

Universidad de Guanajuato



Campus Guanajuato-Valenciana
División de Ciencias Sociales y
Humanidades

Departamento de Filosofía

Muerte y vida eterna en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein a la luz de *El Evangelio Abreviado* de León Tolstoi

Tesis para obtener el grado de
Maestro en Filosofía

PRESENTADO POR:
Brenda Luz Gabriela Vera Hernández

ASESOR DE TESIS:
Dr. José Mendívil Macías Valadez

GUANAJUATO, MÉXICO, 2021

Agradecimientos

A Dios sea toda la gloria, por los siglos de los siglos. Amén.

Quiero agradecer al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato por la oportunidad que me brindó para realizar la presente investigación con el financiamiento de la Beca del CONACYT.

Igualmente, quiero reconocer y agradecer el tiempo y los oportunos comentarios de todos mis profesores y lectores. En especial, al Dr. José Mendivil Macías Valadez por su gran acompañamiento y orientación profesional en todo el proceso de investigación.

Índice

Agradecimientos	2
Índice	3
Introducción	5
1. El carácter ético del <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	14
1.1 Las interpretaciones del <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	15
1.2 La concepción lógica del lenguaje	25
El mundo y el lenguaje.	27
La proposición en el <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	32
1.3. Lo inexpresable en el <i>Tractatus</i>.	37
La lógica y el límite.	37
El sujeto y el mundo desde la concepción lógica del lenguaje.	40
Lo místico en el <i>Tractatus</i>	44
1.4 La imposibilidad del discurso ético y una breve consideración sobre la muerte.	54
Breves consideraciones en relación con la muerte.	59
2. La moral cristiana desde la perspectiva del <i>Evangelio Abreviado</i> de León Tolstoi.	63
2.1 Los intelectuales en el contexto histórico-cultural de Tolstoi.	64
2.2 La Conversión de Tolstoi.	68
De la infancia a la adultez.	68
La madurez y la pérdida del sentido de la vida.	72
El camino hacia la conversión.	74
2.3 El Estudio de los Evangelios.	78
Los Evangelios y la actitud secularizada de Tolstoi.	78

La vida del espíritu y la muerte a la carne.	82
Los cinco mandamientos de los Evangelios.	85
2.4 La superación de la muerte en la vida en el presente.	90
La superación de la muerte en la narración literaria.	90
De la vida individual a la vida verdadera.	95
La vida verdadera es la vida eterna.	99
3 Muerte y vida en el presente: Entre Yasnaia Poliana y Viena.	107
3.1 La separación de la esfera de los hechos de la esfera de los valores.	109
Ética y mística en Arthur Schopenhauer.	110
Søren Kierkegaard: el discurso indirecto como comunicación existencial.	113
Tolstoi y el problema del sentido de la vida.	117
3.2 La vida, el sentido de la vida y el problema de la vida.	123
Mundo, vida y sentido de la vida en el <i>Tractatus</i> y los Diarios.	124
El sentido de la vida y la deuda con Tolstoi.	129
El problema de la vida.	135
3.3 La inexistencia de la muerte.	140
La muerte y lo más elevado.	141
La inexistencia de la muerte.	144
La innecesaria inmortalidad del alma.	147
3.4 La vida en el presente.	149
La perspectiva del sujeto existente frente a la perspectiva del sujeto metafísico.	150
La vida en el presente como la visión del mundo <i>sub specie aeterni</i>	154
Tolstoi y Wittgenstein: entrega a los demás <i>versus</i> autodomínio de sí.	158
Conclusión.	164
Bibliografía.	169

Introducción

Probablemente habrá que esperar todavía mucho tiempo para que podamos decir que disponemos de un informe realmente completo y equilibrado sobre las diversas influencias que intervinieron de un modo u otro, en un momento u otro, en la génesis y la evolución de una obra filosófica que a primera vista no puede ser clasificada en ninguna de las categorías usuales.

Jacques Bouveresse

En cierta ocasión, Bertrand Russell escribió una carta a Lady Ottoline en la que le informó que Ludwig Wittgenstein, su alumno más destacado, se encontraba leyendo los evangelios. Según lo que Russell menciona, Wittgenstein, junto con los miembros de su destacamento militar —en su periodo como voluntario durante la Primera Guerra Mundial—, llegó a una ciudad llamada Tarnaw del antiguo Imperio Austro-Húngaro y en ella observó que había una librería en la que solo se vendían postales y ‘un’ libro. Ese libro era ni más ni menos que una versión en alemán del famoso *Evangelio abreviado* de León Tolstoi. Inmediatamente lo adquirió y lo llevó consigo hasta que el conflicto bélico concluyó. En más de una ocasión, Wittgenstein escribió en su diario que leyó a Tolstoi con gran provecho y hasta le confesó a von Ficker que dicho libro le salvó la vida¹.

¹ Cf. Wittgenstein, L. ‘Letters to Ludwig von Ficker’, en Janik, A., *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Sussex, Harvester Press, 1979, p. 90.

El interés general que ha animado el presente trabajo de investigación ha consistido en conocer la influencia que ha ejercido la obra religiosa del *Evangelio abreviado* de Tolstoi en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, sobre los conceptos de ‘muerte’ y ‘vida en el presente’. A partir de las afirmaciones que el vienés realiza en las secciones 6.431, 6.4311 y 6.4312, mi trabajo ha consistido en presentar evidencias para fundamentar una interpretación en la que fuera posible vincular y deslindar el pensamiento de Tolstoi con respecto al de Wittgenstein. Ciertamente, como se sugiere en el epígrafe de Jacques Bouveresse, ningún trabajo hasta ahora —ni mucho menos este— ofrece un informe definitivo del caso. Más bien, a partir de los múltiples elementos del contexto que he podido reunir en este año y medio de trabajo, he intentado presentar una lectura personal que pueda resultar inteligible y razonable. Espero en el final haber alcanzado dicho objetivo.

Schopenhauer decía en el *Mundo como Voluntad y Representación* que la muerte era “el verdadero genio inspirador o el musageta de la filosofía”². Esto, en el caso de las biografías de los autores examinados en esta investigación, es particularmente exacto. Con respecto a Tolstoi, él mismo confiesa que la propia conciencia de su muerte desembocó en su conversión religiosa que, a la postre, marcó de manera definitiva su forma de pensar, de la cual el *Evangelio abreviado* es uno de sus frutos maduros. Con respecto a Wittgenstein, sus cartas y diarios muestran un hombre atormentado que piensa continuamente en la posibilidad del suicidio. Además, las secciones finales del *Tractatus* —aquellas que tienen que ver ya no solo con el fundamento de la lógica matemática, sino con la esencia del mundo— son bosquejadas justo cuando Wittgenstein vive las experiencias más peligrosas en su voluntariado durante la Primera Guerra Mundial³.

Sin embargo, más allá de que la muerte haya rondado sus vidas, puede decirse que esta tiene en sí misma un significado peculiar en el trasfondo de sus respectivos planteamientos. Para ambos autores, la muerte termina por ser eliminada de la esfera de la vida. En efecto, tanto para Tolstoi como para Wittgenstein, la muerte es algo que no tiene que ver

² Schopenhauer, A. *El Mundo como Voluntad y Representación II*. Madrid, Trotta, 2005. p. 515.

³ Monk, R., *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*. Barcelona, Anagrama, 2004, p. 142.

con la vida verdadera. En el caso de Tolstoi, ‘la vida está en el espíritu, la muerte en la carne’; en el caso de Wittgenstein, ‘la muerte no es ningún acontecimiento de la vida’. Desde ambos enfoques, la forma en que conciben la muerte termina siendo superada por la avalancha de la vida del espíritu (en Tolstoi) o la ‘vida del conocimiento’ (en Wittgenstein). Frente al torrente inagotable de la vida, frente a su numinosa realidad, la muerte no prevalece. Se aleja como una sombra cada vez más imperceptible.

Así, pues, en un sentido bastante importante, la presente investigación constituye un intento por explicar por qué la muerte no existe en ambos autores. Para ello, se tiene igualmente que echar luz al otro concepto clave que se explica junto con la muerte y que es ‘la vida en el presente’ o ‘vida eterna’. Cuando el hombre, aseguran tanto Tolstoi como Wittgenstein, vive en el presente —esto es, sin preocupaciones por el pasado o por el futuro—, entonces ‘vive eternamente’. Su mente no está anclada en aquellos acontecimientos relativos a la vida biológica ni psicológica (a la carne, en la jerga tolstoiana), sino que vive plenamente la ‘vida del conocimiento’. El valor de esta vida espiritual, como ha de suponerse, es el más alto que puede existir.

En concreto, puede decirse que la pregunta que guía mi investigación es la siguiente: ¿cuáles son los aspectos que, a pesar de las diferencias entre los enfoques de uno y otro pensador, perviven entre los dos planteamientos en relación con la muerte y la vida en el presente? La respuesta a la pregunta supone examinar aquellos elementos del pensamiento en ambos autores que resultan esenciales para comprender cuál es el sentido de ambos conceptos en sus respectivas obras. Ello es importante advertirlo, porque los objetivos y los intereses de ambos autores —aunque parezca ser que están hablando de lo mismo— no son los mismos en algunos puntos y es necesario advertir explícitamente sus diferencias. Por ello, el esquema final del trabajo se ha dispuesto de la siguiente manera: primero, un capítulo dedicado al pensamiento ético de Wittgenstein; luego, otro dedicado al de Tolstoi; y, finalmente, otro en el que se exponga lo común y lo diferente entre ambos planteamientos.

Así, pues, el primer capítulo lo he denominado ‘El carácter ético del *Tractatus Logico-Philosophicus*’ y en él hago explícita mi lectura de la obra. Históricamente, han existi-

do diversas formas de comprender el sentido general del *Tractatus*⁴. Puede decirse que durante la época en la que apareció, fueron los aspectos lógicos los que suscitaron gran interés entre los lectores. Así, tanto para los atomistas lógicos como para los positivistas, la importancia de la obra se encontraba ligada a la filosofía de la lógica. Sin embargo, después de la muerte de Wittgenstein en 1951, con la aparición de numerosos escritos inéditos —en especial, diarios y correspondencia— se fue estableciendo una perspectiva diferente del sentido general del texto. De manera que el interés meramente lógico cedió paso a las lecturas éticas y místicas. El mismo Wittgenstein, como se verá más adelante en el primer capítulo, ha dado pauta para que sea interpretado así.

Ciertamente, en el primer capítulo no me detengo únicamente en la exposición de las lecturas posibles de la obra, sino que presento una reconstrucción general de la ‘concepción lógica del mundo y del lenguaje’, de lo ‘indecible’ y, finalmente, una exposición preliminar de los dos conceptos clave ‘muerte’ y ‘vida en el presente’ (o eterna). Obviamente, para llevar a buen puerto la investigación hago explícita las claves de mi lectura del *Tractatus* y, acerca de ello, hacia la mitad del primer capítulo, expongo los dos pilares interpretativos —con los que concuerdo— que propone el investigador mexicano Alejandro Tomasi Bassols para una lectura integral de la obra y que son ‘la perspectiva lógica’ y la ‘perspectiva de la primera persona’⁵.

Una vez establecidas estas claves interpretativas, entonces sí me aboco a la exposición de las ideas principales de la concepción lógica del lenguaje, o bien, a la llamada ‘teoría pictórica del significado’. En la exposición, atravieso —tal y como Wittgenstein lo hace en el *Tractatus*— las temáticas concernientes al mundo, al lenguaje, a la lógica y, finalmente, a lo místico y a la ética. Por obvias razones, me detengo particularmente en relación con lo místico para apuntalar ciertos aspectos relativos al ‘sujeto metafísico’ y la introducción de los valores. El punto culminante de esta sección no es otra cosa que la explicación de por qué —según el esquema general del *Tractatus*— en la ética no existen proposiciones. Una de las tesis wittgensteinianas que ha hecho más ruido en sus lectores es esta afirmación de

⁴ Véase el subinciso 1.1.

⁵ Véase la parte final del subinciso 1.1

que la ética no puede ser dicha, es decir, no puede ser una ciencia ni una filosofía. Esto, como he hecho ver en el final del tercer subinciso del capítulo primero, no es simple escepticismo moral, sino que es una consecuencia perfectamente sistemática de los principios fundamentales de la concepción lógica del lenguaje. Si desde dicha concepción, solo los hechos son representables, resulta que los valores no son hechos; y si ello es así, quiere decir que no existe ningún hecho moral que representar. La ética, entonces, no tiene proposiciones. Sin embargo, con todo, la ética es una tendencia del espíritu humano hacia lo ‘más alto’ y Wittgenstein, según se lee en la *Conferencia sobre ética*, es algo que jamás ridiculizaría. En el final del capítulo, presento de manera preliminar la explicación de los dos conceptos clave de esta investigación, ‘muerte’ y ‘vida en el presente’, aunque dejo pendiente para el último capítulo una hermenéutica más detallada.

En el segundo capítulo abordo el pensamiento ético-religioso de León Tolstoi. He considerado, igualmente, abordar ciertos aspectos del contexto histórico del escritor ruso para conocer su posición frente al contexto intelectual de su patria. Como literato, Tolstoi es considerado un autor universal que va de la mano con Shakespeare, Cervantes o Molière; sin embargo, como pensador, no tiene la misma fortuna. Isaiah Berlin cuenta que ya desde su propia época fue un autor vilipendiado por muchos miembros de la élite cultural rusa debido a que intentó transitar de la literatura a la moral religiosa. Este interés por la religión y abandono del mundillo intelectual solo puede explicarse a la luz de su ‘conversión religiosa’, que es crucial para comprender el sentido general de su última obra. En efecto, William James en *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* percibe en Tolstoi la religiosidad de un alma enferma que manifiesta un voraz interés por encontrar sentido a la vida a través de la vivencia de una religiosidad auténtica. Por ello, toda su obra, desde el momento decisivo de su conversión, no tendrá otro interés que la búsqueda de construir el reino de Dios en la tierra.

El tema del ‘sentido de la vida’ es muy importante y, además, constituye un área común entre los intereses del autor ruso y Wittgenstein. Por tal razón, he dedicado una buena parte del capítulo segundo a exponer la forma en que Tolstoi narra cómo es que perdió el sentido de la vida y como es que después lo volvió a recuperar en el seno de la religión. El

esquema es más o menos así: Tolstoi paulatinamente pierde el sentido de la vida en la quinta década de su vida; repentinamente cree que nada de lo que le entusiasmaba tiene razón de ser; luego considera el suicidio como un medio para apaciguar el estado de desasosiego, sin embargo, él mismo acepta que es demasiado cobarde para hacerlo; sus reflexiones, un buen día, le conducen a la idea de que su mal se explica por su propia decadencia moral; al ser consciente de que no es buena persona comienza a sospechar de que sus reflexiones sean genuinas y que solo busca justificarse a sí mismo; así que voltea hacia el exterior y se da cuenta de que la única gente honesta que puede percibir en su entorno son los *mujiks* (campesinos); recupera el sentido de la vida al percibir que la mayoría de los *mujiks* viven su religiosidad sin ningún conflicto; él, de buena gana, intenta emularlos en una primera instancia y acoge la vida religiosa vinculada con los dogmas de la Iglesia ortodoxa; sin embargo, pronto llega a sentirse inconforme con las contradicciones en las que caen las doctrinas de la religión oficial; decide, entonces, emprender personalmente un estudio de los evangelios con el fin de separar los elementos espurios de los elementos genuinos de la doctrina de Jesucristo; y, finalmente, vuelve a recobrar el sentido ya con una noción más fidedigna, según su parecer, acerca de lo que es la auténtica doctrina cristiana.

Uno de los resultados inmediatos de su estudio de los evangelios ha sido la eliminación de los dogmas ligados a la doctrina cristiana que no concuerdan con la razón. Así, deja de considerar los milagros y aquellas doctrinas que tiene que ver con lo sobrenatural y se queda con el esqueleto moral de la doctrina. Puede decirse que Tolstoi expurga los elementos místéricos y se queda solo con las máximas morales. Segado el territorio, emprende su examen de los evangelios. El principio fundamental para comprenderlos es el ‘Entendimiento de la vida’ que reza más o menos así: lo propio de la vida humana es vivir en el espíritu. Todo lo demás depende de este principio. Los hombres no saben que su vida verdadera se encuentra en la vida espiritual y van dando tumbos por el mundo tratando de satisfacer únicamente sus deseos carnales. Pero se engañan, porque la carne es contingente y de ella no puede provenir más que la muerte. De manera que la vida auténtica es aquella que está ofrendada al espíritu.

La vida en el espíritu se traduce en la máxima moral, ligada al kantismo, de combatir el egoísmo. En efecto, la marca de la vida no espiritual, de la vida carnal, es el egoísmo. Por lo tanto, la conversión implica abandonar el afán por satisfacer las propias necesidades de la carne y entregar la propia vida al servicio de los demás. Jesucristo, de alguna manera, le brindó al hombre un servicio singular al aclarar a través de cinco mandamientos lo que significa vivir en el espíritu: No hacerle el mal a los demás; no abandonar a la mujer con la que uno se unió; no jurar jamás; no oponer el mal al mal; no hacer diferencias entre el compatriota y el extranjero. Sin embargo, más allá de la letra de estos mandamientos, la idea es abandonarse a sí mismo y poner la propia vida en ofrenda para los demás. Ese mismo abandono explica la vida eterna. En tanto uno ya no se preocupa por uno mismo, comienza a vivir en el presente: no hay ya ningún afán que alimente de ansiedad el espíritu. La felicidad misma es cumplir con la voluntad de Dios.

En el último capítulo, presento un diálogo entre Tolstoi y Wittgenstein. En un primer momento, busco conectar sus planteamientos a través de dos influencias que resultan comunes a ambos autores y que son Schopenhauer y Kierkegaard. A partir de una hipótesis de trabajo de Alan Janik y Stephen Toulmin que sugiere que en la Viena de Wittgenstein existe, en el ámbito intelectual, una creciente convicción de que la esfera de los hechos debe ser considerada independiente de la esfera de los valores, intento vincular el pensamiento tanto de Tolstoi y de Wittgenstein con las filosofías de Schopenhauer y Kierkegaard. El punto culminante consiste en que la racionalidad se encuentra divorciada de la consideración del valor, en particular en lo que atañe a la dimensión ética, estética y religiosa de la vida. Si bien, este ‘divorcio’ no podría adscribirse de manera definitiva a los autores decimonónicos, sí habría alcanzado su cénit con el Wittgenstein del *Tractatus*.

Establecida la distinción tajante entre la esfera de los hechos y la esfera de los valores, entonces procedo al examen comparativo entre ambos autores. Comienzo con el tópico del ‘sentido de la vida’ y, de ahí, llego al ‘problema de la vida’. En este punto, me he permitido hacer algunas acotaciones que quizás se salen de la forma tradicional de abordar estas cuestiones en Wittgenstein. Planteo que aunque en el *Tractatus* hay una solución al problema de la vida, entendida como la disolución de la ‘pregunta por el sentido de la vi-

da'; en la vida práctica, para los 'sujetos existentes', dicho problema de la vida no llega a solucionarse definitivamente. De modo que puede llegar a distinguirse entre el 'problema de la vida' y el 'pseudo-problema de la vida'. El segundo corresponde a un planteamiento espurio que aparece cuando desde la ciencia o la filosofía se intenta discernir qué es lo más valioso para la vida humana desde la abstracción; y el primero, es un problema genuino que tiene que ver con esa sensación de desasosiego que nos inunda de cuando en cuando. Por desgracia, este problema en particular tiene el inconveniente de que no se puede abordar racionalmente, sino que únicamente se *siente*⁶. Es indecible. Mi idea es, en el fondo, que tanto Tolstoi como Wittgenstein han resuelto el pseudo problema de la vida. O, más bien no lo han resuelto, sino que lo han disuelto. Sin embargo, no cancelaron el problema de la vida genuino. Eso explica la gran insatisfacción que la solución del *Tractatus* generó en muchos de sus lectores.

El problema de la vida, entonces, es indecible a través del lenguaje representativo. Sin embargo, planteo que aun cuando no se pueda obtener una descripción tematizada de dicho problema; en verdad es posible plantear un esquema general del mismo en el campo de lo místico: esto es, el problema genuino de la vida consiste en la presencia de los valores y la amenaza de su eliminación. Habría muchas formas de expresar metafóricamente el problema de la vida, tales como, la circunstancia en que lo más valioso desaparece con la muerte, la no cancelada posibilidad de que los valores fundamentales se pierdan, etc. Aunque desde la concepción lógica del lenguaje todas estas caracterizaciones del problema de la vida sean un sinsentido, creo que expresan indirectamente algo importante: **el problema de la vida es la cuestión irresoluble de la vida enfrentada con la muerte**. Tanto Tolstoi como Wittgenstein han buscado ofrecer alguna solución a dicho problema y ella se encuentra en sus respectivos planteamientos morales.

En el final de este trabajo, observo que las soluciones por las cuales ambos autores han optado son muy diferentes entre sí. De hecho, en algunos puntos son estrictamente in-

⁶ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, secc. 6.52. En esta investigación, estaré utilizando la versión en español inédita de Alejandro Tomasini Bassols [disponible en <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/Traduccion-TLP.pdf>] Por esa razón, no pondré páginas para remitir al texto, sino los números de las mismas secciones de la obra.

compatibles. Es posible ver en el cristiano de Tolstoi alguien que se niega a sí mismo y busca la entrega a los demás. Aquí es posible concebir una forma de entender la moral desde el comunitarismo; en el caso de Wittgenstein, la cuestión va a la inversa, la moral es comprendida como un absoluto dominio de sí mismo, en la lejanía del mundo. Estas diferencias van más allá del estilo de ambos pensadores y tienen que ver con otros presupuestos teóricos y vivenciales, que desgraciadamente ya no dio tiempo de investigar.

Por último, quisiera realizar una última observación de carácter técnico sobre un aspecto de la documentación alternativa utilizada en esta investigación. Ciertamente, la obra que está siendo examinada específicamente es el *Tractatus Logico-Philosophicus*. No obstante, dado lo parco de la información de las secciones que esta obra comprende, he tenido que echar mano de otros escritos de Wittgenstein, tales como el *Diario Filosófico* y los *Diarios Secretos*, además de la correspondencia de la época y algunas obras posteriores. Hay ciertas consideraciones que deben tomarse en cuenta en la manipulación de dicha información que tiene que ver con la amenaza permanente de caer en anacronismos o una hermenéutica exagerada. Efectivamente, todos los documentos alternativos al *Tractatus* tienen dos características fundamentales: primero, no son documentos que Wittgenstein haya pensado publicar y, segundo, no representan su pensamiento organizado sistemáticamente. Con todo, pienso que son excelentes ayudas para echar luz en aquellas secciones que representan un reto a la comprensión y, además, para conocer ciertas tendencias del espíritu de Wittgenstein en relación con algunos temas que no tienen mayor aclaración en el *Tractatus* mismo. Espero que no haya cometido el error de una sobreinterpretación en su uso.

1

El carácter ético del *Tractatus Logico-Philosophicus*

Cuando Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus* afirma que no existen proposiciones en ética no está recayendo en algún tipo escepticismo moral; sino que, más bien, está expresando una conclusión necesaria de su concepción lógica del lenguaje: las proposiciones no pueden expresar lo más alto⁷ y, en consecuencia, no existe la ética como ciencia. Ahora bien, Wittgenstein no recae en la opinión de los positivistas lógicos para los cuales los discursos metafísicos (y entre ellos los ‘éticos’) son inaceptables desde una visión científica del mundo. Para Wittgenstein el que no existan proposiciones éticas no quiere decir que ella misma deje de tener importancia. El problema es que de lo que se habla en ética, incluso aunque sea lo más importante, es algo de lo que no se puede hablar en sentido estricto.

En el presente capítulo, el objetivo consiste en defender la idea de que el *Tractatus Logico-Philosophicus* es una obra en la que la ética ocupa un lugar principal. Para ello, no me limitaré a presentar evidencia documental de que Wittgenstein así lo creía, sino que voy a realizar una reconstrucción de la estructura general del *Tractatus* con el objetivo de mostrar en qué sentido la ética es la parte más importante y no dicha del texto; y poner en claro

⁷ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*, 6.42.

las consecuencias que esto tiene en relación con la concepción de la vida y de la muerte. Para lograr el objetivo planteado, en el primer subinciso, presento una explicación histórica de las interpretaciones del *Tractatus*, en la que expongo cómo la obra wittgensteiniana pasó de ser comprendida como un tratado en el que se discuten problemas filosóficos inherentes a la lógica y al lenguaje, a ser considerada como una obra fundamentalmente ética gracias a la consideración de diversas fuentes inéditas que comenzaron a aparecer en los años sesenta del siglo pasado; en el segundo subinciso, expongo una descripción general de los aspectos clave de la concepción lógica del lenguaje que Wittgenstein despliega en el *Tractatus*, poniendo el foco de atención en la ‘proposición’ como el retrato lingüístico susceptible de tener sentido; en el tercer subinciso, ahondaré en los límites lógicos de la significación de las proposiciones, la importancia de la perspectiva de la ‘primera persona’ en relación con el concepto de ‘lo místico’ y las implicaciones que tiene en relación con el ‘sentido de la vida’; en la última parte, argumentaré que la ética, aunque no se trate específicamente de un discurso científico sobre algún tipo de hechos del mundo, es aquello que busca expresar ‘lo más alto’. En esta última sección, terminaré por describir en qué sentido la vida es eterna y la muerte el fin de la vida desde una perspectiva tractariana.

1.1 Las interpretaciones del *Tractatus Logico-Philosophicus*

El *Tractatus Logico-Philosophicus* fue publicado hace casi un siglo. Las circunstancias de su elaboración y de su publicación fueron tan difíciles que el mismo Wittgenstein llegó a denominar su obra como “la desafortunada creatura”⁸. Muchos editores reusaron a publicarlo tanto en Austria como en Inglaterra por una u otra razón, y, según lo que muestra la correspondencia de la época, lo que posibilitó que el texto viera la luz editorial fue que Bertrand Russell accedió a realizar una introducción a la obra. Ahora bien, más allá de las complicaciones prácticas que Wittgenstein atravesó al publicar el *Tractatus*, es un hecho que sus lectores —durante el último siglo— han encontrado igualmente muchas complicaciones a la hora de comprender cuál fue el sentido general de la obra. Ni siquiera Bertrand Russell habría dado con él —según se quejaba Wittgenstein— y, casi un siglo después,

⁸ Cit. en Frascolla, P. *Understanding Wittgenstein's Tractatus*. New York, Routledge, 2007, p. 2.

todavía pueden apreciarse lecturas múltiples. Hasta el día de hoy, el *Tractatus* sigue siendo objeto de una gran diversidad de lecturas, unas contrapuestas con las otras.

En su presentación general, el *Tractatus* no ofrece una división explícita de temáticas como suele ser la regla en los tratados de filosofía tradicionales. Más bien, a partir de un conjunto de párrafos generales se despliega el sentido completo de la obra a través de otros párrafos derivados. Es decir, a partir de siete afirmaciones principales se derivan otras más específicas que van ampliando y especificando la explicación de diferentes tópicos; sin embargo, no es claro cuándo Wittgenstein pasa de un tema a otro. No obstante, gracias a su memorable Prefacio, es posible entender que la obra trata sobre el límite de lo que puede ser dicho y de lo que no. O, como el mismo Wittgenstein expresa de manera clara y contundente:

Todo el sentido del libro se puede resumir en las siguientes palabras: lo que pueda en absoluto decirse, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse⁹.

La obra, entonces, independientemente de la lectura que se haga de ella, constituye una crítica del lenguaje cuyo resultado fundamental fue indicar los límites de lo que puede decirse con sentido y de lo que no. Esto quiere decir que el *Tractatus Logico-Philosophicus* —en lo general— es un libro de filosofía que, a partir de un enfoque lógico, señala los límites del sentido de las expresiones y, de ahí, extrae consecuencias sistemáticas para muchos aspectos sobre la filosofía, la ciencia, el arte, la ética, la religión, la vida, etc.

Es notable que Ludwig Wittgenstein, después de publicar el *Tractatus*, se haya sometido a un retiro autoimpuesto de la filosofía. Ello puede indicar que asumió los resultados de su investigación con absoluta congruencia pues, si de lo que hablan la mayoría de los filósofos es mejor callarse, entonces la filosofía debe abrir la puerta a la vida real. Quizás esta sea la razón por la cual durante los siete años posteriores a la publicación del *Tractatus*, Wittgenstein se haya dedicado a ser profesor de escuela primaria, arquitecto e, inclu-

⁹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*, Prefacio.

so, jardinero en un monasterio. Solo un proceso de profunda autocrítica hacia los supuestos fundamentales del *Tractatus* lo ha conducido de vuelta hacia la filosofía, en el final de la década de los veinte. Lo paradójico del asunto es que justo cuando Wittgenstein decide abandonar las ideas fundamentales del *Tractatus*, este comienza a causar fascinación en varios círculos intelectuales¹⁰. En el presente trabajo no ahondaré en ningún aspecto de su segunda filosofía, pero basta con indicar que, aunque en algún momento de su proceso intelectual Wittgenstein aceptó que la perspectiva del *Tractatus* estaba equivocada, eso no quiere decir que la obra en sí misma no constituya un momento cumbre de la filosofía del siglo pasado¹¹.

Debido a la influencia que el positivismo lógico irradió en muchos centros de filosofía por todo el mundo, la interpretación canónica del *Tractatus* se vinculó al rabioso combate científicista en contra de la metafísica. Incluso en el documento inaugural del Círculo de Viena, denominado *La Concepción Científica del Mundo*, se puede evidenciar la forma en que los positivistas lógicos ponen las ideas del *Tractatus Logico-Philosophicus* al servicio de la causa:

A través de los años, se concentró alrededor de Schlick un círculo, que asociaba los diferentes esfuerzos tendentes a la concepción científica del mundo. Como resultado de esta concentración, se produjo una propuesta mutua y productiva [...] Ninguno de ellos es un llamado filósofo “puro”, sino que todos han trabajado en un área particular de la ciencia. A decir verdad, provienen de diferentes áreas de la ciencia y originalmente de diferentes actitudes filosóficas. Sin embargo, al correr de los años salió a la luz una uniformidad en aumento como resultado de la actitud específicamente científica: “lo que puede ser dicho, puede ser dicho claramente” (Wittgenstein). A pesar de las diversas opiniones, finalmente es posible un acuerdo, y, por consiguiente, también es algo que se exige. Resulta cada vez más evidente que no sólo la acti-

¹⁰ Quizás el Círculo de Viena sea el más relevante de todos ellos. Sin embargo, no solo los positivistas lo leen. En Cambridge, los atomistas lógicos lo han recibido con beneplácito.

¹¹ Es notable que el estudioso mexicano de la obra wittgensteiniana más perseverante, Alejandro Tomasini Bassols, lance la siguiente pregunta en su estupenda obra *Explicando el Tractatus*: “¿hay acaso en la historia de la filosofía algún libro más liberador que el *Tractatus Logico-Philosophicus*?” Tomasini, A., *Explicando el Tractatus, una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2011, p. 132.

tud libre de metafísica, sino también la antimetafísica significa la meta común de todos¹².

Como se puede leer, el lema general que unifica la actitud de varios intelectuales amantes de la ciencia corresponde a la sección 4.116 del *Tractatus*. El problema es que detrás de lo que se dice en esa sección, hay otras convicciones con las que el positivista no hubiera congeniado¹³. Es verdad que en 6.53 Wittgenstein abiertamente opina que el método propio de la filosofía consiste en no decir nada salvo lo que pueda decirse y que aquello que se puede decir constituyen solo las proposiciones de la ciencia natural, que siempre que alguien quiera decir algo metafísico habría que indicarle que “ciertos signos de sus proposiciones carecen por completo de referencia”¹⁴; sin embargo, como se verá más adelante, esta actitud genuinamente wittgensteiniana no tiene absolutamente nada que ver con la actitud naturalista y científicista que se expresa en el pasaje recién citado de *La Concepción Científica del Mundo*, estandarte principal del positivismo lógico.

En 1973, cinco décadas después de la primera edición del *Tractatus*, Allan Janik y Stephen Toulmin publicaron *La Viena de Wittgenstein*, un trabajo en el que los autores cuestionan la forma tradicional de leer la obra¹⁵. Según estos autores, Wittgenstein escribió el *Tractatus* buscando dar fundamento, a través de la lógica de Frege y de Russell, a algunas ideas filosóficas que él asimiló del clima intelectual de la Viena de la preguerra. Es decir, lo que motivó a Wittgenstein a realizar el *Tractatus* no fueron únicamente los problemas sobre lógica filosófica que discutía con Russell, Moore y Ramsey en Cambridge en la década de los diez, sino algunas ideas relacionadas con la ciencia, la vida y el arte que aprendió en el clima intelectual de su ciudad natal. Ciertamente, una hipótesis de esa naturaleza hoy, planteada con tanta amplitud, necesita matizarse¹⁶. Sin embargo, independien-

¹² Hahn, H.; Neurath, O.; Carnap, R. “La concepción científica del mundo” en *Redes, Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología*. Vol. 9, No. 18. Universidad de Quilmes, Argentina, 2002. p. 103-150.

¹³ Como oportunamente observa el Dr. José Pedro Arriaga Arrollo en la revisión final de mi trabajo, si consideramos a los miembros del Círculo de Viena por separado, algunos serán más proclives a ver las cosas como Wittgenstein y otros no. Un ejemplo de un positivista recalcitrante podría ser Otto Neurath; uno más moderado sería Carnap; y otro más afín a la perspectiva de Wittgenstein sería Moritz Schlick.

¹⁴ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*, 6.53.

¹⁵ Janik, A., y Toulmin, St.: *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.

¹⁶ Aunque Bouveresse reconoce que Wittgenstein vivió en un ambiente tan prolífico como la última Viena de los Habsburgo, cree que es poco probable que los problemas filosóficos de dicho ambiente hubiesen sido tan

temente de las pretensiones excesivas de Janik y Toulmin, lo relevante de su trabajo es que insistieron en modificar la comprensión estándar que ponía el acento en los aspectos lógico-filosóficos y que desdeñaba el carácter ético de la obra¹⁷. Las palabras de Wittgenstein son su premisa principal. Durante el año de 1919, cuando este buscaba afanosamente publicar el *Tractatus*, escribió al editor Ludwig von Ficker el texto siguiente para aclarar la finalidad de la obra:

En realidad no ha de serle extraño, pues la finalidad del libro es ética. Una vez quise poner en el prefacio unas palabras que ya no figuraban 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, solo puede delimitarse de este modo¹⁸.

El desafío interpretativo de *La Viena de Wittgenstein* ocurre en un momento en el que la obra inédita de Wittgenstein se pone accesible para el público. Durante casi cincuenta años, en los cuales ni los *Diarios* ni la correspondencia de Wittgenstein habían sido publicados, la interpretación dominante de la obra se vinculó con la lectura que Russell hizo en la Introducción y con el profundo efecto que la concepción lógica del lenguaje ejerció sobre los miembros del Círculo de Viena. Mientras Russell y los atomistas lógicos vieron en el *Tractatus* un intento por dar soluciones a los problemas apremiantes de la filosofía de las matemáticas; los positivistas lógicos pusieron énfasis en el ataque que propinaba a las formas tradicionales de filosofía, mediante la doctrina que determina que solo las proposiciones que retratan hechos poseen significado¹⁹. En esa línea, muchos interpretaron la doctrina del sinsentido de las proposiciones de la ética como un ataque directo a la metafísica

decisivos en su interés filosófico, por la sencilla razón de que Wittgenstein no vivió en Viena en su época de formación. Cf. Bouveresse, J., *Wittgenstein, La modernidad, el progreso y la decadencia*. Tr. Juan C. González y Margarita M. Valdés. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006. pp. 15-71.

¹⁷ Esta desproporción entre el interés lógico y el interés ético con respecto al *Tractatus*, es advertido puntualmente por Luis Villoro cuando asegura que Max Black, en su *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* de 451 páginas, dedica solo 15 a las secciones finales de la obra. Cf. Villoro, L., "Lo Indecible en el *Tractatus*" en *Crítica*, Vol. 7, Núm. 19, 1975, p. 6.

¹⁸ Cit. en Monk, R., *Op. Cit.* pp. 176-178

¹⁹ Cf. Hudson, D., *Wittgenstein and Religious Belief*. New York, Palgrave Macmillan, 1975. pp. 113-116.

en clave positivista. Sin embargo, a partir de los años setenta, con la paulatina publicación de sus escritos inéditos, estas primeras lecturas comenzaron a transformarse radicalmente.

Específicamente, en los *Diarios*²⁰ Wittgenstein ofrece cuantiosas aclaraciones sobre diversas secciones que resultan muy oscuras en el *Tractatus*. Además, en múltiples lugares, se exhiben diversas influencias filosóficas y literarias que enriquecieron su perspectiva en torno a temas específicos, tales como el sentido de la vida, la muerte, Dios, entre otros. Pero algo que quizás resulte de mayor interés es que dichos documentos revelan innumerables referencias sobre las circunstancias vitales por las que atravesó en el proceso de construcción de la obra. Los rigores del frente de batalla, la cercanía con la muerte, los malos tratos de sus compañeros y los incesantes arrebatos emocionales que todo ello conlleva, van a orientar en último término la dirección de sus reflexiones hacia el campo de lo ético-religioso y ello queda perfectamente apuntado en lo que le expresa a Bertrand Russell en una carta escrita hacia octubre del 1915:

Lamento muchísimo que no hayas podido comprender las notas de Moore. Creo que son muy difíciles de comprender sin más explicaciones, pero las considero esencialmente definitivas. Ahora me temo que lo que he escrito recientemente será aún más incomprensible, y si no vivo para ver el fin de esta guerra, deberé resignarme a que toda mi labor se pierda. En tal caso, debes hacer imprimir mi manuscrito, haya o no haya quien lo entienda [...] Los problemas se van haciendo cada vez más lapidarios y generales, y el método ha cambiado radicalmente²¹.

Sobre este giro inesperado en la comprensibilidad del trabajo, en la dificultad de los problemas y en el viraje del método, no hay duda que las circunstancias vitales han tenido mucho que ver. Probablemente si Wittgenstein se hubiese quedado en casa retocando el *Tractatus*, este hubiese sido definitivamente solo un libro de lógica más en la tradición del atomismo lógico de Russell y Ramsey²². En la actualidad, con todo el material que ofrecen

²⁰ Aquí me refiero tanto al *Diario filosófico* como a los *Diarios secretos*. Wittgenstein, L. “Diario Filosófico” en Tomo II: *Diarios, Conferencias*. Madrid: Gredos, 2009. pp. 21-120; y Wittgenstein, L. “Diarios Secretos” en *Ibid.*, pp.121-182.

²¹ Wittgenstein, L., “Cartas a Russell, Keynes y Moore” en *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 358.

²² Cf. Monk, R., *Op. Cit.*, p. 140.

los escritos inéditos de Ludwig Wittgenstein, es relativamente sencillo argumentar que la perspectiva ética del autor resulta de gran importancia para comprender el sentido general del texto, a pesar de que históricamente la ética haya sido vista como un corolario explicable por la excentricidad de su autor. Ahora bien, con todo y el hecho de que ya se han publicado los escritos inéditos de Wittgenstein, las interpretaciones abiertamente contradictorias no han parado de surgir. Óscar Nudler, en su sugerente artículo *Wittgenstein, filósofo en el límite*²³, da cuenta de que en la segunda mitad del siglo veinte, han aparecido por lo menos cuatro lecturas dominantes del *Tractatus* que, al mismo tiempo, son completamente diferentes entre sí²⁴:

a) **La lectura metafísica** —representada principalmente por E. Anscombe—, fundamenta su interpretación en los primeros dos párrafos del *Tractatus*, según los cuales existen características estructurales de la realidad independientes del lenguaje que son representadas por él. Sin embargo, el mismo Wittgenstein en el párrafo 4.003 —sugiere Nudler— expresa claramente la carencia de sentido de algunas expresiones en el ámbito filosófico. Por ello, tanto las proposiciones metafísicas como de la ética, al no poseer hechos del mundo como referente, son consideradas sin sentidos. Los intérpretes metafísicos responden a esta objeción sosteniendo que hay cosas que no se pueden poner en palabras pero que se *muestran*²⁵ y, por lo tanto, es posible hablar de **la existencia de verdades inefables**. Ante la objeción de Ramsey acerca de la sección 6.54, en la que Wittgenstein escribe que todo el contenido en el *Tractatus* son sinsentidos, la lectura metafísica sostiene que, si bien las proposiciones del *Tractatus* carecen de sentido, no son meros sinsentidos sino **sinsentidos reveladores o iluminadores** ya que *muestran* algo que no puede ser dicho, o sea, algo que está más allá del límite del lenguaje.

²³ Nudler, O. “Wittgenstein, filósofo en el límite” en Perona, A. —editora—, *Wittgenstein y la tradición clásica, los peldaños de una escalera*. Valencia, Pre-Textos, 2010. pp. 117-136.

²⁴ Otros enfoques con respecto a la clasificación de las diversas interpretaciones que ha dado lugar el *Tractatus* pueden verse en Biletzki, A., *(Over)interpreting Wittgenstein*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2003. pp. 29-105; y Stern, D., “The Methods of the Tractatus. Beyond Positivism and Metaphysics?”, en P. Parrini, W. C. Salmon y M. H. Salmon (eds.): *Logical Empiricism. Historical Contemporary Perspectives*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2003. pp. 125-156.

²⁵ En el siguiente apartado se dirá algo al respecto de la distinción entre el decir y el mostrar.

b) **La lectura terapéutica o *resolute*** —formulada por Cora Diamond y James Conant— objeta la lectura metafísica del *Tractatus*; además, rechaza la crítica de Ramsey según la cual supone erróneamente que Wittgenstein quería *mostrar* verdades que trascienden el lenguaje. Esta cuestión la solucionan eliminando la posibilidad de distinción entre sentido y sinsentido, decir y mostrar con su concepción austera del sinsentido; es decir, el sinsentido es sentido y hablar de sinsentido profundo o iluminador, como quieren los intérpretes metafísicos, no tiene sentido. Por lo tanto, si Wittgenstein en sus proposiciones afirmó la ausencia de sentido en ciertas expresiones se debe tomar al pie de la letra su indicación. Sin embargo, Marie McGinn objetará una cuestión importante al respecto: si las proposiciones del *Tractatus* son meros sinsentidos, o sea, no hay nada detrás de ellas, ¿cómo es posible entonces que sean al mismo tiempo instrumentales para reconocer su propio sinsentido? Finalmente, a la crítica anterior, Hacker agregará el hecho innegable de que no existe evidencia histórica de que Wittgenstein haya albergado la intención terapéutica, tal como los partidarios de la *resolute reading* suponen. Es decir, en ninguno de los escritos de la época editados o no, nunca aparece la supuesta intención terapéutica. Todo es un asunto de sobreinterpretación.

c) **La lectura kantiana** propuesta principalmente por Alexander Maslow y Erik Stenius (*Wittgenstein un filósofo kantiano*), mantiene en discusión una posible lectura directa de Kant por Wittgenstein, no solo a través de la influencia indirecta de Schopenhauer como tradicionalmente se ha sostenido. Según estos autores, existen algunas posibles conexiones en relación con los siguientes temas: relación entre mundo y lenguaje, estructura *a priori* del mundo, la lógica trascendental, la noción de límite, entre otros. Sin embargo, aunque en principio la lectura kantiana del *Tractatus* —según sostiene Nudler— tiene más ideas sugestivas para su defensa que la interpretación metafísica tradicional, definitivamente no provee una interpretación suficientemente comprensiva y termina siendo un tanto forzada.

d) **La lectura mística**, como su nombre lo indica, constituye aquella interpretación que reconoce el carácter noético de la experiencia de lo “místico” en Wittgenstein.

Esta disquisición de la obra de Wittgenstein surge a partir de la influencia ocasionada por la lectura del libro *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* de William James. Sobre esto, R. Nieli sugiere que la llamada teología negativa contenida en el *Tractatus* está corroborada por la forma en la que Wittgenstein termina los últimos párrafos con dos temas, a saber, la imagen de la escalera y la exhortación al silencio; mismos temas abordados por la tradición mística representada principalmente por Damacio. Sin embargo, Pierre Hadot sostendrá que solo cabe la posibilidad de afirmar que Wittgenstein estaba familiarizado con esta tradición a través de Silesio. Sobre esto, Nudler apunta que solo es posible encontrar misticismo religioso en *Los Diarios secretos* pero no en el *Tractatus* y Luigi Perissonotto aclarará que el uso de la metáfora del ascenso a través de la escalera no conduce a una iluminación mística, a “una visión de las profundidades de la verdad”, como decía W. James, sino a reconocer el sinsentido de preguntas como la que versa sobre el asunto del sentido de la vida. Wittgenstein planteó desde el inicio del *Tractatus* que su propósito no era profundizar en estos temas, sino más bien disolver las preguntas sobre los mismos.

Como se ve, las múltiples lecturas del *Tractatus* conllevan un posicionamiento en relación con aspectos fundamentales de la obra, aunque siempre queda la impresión que las cosas no se juzgan de una manera integral. Sin querer demeritar la lectura de unos y otros, desde mi punto de vista, me parece que el filósofo Alejandro Tomasini Bassols ofrece una lectura equilibrada del mismo. En efecto, justo al inicio de su *Explicando el Tractatus*, sostiene que, a su modo de ver, una correcta lectura de la obra tiene que sostenerse desde dos pilares interpretativos fundamentales con el fin de no extraviarse en el trayecto. Dichos pilares interpretativos son la “perspectiva lógica” y la “perspectiva de la primera persona”²⁶. El primer pilar interpretativo permite comprender que todas las tesis que Wittgenstein presenta en el *Tractatus* se enmarcan en el interés de la ‘omniabarcante lógica’. Esto quiere decir que si existen diversas afirmaciones en la obra acerca de temas ontológicos, lingüísticos, antropológicos, éticos; todos ellos se hacen desde los supuestos lógicos inherentes a dichas temáticas. Es decir, la ontología surge porque es *lógicamente* necesario suponer un mundo que deba ser representado por el lenguaje; y, viceversa, un lenguaje para

²⁶ Cf. Tomasini, A., *Op. Cit.*, p.8 y ss.

que pueda ser considerado significativo, solo puede serlo si su función *lógicamente* comprendida es la representación. Como puede verse en este ejemplo ninguna afirmación busca tener valor porque se sostenga desde su confirmación empírica, sino a partir de su necesidad lógica.

El segundo pilar interpretativo es la “perspectiva de la primera persona”. Este pilar es fundamental para comprender las afirmaciones que parecen más oscuras en la obra y que tienen que ver con el tema de ‘lo místico’. En efecto, lógicamente no requerimos de postular un sujeto como entidad subsistente del mundo. El sujeto no es un hecho del mundo. Sin embargo, sostiene Wittgenstein, el sujeto entra en la filosofía cuando se observa que *lógicamente* el mundo y el lenguaje suponen ser el mundo y el lenguaje *de un sujeto* que está hablando. De manera que se vuelve crucial la ‘perspectiva de la primera persona’. Desde dicha perspectiva, entonces, el análisis sobre el mundo y el lenguaje cambia, porque se agrega la *apropiación* que hace el sujeto del mundo. Entonces, aunque el mundo de los hechos y sus supuestos lógicos sean exactamente los mismos, desde la perspectiva de la primera persona emerge el universo ligado a los valores. Ello explica lo que muchos investigadores trataron de comprender como los ‘aspectos éticos del *Tractatus*’ y que tienen que ver con el universo *lógicamente* necesario de los valores que emerge cuando se comprende que el lenguaje siempre es *mi* lenguaje. Más adelante, en el tercer subinciso que tiene que ver con lo místico, profundizaré en la comprensión de la ‘perspectiva de la primera persona’.

Habiendo asentado lo anterior, sostengo que existe una vía alternativa para no recaer ni en una lectura metafísica ni en una lectura decidida del *Tractatus*, porque creo que ambas posiciones pasan por alto ya sea la ‘perspectiva lógica’ como la ‘perspectiva de la primera persona’ y terminan por tergiversar los propósitos fundamentales de la obra. Así, pues, el enfoque correcto para comprender el *Tractatus*, desde mi punto de vista, debe ser sensible a estos dos pilares de los que habla Tomasini. Una lectura a partir de estos dos pilares, permitirá echar luz sobre los pretendidos aspectos éticos del *Tractatus* de una manera integral y además explicar por qué una solución como la que orquesta Wittgenstein en el *Tractatus* es

a la vez congruente como insatisfactoria (en relación con el problema de la vida²⁷). Pero todo ello se verá en su momento. Por ahora será necesario pasar a la reconstrucción de los fundamentos. En el próximo apartado presentaré los aspectos clave de la llamada Concepción lógica del lenguaje.

1.2 La concepción lógica del lenguaje

Wittgenstein, recién graduado de ingeniero, arribó a Inglaterra en 1908 con la intención de hacer investigación aeronáutica. Sus intereses, en esos momentos, se muestran inestables²⁸. Primero, se interesa por la confección de cometas como prototipos de artefactos voladores; luego, se inclina hacia el diseño de motores de propulsión a chorro y, desde ahí, se dirige hacia la matemática pura. La matemática pura le conduce finalmente hacia Bertrand Russell que, junto con Gotlob Frege, era uno de los más importantes exponentes del campo en aquella época. Tanto Frege como Russell compartían —aunque con sus diferencias de enfoque— el proyecto de fundamentar las matemáticas a través de la lógica. Los problemas filosóficos que enfrentaban, que son los que Wittgenstein se propuso resolver con la teoría pictórica del *Tractatus Logico-Philosophicus*, tenían que ver con dicho propósito. Bertrand Russell, por ejemplo, en la primera década del siglo XX, había estado trabajando en los procedimientos lógicos que permitieran delimitar las expresiones cuya denotación fueran entidades individuales, universales (relaciones y propiedades) y ‘objetos lógicos’ (como las constantes lógicas y los números) en el contexto de expresiones lingüísticamente ambiguas²⁹. En particular, su interés por fundamentar las matemáticas les había conducido, tanto a Frege como a Russell, al desafío de producir una teoría filosófica del lenguaje que les permitiera explicar la posibilidad de traducir expresiones del lenguaje natural a fórmulas en el lenguaje simbólico. En esas andanzas se encontraban cuando Wittgenstein entró en escena.

²⁷ La idea de que existe un ‘problema de la vida’ que pervive aun cuando la ‘pregunta por el sentido de la vida’ se ha disuelto, será defendida en el capítulo tercero de esta investigación.

²⁸ Hudson, D., *Op. Cit.* p.2

²⁹ Cf. Russell, Bertand, *Sobre el denotar* (Traducción de Tomás Moro Simpson y Néstor Míguez) en Simpsons, T., *Semántica filosófica problemas y discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. p. 29-47.

Wittgenstein nunca pisó una academia de filosofía como parte de su primera formación profesional, así que su interés por las matemáticas y su fundamento provenía extrañamente de su trabajo como ingeniero en aeronáutica. Esta falta de vínculos explícitos con alguna tradición filosófica explica, entre otras cosas, que en el *Tractatus* no se cite ni refute ninguna tesis de algún autor clásico de la filosofía y que el universo de problemas filosóficos que reconozca como genuinos gire en torno al trabajo de Frege y de Russell. Por otro lado, la falta de enraizamiento formal de su pensamiento en alguna vertiente de la filosofía tradicional le proporcionó la libertad suficiente para plantear los problemas filosóficos acerca del lenguaje sin sesgar demasiado el asunto. Según se puede leer en el prefacio del *Tractatus*, su interés inicial por el fundamento de las matemáticas, gracias a la fructífera interacción con Bertrand Russell, Alfred Whitehead y Götlob Frege, entre otros, fue dando lugar al planteamiento de un problema filosófico todavía más fundamental: **el problema del límite entre lo que puede ser dicho con sentido y lo que no.**

Ciertamente, hay quienes señalan —como Toulmin y Janik— que el interés wittgensteiniano por resolver el problema del límite entre lo dicho con sentido y lo que no, se enmarca en intereses filosóficos más amplios que los que emergen de las discusiones con Frege y Russell. Estos autores sugieren que es muy probable que Wittgenstein, a la hora de elaborar el *Tractatus*, haya contado ya con una agenda filosófica constituida por ideas y puntos de vista filosóficos vinculados con el contexto de la Viena de fin de siglo³⁰. Según dichos autores, Wittgenstein, teniendo en mente la teoría de modelos de Hertz y el llamado de Karl Kraus a realizar una crítica del lenguaje, buscó confeccionar una obra en la que los problemas filosóficos quedaran resueltos, con el fin de terminar de una vez por todas con toda aquella tendencia mezquina a producir discursos intelectuales sobre la base de un abuso sistemático de los límites de la significación del lenguaje³¹.

Ahora bien, más allá de las especulaciones sobre los motivos que tuvo Wittgenstein para escribir el *Tractatus*, lo que es un hecho —si se atiende a las palabras del Prefacio— es que el sentido general de la obra consistió en trazar un límite a la expresión del pensa-

³⁰ Cf. Janik, A., y Toulmin, St.: *La Viena de Wittgenstein, Op. Cit.*, p. 32..

³¹ Cf. *Íbid.*, p. 35-37.

miento. De manera que el meollo del asunto ha sido determinar la naturaleza de dichos límites. Como es bien sabido, el enfoque del que Wittgenstein se sirve para analizar los vínculos entre pensamiento, lenguaje y realidad es la Lógica. Pero no la lógica entendida como un sistema de cálculo proposicional o cuantificacional, sino como la instancia trascendental que hace posible la inteligibilidad entre el lenguaje, la realidad y el pensamiento. En el próximo apartado se señalarán algunas cosas más acerca de la lógica, pero por ahora me concentraré en las dos instancias por donde emergen los límites de la expresión de los pensamientos: el mundo y el lenguaje.

El mundo y el lenguaje

Wittgenstein afirma en el Prefacio del *Tractatus* que el sentido del libro “se puede resumir en las siguientes palabras: lo que pueda en absoluto decirse, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”³². De manera que el aspecto fundamental de la obra consiste en reconocer que hay cosas que pueden ser expresadas a través del lenguaje y otras cosas que no. Hay detrás de ello una convicción de que las posibilidades expresivas del lenguaje no son ilimitadas y que el saber reconocer dichos límites constituye una necesidad que no solo tiene consecuencias directas para el quehacer propio del conocimiento, sino con toda la vida moral del hombre³³.

En su tarea por reconocer el límite inherente a la expresividad del lenguaje, Wittgenstein parte de un supuesto fundamental aceptado casi unánimemente en la historia del pensamiento. Visto de manera muy general dicho supuesto consiste en que cuando se dice algo de la realidad —esto es, cuando se afirma o se niega algo de ella—, por un lado se encuentra la oración que expresa lo que es el caso y, por otro, la realidad que dota de sentido a la oración. En otras palabras, por un lado está la proposición y, por otro lado, está el hecho que da sentido a la proposición. En última instancia, el lenguaje *representa* al mun-

³² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*, Prefacio.

³³ En el apartado 1.4 de este capítulo se ahondará la cuestión de por qué el límite de la significatividad tiene consecuencias morales.

do³⁴. La concepción lógica del lenguaje wittgensteiniana, entonces, se inscribe en el universo de los enfoques referencialistas, que son aquellos que suponen que las oraciones declarativas tienen sentido siempre y cuando haya un referente en la realidad que le sirva de respaldo. Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Locke, Kant, Frege, Russell, entre otros, han sostenido esta posición de manera más o menos sistemática.

Ahora bien, más allá de esta asunción general, Wittgenstein en su análisis llega a aceptar ciertos elementos simples, ya no analizables y que son **representados** por los signos simples. Dichos elementos son los objetos. En efecto, Wittgenstein muestra que la existencia de objetos simples es una condición necesaria para que, a su vez, exista el lenguaje representacional. Sin embargo, los objetos, como elementos últimos, no se *dicen* sino que solo se *nombran*. El hecho de que sean inefables quiere decir que no se pueden pensar ni tampoco se pueden expresar y, no obstante, son los supuestos básicos del pensamiento y del lenguaje:

A los objetos sólo puedo *nombrarlos*. Los signos los representan. Yo puedo solamente hablar *de* ellos, *no puedo expresarlos*. Una proposición sólo puede decir *cómo* son las cosas, *no qué sean*³⁵.

Lo que aquí está diciendo Wittgenstein es que un objeto no se afirma ni se niega, por la sencilla razón de que los objetos son los elementos de los que se afirma o niega *algo*. Por eso, los objetos no se pueden decir; solo se pueden nombrar. Solo pueden ser designados como aquello de lo que se dice algo en la proposición. Utilizando términos tradicionales, se puede decir que el objeto es el sustrato último del que puedan predicarse cualidades, pero que de él mismo no se predica de nada. Y como sustrato último, constituyen la sustancia del mundo:

³⁴ Wittgenstein en el *Tractatus* afirma que la función lógica del lenguaje es la representación; pero aquí cabe una aclaración muy importante de Alejandro Tomasini con respecto a ello: “Hasta donde logro ver ni por asomo llegó nunca Wittgenstein a imaginar que esa era la única función que desempeña o podría desempeñar el lenguaje. Afirmar algo así habría sido sostener algo grotescamente falso, declaradamente absurdo. Desde luego que con el lenguaje podemos contar chistes, contar chismes, rezar, comprar comida en el mercado, vender autos, regatear con clientes, conmovir a personas, litigar, etc., pero en todos esos casos lo que lógicamente hacemos es describir la realidad”. Cf. Tomasini, A., *Op. Cit.*, pp. 39-40.

³⁵ Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, *Op. Cit.* 3.221

Los objetos constituyen la sustancia del mundo. De ahí que no puedan ser compuestos³⁶.

Una consecuencia de lo que se dice en la sección recién citada es que no puedo decir nada acerca de la sustancia del mundo. Dicha sustancia es inefable. ¿Qué es entonces lo que se dice a través de lenguaje si la sustancia es inefable? Lo que se dice a través de lenguaje es lo que acontece y el mundo es todo lo que acontece³⁷. El mundo, como tal, es “la totalidad de todos los hechos, no de las cosas”³⁸. Más aún, “el mundo está determinado por los hechos y por ser todos los hechos”³⁹. Si esto es así, entonces quiere decir que el contenido de las oraciones declarativas no es la sustancia del mundo, sino el mundo. El lenguaje se conecta con el mundo, no con la sustancia.

En tanto los objetos no forman parte del mundo, puesto que ellos aunque forman parte de ‘hechos simples’ no son hechos como tales, las oraciones no los afirman ni los niegan. Ciertamente, se deben suponer los objetos como los elementos últimos de cualquier hecho simple del mundo, pero ellos mismos no son los hechos simples en sí. Esto tiene como consecuencia que la sustancia no sea el mundo —en tanto que ella misma no constituye ninguna de sus partes—, aunque determine el límite dentro del cual se da el mundo⁴⁰. Estas aclaraciones son importantes, porque el mundo es aquello que —afirma Wittgenstein—es representado a través del lenguaje. En 2.1, Wittgenstein lo expresa de la siguiente manera:

Nosotros nos hacemos **retratos** de los hechos⁴¹.

‘Retrato’ traduce el término alemán *Bild* que Wittgenstein extrae de la obra del físico Heinrich Hertz y que literalmente significa ‘modelo’⁴². El retrato es una ‘modelación’ del hecho que no es otra cosa que una representación de un hecho del mundo. Si esto es así,

³⁶ *Ibíd.*, 2.021.

³⁷ *Ibíd.*, 1.

³⁸ *Ibíd.*, 1.1.

³⁹ *Ibíd.*, 1.11.

⁴⁰ Cfr. Villoro, Luis, *Op. Cit.*, p. 9.

⁴¹ Las negritas son mías.

⁴² En español se ha traducido el término *Bild* como ‘figura’ o ‘imagen’. Aquí, siguiendo a Alejandro Tomasini, se traducirá dicho término como ‘retrato’. Cf. Tomasini, A. *Op. Cit.*, pp. 13-14.

afirmar que “nos hacemos retratos de los hechos” indica que la función lógica del lenguaje es la **representación**. ¿Qué es lo que un hablante hace cuando utiliza el lenguaje? Representar hechos del mundo. Pero aquí cabe una distinción más que parece complicar las cosas. Wittgenstein en la sección 2.063 observa lo siguiente:

La realidad total es el mundo.

En 2.04, Wittgenstein había afirmado que “el mundo es la totalidad de los hechos simples existentes”. Esto indicaba que existía un agregado de hechos simples existentes (positivos) y otro agregado de hechos simples no existentes (negativos). La suma de ambos sería “la realidad”. Pero, ¿por qué la realidad había de comprender a los hechos simples no existentes? ¿Qué acaso la realidad no está determinada únicamente por aquello que existe? Aquí lo único que se debe comprender es que la existencia de dichos hechos positivos aclara por qué tienen sentido las oraciones negativas, tales como, “Benito Juárez no es un marciano”. En tanto se reconoce el hecho negativo “Benito Juárez es un marciano”, su negación tiene sentido. Esto resuelve el problema del sentido de las oraciones falsas que había sido bastante discutido y nunca solucionado por Bertrand Russell.

Con todo, lo importante aquí es señalar que el lenguaje representa hechos del mundo y su representación se da a través de retratos. Wittgenstein afirma que el retrato, para poder ser tal, debe poseer necesariamente tres características: en primer lugar, el relato debe *representar* un hecho; esto es, que un retrato sea representación implica que los elementos del retrato **deben corresponderse con** los elementos de un hecho del mundo⁴³. En segundo lugar, debe de existir una *relación pictórica* entre el retrato y el hecho simple retratado; lo que implica que las correlaciones entre los elementos del retrato **deben ser las mismas** que las correlaciones que entre los objetos del hecho simple⁴⁴. Y, en tercer lugar, el retrato debe insertarse en el marco de un *isomorfismo estructural* entre él mismo y el hecho del mundo, lo que quiere decir es que **debe haber algo idéntico** entre el retrato y el hecho con el fin de que uno sea la representación del otro⁴⁵; y, ¿qué es aquello que podría ser idéntico entre el

⁴³ Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, Op. Cit., 2.13.

⁴⁴ *Ibíd.*, 2.1514.

⁴⁵ *Ibíd.*, 2.161.

retrato y el hecho simple? No hay duda de que lo idéntico entre ambos es la ‘forma lógica’. Ambos se dan en el seno de la omniabarcante lógica que los unifica.

Así, pues, lo que el isomorfismo estructural supone es que la ‘forma lógica’ del retrato es idéntica a la forma lógica del hecho. Pero, ¿cómo garantizar que entre uno y otro haya una misma forma lógica? Ello solo puede ser así si lo común entre el mundo y el lenguaje es la lógica misma; de manera que el rasgo de isomorfismo estructural entre retrato y hecho no es otra cosa que afirmar que tanto lo que representa como lo representado se encuentran inmersos en la Lógica. La Lógica precede tanto al retrato como a lo retratado y, por ello, es lo que garantiza que uno y otro sean inteligibles. Por ello, puede decirse que la Lógica es tanto la lógica del mundo como la lógica del lenguaje. El isomorfismo estructural aclara que la lógica del mundo es la misma que lógica del lenguaje, y ello hace posible la inteligibilidad de ambos.

En este punto, Wittgenstein observa dos límites en la posibilidad de retratar hechos del mundo: en primer lugar, un retrato **no puede retratar su propia forma pictórica**⁴⁶. Esto quiere decir que un retrato no puede retratarse a sí mismo: por ejemplo, un pensamiento no puede ser representación de sí mismo y, por la misma razón, una proposición no puede ser una representación de sí misma. No obstante, aunque ni un pensamiento ni una proposición ni cualquier otro tipo de retrato puedan retratarse a sí mismos, lo que sí pueden hacer es *mostrar* su propia forma lógica o sentido. Aquí Wittgenstein introduce dos conceptos fundamentales para comprender los límites lógicos de la representación que son el **decir** y el **mostrar**:

Lo que *puede* mostrarse, no *puede* decirse⁴⁷.

Lo que se sugiere con esta distinción es que una expresión puede considerarse desde dos perspectivas: como instrumento y como objeto de contemplación. Cuando el lenguaje es un instrumento, a través de él *decimos* algo. El sujeto *utiliza* una expresión para describir algún hecho simple de la realidad. Se afirma o niega algo de ella. Por otro lado, cuando no

⁴⁶ *Ibíd.*, 2.172.

⁴⁷ *Ibíd.*, 4.1212.

es posible poner el lenguaje al servicio del hablante, debido a que lo que se quiere expresar se encuentra más allá del límite de lo que puede ser expresado, entonces el lenguaje puede considerarse como un objeto de contemplación y, al ser considerado así, es posible apreciar la forma lógica de la proposición. En suma, una proposición *dice* algo para lo que es utilizada, pero además de decir eso *muestra* su sentido.

El segundo límite que Wittgenstein observa, en relación con la posibilidad de retratar, es el hecho de que un retrato **solo puede presentar su objeto desde fuera**⁴⁸. Un retrato supone una relación pictórica en la que un retrato es puesto en relación con un hecho del mundo. Esto quiere decir que el retrato se le impone al hecho desde fuera. La representación ciertamente se enmarca en el isomorfismo estructural, pero a final de cuentas el retrato es algo ajeno al hecho. Estas aclaraciones son muy importantes, pues permiten apreciar cómo el uso del lenguaje se da en ciertos límites acotados. No puede haber retratos que no sean de los hechos y, en consecuencia, no todo puede ser representado (los valores, por ejemplo). Esto, como se verá más adelante, tendrá consecuencias importantes a la hora de comprender que las proposiciones éticas no retratan ningún hecho.

La proposición en el *Tractatus Logico-Philosophicus*

Wittgenstein en el *Tractatus* supone muchas clases de retratos; por ejemplo, dibujos, cuadros, representaciones tridimensionales, diagramas, partituras, etc. Sin embargo, los retratos que resultan relevantes para esclarecer el lenguaje discursivo son los pensamientos y los signos proposicionales. Los primeros se podrían caracterizar como retratos mentales y los segundos como retratos lingüísticos. Sobre los primeros, en la sección 3, Wittgenstein afirma que “el pensamiento es un retrato lógico de los hechos”⁴⁹. Esto quiere decir que la actividad de pensar no solo es representacional, sino que además sus productos pueden considerarse como representaciones de la realidad. Ciertamente, hay un sentido en que todo retrato debe ser considerado como un ‘retrato lógico’:

⁴⁸ *Ibíd.*, 4.173.

⁴⁹ *Ibíd.*, 3.

Lo que todo retrato, de la forma que sea, tiene que tener en común con la realidad para poder en lo absoluto retratarla —correcta o incorrectamente— es la forma lógica, es decir, la forma de la realidad⁵⁰.

Así, un signo proposicional, un dibujo, un cuadro, un mapa, unas partituras son retratos lógicos en tanto son posibles como retratos; esto es, en tanto su ‘forma lógica’ es lo que hay de común entre ellos y la realidad⁵¹. Por otro lado, hay un sentido en el que se puede decir que un signo proposicional, un dibujo, un cuadro, un mapa o unas partituras son retratos con características peculiares; y, en tal caso, lo son porque lo que hay de común entre dichos retratos y la realidad es la ‘forma pictórica’⁵². Así, un dibujo *como retrato* tiene la misma ‘forma lógica’ que cualquier otro retrato; sin embargo, *como dibujo* tiene una ‘forma pictórica’ diferente de, por ejemplo, unas partituras. En caso de que la ‘forma pictórica’ de un retrato sea la misma ‘forma lógica’ Wittgenstein aclara que se está ante un ‘retrato lógico’⁵³ y un retrato lógico, como ya se apuntó, es un pensamiento.

Ahora bien, en relación con los signos lingüísticos, Wittgenstein va a poner especial énfasis en lo que sean este tipo de retratos. Después de todo, el sentido del *Tractatus* es trazar los límites de lo que se puede expresar y lo que no a través del lenguaje. Y, con respecto a ello, la aclaración de lo que sea la proposición es de gran importancia. La proposición —como se verá a continuación— es el signo lingüístico proyectado al mundo (aseverado). El resultado de este análisis no será nada desdeñable y consiste en el desarrollo de una teoría alternativa acerca de la naturaleza de la proposición, opuesta a las tradicionales. Así, en la sección 3.12 Wittgenstein apunta lo siguiente:

Al signo mediante el cual expresamos un pensamiento lo llamo ‘signo proposicional’. Y una proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva sobre el mundo.

⁵⁰ *Ibíd.*, 2.18.

⁵¹ *Ibíd.*, 4.181.

⁵² *Ibíd.*, 2.17.

⁵³ *Ibíd.*, 2.181.

Lo anterior tiene dos implicaciones fundamentales para la teoría pictórica: en primer lugar, en tanto el retrato lingüístico tenga como característica principal el hecho de ser perceptible, ello le permite ser captado por cualquiera y, en consecuencia, ser comunicable. Esto da cuenta de la función cardinal del lenguaje para la vida humana que es la comunicación. La segunda implicación tiene que ver con que la proposición quede liberada de las tradicionales explicaciones metafísicas que la consideraban como un ente abstracto. Esto es, cuando Wittgenstein sostiene que ‘una proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo’, lo que quiere decir es que una proposición no es una entidad abstracta autosubsistente, como creía Frege⁵⁴; ni tampoco hay en ella elementos entitativos, como creía Russell⁵⁵; sino que su sentido depende de la proyección del signo proposicional hacia el mundo; es decir, de su ‘aseveración’.

Aquí salta a la vista una peculiaridad del pensamiento de Wittgenstein en relación con la proposición: la duplicación entre retrato lógico (o pensamiento) y retrato lingüístico (o signo proposicional). En el pasado, cuando los filósofos han reflexionado sobre la naturaleza del lenguaje, tradicionalmente han diferenciado un elemento mental y el signo perceptible al que corresponde dicho elemento mental. El elemento mental es el concepto que fundamenta o da significado al signo perceptible, que es la palabra hablada o escrita. El caso paradigmático es el de Aristóteles que concebía la “afección del alma” como aquello que le daba sentido a la palabra hablada o a la palabra escrita⁵⁶. Es un hecho que la distinción entre retrato lógico y retrato lingüístico se hace eco de esa concepción tradicional del lenguaje. Su cuestionamiento y superación no vendrá sino hasta la obra cumbre del pensa-

⁵⁴ Gotlob Frege comprendía por proposición un ‘pensamiento’ (*Gedanke*) que constituía, desde su teoría de sentido y referencia, el sentido de una oración. Como tal, un pensamiento era algo real, subsistente por sí mismo y de carácter lógico; algo así como una idea platónica, inmutable y abstracta. Cf. Frege, G., *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Edición, introducción y notas Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Técnos, 1998. p. 91 y ss.

⁵⁵ Bertrand Russell sostenía que las proposiciones no eran meramente lingüísticas, sino que en ellas había componentes entitativos. El hecho de que la proposición estuviese constituida por entidades la convertía en algo muy parecido a los hechos, aunque no podía ser reducida a ellos, debido a que no eran posibles los hechos falsos. Cabe señalar que esta tensión con respecto a la definición de la proposición russelliana urgía una aclaración y esa es la que Wittgenstein ofreció en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. El mérito de Wittgenstein fue que de algún modo brindó una interpretación alternativa y aclaratoria a las versiones tradicionales de la proposición. Cf. Tomasini, A., *Op. Cit.*, p. 51.

⁵⁶ Cf. Aristóteles (1995) *Peri Hermeneias en Tratados de Lógica (Órganon)*. Introducción, traducción y notas por Miguel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1995. pp. 35-36.

miento maduro de Wittgenstein: *Las Investigaciones Filosóficas*⁵⁷. Mientras tanto, la duplicación parece muy evidente en la recién citada sección 3.12:

Al signo mediante el cual expresamos un pensamiento lo llamo ‘signo proposicional’. Y una proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva sobre el mundo.

Esta duplicación entre pensamiento y signo proposicional, según Alejandro Tomasini, vincula al Wittgenstein del *Tractatus* con la tradición cartesiana, debido a la influencia que en él ejercen Russell y Frege⁵⁸. Al parecer el conjunto de los pensamientos constituyen una especie de “lenguaje mental” privado que se materializa en los signos proposicionales, de manera que todo el universo de lo comunicado por el lenguaje supone la duplicación entre pensamientos y signos. Con todo, más allá de esta faceta mentalista implícita en el *Tractatus*, hay que advertir que Wittgenstein ha dado un paso adelante con respecto a sus maestros en relación con el concepto de proposición. A continuación, se verá en qué consiste.

Más arriba he advertido que un *pensamiento* es un ‘retrato mental’ y un *signo proposicional* es un ‘retrato lingüístico’. En 3.12, como también ya se ha notado, Wittgenstein afirma que la proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva sobre el mundo. Esto indica, además de que no es una entidad especial, que la proposición es el mismo signo proposicional u oración *aseverando* algo sobre el mundo. Es decir, la proposición no es un mero retrato *a secas*, sino que es un retrato **ligado** a la realidad. Aquí lo importante es notar que existe una proposición cuando se afirma o niega efectivamente algo sobre la realidad.

Si la proposición es proposición por su vínculo con la realidad —esto es, con los hechos posibles—, entonces lo que determina su sentido es que represente efectivamente la realidad. Por el contrario, si una proposición no expresa algún hecho posible de la realidad,

⁵⁷ Aunque se pueden rastrear concepciones pragmáticas del lenguaje en la historia del pensamiento (por ejemplo, la de Duns Escoto o la de Ch. S. Peirce), sostengo que ninguna de ellas proporciona la perspectiva integral de la concepción praxiológica que se observa en las *Investigaciones Filosóficas*. Las razones de ello, por desgracia, no puedo defenderlas aquí.

⁵⁸ Cf. Tomasini, A, *Releyendo a Wittgenstein*, México, Ederé, 2017. p.32-34

entonces no es un retrato genuino y, en consecuencia, no es tampoco una proposición estrictamente hablando. Desde este punto de vista, entonces, los valores de verdad de los retratos es lo único que efectivamente importa. Esto es, en tanto la proposición es un retrato de los hechos, entonces lo que se debe determinar si es verdadera o falsa; si los hechos que retrata son existentes o no existentes.

En otro lugar, Wittgenstein había afirmado que el lenguaje es el conjunto de todas las proposiciones⁵⁹. Aquí está supuesto que pueden existir proposiciones de mayor complejidad que otras. Las que directamente representan ‘hechos simples’ Wittgenstein las denomina ‘proposiciones elementales’ y las compuestas, las denomina únicamente como ‘proposiciones’. Las proposiciones elementales son muy importantes porque son la base de todas las proposiciones compuestas. A partir de ellas se articula toda la verdad del lenguaje, pues las proposiciones compuestas no son más que funciones de verdad de las proposiciones elementales:

Las proposiciones son todo aquello que se sigue de la totalidad de las proposiciones elementales (y, naturalmente, de que sean la totalidad de todas ellas). (En cierto sentido, se podría decir que todas las proposiciones son generalizaciones de proposiciones elementales)⁶⁰.

Y más adelante:

Una proposición es una función de verdad de proposiciones elementales.

(Una proposición elemental es una función de verdad de sí misma)⁶¹.

Así, pues, las proposiciones son funciones de verdad de las proposiciones elementales. Esto explica por qué a través de una teoría científica, por ejemplo, es posible describir efectivamente el mundo. No es que dicha teoría esté describiendo los hechos en primera instancia. De hecho, las teorías científicas son generalizaciones y no representan ningún hecho directamente. Lo que ocurre, que es lo que pienso quiere Wittgenstein decir, es que

⁵⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, *Op. Cit.*, 4.001.

⁶⁰ *Ibíd.*, 4.52.

⁶¹ *Ibíd.*, 5.

las generalizaciones que se hacen en el ámbito de la ciencia natural se sostienen sobre la base de afirmaciones sobre hechos simples. Si no fuese de esta forma, se tendría que admitir que todo lo que expresarían dichas proposiciones fuera un abismal sinsentido. Sin embargo, no se le considera así. De hecho, se admite de buena gana la verdad o la falsedad de las teorías científicas y ello es así porque sus afirmaciones constituyen efectivamente un retrato de los hechos del mundo.

Ya se ha señalado más arriba que en Wittgenstein la posibilidad de describir el mundo no es ilimitada. El límite aparece justo cuando una expresión no es susceptible de retratar ningún hecho del mundo. En tal caso se presenta una pseudo-proposición. Esto es, si una expresión que se pretende como proposición no representa realmente un hecho posible, entonces no se trata realmente frente a una proposición genuina y se debe indicar que carece de sentido. Esta es la razón por la que Wittgenstein en la sección 6.42 afirma que “no puede haber proposiciones en ética”. Si se considera que la función lógica del lenguaje es representar los hechos posibles, entonces es posible encontrarse con que las expresiones que se utilizan en el contexto de la ética no son ellas representaciones de ningún hecho. Más adelante, en la última parte de este capítulo, voy a profundizar precisamente en el sinsentido que suponen las expresiones en el campo de la ética en el *Tractatus*. Por ahora, se tendrán que decir unas cuantas cosas acerca de aquello hacia lo que apunta el límite: lo inexpresable.

1.3. Lo inexpresable en el *Tractatus*

La lógica y el límite

En el apartado anterior se anticipó el papel fundamental que juega la lógica en el *Tractatus*. De hecho, lo más universal en la obra es la lógica: “La lógica permea el mundo; los límites del mundo son también sus límites”⁶². Esto quiere decir que todo lo que hay en el mundo se encuentra implicado en la lógica: Sería un sinsentido pensar ilógicamente⁶³,

⁶² *Ibíd.*, 5.61.

⁶³ *Ibíd.*, 3.03.

porque para hacerlo sería necesario pensar lo que está antes y después del pensamiento, es decir, pensar más allá del límite del pensamiento⁶⁴. Pero el pensamiento supone la lógica. Lo que no se puede pensar no se puede pensar⁶⁵. La lógica es *a priori* y, como señala Wittgenstein, “el que la lógica sea a priori consiste en que no se puede pensar ilógicamente”⁶⁶. Todo pensar se da en la red de la lógica.

Como era de esperarse, cualquier juicio que se haga acerca del mundo, en cualquier nivel o contexto, supone la lógica. Pero la lógica, como ya se mencionó un poco más arriba, no debe ser entendida como un mero cálculo proposicional o cuantificacional, sino como una estructura formal que impregna el pensamiento, el lenguaje y el mundo: “La lógica es el *medium* universal al que todo se subordina”⁶⁷ sugiere Alejandro Tomasini. Al ser, pues, la lógica el sustento de todo cuanto es, ella misma no podría dar cuenta de sí misma, porque lo haría desde sí misma. Si la lógica se definiera desde sí misma, tendría que hacerlo, o bien, desde fuera de sí misma y ello no es posible; o bien, desde sí misma y entonces caería en una flagrante petición de principio.

La lógica es, pues, trascendental. No se puede definir. Se muestra en la estructura del mundo y en la del lenguaje, aunque no pueda ser caracterizada de ninguna manera. Puede decirse que la lógica determina la inteligibilidad de los pensamientos, del mundo y de las expresiones lingüísticas: “¿Cómo puede la omniabarcadora lógica —que refleja el mundo— servirse de garabatos y manipulaciones tan especiales? Solo porque todos ellos se conectan entre sí en una red infinitamente fina, en el gran espejo”⁶⁸. Ese gran espejo, que se *muestra* en todo lo que el mundo es, es el posibilitador de la inteligibilidad del mundo y del lenguaje y, al mismo tiempo, el **límite** de dicha inteligibilidad.

Con respecto al lenguaje, como ya se vio en el apartado anterior, el límite de su inteligibilidad está directamente vinculado con su función lógica que es la representación. Esto

⁶⁴ *Ibid.*, Prefacio.

⁶⁵ Sobre las expresiones que intentan expresar lo ilógico, Elizabeth Anscombe señala algo que resulta muy significativo: “solo pueden ser tomadas como formas de palabras o productos de la imaginación”. Anscombe, G., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, New York, Harper Torchbooks, 1959. p. 163.

⁶⁶ Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, *Op. Cit.*, 5.4731.

⁶⁷ Tomasini, A., *Explicando el Tractatus*, *Op. Cit.* p. 63.

⁶⁸ Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, *Op. Cit.*, 5.511.

quiere decir que el límite lógico de las expresiones lingüísticas es la posibilidad de representar hechos simples. Si una expresión puede retratar hechos simples, entonces tiene sentido; si no lo hace, entonces no lo tiene. Si esto es así, lo único que es relevante desde la concepción lógica del lenguaje es precisamente que las proposiciones puedan retratar la realidad.

Ahora bien, no todas las expresiones *aseveran* algo de la realidad y, en consecuencia, no todas cumplen con la exigencia fundamental de representación que es la función lógica de todo lenguaje posible. Existen expresiones cuyas afirmaciones no alcanzan hechos posibles: aquellas que se emiten en la lógica y aquellas que provienen de la metafísica. Las primeras no son estrictamente proposiciones debido a que únicamente son expresiones de las reglas de cálculo formales; no apuntan hacia ningún hecho posible y no buscan hacerlo de ninguna manera: “las proposiciones de la lógica describen el armazón del mundo o, mejor dicho, lo presentan”⁶⁹. Por el contrario, las expresiones que provienen de la metafísica no son proposiciones en el sentido en que no apuntan hacia ningún hecho posible del mundo. Esto es, para que una expresión lingüística tenga sentido debe existir una relación entre dicha expresión lingüística y un hecho simple del mundo; debe representar *efectivamente* al mundo⁷⁰. Sin embargo, las expresiones de la metafísica no lo hacen; no pueden ser falsas ni verdaderas en el sentido en que no describen ningún hecho posible. Esta observación quizás pudiera generar desazón en el filósofo:

El método correcto en filosofía sería propiamente este: no decir nada salvo aquello que se puede decir, esto es, las proposiciones de las ciencias naturales —algo, por consiguiente, que no tiene nada que ver con la filosofía; y siempre que alguien quisiera decir algo metafísico, señalarle que ciertos signos de sus proposiciones carecen por completo de referencia. Este método sería para él insatisfactorio —no sentiría que le estamos enseñando filosofía— pero este sería el único estrictamente correcto.

Ahora bien, que exista una correlación entre expresión lingüística y el mundo explica de mejor manera por qué los límites lógicos del lenguaje coinciden con los límites lógi-

⁶⁹ *Ibíd.*, 6.124

⁷⁰ *Ibíd.*, 3.032.

cos del mundo. Esto es, en tanto el lenguaje y el mundo comparten la misma forma lógica; entonces todo lo que pueda ser expresable forma parte del mundo. El mundo limita al lenguaje, porque el mundo es el conjunto de todos los hechos que el lenguaje puede representar. Esto tiene como consecuencia que el lenguaje no tendría ninguna oportunidad de representar algo que no fuera algún hecho del mundo.

Las observaciones realizadas en el párrafo anterior apuntan hacia la noción de límite o la cuestión fundamental de **lo que no puede expresarse**. Dado que la significatividad de las expresiones lingüísticas depende de que dichas expresiones retraten efectivamente los hechos del mundo, entonces las expresiones que no exhiban este rasgo necesario han de considerarse sinsentidos. Aquí parece que hay algo extraño. Todos los hechos del mundo son susceptibles de ser retratados a través de signos lingüísticos, sin embargo, parece ser que hay algo más que se escapa sistemáticamente a la posibilidad representativa del lenguaje. ¿Qué es aquello que queda fuera de la posibilidad de representación? Estrictamente ningún hecho del mundo, sin embargo, hay algo que se muestra y no es posible expresarlo: “Hay, en verdad, lo que no se puede poner en palabras. Ello *se muestra*, es lo místico”⁷¹ (6.522). Antes de aclarar qué cosa sea lo místico será necesario comprender otro concepto fundamental que se encuentra supuesto en todas estas elucidaciones y que no es otra cosa que el sujeto.

El sujeto y el mundo desde la concepción lógica del lenguaje

Hasta aquí ha quedado claro que el elemento más universal desde el cual se estructura el *Tractatus Logico-Philosophicus* es la lógica. El pensamiento, el lenguaje y el mundo se subordinan a ella. Sin embargo, como se verá a continuación, hay algo que escapa. Si se toma en cuenta que la función esencial del lenguaje es la representación, lógicamente se han de presuponer un mundo que es representado y unas condiciones que hacen que dicho mundo pueda ser representado. Esto quiere decir que para que las oraciones tengan sentido es lógicamente necesario que exista un mundo y que dicho mundo esté fundamentado en una sustancia (aunque dicha sustancia no forme parte del mundo, en definitiva). Se requiere

⁷¹ *Ibíd.*, 6.522.

comprender que no existe el lenguaje que pueda explicarse desde sí mismo, ni como una entelequia de razón parecida a la Idea platónica o a la sustancia aristotélica. El lenguaje es el lenguaje que habla sobre el mundo.

Con respecto a lo anterior, se puede comprender por qué Wittgenstein comienza el *Tractatus* aclarando qué cosa sea el mundo. Ciertamente, no le interesa hablar de él como el ente existente que es, con tales y tales características; sino como aquel conglomerado de hechos simples que resulta el supuesto lógico esencial de la función lógica del lenguaje. Efectivamente, sin mundo no hay significado. Esta es la razón por la cual Wittgenstein no incluye en su análisis ninguna teoría o postulado que provenga de la física de su tiempo ni mucho menos alguna especulación metafísica. Lo que del mundo ha de señalar son solo sus rasgos lógicos, necesarios para explicar la función representativa del lenguaje. Ahora bien, con respecto al sujeto ocurrirán dos cosas a lo largo de las últimas secciones del *Tractatus*: Por un lado, Wittgenstein va a eliminar cualquier indicio del sujeto como sustancia metafísica; y, en segundo lugar, va a certificar una forma posible en la que se puede seguir hablando del sujeto en el contexto de la filosofía. Con respecto a la primera determinación, Wittgenstein hace la siguiente afirmación:

¿Dónde en el mundo puede señalarse un sujeto metafísico?

Tú dirás que aquí pasa exactamente lo mismo que con el ojo y el campo visual. Pero en realidad tú no ves el ojo.

Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo⁷².

Tomando en cuenta todos los antecedentes acerca de los supuestos ontológicos del simbolismo, ahora será posible interpretar las afirmaciones acerca del sujeto metafísico como una doctrina que se sigue necesariamente de aquellos. Pero, ¿qué es aquello que se sigue necesariamente? En primer lugar, que no hay tal cosa como la entidad llamada ‘yo’⁷³. Así como David Hume, en el siglo XVIII, escudriñaba los objetos de su experiencia con el fin de aislar lo que todas las personas ubicaban como el ‘yo’; Wittgenstein, desde la concepción lógica del lenguaje, va a comprender que lo que hay efectivamente en el mundo

⁷² *Ibíd.*, 6.522.

⁷³ *Ibíd.*, 5.631.

son los hechos simples; sin embargo, resulta que es imposible encontrar algún hecho simple que corresponda con lo que los filósofos tradicionales han llegado a denominar el “yo”. Realmente, si alguien intenta dar cuenta de su yo auto-observándose el resultado no sería exactamente una descripción de lo que supuestamente es su yo; sino una mera descripción de sus estados corporales y, tal vez, de sus estados mentales. Pero no, del yo simple y puro:

Si yo escribiera un libro intitulado ‘El mundo como yo lo encuentro’, tendría que dar cuenta en él de mi cuerpo y decir qué partes de él obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto, pues solo de él no podría hablarse en ese libro⁷⁴.

¿Por qué no se puede hablar del Yo metafísico en esa obra ficticia? Porque no hay ningún hecho del mundo que corresponda con él. Todas las adscripciones de estados corporales y estados mentales a uno mismo no implican necesariamente la existencia de un sustrato metafísico que esté ahí detrás como expectador. Describir estados corporales o estados mentales implica efectivamente la descripción de hechos del mundo. Pero dicha descripción apunta a hechos concretos y no a un sujeto metafísico. Es decir, nada en ellos apunta hacia un sustrato necesario que sea su fundamento. Efectivamente, si se llega a suponer que todos los hechos mentales y corporales son ellos mismos hechos del mundo, entonces son contingentes. Y si eso es así, entonces no cabría hablar de ninguna sustancia necesaria que fuera su fundamento, pues de la contingencia solo se sigue la contingencia. Así las cosas, fin de la historia. Uno podría preguntarse, entonces, ¿en qué otro sentido puede en absoluto seguir hablándose de un Yo metafísico? Para responder esta pregunta, primeramente cabría advertir lo que Wittgenstein dice en relación con dicho Yo metafísico o ‘Yo filosófico’:

Hay realmente un sentido en el que se puede hablar en filosofía de un Yo de un modo no psicológico.

Es porque “el mundo es mi mundo” que el yo hace su aparición en la filosofía.

⁷⁴ *Ibíd.*, 6.531.

El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano ni tampoco el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de él⁷⁵.

Lo que aquí menciona Wittgenstein es que el Yo filosófico no es una sustancia que pueda ser descrita por el lenguaje, sino su límite. Pero, ¿qué quiere decir que sea su límite? Desde mi punto de vista, vinculado con la lectura de Alejandro Tomasini, se puede seguir hablando del sujeto en filosofía en tanto se le comprenda como la perspectiva de ‘la primera persona’⁷⁶. En efecto, el sujeto hace acto de presencia en filosofía no como objeto que pueda ser descrito por el lenguaje, sino como instancia desde la cual alguien habla. El sujeto no es un hecho, sino *quien* habla de los hechos. No es un supuesto metafísico, sino quien describe el mundo, quien expresa sentimientos, quien sufre, quien goza. No hay en todo el mundo algún indicio de él, puesto que es él quien observa todo lo que el mundo es y, en tanto él es quien se encuentra frente el mundo y opera el lenguaje, nunca se revela a sí mismo como parte del mundo. El mundo del que habla siempre es lo que no es él. Por eso, se comprende, el sujeto es el *límite* del mundo. Esta aclaración permite comprender de manera sencilla la aparentemente oscura declaración que hace Wittgenstein en 5.6:

*Los límites de mi lenguaje denotan los límites de mi mundo*⁷⁷.

Si soy yo quien habla y lo que pueda ser dicho se restringe a la representación de los hechos posibles del mundo, entonces yo soy el límite entre los hechos posibles del mundo y lo que está más allá (lo más alto). Y, en consecuencia, como yo soy el límite entre los hechos y lo que está más allá de los hechos, yo soy el límite entre el lenguaje que los describe y el silencio que debo procurar cuando percibo lo que está más allá. De esta manera, la noción de límite incluye el pensar y del decir: lo que pueda pensarse y lo que pueda expresarse mediante el lenguaje corresponde al universo que no es ese sujeto. Yo no estoy entre los hechos del mundo; sin embargo, me muestro como límite de mundo, “yo” no soy algo que pueda ser encontrado en el mundo. Elizabeth Anscombe lo pone de la siguiente manera: “El

⁷⁵ *Ibid.*, 5.641.

⁷⁶ Cf. Tomasini, A. *Explicando el Tractatus*, Op. Cit., p. 8 y ss.

⁷⁷ Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, Op. Cit., 5.6.

‘yo’ de esta forma de hablar no es algo que pueda comprenderse como una mente o un alma, un sujeto de conciencia, uno entre otros; no hay tal cosa que pueda ‘encontrarse’ como el sujeto de conciencia en este sentido⁷⁸. Wittgenstein lo presenta claramente en una de sus notas escrita el siete de agosto de 1916 cuando dice, “El yo no es un objeto”⁷⁹. El sujeto no es el mundo, sino el límite del mundo⁸⁰. O como lo expresa en otra nota de su diario el cinco de agosto de 1916: “El yo, el yo es lo más profundamente misterioso”⁸¹.

En resumen, con la noción de sujeto metafísico aparece con toda su relevancia la perspectiva de la primera persona. Ello tiene una implicación fundamental para la teoría pictórica: el mundo y el lenguaje no son ámbitos que se relacionen entre sí por arte de magia, sino que **yo** los relaciono. Es decir, el mundo es mi mundo y el lenguaje mi modo de representarlo. Pero ¿qué seré yo si no soy un hecho del mundo? Eso no se puede decir, sino que se muestra en que el mundo es mi mundo. Estas aclaraciones conducen al punto principal de aquello inexpresable que es ‘lo místico’ y que intentaré esbozar en el próximo apartado, no sin antes establecer un pequeño antecedente de lo que se concibe por lo místico en la cultura occidental.

Lo místico en el *Tractatus*

Tradicionalmente, lo místico se ha concebido como una experiencia espiritual entre el ser humano y la divinidad⁸². Para los neoplatónicos la experiencia mística suponía un encuentro con el principio divino imposible de comunicar; pero que, no obstante, podía percibirse en la vida armónica que proyectaban hacia el exterior. Los místicos cristianos añadieron a la experiencia el carácter voluntarista, afectivista y activista del contacto con

⁷⁸ Anscombe, G., *Op. Cit.* p. 168.

⁷⁹ Wittgenstein, L., “Diario Filosófico” *Op. Cit.*, p. 107.

⁸⁰ Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, *Op. Cit.*, 5.632.

⁸¹ *Ibid.*, p. 107.

⁸² Justo L. González, en su *Diccionario Teológico*, sostiene que lo místico se refiere a una gran cantidad de experiencias que es complicado aplicarlas en una sola definición. Desde el punto de vista de la teología mística, por lo general, se comprende que la vida mística procede por varias etapas o vías que pueden ser identificadas como la purgación, la iluminación y la unión. De esta manera, la vida mística supone reflexión y contemplación y no solo un momento aislado de éxtasis. Por la ‘vía purgativa’ el alma queda limpia de su pecado a través de un doloroso proceso de ascesis; por la ‘vía iluminativa’ el alma alcanza a contemplar claramente el camino de la perfección y aprende a vivir el amor y la pureza. Cf. González, J. *Diccionario Teológico*. Barcelona, Clie, 2010. p. 191-192.

Dios⁸³. En el contexto moderno de la filosofía, por otro lado, se produjo un viraje en relación con la comprensión de la unión mística: ahora, en la unión, se privilegia el polo subjetivo sobre el principio de la divinidad. Dicho cambio es perceptible en la consideración del misticismo en el seno del romanticismo del siglo XIX⁸⁴ y quizás sea Friedrich Schleiermacher dio cuenta de este cambio de forma más sobresaliente.

Schleiermacher, haciéndose eco de la crítica romántica a la modernidad, busca comprender lo religioso más allá de la metafísica y la moral. Mientras los grandes teólogos medievales habían asimilado lo religioso a la metafísica, Kant lo subordinó al orden moral. Ambos caminos, le parece, no hacen justicia a lo propio de la religión. Así que su gran esfuerzo consistió en mostrar la peculiaridad de lo religioso frente a otras vías. Ello lo llevó a la consideración de lo místico del modo siguiente: en tanto lo religioso no se puede llegar a comprender a través de la razón, sí es posible mediante el *sentimiento*. Pero, ¿qué es lo que se *siente* religiosamente? Tanto la metafísica, como la moral y la religión tienen su objeto en el universo. La primera busca explicarle; la segunda, perfeccionarle. En ellas es ineludible la actividad racional. Por su parte, la religión enfrenta al ser humano sin más con el infinito y aquí es donde aparece la mística, como esa coordinación entre lo finito y lo infinito que se da a través de un *sentimiento* ‘de dependencia’ de lo finito en relación con lo infinito previo a toda racionalización⁸⁵. Ese sentimiento de ‘dependencia’ no se experimenta de manera negativa, sino como una profunda alegría.

⁸³ Ferrater, J., *Diccionario de Filosofía. Tomo II*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964. p. 208.

⁸⁴ Como es sabido, el romanticismo en filosofía es un movimiento contracorriente de la Ilustración. Si esta última había privilegiado la racionalidad científica, el culto por la medida, el desdén por el pasado medieval, la secularización religiosa, etc.; el romanticismo, a su vez, pondrá en la más alta estima la tendencia hacia el rechazo de la medida, la acentuación de lo inconmensurable y lo infinito, la unión de los contrarios, la vuelta a la religión, etc. Cf. *Íbid.*, p. 584-585.

⁸⁵ Con respecto al momento en que el alma se une al infinito, previo a la racionalización, Schleiermacher afirma lo siguiente: “Dicho instante es fugaz y transparente como el primer aroma con el que el rocío empaña el despertar de las flores, pudoroso y tierno como un beso virginal, sagrado y fecundo como un abrazo nupcial; ciertamente no se trata de que sea *como* esto, sino que él *mismo es* todo esto. De una forma rápida y fascinante se convierte un fenómeno, un acontecimiento, en una imagen del Universo. Mientras que toma forma la figura amada y siempre buscada, mi alma vuela a su encuentro, la abraza no como una sombra, sino como el Ser divino mismo. Yo descanso en el seno del mundo infinito: yo soy en este instante su alma, pues siento todas sus fuerzas y su vida infinita como la mía propia; ella es en este instante mi cuerpo, pues penetro sus músculos y sus miembros como los míos propios, y sus nervios más íntimos se mueven de acuerdo con mi sentido y con mi presentimiento como si fueran los míos”. Schleiermacher, F., *Sobre la religión*. Madrid, Técnos, 1990, pp. 49-50.

Lo peculiar de la versión schleiermachiana de la experiencia mística es que aborda la cuestión no desde la perspectiva de la divinidad, sino desde el sujeto que *se abre* a la divinidad. Es decir, parece ser que el *sentimiento* media entre el individuo y la divinidad⁸⁶. Este punto será muy importante para otro autor, bastante influyente en el pensamiento de Wittgenstein, que también considera lo místico como algo vinculado con el sentimiento. Arthur Schopenhauer, en el *Mundo como Voluntad y Representación*, asegura que el mundo posee dos aspectos fundamentales: representación y voluntad. Como representación, se manifiesta organizado bajo el principio de razón suficiente; pero como voluntad, supone la fuerza que mueve todos los fenómenos de la naturaleza. En los seres humanos, la voluntad se manifiesta como una tendencia hacia la afirmación del propio ego en detrimento de los deseos de los demás. Así, la búsqueda egoísta de satisfacción desemboca en un entorno de malestar universal entre los hombres. Solo algunos seres extraordinarios logran comprender intuitivamente la razón de la infelicidad universal y actúan en consecuencia. Schopenhauer los denomina ‘ascetas’ y su característica es *sentir* compasión por los demás. Así, al desarrollar la conciencia de que todos somos uno como ‘voluntad de vivir’, buscan quebrantar su propia voluntad a través de una vida llena de negaciones. Su proceso —imposible de explicar en términos racionales— es comprensible en términos místicos: Como la certidumbre de que todos los seres vivos son uno en el sufrimiento y merecen liberarse de él⁸⁷.

El joven Ludwig Wittgenstein se tornó proclive al misticismo justo cuando comenzó la parte más peligrosa de la guerra para él. Si se atiende a sus *Diarios*, a las cartas y a las secciones últimas del *Tractatus*, se observa a partir de mayo de 1916 un creciente interés por los temas religiosos y místicos: el sentido de la vida, la muerte, la vida eterna, etc. La perspectiva mística, según puede constatar en las fuentes documentales, es paralela con los horrores de sus experiencias de guerra⁸⁸. Su acercamiento previo a los temas religiosos a través de sus lecturas de *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* de William James; el *Evangelio Abreviado* de León Tolstoi; el *Mundo como Voluntad y Representación* de

⁸⁶ Como ha señalado el Dr. José Mendivil Macías en múltiples sesiones del Seminario de Tesis, es indudable que existen elementos de la concepción schleiermachiana de la intuición religiosa que podrían ser rastreados en la visión de lo místico en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lamentablemente, dicha hipótesis de trabajo, por cuestiones de tiempo, no puede ser abordada en el presente trabajo de investigación de la manera seria que merecería.

⁸⁷ Cf. Schopenhauer, A. *El Mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Trotta, 2016. pp. 433-435.

⁸⁸ Cf. Monk, R. *Op. Cit.*, pp. 142 y ss

Schopenhauer, además de ciertas obras de Kierkegaard; terminan por tomar parte significativa en las secciones finales del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ciertamente, aunque es posible pensar que el talante religioso wittgensteiniano se manifiesta con mucha intensidad durante esta época de su vida, sería un error pensar que dicha forma de ser se esfumó en momentos posteriores⁸⁹.

Ahora bien, más allá de las circunstancias concretas que explican su pensar acerca de lo místico, se debe advertir que su propia versión habla por sí misma. Con respecto a ello, lo importante es comprender qué es exactamente lo que entiende por dicho concepto y ello no es una cosa fácil. La articulación que en última instancia logró realizar está completamente vinculada con el todo del *Tractatus*. Es decir, no puede desvincularse su versión de ‘lo místico’ de sus aclaraciones en relación con la concepción lógica del lenguaje y del mundo. En lo que sigue trataré de ofrecer una reconstrucción de las secciones en las que expresa sus ideas al respecto.

La concepción de lo místico queda caracterizada, en general, en la sección 6.522 con la siguiente afirmación:

Hay, en verdad, lo que no se puede poner en palabras. Ello se *muestra*; es lo místico⁹⁰.

Con esta observación, lo que Wittgenstein está aseverando es algo de primera importancia: Existe algo —que no son los hechos del mundo— cuya representación es lógicamente imposible. Ya se había indicado un poco arriba que hay ‘cosas’ en relación con la lógica, el mundo y el lenguaje que no se pueden ‘decir’ con el lenguaje; por ejemplo, la sustancia, los objetos, la lógica misma, la forma lógica, el sentido de las proposiciones, entre otros. Algunas de estas instancias, no obstante su indecibilidad, se pueden mostrar en el lenguaje. Es decir, aunque no pueda afirmarse o negarse algo de ellas, es posible con-

⁸⁹ Más adelante en su vida, cuando Wittgenstein estaba trabajando en la última parte de las *Investigaciones filosóficas*, hizo la siguiente observación a su estudiante y amigo M. O’C. Drury, en donde muestra dicho ‘talante orientado hacia la religiosidad’ (si bien, no hacia una religión específica): “No soy un hombre religioso, pero no puede evitar ver cada problema desde un punto de vista religioso”. Rush Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 94.

⁹⁰ Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, *Op. Cit.*, 6.522.

templar su presencia en el lenguaje aseverativo. En este momento, entonces, Wittgenstein añade algo más a la lista de lo indecible. Algo que, en 6.522, es caracterizado como “lo místico”.

Ahora bien, la indicación de que hay ‘lo místico’, todavía no aclara muchas cosas acerca de él. Quedan cuestiones en el aire. ¿Cómo es que no tratándose de hechos del mundo es posible tener acceso a él? ¿Se trata acaso de ‘verdades inefables’ como sostenía Elizabeth Anscombe⁹¹? Sobre la primera pregunta, es claro que Wittgenstein no está interesado en proporcionar algún tipo de explicación epistemológica sobre *cómo* se conocen los hechos del mundo y, en consecuencia, tampoco *cómo* se accede a lo místico. Por otro lado, dado que lo místico no constituye ningún hecho del mundo, entonces no resulta oportuno plantear un acceso a él, como si ‘lo místico’ fuera *realmente* un hecho del mundo más. Y, en relación con la segunda pregunta, acerca de si ‘lo místico’ apunta hacia ‘verdades inefables’ se puede decir lo siguiente: si ‘lo místico’ no es un hecho del mundo que tenga tales y tales características, tampoco es relevante sostener que de él se puedan predicar propiedades cuya ‘verdad’ sea de carácter ‘inefable’; que aunque se me presente categóricamente, yo no pueda articularla porque ‘me falten las palabras’. De esta manera, para aclarar qué sea ‘lo místico’ hay que echar mano de alguna otra sección en la que Wittgenstein se haya pronunciado sobre él. Y esa sección es la 6.45:

La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo-limitado.
Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico⁹².

Con esta observación, Wittgenstein aclara muchas cosas. Como puede apreciarse, al hablar de lo místico, utiliza tanto el verbo ‘ver’ como el verbo ‘sentir’. Como bien observa Alejandro Tomasini, aquí ‘ver’ no quiere decir ‘tener una experiencia sensorial’, sino más bien ‘concebir’ el mundo como un todo limitado⁹³. Pero, ¿cómo se llega a concebir el mun-

⁹¹ He aquí la célebre afirmación de Elizabeth Anscombe: “En el *Tractatus*, aquellas cosas que aunque no se pueden decir, se muestran; juegan un papel muy importante. Es decir, sería correcto llamarlas ‘verdaderas’ si, *per impossibile*, pudieran ser dichas; de hecho no pueden ser llamadas verdaderas, ya que no se pueden decir, pero se ‘pueden mostrar’ o ‘exhibir’ en las proposiciones que efectivamente dicen lo que puede decirse”. Anscombe, E., *Op. Cit.*, p. 162.

⁹² Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, *Op. Cit.*, 6.45.

⁹³ Cf. Tomasini, A., *Explicando el Tractatus*, *Op. Cit.*, p. 128

do como un todo limitado? Se puede concebir el mundo como un todo limitado en tanto se comprenda que la totalidad de los hechos del mundo esté limitada **por el sujeto metafísico que usa el lenguaje**⁹⁴. Por otro lado, ‘sentir el mundo como un todo limitado es lo místico’ es una consecuencia de concebirlo como tal. Si se concibe el mundo *per se*, sin sujeto; se obtiene una descripción fría y no es específicamente de nadie. Sin embargo, cuando dicha concepción es la del sujeto metafísico, inmediatamente se comprende que es ‘la concepción *de* alguien’. Y si dicha concepción es *de* alguien, entonces no es neutral. Por ello, con la entrada del sujeto metafísico, entran también los valores. Este mundo —como un todo limitado por el sujeto metafísico— que se *le* presenta y, por ello, no *le* es indiferente; sino que lo siente como algo *suyo*. Es el lugar en el que realiza *su* vida y a la cual valora. Así, al ser el mundo algo propio del sujeto metafísico, entonces aquello que no puede ponerse en palabras y que, de *suyo*, apunta hacia lo más alto —cuya esencia es la indecibilidad— es algo *sentido* (padecido) por mí.

Ahora bien, Wittgenstein afirma en 6.45 algo más. Ver el mundo como un todo limitado es verlo *sub specie aeterni* (bajo la forma de lo eterno). Como se verá en el capítulo tercero de esta investigación, este concepto tiene su raíz en Spinoza y quiere decir ver las cosas bajo óptica de la divinidad⁹⁵. Ello no es otra cosa que verlas, como se afirmó en el párrafo anterior, bajo la forma del valor. Evidentemente, si el límite puntual del mundo es el sujeto metafísico, eso quiere decir que el mundo visto desde la forma del valor —*sub specie aeterni*— es el mundo efectivamente valorado por el sujeto metafísico. De esta forma, ‘lo místico’ solo se da cuando el sujeto metafísico se encuentra frente al mundo, específicamente cuando rompe su indiferencia hacia él. En el *Diario filosófico*, por otra parte, en la entrada del 7 de octubre de 1916, Wittgenstein aclara que hay dos formas de percibir algo *sub specie aeterni*:

⁹⁴ Obviamente, esto es un resumen. Ver el mundo como la totalidad de todos los hechos, implica mucho más. Según Tomasini, “la vía para esta “visión” es la aprehensión de la forma general de la proposición. Es a través del estudio lógico del lenguaje como llegamos a la forma general de representación, es decir, a la esencia de la proposición y gracias a ella a la representación abstracta de todo hecho posible y, por ende, de la totalidad de los hechos” Cf. *Ibid.*, p. 129.

⁹⁵ La ‘expresión’ misma procede de Spinoza; Wittgenstein debió extraerla de la lectura que realizó del *Mundo como Voluntad y Representación* de Schopenhauer. Cf. Monk, R., *Op. Cit.*, p. 145.

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 ética⁹⁶.

Esta aclaración es muy importante para dar cuenta de una expresión de la sección 6.421 del *Tractatus* que presenta algo de oscuridad: “Ética y estética son una y la misma cosa”⁹⁷. A la luz de la entrada anterior de su diario, se puede decir que cuando Wittgenstein expresa que ‘lo ético’ y ‘lo estético’ son una y la misma cosa, se refiere a que en ambas dimensiones ‘lo valioso’ es la forma en que el mundo cobra sentido último. Ambas dimensiones —y se podría agregar incluso la dimensión religiosa— le confieren al mundo ese sentido último que, aunque no puede ser expresado, constituye aquello que le hace digno de existir. Ese reino que no refiere ningún hecho del mundo, pero que adviene con la valoración del sujeto, permite sentir que el mundo es valioso. En tanto ‘lo místico’ conviene a estas dimensiones, de ellas emergen ‘cosas’ que no se pueden decir, pero que se pueden ver y se puede sentir.

Cuando se habla de lo místico no se habla de un más allá del mundo que tenga las mismas características del mundo. El ‘más allá del mundo’ al que se refiere Wittgenstein no es otra cosa que la dimensión de la *apropiación* y valoración del mundo por un sujeto metafísico. Es decir, el más allá no es realmente un más allá, sino el mismo mundo en tanto *valorado* por el sujeto. Cuando esta apropiación ocurre, el mundo deja de considerarse como un conjunto de entidades objetivas ajeno a mí y se transforma en ‘mi mundo’; o, como también afirma Wittgenstein, en ‘mi vida’⁹⁸. Lo místico ocurre cuando algo en el mundo atrapa mi atención, aunque no lo pueda expresar, que me mueve a actuar y a valorar. Pero lo que sea dicho valor no tiene que ver con el hecho de *cómo* sea el mundo; es decir, lo que hace que para mí el mundo cobre valor no son las leyes que me permiten explicar cómo funciona, sino más bien el hecho simplísimo e inmediato de que *exista*. Wittgenstein lo expresa de manera inmejorable en 6.44:

⁹⁶ Wittgenstein, L. “Diario Filosófico” *Op. Cit.*, p. 110.

⁹⁷ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, *Op. Cit.*, 6.421.

⁹⁸ *Ibid.*, 5.621.

No *cómo* es el mundo, sino *que* el mundo es, eso es lo místico⁹⁹.

La maravilla es que el mundo *sea*, que aparezca ante mis ojos y que pueda apreciarse. Ese es el verdadero milagro. Esto puede apreciarse mejor si se comprende lo siguiente: En el mundo no hay nada necesario; la única necesidad que hay es la necesidad lógica¹⁰⁰; luego, todos los hechos del mundo son contingentes; y, si eso es así, todas las cosas pudieron haber sido de otra forma o no haber sido en definitiva¹⁰¹. En consecuencia, si todos los hechos pudieron haber sido de otra forma —o no haber sido—, el hecho de que sean de la forma en que ahora mismo son *es* una verdadera maravilla. Un portento ante el que no queda más que guardar silencio. El ser humano ha sido convidado al improbable y único, *en extremo*, banquete de la existencia y puede apercibirse de ello. El gran problema de la época actual es que los trucos y las prestidigitaciones de los científicos y los tecnólogos, suscita —en el gran público— un mayor sentido de pasmo que la contemplación del verdadero milagro que se abre ante los ojos del ser humano.

En resumen, se puede decir que para Wittgenstein lo místico es todo aquello que se muestra y de lo cual no se puede decir nada cuando hace su aparición el sujeto. Aquello a lo que apunta lo místico se encuentra más allá de los límites del lenguaje y del pensamiento; pero no en el orden factual, sino axiológico. Lo que ocurre es que un sujeto se apropia del mundo. En el fondo, el misticismo de Wittgenstein —como ya se habrá podido apreciar— no coincide con las concepciones antiguas ni románticas. En el *Tractatus* no existe un término último de la fusión del yo con Dios, o con el infinito, o con el todo. El misticismo wittgensteiniano acaso apunta hacia un asombro intenso, aunque sobrio, ante la maravilla de la existencia. Como bien apunta Luigi Perissinotto, el misticismo wittgensteiniano deja al sujeto irremediamente en el mismo lugar en el que estaba antes de emprender el ascenso por la escalera:

La escalera que lleva “fuera del mundo” es, por tanto, una escalera que nos conduce donde ya estamos en realidad. En este sentido, no hay diferencias entre las dos apari-

⁹⁹ *Ibid.*, 6.44.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 6.37.

¹⁰¹ *Ibid.*, 5.634.

ciones de la imagen de la escalera, la de la proposición 6.54 que debe ser arrojada después de haber subido por ella y la del esbozo del Vorwort de 1930 que ni siquiera debe ser levantada. En ambos casos, la indicación —insistamos— es la misma: tender hacia donde en realidad ya estamos. Si se trata de misticismo, se trata de un misticismo sobrio que acompañará a Wittgenstein durante toda su vida filosófica¹⁰².

Si bien, el misticismo de Wittgenstein no conduce realmente a “más allá del mundo” en términos factuales, sí transfigura al sujeto que quiere y evalúa¹⁰³. El misticismo pone cara a cara al sujeto con lo más alto a través de sus acciones. Eso más alto en tanto no es algo factual se encuentra más allá de los límites del lenguaje y del pensamiento, en la esfera del valor. Se concibe el mundo como un todo limitado y se siente lo valioso más allá del ámbito de las proposiciones, en tanto todas ellas tienen el mismo valor¹⁰⁴: “Es decir, si valen lo mismo, no valen en realidad nada, nada especial. Da igual una que otra. Da igual lo que se diga, porque el valor está en otra parte. Pero desde luego no en el lenguaje”¹⁰⁵. Lo que sentimos como un valor superior, entonces, conduce hacia el sentido del mundo.

Con respecto al ‘sentido del mundo’ este constituye la cumbre de la relación entre el sujeto metafísico y el mundo. Esto quiere decir que en tanto que el mundo no es el mundo en sí mismo, sino *mi mundo* —en el sentido aclarado un poco más arriba—, su sentido es el ‘sentido de *mi mundo*’; y más aún el ‘sentido de mi vida’. Ahora bien, dicho sentido no es parte del mundo ni tampoco algo que el sujeto se saque de la manga. El sentido del mundo está fuera del mundo en el sentido en que lo místico no apunta hacia el entorno factual. Es decir, el *sentido* del mundo aparece cuando el sujeto se *apropia* de la totalidad de los hechos y *siente* el mundo como suyo. Cuando esto ocurre, el sentido del mundo es Dios. El mismo Wittgenstein lo aclara de manera inmejorable en su *Diario Filosófico*:

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

Sé que este mundo existe.

¹⁰² Perissinotto, L. “La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes” en Moya, C. —editor—, *Sentido y sinsentido, Wittgenstein y la crítica del lenguaje*. Valencia, Pre-textos, 2008. p. 168.

¹⁰³ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, *Op. Cit.*, 6.43.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 6.4.

¹⁰⁵ Reguera, I. *Ludwig Wittgenstein, un ensayo a su costa*. Madrid, Edaf Ensayo, 2002. p. 90.

Que estoy situado en él como mi ojo en el 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.
 Solo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él —y, en cierto sentido, dominarlo—¹⁰⁶.

Lo que esta larga cita pone de manifiesto es que el sentido de la vida emerge cuando el sujeto hace su aparición. Es decir, cuando el mundo deja de ser considerado como un conjunto de hechos simples y un sujeto lo aprecia, ciertamente el mundo como mundo no cambia un ápice, pero como *mi* mundo queda absolutamente transfigurado. Mi apreciación le confiere valor y, por supuesto, sentido. Ya no es un mundo cualquiera ni un mero accidente en el mar de la contingencia; es mi mundo, es mi vida. Esta dimensión del valor que, para Wittgenstein es lo más elevado, es precisamente el ámbito que no puede ser puesto en palabras. La posibilidad de afirmar o negar algo aquí se vuelve equívoca. En la próxima sección se va a ahondar en esta condición, propia del lenguaje moral, de no ser representativo. Se concluirá el capítulo con unas breves consideraciones en relación con la muerte y la vida eterna, según lo que estrictamente puede leerse en las secciones finales del *Tractatus*.

¹⁰⁶ Wittgenstein, L. “Diario Filosófico” *Op. Cit.*, p. 99-100.

1.4 La imposibilidad del discurso ético y una breve consideración sobre la muerte

En 6.42, Wittgenstein concluye que no son posibles las proposiciones en ética. Pero, específicamente, ¿a qué se refiere con ello?, ¿acaso las mentes filosóficas más brillantes de todos los tiempos perdieron drásticamente la brújula al realizar afirmaciones morales? Ya se ha visto que, desde un punto de vista lógico, la función lógica del lenguaje consiste en retratar hechos simples. Dicho retrato se realiza a través de proposiciones y es la ciencia natural la encargada de producirlas. Ciertamente, como se ha estudiado un poco más arriba, con la introducción del sujeto metafísico entran los valores en la filosofía. La introducción de los valores torna problemática la significatividad del lenguaje en tanto dichos valores no pueden considerarse o reducirse a hechos del mundo o a alguna parte de ellos. Es decir, dado que los valores emergen cuando el sujeto metafísico quiebra su indiferencia ante los hechos del mundo y, al mismo tiempo, ellos mismos no pueden considerarse como meros hechos del mundo, queda por aclarar si es posible su representación de alguna manera.

Wittgenstein, como consta en la sección 6.42, proporciona un diagnóstico negativo en relación con la significatividad de las expresiones de valor. No hay forma de considerar el sentido en dichas expresiones y esto por las razones siguientes: dado que los valores no pueden ser hechos del mundo, sino aquello que emerge cuando el sujeto se *apropia* del mundo, entonces el lenguaje —cuya función lógica consiste en representar los hechos del mundo— resulta ineficaz para afirmar o negar algo en relación con los valores. Pero, ¿por qué es así?, ¿por qué es imposible que una proposición afirme o niegue algo acerca de los valores? En principio, obsérvese que la razón de la ineficacia del lenguaje no ha de encontrarse en algún defecto detectable en la función lógica del lenguaje o en algún escamoteo intencional de Wittgenstein con respecto al lenguaje moral. La razón por la que el lenguaje no puede retratar valores reside en que los valores **no son objetos** y, si no son objetos, entonces no son susceptibles de ser nombrados y ello por una razón estrictamente lógica: solo los objetos son susceptibles de ser nombrados. De manera que si no hay nombres, ¿no puede haber proposiciones! En otras palabras, la razón por la cual no hay proposiciones en ética, como puede inferirse, no tiene que ver con el escepticismo moral, sino con una conse-

cuencia perfectamente comprensible de los principios fundamentales de la concepción lógica del lenguaje: los valores no son objetos.

Ahora bien, el lenguaje moral es un lenguaje de valores. Y el lenguaje de los valores, aunque no retrate hechos del mundo, de todos modos sigue siendo utilizado por las personas. No es ningún pecado que la gente hable de su propia vida moral, el problema es que al hacerlo no puede superar la ambigüedad intrínseca que supone afirmar o negar cuestiones de valor. Wittgenstein pone un ejemplo de la imposibilidad de desambiguar los términos morales. En la *Conferencia de Ética*, dictada en 1929 —justo en su regreso a la filosofía—, evidencia cómo el término “bueno” puede utilizarse en un sentido relativo y en un sentido absoluto según sea el contexto de uso:

Supongamos que yo supiera jugar al tenis y uno de ustedes, al verme, dijera: “Juega usted bastante mal”, y yo contestara: “Lo sé, estoy jugando mal, pero no quiero hacerlo mejor”, todo lo que podría decir mi interlocutor sería: “Ah, entonces, de acuerdo”. Pero supongamos que yo le contara a uno de ustedes una mentira escandalosa y él viniera y me dijera: “Se está usted comportando como un animal”, y yo contestara: “Sé que mi conducta es mala, pero no quiero comportarme mejor”, ¿podría decir: “Ah, entonces, de acuerdo”? Ciertamente no; afirmaría: “Bien, usted debería desear comportarse mejor”. Aquí tienen un juicio de valor absoluto, mientras que el primer caso era relativo¹⁰⁷.

Como se acaba de señalar, esta distinción conceptual entre las dos aplicaciones del concepto “bueno” apunta hacia el gran defecto del lenguaje moral: la indeterminación del sentido ético de las expresiones; cuestión que tendrá consecuencias ineludibles para la ética. En efecto, Wittgenstein, en la misma *Conferencia*, aclara que si se considera que la ética es un estudio de lo bueno o de lo valioso o de lo más alto, lo primero que salta a la vista es que el lenguaje moral, en relación con dichos conceptos, puede dirigirse hacia dos escenarios posibles: o bien, al querer caracterizar dichos valores recae en un discurso sobre he-

¹⁰⁷ Wittgenstein, L., “Conferencia sobre ética” en *Tomo II: Diarios, Conferencias*. Madrid: Gredos, 2009. p. 517.

chos, lo cual no tiene que ver con la ética; o bien, termina siendo una emotiva metáfora que, tomada de manera literal, no sería más que la expresión de un sinsentido.

Es posible poner un ejemplo para iluminar cómo es que el lenguaje moral en el fondo es un lenguaje sobre los hechos: Imagínese que alguien considera que se enfrenta ante un problema ético cuando afirma “¿es bueno mentirle a mi hija sobre si existen o no los Santos Reyes?”. Aunque mi actitud sea de absoluta seriedad, es evidente que no se trata de un problema ético. ¿Por qué? El hecho de que mi hija —siendo una niña— se entere o no de que existen los Santos Reyes, tiene que ver con el hecho de si deseo como madre que tenga la vivencia de una costumbre que puedo considerar relevante o no; puede ser que evalúe pros y contras, pero toda la cuestión tendría que ver con el hecho de si dicha costumbre es útil o no para su vida emocional. Incluso podría traducir mi oración dilemática por otra en la que sea más evidente que lo que va en juego son los hechos y no los valores: ‘¿una costumbre como la de creer en los Santos Reyes le traerá a mi hija algún beneficio de alguna clase?’ La respuesta, obviamente, no tiene nada que ver con la ética.

Aquí alguien podría sentirse insatisfecho con lo que dice Wittgenstein. Podría preguntarle: Sr. Wittgenstein, ¿qué tipo de oraciones son para usted las que sí podrían pasar como ‘oraciones de la ética’ y no recaer en meros discursos sobre hechos? Wittgenstein respondería, tal como de hecho lo hace en la *Conferencia sobre ética*, que podría citar algunas situaciones en las que emergieran los sentimientos éticos sublimes, de manera que una oración que los expresara probablemente pudiera ser considerada como candidata a ser una auténtica proposición ética. De entre las que cita en la *Conferencia* está el “sentimiento de asombro por la existencia”. Wittgenstein asegura que cuando tiene dicha experiencia:

...*me asombro ante la existencia del mundo*. Me siento inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista”¹⁰⁸.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 519.

El problema con ese tipo de frases es que no son más que metáforas. Si se quisieran tomar en su sentido literal sería un flagrante sinsentido. ¿Por qué? Cuando se llega a afirmar ‘me asombro ante la existencia’ se está usando mal el lenguaje. Es posible utilizar el lenguaje para indicar que ‘me asombro ante *algo*’, pero este ‘asombro ante *algo*’ solo puede ser efectivo cuando puedo concebir que ese *algo* no se dé. Por ejemplo, yo puedo asombrarme de que un alacrán tenga un gran tamaño, pero solo puedo hacerlo en tanto puedo concebir otro alacrán de un tamaño mediano. Sin embargo, cuando afirmo que ‘me asombro ante la existencia’ yo no puedo concebir la ‘no existencia’ a secas. Luego, entonces, dicha afirmación no tiene sentido y, sin embargo, cumple la función de comunicar el entusiasmo que hay en mí.

Como se ve, el lenguaje moral, en el mejor de los casos, termina siendo poesía que, aunque no puede describir el contenido ético de manera racional; sí puede mostrar indirectamente, a través de metáforas, símiles y otras figuras retóricas, el entusiasmo que le invade al sujeto con respecto a su vida moral. La ética es inefable en sentido estricto, pero de todos modos puedo expresar mis sentimientos indirectamente, cuando no insisto en hacer de la ética una ciencia. Wittgenstein, en la *Conferencia*, sostuvo que cuando las personas profieren expresiones éticas lo que están haciendo es intentar atrapar el valor absoluto de la vida. Luego, su expresión deviene un sinsentido que hace posible comprender que la ética es trascendental:

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.

¡Pero, a decir verdad, todo esto es, en algún sentido, profundamente misterioso! ¡Está claro que la ética no resulta expresable!

Pero también cabría decir así: la vida feliz parece ser, en algún sentido, más armoniosa que desgraciada. Pero ¿en cuál?

¿Cuál es la marca objetiva de la vida feliz, armoniosa? Otra vez vuelve a estar claro que no puede haber una marca tal, susceptible de ser descrita.

Tal marca no puede ser física, sino solo metafísica, trascendente.

La ética es trascendente¹⁰⁹.

Con la aclaración de que la ética es trascendente se llega al final del camino. No es posible describir el bien absoluto, encontrar un criterio fundamentado en un hecho que permita establecer de una vez por todas que las cosas en moral son así o asá. Hablar de cuestiones de ética consiste en hablar de nada que sea un objeto que pueda ser descriptible o analizable de manera concluyente. Por lo tanto, lo único que se puede alcanzar cuando alguno cae en la tentación de dar una explicación de los rasgos necesarios de aquello que es bueno o justo, es una metáfora que, aunque no transmite un contenido cognitivo, sí muestra indirectamente algo en la actitud del sujeto que la profiere.

Este escenario en el que lo más importante queda al margen de la expresión con sentido resulta confuso e insatisfactorio. ¿Por qué ha de ser lo más importante aquello de lo que no se puede hablar? El hecho de que la ética no pueda ser expresable no elimina su importancia. Aquí se abre un abismo entre la actitud que adoptará el positivista lógico y Wittgenstein. El silencio irremediable sobre cuestiones morales es interpretado por el primero como la certificación de la defunción de un discurso que, según su apreciación, ya debería morir. Por otro lado, la actitud de Wittgenstein no es de burla ni de grandilocuencia ante el discurso que se desnudó como sinsentido; sino de profundo respeto o como lo menciona el mismo Wittgenstein:

La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro comportamiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría¹¹⁰.

¹⁰⁹ Wittgenstein, L. "Diario filosófico" en *Op. Cit.*, p. 105.

¹¹⁰ Wittgenstein, L., "Conferencia sobre ética", en *Op. Cit.* p. 523.

Breves consideraciones en relación con la muerte

Antes de terminar este capítulo quisiera ofrecer una breve reconstrucción de las secciones 6.431, 6.4311 y 6.4312 que, aunque su estudio extensivo se va a ofrecer hasta el tercer capítulo, es preciso dar cuenta de ellos de manera preliminar. Comenzaré entonces por citar en extenso y de corrido los tres párrafos aludidos:

Así, pues, con la muerte el mundo no cambia, sino que termina.

La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive.

Si por eternidad se entiende no duración temporal infinita sino atemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.

Nuestra vida es tan interminable como nuestro campo visual es carente de límites.

La inmortalidad temporal del alma humana, es decir, su eterno sobrevivir después de la muerte, no sólo no está de ningún modo garantizada, sino que dicha suposición ni en principio nos proporciona lo que por medio de ella siempre se ha deseado conseguir. ¿Se resuelve acaso algún enigma porque yo sobreviva eternamente? la solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo yace fuera del espacio y el tiempo.

(Los problemas por resolver aquí no son los de la ciencia natural)¹¹¹.

Primero que nada es necesario comprender qué es exactamente lo que Wittgenstein está tratando de elucidar en el conjunto de estos tres párrafos. Desde mi punto de vista, la clave para saberlo se encuentra en la consideración de la vida y de la muerte. En otras palabras, se podría plantear la cuestión de la siguiente manera: en estas tres secciones, cuando ya ha hecho su entrada el sujeto metafísico en la filosofía, ¿qué consecuencias se pueden vislumbrar en relación con la vida y con la muerte? Estos dos conceptos no son secundarios si se plantea la cuestión de la relación entre el sujeto y el mundo, nos permite ver las cosas correctamente desde la ética y la religión.

+

Un poco más arriba se ha mencionado que una de las consecuencias de que el sujeto metafísico haga su entrada en filosofía es, ni más ni menos, que hacen su entrada igualmen-

¹¹¹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Op. Cit., 6.431, 6.4311 y 6.4312.

te los valores. El mundo, entonces, ya no es un mundo neutral y objetivo, sino que se transforma en el mundo *del* sujeto. De ser considerado como la mera totalidad de los hechos simples, ahora el sujeto ve el mundo de los hechos *sub specie aeterni*, transfigurado. Si esto es así, obviamente la consideración de lo que sea la vida y la muerte se van a transformar igualmente.

Así, pues, se puede colegir que desde la visión de un mundo en la que todavía no se concibe la ‘perspectiva de la primera persona’ es obvio que la vida y la muerte, *per se*, no tienen valor alguno. Todo lo que ocurre en un mundo así es neutral y objetivo: morir y vivir sería cuestión de aparecer y desaparecer en el seno de una indiferente conjunto de hechos físicos. Sin embargo, cuando aparece la ‘perspectiva de la primera persona’ lo que antes era gris ahora adquiere color. Y, con ello, ahora sí los conceptos de vida y muerte son relevantes. Es decir, desde la perspectiva del sujeto que aprecia ese conjunto de hechos que es el mundo, los hechos simples objetivos ahora se han transformado en *su* vida y, cuando dicho sujeto lo comprende, emerge el ‘sentido de la vida’.

Esta comprensión del mundo, como la propia vida con sentido del sujeto, obviamente atisba necesariamente el punto hacia donde se orienta: esto es, la muerte. De esta manera, el sentido de la vida necesariamente implica el significado de su propia muerte. Y todo ello lo hace de manera ineludible, puesto que su función propiamente es la de conferir valor a los hechos. Desde la perspectiva existencial, esta dotación de sentido a la vida con vistas a la muerte es entendida y sentida. Se piensa y se padece. El hombre sabe su propio término, en tanto se sabe un ser contingente; y al mismo tiempo padece con sobrecogimiento esta conciencia de su propio término, en tanto no es indiferente a los hechos.

Ahora bien, desde la perspectiva del sujeto metafísico que valora, que le confiere apreciación al mundo, la muerte no existe. Así como el ojo no puede verse en el propio campo de visión, tampoco el sujeto puede apreciarse a sí mismo como un hecho del mundo. De la misma manera, se podría decir, tampoco la muerte está en la órbita del sujeto, la muerte no forma parte de su vida. Esto permite comprender lo que Wittgenstein menciona en 6.4311:

La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive.

Ciertamente, el sujeto vive en el mundo. Los hechos del mundo están sometidos a las leyes que rigen el espacio y el tiempo. Y si esto es así, entiende que su vida está ligada a la temporalidad comprendida como paso del tiempo, como duración factual. Sin embargo, en tanto que dicho cambio y duración temporal están en su propia perspectiva, el sujeto puede transfigurarlos. El sujeto, al percibirse como límite del mundo y, por tanto, al no percibir su propia muerte en el conjunto de los hechos, entonces se sitúa en el eterno presente, en la indiferencia completa de la duración del mundo:

Si por eternidad se entiende no duración temporal infinita sino atemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.

Nuestra vida es tan interminable como nuestro campo visual es carente de límites.

El tiempo de los valores es la eternidad. Y en la eternidad no hay muerte. Como un hecho ineludible del mundo, obviamente la muerte es una continua acechanza, pero en tanto el sujeto dota al mundo de esa perspectiva de eternidad la contingencia no reinará. De esta forma, vive en el presente eliminando de su órbita la muerte. Ella es la manifestación de la contingencia inherente al mundo de los hechos; pero él, que le ha dado valor al mundo, que lo considera desde la forma de lo eterno (*sub specie aeterni*), puede situarse en él desde la eternidad.

Si se acepta la reconstrucción anterior del valor de la vida y de la muerte, entonces ya es fácil comprender las aclaraciones que Wittgenstein proporciona en 6.4312:

La inmortalidad temporal del alma humana, es decir, su eterno sobrevivir después de la muerte, no sólo no está de ningún modo garantizada, sino que dicha suposición ni en principio nos proporciona lo que por medio de ella siempre se ha deseado conseguir. ¿Se resuelve acaso algún enigma porque yo sobreviva eternamente? la solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo yace fuera del espacio y el tiempo.

(Los problemas por resolver aquí no son los de la ciencia natural).

En su realidad existencial, la muerte se le presenta como problema al ser humano. En la confusión de comprenderse a sí mismo como un hecho del mundo más, entonces parece la conciencia de la muerte desde el temor hacia ella. Y para conjurar dicho temor, reclama otro mundo en el que la muerte no exista. Obviamente, desde la perspectiva del sujeto metafísico esta solución no soluciona nada. ¿Por qué? En primer lugar, porque la muerte no existe. El sujeto vive eternamente en tanto comprende que la muerte no es un acontecimiento de su vida. En segundo lugar, pensar la vida como un acontecimiento después de la muerte quiere decir que el mundo, cuando termina, se prolonga más allá. Un absurdo: con un hecho se da fin al mundo y con otro hecho se va más allá de él.

Por eso es muy importante la aclaración que hace Wittgenstein de que el enigma de la vida en el espacio y el tiempo yace fuera del espacio y del tiempo. Esto quiere decir que el problema de la aniquilación de la vida no es algo que se solucione observando alguna peculiaridad de los hechos que resuelva el hecho del término de la vida, sino más bien apuntando hacia el sujeto metafísico que le proporciona apreciación a la vida: fuera del mundo. En el próximo capítulo se abordará el pensamiento ético de Tolstoi que, en una de sus cumbres, ofrece una reconstrucción del problema de la vida semejante al que Wittgenstein presenta en el *Tractatus*, aunque también —hay que decirlo— con diferencias significativas. El análisis comparativo de ambas perspectivas, que es el objetivo central de este trabajo de investigación, estará reservado para el tercer capítulo.

2

La moral cristiana desde la perspectiva del *Evangelio Abreviado* de León Tolstoi

Unos pocos años antes de que Wittgenstein amaneciera a la vida, León Tolstoi, que ya contaba con más de cincuenta años de edad y era toda una celebridad literaria, atravesó por un proceso de conversión religiosa que William James catalogó como la conversión de un ‘alma enferma’. Según el psicólogo norteamericano, el alma enferma de Tolstoi era una manifestación de ‘anhedonia’, que es ‘la pérdida pasiva de la apetencia por cualquiera de los placeres de la vida’ que, en su caso, le condujo a un interrogatorio sobre el sentido de la existencia con el fin de allegarse algún tipo de consuelo filosófico¹¹². Los esfuerzos por alcanzar la claridad de sus intuiciones religiosas serán el hilo conductor de sus escritos filosóficos y literarios, desde la década de los años ochenta hasta el fin de sus días en 1910.

La conversión de León Tolstoi no solo fue un dato anecdótico en el bagaje de acontecimientos de su vida personal; sino que sus inquietudes, búsquedas y resoluciones religiosas le han trascendido, en tanto sus reflexiones fueron plasmadas en varias obras que influ-

¹¹² Cf. James, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Ediciones Península, 1999. p. 120 y ss.

veron en una gran cantidad de personas hacia el final del siglo XIX y principios del siglo XX. El *Evangelio Abreviado*, obra que Ludwig Wittgenstein adquirió en una pequeña librería de Tarnaw durante la Primera Guerra Mundial, es quizás uno de los trabajos religiosos fundamentales de Tolstoi. En particular, lo que el literato ruso ofreció al público fue una interpretación alternativa de los principios morales que fundamentan al cristianismo. El tenor de la mayoría de dichos escritos, cabe señalar, se encuentra en abierta controversia con muchos de los dogmas asumidos por las doctrinas eclesiásticas tradicionales.

En este capítulo, en relación con las ideas tolstoyanas sobre la doctrina cristiana, perseguiré cuatro objetivos: primero, presentaré un panorama general de la situación de la intelectualidad rusa en relación con el poder y la vida pública de la Rusia Imperial en el siglo XIX, con el fin de comprender el contexto histórico-cultural en el que se enmarca la posición ideológica de Tolstoi; en segundo lugar, con base en su autobiografía, analizaré el proceso de conversión de Tolstoi, que surge de una serie de vicisitudes ligadas a la reflexión sobre el sentido de su existencia; en la tercera parte, expondré cómo sus indagaciones sobre el sentido de la vida han dado paso a su propia versión de los auténticos principios del cristianismo y a su enfrentamiento con la Iglesia ortodoxa rusa; y, por último, voy a reconstruir las ideas fundamentales sobre las que, a juicio del mismo Tolstoi, deben comprenderse las enseñanzas de Jesucristo, en específico con respecto a la muerte y a la vida en el presente. Estas últimas opiniones serán de gran interés para comprender las diferencias inherentes entre el enfoque del último Tolstoi y el enfoque del Wittgenstein del *Tractatus*, que se van a analizar hasta el capítulo tercero de esta investigación.

II.1 Los intelectuales en el contexto histórico-cultural de Tolstoi

Durante el siglo XVIII, Rusia comenzó un gran proceso de expansión con la llegada al trono del zar Pedro el Grande. De occidente hacia oriente, sus dominios se extendieron desde el Mar Báltico hasta Alaska (en América) y, de norte a sur, de Escandinavia hasta Turquía. La Rusia Imperial, como se le llegó a conocer, sojuzgó a una gran cantidad de naciones y etnias, a partir del siglo XVIII hasta la segunda década del siglo XX. En el imperio, existían tres clases sociales bien definidas: el zar, los nobles y los siervos. Estos úl-

timos conformaban la inmensa mayoría de la población y, por su condición, enfrentaban grandes desventajas políticas y económicas en relación con las dos primeras: no poseían tierras y estaban a merced de la tutela jurídica de los primeros. Todavía durante el siglo XIX, mientras las naciones de la Europa occidental transitaban paulatinamente hacia un nuevo régimen de derechos políticos, Rusia perseveraba en su anquilosado sistema feudal resguardado por la mano dura del zar. En el momento histórico que le tocó vivir a León Tolstoi, ciertamente la maquinaria imperial se encontraba en decadencia; sin embargo, su fuerza persecutoria resultó decisiva para condicionar la forma en que los intelectuales tomaban parte en la vida pública¹¹³.

Tres eventos históricos van a condicionar la vida intelectual de aquel vasto país en el siglo XIX: las revueltas decembristas de 1825, la revolución europea de 1848 y la Guerra de Crimea de 1853 a 1856. Rusia, al igual que otras naciones de la 'periferia' como México, no experimentó la Ilustración como fenómeno que emergiera desde el interior de sus sociedades. En el siglo XVIII, Pedro el Grande, siempre atento a la orientación cultural de los estados europeos, adoptó la política de importación de conocimiento con el fin de comenzar el proceso de modernización de Rusia¹¹⁴. Promovió el envío de jóvenes rusos destacados hacia centros de instrucción occidentales con el fin de que a su vuelta se convirtieran en los educadores del pueblo. Esta iniciativa generó dos consecuencias obvias: primero, los estudiantes adoptaron las ideas liberales y progresistas que se discutían en Europa; y, segundo, dichas ideas no capturaban lo propio de los usos y tradiciones políticas de Rusia.

Según Isaiah Berlin, la generación de intelectuales rusos en el inicio del siglo XIX tenía un rasgo en común: Sus ideas progresistas habían sido importadas de Europa occidental y, con ello, las reivindicaciones que exigían se encontraban bastante influenciadas por el contexto europeo y no por el marco de problemáticas rusas. La Revuelta Decembrista de 1825 fue efectuada precisamente en este tenor. Los intelectuales rusos de la época, nobles todos ellos, exigían al zar una Constitución Política para el Imperio en la que solo veían por sus intereses de clase, pero no tomaban en cuenta la injusticia histórica en la que estaban

¹¹³ Cf. Berlin, I. *Pensadores Rusos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 35.

¹¹⁴ Cf. Seton-Watson, H. *La decadencia de la Rusia Imperial, 1855-1914*, México, Ed. Guaranía, 1955, p. 35.

hundidos los siervos. Como era de esperarse, la revuelta fue un asunto de pocos y el zar Nicolás I terminó por aplastarla fácilmente. Como secuela de esa situación creó la llamada ‘Policía Política’ para controlar cualquier tipo de sedición que se presentara en lo sucesivo¹¹⁵ y ello marcó profundamente la relación entre los intelectuales y la vida pública en ese siglo.

Las restricciones públicas debidas a la censura y la amenaza de prisión o destierro, provocaron que los intelectuales rusos se encerraran en sí mismos. Las restricciones que imponía a sus acciones la Policía Política transformaron su percepción de los problemas que efectivamente afectaban a Rusia. Sin embargo, debido a la severidad de la mano del zar, estaban lejos de un compromiso político más allá de la tertulia literaria:

Los liberales de los cuarentas acaso sintieron genuina compasión e indignación por el estado de los campesinos: la institución de la servidumbre llevaba largo tiempo siendo un grave problema público; de hecho, un mal grande y reconocido. Y sin embargo, conmovidos como lo estaban por las últimas ideas sociales y filosóficas llegadas de occidente, no se sentían con deseos de dedicar su tiempo con investigaciones detalladas y tediosas de la situación auténtica del campesinado¹¹⁶.

En lo sucesivo, los intelectuales, por su forma de encarar los males de Rusia, se definieron entre **occidentalistas y eslavófilos**. Los primeros tenían la convicción de que los problemas sociales y políticos de Rusia se solucionarían aplicando los métodos que estaban funcionando en Europa occidental, específicamente en aquellas naciones en las que se habían adoptado las políticas liberales. Por otro lado, los eslavófilos, sostenían que la influencia de Europa occidental era precisamente el mal que tenía hundida a Rusia en el estancamiento cultural, económico y político; por lo tanto, para esta vertiente de intelectuales, la solución estaba en abandonar el ejemplo de Occidente y voltear hacia las formas tradicionales de resolver los asuntos públicos en Rusia¹¹⁷.

¹¹⁵ Cf. Berlin, I., *Op. Cit.*, p. 45.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹¹⁷ Cf. Seton-Watson, H., *Op. Cit.*, pp. 39-41.

Cuando comenzó la Revolución de 1848 en Europa, los intelectuales rusos no se encontraban comprometidos con ninguna causa específica. La política represiva de Nicolás I, después de la Revuelta Decembrista de 1825, había ablandado los espíritus inconformes. Esta es la razón por la cual las grandes derrotas progresistas en las naciones occidentales de alguna manera no afectaron al grupo intelectual ruso, como sí ocurrió con los frentes progresistas austriaco, alemán, polaco, etc¹¹⁸. Unos años más adelante, la Guerra de Crimea (1853-1856) cambió la percepción que los rusos tenían de sí mismos. La decadencia del imperio era patente y se requería que los intelectuales se involucraran de manera más comprometida en los asuntos públicos.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, el malestar cultural en el imperio había llegado a un punto sin retorno. Por todo el territorio ruso existían revueltas y levantamientos que requerían medidas para contener la presión. En el marco de los grandes retos para el imperio, el zar Alejandro II buscó sostener la autocracia a través de la concesión de ciertas reformas liberales que hicieran bajar la tensión creciente, aunque al final la excesiva presión de siglos de imperialismo le cobró con su vida misma.

En este contexto socio-político y cultural se enmarcan las producciones más influyentes de León Tolstoi: *Guerra y Paz* y *Ana Karenina*. En la época de Alejandro II, la discusión intelectual deja de estar confinada a las tertulias filosóficas y cobra publicidad. Urge tomar partido abiertamente, puesto que en ese momento ser intelectual significa ser el portavoz de las demandas del sentir profundo de los rusos. Ser liberal o nacionalista, occidental o eslavófilo, no es ahora un asunto de perspectivas, sino de compromisos concretos. Sorprendentemente, León Tolstoi no se situará en ninguno de los extremos:

[Tolstoi] no perteneció a ninguna de las dos grandes corrientes ideológicas que dividieron la opinión de los hombres cultos durante su juventud. No era un intelectual radical, con los ojos puestos en el Occidente; tampoco un eslavófilo, es decir, un creyente en la monarquía cristiana y nacionalista. Sus opiniones cruzan los límites de estas categorías. Como los radicales, siempre había condenado la represión política,

¹¹⁸ El fracaso de la ‘Primavera de los Pueblos’ generó un sentimiento de desilusión en la *Intelligentsia* revolucionaria. Cf. Berlin, I., *Op. Cit.*, p. 65.

la violencia arbitraria, la explotación económica y todo lo que crea y perpetúa la desigualdad entre los hombres. Pero el resto de su visión “occidentalizante” —el núcleo de la ideología de la *intelligentsia*—, el sentido abrumador de responsabilidad cívica, la fe en la ciencia natural como puerta de toda verdad, en la reforma social y política, en la democracia, en el secularismo, en el progreso natural... Tolstoi rechazó en temprana época de su vida, y sin mayor reflexión, esta célebre amalgama¹¹⁹.

La falta de definición con respecto a uno u otro bando le granjeó muchas enemistades. Por un lado, los occidentalistas le acusaron de oscurantista nocivo, antimoderno y anticientífico que, en el fondo, le hacía el juego a sacerdotes y a reaccionarios; y, por otro lado, los eslavófilos lo percibieron como un hereje que nunca terminó por alinearse con los valores rusos tradicionales fundamentales. Por su parte, Tolstoi despreciaba ambos extremos y los veía como nocivos. Ciertamente, con los occidentalistas estaba de acuerdo con que el zar era un tirano insufrible que se sostenía en el poder gracias a un sistema político fundado en la gran injusticia histórica en contra de los campesinos; pero, por otro lado, detestaba su cientificismo. Con los eslavófilos estaba de acuerdo con el hecho de que existían valores eternos, pero no creía que el estado ruso ni la iglesia oficial fuesen instituciones sacrosantas ni de confianza en las que realmente se expresara de manera palpable la identidad del pueblo ruso¹²⁰. En la próxima sección, ahondaremos precisamente en las razones fundamentales por las cuales Tolstoi llega a rechazar la perspectiva de unos y otros, en un proceso arduo de conversión religiosa.

II.2 La Conversión de Tolstoi

De la infancia a la adultez

Isaiah Berlin, pinta la trayectoria de Tolstoi en dos grandes etapas:

Se suele dividir la vida de Tolstoi en dos partes; primero viene el autor de inmortales obras maestras, después el profeta de la regeneración personal y social; primero el

¹¹⁹ *Íbid.*, pp. 442-443.

¹²⁰ Cf. *Íbid.*, p. 446.

aristócrata escritor, el difícil inabordable y un tanto perturbado novelista de genio; luego, el sabio —dogmático, petulante, exagerado, pero de vasta influencia, sobre todo en su propia patria—, institución mundial de importancia incomparable. De vez en cuando se hace intentos de encontrar las raíces de su último periodo en su primera fase, a la que se atribuye toda clase de presentimientos de su posterior vida de renuncia de sí mismo; este periodo último es el que se considera importante; hay estudios filosóficos, teológicos, éticos, psicológicos, políticos y económicos del “último” Tolstoi en todos sus aspectos¹²¹.

El ‘último Tolstoi’, como lo denomina Berlin, es precisamente el Tolstoi del *Evangelio Abreviado*. El Tolstoi que causó una profunda impresión en Wittgenstein durante la Primera Guerra Mundial. ¿Qué había en dicho Tolstoi? ¿Cuáles eran las diferencias entre el Tolstoi conocido de *Ana Karenina* y *Guerra y Paz* y el último Tolstoi? Para sus contemporáneos era preferible el Tolstoi literato que el Tolstoi filósofo. Sin embargo, para sus seguidores religiosos, y para Wittgenstein, existen ciertas contribuciones de importancia en este ‘último Tolstoi’ que no deberían ser pasadas por alto. ¿En qué consisten dichas contribuciones? Quizás sean sus reflexiones sobre el sentido de la vida o su talante religioso lo que pueda arrojar un poco de luz al respecto. En *Confesión*, obra autobiográfica, Tolstoi ofrece capítulo tras capítulo el hilo de sus reflexiones personales acerca de sus vicisitudes y búsquedas religiosas a lo largo de su vida. En el clímax de la obra, describe cómo en un momento dado de su quinta década de vida, se vio enfrentado con la cuestión del sentido de la vida. Justo cuando había forjado un entorno familiar acogedor, cuando su hacienda era más próspera económicamente, cuando gozaba de mayor renombre en el contexto literario internacional, Tolstoi se bate contra el fantasma del sinsentido que no pudo ser restaurado más que por la transformación completa de su vida¹²².

Al inicio de *Confesión*, Tolstoi observa que su primer contacto con la religión fueron los ritos de la Iglesia Cristiana Ortodoxa. La forma un tanto mecánica de experimentar

¹²¹ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹²² Con respecto a ello, William James sostiene que a Tolstoi debemos clasificarlo “entre aquellos en el que el hierro de la melancolía deja una impresión permanente. Su redención fue en otro universo que no es este mundo natural y la vida continuó siendo para él una prueba triste y paciente” James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, *Op. Cit.* p. 171.

lo religioso de los cultos tradicionales le pareció completamente antinatural y le llevó a abandonar la fe siendo un adolescente. Desde entonces, Dios se convirtió para él en algo borroso que realmente no comprendía y que tampoco deseaba comprender. En la práctica, la fe religiosa fue sustituida, primero, por la fe en su propio perfeccionamiento moral y, poco después, en el perfeccionamiento de sus habilidades sociales: ya en su juventud buscaba ser el mejor, el más fuerte, el más rico. Entre los de su clase social, aunque parezca una contradicción, el ansia de poder, la codicia, la lascivia, el orgullo, la ira, la venganza eran pasiones que hacían de un hombre una persona ‘adulta’. Tolstoi confiesa:

No puedo recordar aquellos años sin horror, sin repugnancia y sin un dolor en el corazón. Mataba hombres en la guerra, retaba a otros a duelo para matarlos, perdía dinero jugando a las cartas, dilapidaba el fruto del trabajo de los campesinos, los castigaba; fornicaba, me valía de engaños. La mentira, el robo, la promiscuidad de todo tipo, la embriaguez, la violencia, el asesinato... No existe crimen que no hubiera cometido, y por todo ello me alababan, y mis coetáneos me consideraban, y aún me consideran, un hombre relativamente moral.

Así viví diez años¹²³.

Poco después de ese tiempo de disolución moral, Tolstoi cuenta que comenzó a escribir y, aunque en esa época creía que su tarea era muy importante, afirma que su objetivo real era ser reconocido y obtener fama. Y así resultaba. Muchos le felicitaban y le adulaban. Él mismo se tenía en alta estima. Pensaba que, como escritor, su deber era instruir a los hombres sobre algo de lo que no tenía mucha idea, pero que debía ser importante. Creía que los artistas expresaban la evolución de la vida hacia formas cada vez más elevadas de humanidad en su propia expresión artística, aunque muchas veces su contribución no consiguiera ser puesta en palabras por ellos mismos.

Poco después su fe en la contribución de los escritores hacia formas más elevadas de humanidad se fue perdiendo. Descubrió que sus compañeros de letras discutían, se enemistaban y se engañaban entre sí y realmente nadie tenía claro por qué. Comenzó a sospechar que la idea de estar instruyendo a los hombres a través de su arte no era más que una

¹²³ Tolstoi, L., *Confesión*, Barcelona, Acentilado, 2008, p.14.

banalidad y que los escritores, en general, muy a pesar suyo, no eran mejores personas que los soldados o los vividores con los que se había frecuentado durante buena parte de su juventud. Concluyó que si los escritores tenían como misión instruir a la gente, realmente no tenían ni idea de qué cosa enseñaban:

Es terriblemente extraño, pero ahora lo comprendo: nuestro verdadero objetivo, nuestro deseo más íntimo, era obtener la mayor cantidad de dinero y alabanzas posible. Para lograrlo no sabíamos hacer otra cosa que escribir libros y publicar en los periódicos¹²⁴.

Así, pues, Tolstoi consideraba que no había nada elevado en la profesión de escritor y las ideas de su supuesta contribución a la sociedad no eran más que el revestimiento formal de lo vulgar de sus motivaciones. En ese momento, la verdad se le presentó con toda su luz. No obstante, no terminó por abandonar el oficio. Seguía pensando que de algún modo lo que hacía debería tener algún sentido para los demás, aunque quizás los medios no fueran los más adecuados ni óptimos los resultados. Con todo, quedaba claro que él mismo no se encontraba capacitado para enseñar lo más importante de la vida.

Un viaje a Francia fue suficiente para abandonar definitivamente su idea de que la humanidad progresa indefinidamente hacia estadios más elevados de civilización. Junto con sus amigos literatos había pensado en lo ineludible de dicha idea, como motor de su labor literaria; sin embargo, al contemplar la ejecución de un hombre en París, se dio cuenta de que ninguna teoría del progreso podría legitimar una acción de esa naturaleza. Así que abandonó sus pretensiones de ‘educador del pueblo’ a través de la literatura y decidió contribuir de forma menos pretenciosa a través de una escuela para campesinos. Poco tiempo después de comenzar su nueva función como maestro rural —y luego como árbitro mediador de disputas entre campesinos—, Tolstoi fue atacado nuevamente por la idea de que realmente no sabía qué les estaba enseñando a los demás. Fue en ese momento que asegura perdió el ‘sentido de la vida’¹²⁵.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 25.

La madurez y la pérdida del sentido de la vida

Para poder recobrar su buen estado de ánimo, Tolstoi viajó a las estepas con el fin de convivir con los bashkirios. Cuando se sintió un poco mejor, regresó y poco después se casó. Entonces disfrutó de un tiempo de bonanza emocional y económica durante algunos años. Sin embargo, el sosiego se diluyó y las preguntas sobre el sentido de la vida le atacaron con más fuerza una vez más. Su mente se nubló. Su conciencia de la falta sentido de la vida devino en su conciencia de la muerte. Dichas preguntas, que en un principio consideró pueriles y estúpidas, se transformaron en las preguntas más importantes:

En medio de mis pensamientos sobre la administración de la hacienda, que entonces me mantenían muy ocupado, una pregunta me vino de repente a la cabeza: «Muy bien, tendrás seis mil desiatinas en la provincia de Samara y trescientos caballos, ¿y después qué?». Y me sentía completamente desconcertado, no sabía qué pensar. [...] O bien, pensando en la gloria que me proporcionarían mis obras, me decía: «Muy bien, serás más famoso que Gógol, Pushkin, Shakespeare, Moliere, y todos los escritores del mundo, ¿y después qué?».

Y no podía responder nada, nada¹²⁶.

Ahora todo le parecía un engaño. Incluso creía que la búsqueda de la verdad era una vana pretensión y llegó a considerar el suicidio. En los hechos, gozaba de abundancia económica, una familia amorosa, reconocimiento público por su trabajo y, sin embargo, juzgaba que todo ello no significaba nada. Aseguraba que Dios le jugaba una ‘broma estúpida’. Llegó al extremo de alejar de sí tanto sogas como armas, debido al temor de actuar en contra de sí mismo. Arribó a la conclusión de que la muerte es la única verdad. Frente a ella no hay dulzura de la vida: ni familiar ni artística ni de nada¹²⁷. Pero, “¿hay algún sentido en mi

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 28-29.

¹²⁷ Según García Sala, las tendencias suicidas de Tolstoi no solo obedecen a procesos de índole intelectual, sino por circunstancias sentimentales derivadas de sus relaciones familiares: “La crisis espiritual de 1876, que lo llevará al borde del suicidio, es desencadenada por el miedo a la muerte, que ya de niño había experimentado vivamente cuando fallecieron sus padres y que en esos momentos se agudiza por la muerte de algunos familiares. Halla la salida a la crisis cuando constata la abnegación y paz con que los *muzhiks* aceptan la muerte; atribuye esta actitud de los campesinos a su fe religiosa” García Sala, I. “Introducción” en Tolstoi, L., *El Evangelio Abreviado*, KRK, Oviedo, 2009, p. 13.

vida que no será destruido por la inevitable muerte que me espera?”¹²⁸ Las ciencias y la filosofía habían planteado sus propias respuestas a dicha pregunta¹²⁹. Sin embargo, ninguna de las dos le parecía satisfactoria. La ciencia experimental muestra la grandeza del intelecto humano cuando no incluye en su análisis las causas finales; y, por el contrario, la filosofía solo es útil cuando elimina totalmente la cuestión de la secuencia de los fenómenos causales y ello, en último término, significa que la respuesta más sensata a la pregunta por el sentido de la vida sea ‘no lo sé’.

Cuando sintió que ni la ciencia ni la filosofía podían ayudarle, recurrió entonces a las reflexiones de cuatro grandes sabios en busca de luz y aliento: Sócrates, Schopenhauer, Salomón y Buda. El primero, desestimando el valor de la vida actual, consideraba que todas las mentiras que ella conlleva se curan con la llegada de la muerte. Esta última, según lo que el ateniense aseguraba, podía ser considerada como el sumo bien en tanto ponía al hombre cara a cara frente a la verdad. Por eso, el sabio busca la muerte y no la teme, porque la muerte es su liberación de esta vida corporal inmersa en la mentira y, en consecuencia, el único acceso posible a la verdad.

Schopenhauer, de manera similar, consideraba que la vida humana era un mal del que había que desembarazarse. Si se acepta que la esencia del mundo es la voluntad y que toda su objetividad se manifiesta en los fenómenos (desde las fuerzas inconscientes de la naturaleza hasta las actividades conscientes humanas); entonces los males de la vida son resultado de la objetividad de la voluntad y solo pueden superarse negando la vida misma. Sin embargo, ello es complicado debido a que la ‘voluntad de vivir’ arroja al hombre una y otra vez hacia el dolor. Por ello, el sabio debe eliminar dicha ‘voluntad de vivir’ que no es otra cosa que vencer el temor a la nada.

Por su parte, Salomón creía que los afanes del mundo son ‘vanidad de vanidades’, pues no hay nada nuevo bajo el sol. Lo que ha ocurrido, volverá a hacerlo y no quedará memoria de lo que precedió. Es sabido que el sabio israelita, después de dedicar gran parte

¹²⁸ Tolstoi, L., *Confesión, Op. Cit.*, p. 43.

¹²⁹ *Ibíd.*, pp. 47-48.

de su vida a la búsqueda de la sabiduría, se ha descubierto preso de la banalidad. Por eso, ya sea que se busque el placer, la riqueza, la fama, la sabiduría; todo ello, en última instancia, es jactancia. En el final, si uno es sabio o ignorante, rico o pobre, justo o malvado, puro o impuro, de todos modos la muerte ha de prevalecer. La única esperanza que existe es seguir con vida y disfrutar de ella, “pues mejor es perro vivo que león muerto”¹³⁰.

Por último, Tolstoi consideró la conclusión que Buda adquirió al enfrentarse con los achaques de la vejez, la penuria de la enfermedad y la inevitabilidad de la muerte: No existe consuelo real en la vida. Estar vivo es la fuente de todos los males y lo que el ser humano debería buscar con todas sus fuerzas es liberarse de esta condición de inmediato y liberar a los demás. Después de la muerte la vida no se renovará. En suma, al igual que Sócrates y Schopenhauer, Buda invita al hombre a liberarse de la vida.

El recorrido de Tolstoi por diferentes enfoques de la sabiduría humana sobre la vida le dejó claro que la búsqueda del sentido no es un acertijo intelectual que pueda resolverse como se soluciona un crucigrama o un rompecabezas. La solución se encuentra conectada directamente con nuestra propia fuente vital y no se dirige hacia la satisfacción de la mente, sino del corazón. Tolstoi, al vagabundear por las ideas de los grandes sabios, no se libró de la desesperación, pero por lo menos dicho peregrinar le mostró que su sentimiento de que la vida no tiene sentido es algo con lo que han tenido que lidiar las grandes mentes del pasado.

El camino hacia la conversión

Ahora bien, aunque sabía que las preguntas sobre el sentido de la vida eran comunes entre los grandes sabios del pasado, Tolstoi se preguntaba si esto era recurrente entre los miembros de su clase social. Para saberlo, indagó cuáles eran las respuestas a las preguntas sobre el sentido de la vida que ofrecían algunos de sus familiares, amigos y conocidos. Encontró, para su admiración, cuatro tipos de salidas a dichas preguntas: la ignorancia, el epicureísmo, la fuerza y la energía, y, por último, la debilidad.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 60.

La ignorancia, en primer lugar, consiste en no comprender que la vida es un mal y, quien así lo cree, vive de manera desenfadada. Las mujeres, los jóvenes y los estúpidos adoptan regularmente esta actitud y, según Tolstoi, no hay ningún mérito en ella ni enseñanza alguna. La segunda salida consiste en la actitud epicúrea que consiste en comprender que la vida es un mal y, no obstante, gozar lo más posible de lo que pueda ofrecer. Esta es la actitud que adopta Salomón cuando, en plena consciencia de que todo es vanidad, insta a disfrutar al máximo de esta vida. Este tipo de respuesta, según Tolstoi, resulta innoble y solo es posible cuando las personas le dan la espalda a su realidad:

A esta segunda salida se atienen la mayoría de las personas de nuestra clase. Las condiciones en las que se encuentran hacen que tengan más cosas buenas que malas; su embotamiento moral les permite olvidar que las ventajas de su situación son accidentales, que no todos pueden tener mil mujeres y palacios como Salomón, que por cada hombre que tiene mil mujeres hay mil hombres sin mujer, y que por cada palacio hay mil hombres que lo construyen con el sudor de su frente, y que esa misma casualidad que hoy me ha hecho ser Salomón puede hacerme mañana esclavo de Salomón¹³¹.

La tercera salida, la fuerza y la energía, consiste en destruir la vida después de comprender que es un mal. Solo pocas personas pueden sostener esta actitud radical a través de la soga, el cuchillo o las vías del tren. Normalmente, estos espíritus fuertes logran su cometido en la mejor época de su vida. Tolstoi, en algún momento, consideró que esta era la salida más digna y quiso probarla, pero no pudo. Se dio cuenta de que existe una cuarta salida, que era la suya propia y que consiste en la ‘debilidad’: “Las personas que pertenecen a esta categoría saben que la muerte es mejor que la vida, pero no tienen fuerzas para actuar razonablemente y poner fin cuanto antes a ese engaño matándose”¹³².

Tolstoi confiesa que si no se suicidó fue porque intuyó que algo estaba mal en la tercera salida. Algo había de irracional en la idea de que por la ‘razón’ se concluya que la vida ‘no tiene sentido’: “¿cómo puede esa razón negar la vida cuando es ella la creadora de

¹³¹ *Ibid.*, p. 60.

¹³² *Ibid.*, p. 71.

vida?”¹³³ Y aún más, los sabios muestran que todo en el universo está integrado de manera extraordinariamente inteligente, pero ¿acaso solo a Tolstoi el universo le gasta una ‘broma estúpida’? ¿Es que realmente la conclusión de tantos siglos de historia y desarrollo humano conduce al ser humano necesariamente a la idea de que la vida no merece ser vivida? Por otro lado, los hombres sencillos, aquellos que viven ajenos a las comodidades de los sabios, no saben nada acerca de cómo está organizado el mundo ni de su ‘posición especial’ en el universo y, sin embargo, les parece que todo está situado en su lugar de forma racional. ‘¿Es que acaso ellos son estúpidos y Tolstoi no?’, se preguntaba.

En el error originado por el orgullo de mi inteligencia, me parecía indudable que Salomón, Schopenhauer y yo planteábamos la cuestión de una manera tan exacta y verdadera que no podía ser de otro modo; tan indudable me parecía que todos esos miles de millones de hombres pertenecían a la categoría de aquellos que nunca habían penetrado la profundidad de la cuestión, que, buscando el sentido de la vida, ni siquiera una vez se me ocurrió pensar: «Pero ¿qué sentido dan y han dado a sus vidas todos los miles de millones de seres que han vivido y viven en este mundo?»¹³⁴.

Tolstoi se dio cuenta de que el error mismo es el planteamiento de la pregunta por el sentido de la vida desde la razón¹³⁵. Es decir, toda la cuestión descansaba en la insensata suposición de que todas las preguntas genuinas debían ser respondidas desde el marco del racionalismo moderno. Sin embargo, la respuesta que se busca a la pregunta por el sentido de la vida no puede caber en dicho marco. Así, pues, tuvo que reconocer que la razón debe dejar paso a la fe. La fe, calificada por el racionalismo como irracionalismo, es la vía por la cual puede ser respondida la pregunta por el sentido de la vida. Si la cuestión del sentido de la vida es una indagación acerca de cómo lo finito se relaciona con lo infinito, entonces la razón no puede arribar a ninguna solución. Por el contrario, la fe sí puede: “Sea cual sea la manera en que planteo la pregunta de cómo debo vivir, la respuesta es: «Conforme a la ley

¹³³ *Ibid.*, p. 72.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹³⁵ Este es el punto esencial del artículo de Caleb Thompson *Wittgenstein, Tolstoy and Meaning of Life* y que se analizará en el próximo capítulo. Cf. Thompson, C. “Wittgenstein, Tolstoy and Meaning of Life” en *Philosophical Investigations*, Núm. 20, Vol. 2, Abril 1997, pp. 97-116.

de Dios»—El tormento eterno o la felicidad eterna. ¿Cuál es el sentido que no destruye la muerte?—La unión con el Dios infinito, el paraíso”¹³⁶.

Cuando Tolstoi observó las respuestas que la gente sencilla adopta como el sentido para sus vidas se dio cuenta de que dichas respuestas no eran estúpidas en absoluto, sino que alcanzaban la claridad a través de la fe en Dios. Dicha fe en Dios, que era rechazada por el racionalismo moderno, era lo que permitía la reconciliación completa de su vida con los hechos. La vida de la clase alta, llena de intrigas, superficialidades e insatisfacción, era el marco perfecto para que la vida no tuviera sentido:

Contrariamente a lo que veía en nuestro círculo, en el que toda la vida transcurría en la ociosidad, en la diversión y en la insatisfacción, veía que esas personas que trabajaban duro a lo largo de toda su existencia estaban menos insatisfechas con la vida que los ricos. Contrariamente a los hombres de nuestra clase, que se oponían al destino y se indignaban por sus privaciones y sufrimientos, esa gente aceptaba las enfermedades y las desgracias sin cuestionarlas ni protestar, con la convicción serena y firme de que todo eso debía ser así y que no podía ser de otra manera, y que todo era para bien¹³⁷.

Así que, Tolstoi, al comprender la forma en que la fe moldea la vida de los sencillos, sintió tal entusiasmo que él mismo buscó esa reconciliación para sí mismo y ello significaría la transformación de su vida, o bien, su propia conversión¹³⁸. En ese momento se dio cuenta de que cuando pensaba que la vida no tenía sentido, tenía razón. Sin embargo, tenía razón únicamente en relación con su propia vida, pero no con respecto a la vida en general. Su vida de autocomplacencia era superficial y vacía, “un mal y una absurdidad”¹³⁹ y no faltaba a la verdad cuando advertía que no tenía sentido. Comprendió que para que su vida tuviera sentido debía abandonar esa vida de maldad y de autocomplacencia de los deseos, y adoptar la nueva vida vinculada con la luz de la verdad. Dejar de vivir para sí mismo y comenzar a vivir para los demás. Así que, en la práctica, de buena gana se reincorporó a los

¹³⁶ Tolstoi, L., *Confesión, Op. Cit.*, p. 86.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 97-98.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 99.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 102.

ritos de la Iglesia Ortodoxa rusa, esa fe de sus padres, en la que se reconciliaba con la vida. Aceptaba con fe y con alegría las sentencias y las celebraciones tradicionales hasta hacerse uno con los hombres del pueblo.

Ahora bien, la aceptación de la religiosidad de la gente sencilla no fue una actitud definitiva en la vida de Tolstoi. Su adhesión incondicional, él mismo lo advierte, solo tuvo una duración de escasos dos años en su quinta década de vida. Quizás fue su obsesión por el sentido de la vida, y su constante estado de insatisfacción, lo que poco a poco le apartó de la religión ortodoxa rusa y le condujo hacia una revisión profunda del significado de la doctrina de Jesucristo, poco tiempo después de su entusiasmo inicial por la fe ejemplar de los sencillos. El meollo del asunto, según lo manifiesta Tolstoi, fue el hecho de que muchos ritos, costumbres y reglas inherentes al credo oficial estaban profundamente en contradicción con respecto a lo que él razonablemente comprendía que debería de ser la doctrina de Cristo. El constante descontento le llevó a un proceso complejo de estudio y meditación que desembocaría en una interpretación completamente alternativa del Evangelio.

II.3 El Estudio de los Evangelios

Los Evangelios y la actitud secularizada de Tolstoi

Como he mencionado un poco más arriba, la conversión de Tolstoi —tal como él mismo la comprende en su obra *Confesión*—no le condujo a una aceptación irrestricta de la religiosidad tradicional; sino que, por el contrario, su interés en el cristianismo se tradujo en un proyecto de revisión y reinterpretación de los Evangelios con el objetivo de comprender, según su criterio, lo que hay de enseñanza cristiana genuina en las doctrinas heredadas del cristianismo histórico y lo que se encuentra en franca contradicción. Con respecto a este objetivo, en el Prólogo de *El Evangelio Abreviado*, Tolstoi afirma que dicho estudio y meditación sobre el cristianismo le permitió comprender que en las creencias eclesiásticas oficiales existen muchos elementos verdaderos que debían ser separados de otros elementos que a su juicio resultaban espurios:

Estudiando el cristianismo, junto a esta agua pura de la vida, hallé, mezclados con ella, la suciedad y el barro que, para mí, escondían su pureza; junto a la elevada enseñanza cristiana hallé atadas a ella la enseñanza judía y eclesiástica, deformes y totalmente ajenas al cristianismo. Me encontraba en la situación del hombre que ha recibido un saco lleno de suciedad apestosa y que sólo después de una larga lucha y trabajo encuentra que en ese saco hay unas perlas de valor inestimable y comprende que él no es culpable de la repulsión que le produjo la suciedad apestosa, y que no sólo él no es culpable, sino que las personas que reunieron y conservaron las perlas junto a la suciedad merecen amor y respeto; pero, sin embargo, no sabe qué hacer con esas riquezas que encontró entre la suciedad¹⁴⁰.

La actitud de Tolstoi fue entonces separar el contenido del mensaje cristiano de los elementos añadidos por la doctrina judía y eclesiástica. ¿En qué consisten dichos elementos judaicos y eclesiásticos que vienen mezcladas con el agua pura de los Evangelios? Tolstoi no lo aclara explícitamente, pero se podría suponer que constituyen ciertos dogmas fundamentales en los que descansan los cuerpos doctrinales de las distintas confesiones cristianas históricas y que Tolstoi presume no reflejan las enseñanzas entregadas literalmente por Jesús. El más importante de dichos dogmas sea tal vez el que sostiene la divinidad de Jesucristo. Con respecto a esta afirmación fundamental de todas las sectas cristianas históricas, Tolstoi ve a Jesús solo como un filósofo¹⁴¹, como alguien que pudo llegar a la verdad y compartir el mensaje a los sencillos y nada más. Más bien, ha sido San Pablo quien, al no haber accedido a las doctrinas de Jesús de primera mano, no pudo comprenderlas y terminó por asimilarlas a la tradición farisaica de la que él mismo provenía¹⁴². Con ello, Tolstoi cree que terminó por oscurecer el mensaje de Jesucristo hacia la posteridad.

Lejos del enmarañado sistema teológico que introduce de San Pablo, para Tolstoi el mensaje de Cristo es sencillo y claro. De igual modo, las doctrinas eclesiásticas históricas, comparadas con el agua pura de las palabras de Jesús, resultan bastante rebuscadas. Para él, un cuerpo doctrinal es superior y verdadero en tanto exprese de manera clara y sencilla el mensaje de salvación. Y si esto es así, dicha doctrina tendría el potencial de unir en una

¹⁴⁰ Tolstoi, L. *El Evangelio Abreviado, Op. Cit.*, p. 39.

¹⁴¹ Cf. García Sala, I., "Introducción" en *Ibid.*, p. 18.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 41-42.

única verdad a todos los hombres. Sin embargo, lo que se exhibe en las doctrinas eclesiásticas es mucha oscuridad. Ello deja ver que las diferentes denominaciones cristianas históricas sirven a intereses ajenos a la doctrina de Jesús y por ello viven en constante conflicto y contradicción entre ellas. Cada secta —sirviendo a sus propios intereses— creerá que posee la verdad y desconfirmará a las demás, al mismo tiempo que el mensaje claro y sencillo de Jesús terminará por ser diluido en barrocos sistemas metafísicos ajenos a la simplicidad del mensaje original. De manera indeseable, la asimilación de la doctrina cristiana a marcos conceptuales ajenos a su simplicidad, promueve aquellas actitudes intelectuales sectarias e intolerantes que han causado innumerables males a la humanidad en toda la historia de la religión cristiana¹⁴³.

En su proceso de conversión al cristianismo, Tolstoi pronto comprendió que no podría adherirse incondicionalmente a la Iglesia ortodoxa. Intuía que había algo en ella que no estaba bien. Desde que era niño lo que más le impresionaba de la doctrina cristiana era que enseñaba el amor, la humildad, la abnegación, el perdón, etc. Sin embargo, en la doctrina de la Iglesia ortodoxa se mezclaban las enseñanzas de Jesús con la justificación de la persecución al diferente, con la pena de muerte, con la intolerancia con otras sectas religiosas; todas ellas manifestaciones contrarias a la esencia del mensaje de Cristo, tal como él lo percibía¹⁴⁴. Dicha doctrina oficial era lo suficientemente ambigua como para poner en el mismo costal elementos tan incompatibles como el amor al prójimo y el odio al extranjero. Por lo tanto, Tolstoi optó por rechazarla y reconocer que el cristianismo oficialmente practicado no era más que pura locura:

Rechace el hombre la costumbre, contraída en la niñez, de creer en todo eso, intente considerar sencillamente esa doctrina, de frente, procure identificarse por el pensamiento con un hombre sin prevenciones, educado fuera de esa doctrina, e imagínese lo que dicha doctrina parecerá a ese hombre. Es pura locura¹⁴⁵.

¹⁴³ Cf. *Ibíd.*, p. 46.

¹⁴⁴ Cf. Tolstoi, L., *¿Cuál es mi fe?*, Barcelona, Ed. Mentora, 1927. p.6.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 49.

Así, pues, la actitud de Tolstoi, lejos de ser una búsqueda por restaurar las doctrinas genuinas del cristianismo primitivo, puede comprenderse mejor si se le considera como un revisionista secularizador del cristianismo. En efecto, desde el siglo XVIII, la razón ilustrada y sus valores, como la libertad y la igualdad, entre otros, inspiran muchos movimientos de emancipación y liberación política y social. Las estructuras ideológicas del viejo régimen normalmente resultan un lastre del que hay que deshacerse para poder consolidar el nuevo orden. Entre dichas estructuras ideológicas se encuentran las doctrinas religiosas heredadas. La propensión tolstoyana de considerar los aspectos místicos de la religión como ‘pura locura’ puede inscribirse en aquella tendencia moderna, de la que no son ajenas personalidades como J.J. Rousseau, I. Kant o J. Fichte, que busca reducir —a la luz de la razón— la religión a la ética, eliminando toda relevancia de los misterios como parte de la esencia de la religión¹⁴⁶.

La actitud moderna, que descarta cualquier valor a los misterios, va aparejada con la actitud de poner como último tribunal legítimo de la religión a la razón. Esta tendencia es evidente en la posición de Tolstoi, según puede apreciarse en el siguiente comentario sobre la doctrina de Cristo:

Toda la actividad razonable del hombre no podía tener más objeto que iluminar por la razón su aspiración al bien. El libre albedrío—dice nuestra filosofía — es una ilusión, y siéntese orgullosa de la osadía de semejante declaración. Pero el libre albedrío no sólo es una ilusión, sino una palabra hueca de sentido. La frase fué inventada por los teólogos y los criminalistas, y refutarla sería predicar en desierto. Pero la razón, esa razón que ilumina nuestra vida y nos impulsa a modificar nuestros actos, no es una ilusión ni puede ser negada. Obedecer a la razón para realizar el bien, es en lo que consistió siempre la doctrina de todos los verdaderos maestros de la humanidad, y es también toda la doctrina de Cristo; es la razón y es absolutamente imposible negar la razón haciendo uso de ella¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Cf. Fraijó, M. “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa” en *Isegoría*, Madrid, No. 10, 1994. pp. 71-75.

¹⁴⁷ Cf. Tolstoi, L., *¿Cuál es mi fe?*, *Op. Cit.*, p.51.

El énfasis de Tolstoi en la relevancia de la razón para comprender la naturaleza del mensaje cristiano obviamente está en la base de su negación de la divinidad de Jesucristo, de su negación de la importancia de los milagros y, sobre todo, de su negación de la eficacia del sacrificio en la cruz para la remisión de los pecados de todas las personas. Estas doctrinas, aunque habían sido consideradas muy importantes a lo largo de la historia del cristianismo, en la lectura tolstoyana no tienen relevancia particular, debido a que no refieren directamente al sistema de principios predicados por Jesús en distintos pasajes de los Evangelios y que el autor ruso privilegia para su lectura. Por eso, en *El Evangelio Abreviado*, Tolstoi presenta dicho sistema de principios liberado de la genealogía, la concepción, el nacimiento, la resurrección y los milagros. En el próximo subinciso, se expondrán algunos aspectos de dichos principios fundamentales.

La vida del espíritu y la muerte a la carne

Tolstoi, en la Introducción al *Evangelio Abreviado*, presenta el primer principio fundamental de la doctrina cristiana de la siguiente manera:

Sin el entendimiento no hay vida. Cualquier hombre está vivo porque tiene entendimiento. Los hombres que no comprenden esto y que consideran que la carne es el principio de vida, se despojan de la verdadera vida. Los que entienden que están vivos gracias al espíritu y no a la carne, tienen la verdadera vida. Y es esta verdadera vida la que mostró Jesucristo. Después de aceptar la verdad que dice que la vida del hombre procede del entendimiento, él dio a los hombres una enseñanza y un modelo para vivir este entendimiento en la carne¹⁴⁸.

De la cita anterior se infiere que la vida se puede comprender desde dos ángulos contrarios: desde el espíritu o desde la carne. Puede decirse que todos los seres vivos que no han sido dotados de entendimiento comparten la vida en la carne; pero los hombres, que toman parte en el espíritu, pueden aspirar a vivir la verdadera vida. Esa vida que se vive plenamente y que perdura no puede ser aquella que está atada a lo que fenece (a lo contin-

¹⁴⁸ Tolstoi, L., *El Evangelio Abreviado*, Op. Cit., pp. 59-60.

gente), sino que debe ser aquella que se abre hacia la dimensión de lo que nunca muere. Dicha vida no es otra que la orientada por la Razón o el Entendimiento de la Vida.

¿En qué consiste dicho Entendimiento de la Vida? Tolstoi sostiene que Jesús no accedió a la certidumbre del espíritu sino por una vía negativa. Es decir, Jesús se dio cuenta de que estaba condicionado por la carne en su deseo de comer, en su deseo de poder, en su deseo de obtener placeres, en su deseo de obtener posesiones; sin embargo, a pesar de toda ese conjunto de apetencias vinculadas con la carne, estaba en su poder negarse a satisfacer sus deseos carnales para servir y trabajar para el espíritu. Ciertamente, por un lado, es verdad que no estaba en su poder satisfacer todos los deseos de la carne por sí mismo —en tanto no era omnipotente—; pero, por otro lado, tampoco podía negar su propia constitución carnal. Ante ello, sin negar su vida carnal, debía reconocer que en su propio ser había una dimensión espiritual que le vinculaba con lo absoluto y necesario, y que debía ser la parte que orientara su propia conducta:

No puedo satisfacer los deseos de la carne y no puedo renegar de ella; pero mi vida es todopoderosa en el espíritu de mi padre y por eso yo, encarnado, debo servir y trabajar sólo para el espíritu, para el padre¹⁴⁹.

Así, pues, el Entendimiento de la Vida, que apunta hacia la verdadera vida, constituía la parte que movía a Jesús hacia el servicio del espíritu remontando las satisfacciones inmediatas de la carne. Es verdad que, por un lado, él era carne; pero, por ser hijo de Dios, no estaba sujeto necesariamente a ella, sino que tenía la libertad de optar por la vida del espíritu. Un animal, en el estado de naturaleza, no puede remontarse más allá de la carne. Su vida no es más que la búsqueda de alimento para sobrevivir; y, el día siguiente, su búsqueda continuará como la del día anterior, hasta que un buen día termine siendo el alimento de otro animal. En cambio, los seres humanos, que reconocen en sí mismos la vida del espíritu, no se encuentran encadenados al ciclo de la vida de la carne. Tienen la libertad de negarla con el fin de cumplir la voluntad de Dios y con ello abrirse a la vida plena que no es otra que la vida del espíritu:

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 64.

Los hombres pueden escoger por sí mismos la vida o la muerte. La vida está en el espíritu, la muerte en la carne. La vida del espíritu es el bien, la luz; la vida de la carne es el mal, las tinieblas. Creer en el espíritu significa hacer buenas obras; no creer, hacer malas obras. El bien es vida, el mal es muerte. A Dios, el creador exterior, el principio de todos los principios, no lo conocemos¹⁵⁰.

La posibilidad de escoger la vida del espíritu o negarla es algo que solo puede darse en el espíritu. Ciertamente, la vida de la carne puede ir esclavizando al hombre al grado de que termine negando por completo la vida del espíritu. Así, las preocupaciones por el alimento, por el vestido, por la familia, por la honra de la propia nación, por los placeres, por el cumplimiento de los objetivos personales en la vida, entre otros, van desviando la atención del hombre de la necesidad del cumplimiento de la voluntad del padre, lo que implica el alejamiento de la vida del espíritu. No es que el hombre no deba ocuparse de los menesteres que conlleva la vida de la carne, sino que más bien no debe convertirse en el servidor de ellos. Uno satisface una necesidad carnal porque debe vivir, pero no debería vivir solo para satisfacer sus necesidades carnales. Servirse a uno mismo es servir a la carne y servir a la carne es poner el sentido de sus acciones en aquello que fenece. Por el contrario, advierte Tolstoi, Cristo entiende que:

El que quiere construir su vida carnal como le apetece mata la verdadera vida del cumplimiento de la voluntad del padre.

Y el provecho para la vida carnal no se consigue sin echar a perder la vida del espíritu.

Lo que verdaderamente pierde a la vida del espíritu es la codicia y la adquisición de riquezas. Los hombres olvidan que, a pesar de las riquezas y bienes que adquieran, pueden morir en cualquier momento y que sus bienes no son necesarios para la vida.

La muerte pende encima de todos nosotros¹⁵¹.

Si el hombre quiere vivir la vida del espíritu, entonces debe orientar su mirada de la carne hacia el espíritu. Ello implica que su voluntad debe dejar de estar determinada por la

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 155.

búsqueda de la satisfacción de las necesidades de la carne. Luego, debe abandonar el deseo de cumplir los dictados de *su* voluntad —morir para sí— y consagrar su vida al cumplimiento de la voluntad del padre. Esto último supone necesariamente la suspensión de la búsqueda de satisfacción de sus propios deseos, preocupaciones y afanes acerca de cómo ha de vivir mañana y la consagración permanente por construir el Reino de Dios en la tierra. Ahora bien, morir a los propios deseos y suspender las preocupaciones por uno mismo no es otra cosa que abrirse hacia los demás, ver a todos como parte del mismo espíritu.

La vida sólo consiste en cumplir la voluntad del padre y para cumplir la voluntad del espíritu hay que entregar la propia carne. La carne es alimento para la vida del espíritu. Sólo cuando se entrega la propia carne, el espíritu vive¹⁵².

Los cinco mandamientos de los Evangelios

La opción por la vida del espíritu, como se ha visto, implica una negación de la carne, o bien, una negación del hecho de ponerse al servicio de la satisfacción de sus necesidades carnales. Ahora bien, esta caracterización de lo que significa ponerse al servicio del espíritu podría parecer muy general, en tanto que en la práctica se tendría que resolver en cada caso lo que significa optar por el espíritu. Sin embargo, Tolstoi asegura que con el fin de alcanzar la felicidad que implica vivir para el espíritu —o lo que es lo mismo, el reino de Dios sobre la tierra—, Cristo ofrece en el Sermón de la Montaña la guía de cinco mandamientos que, puestos en práctica, hacen posible materializar la vida espiritual y superar las múltiples tentaciones a las que se ve expuesto el ser humano.

En el capítulo sexto del *Evangelio Abreviado* Tolstoi escribe lo siguiente:

Jesús sentía pena por los hombres porque no conocían el bien verdadero y les enseñaba. Les decía: «Bienaventurados los que no tienen propiedades, ni fama, ni se interesan por ello; pero desgraciados aquellos que buscan la riqueza y la fama porque en la voluntad del padre son pobres y oprimidos; y los ricos y afamados sólo esperan recompensas de los hombres en esta vida temporal. Para cumplir la voluntad del pa-

¹⁵² *Ibid.*, p. 130.

dre no hay que temer ser pobre y menospreciado, hay que alegrarse de ello para enseñar a los hombres en qué consiste el verdadero bien».

Para cumplir la voluntad del padre, que da la vida y el bien a todos los hombres, hay que cumplir cinco mandamientos¹⁵³.

La doctrina de Cristo, en principio, se legitima porque sitúa al hombre frente a su bien verdadero. Toda la gran cantidad de personas que han arrastrado sus vidas hacia la perdición lo han hecho en el fondo porque no tenían claro en qué consistía su propio bien verdadero. De esta manera, el bien verdadero del hombre está permanentemente amenazado por diversas tentaciones que le van alejando de aquello que debería ser el objeto máximo de sus deseos. Por esta razón, con respecto a la opción por su verdadero bien, que no es otra cosa que el cumplimiento de la voluntad del padre o la vida en el espíritu, Cristo ofreció en el Sermón de la Montaña cinco mandamientos que fueran la brújula de la vida del hombre para poder vencer las distintas tentaciones que nos amenazan.

La importancia de los mandamientos está en el hecho de que los seres humanos, aun en la conciencia de que el sentido de sus vidas es cumplir con la voluntad de Dios, se encuentran enfrentados permanentemente contra diversas situaciones o tentaciones de la carne que les alejan de él. Si el hombre tuviera las cosas claras sobre lo que tiene que hacer para conseguir su verdadero bien, entonces dichas orientaciones no serían necesarias. Sin embargo, las cosas no son así. Los hombres se debaten continuamente entre las finalidades de la carne y las del espíritu, y la mayoría de las veces no tienen claridad. Por eso, estos cinco mandamientos son la guía que le permiten al hombre superar los embates de la carne en su opción concreta por la vida del espíritu. En *¿Cuál es mi fe?*, Tolstoi lo expresa de la siguiente manera:

Cristo me ha dicho: vive para el bien, ten cuidado en las celadas — en las tentaciones (σχάδιαλος), que seduciéndote por la apariencia del bien, te privan de tu verdadero bien y te arrojan al mal. Tu bien es tu unión con todos los hombres; el mal es la

¹⁵³ *Ibid.*, p. 107.

violación de la unidad del hijo del hombre. No te prives tú mismo del bien que se te ha concedido¹⁵⁴.

La primera tentación que destruye la orientación del ser humano hacia su propio bien verdadero es la hostilidad hacia los otros seres humanos. Si esto es así, entonces el ser humano no debería gozar de su cólera ni enorgullecerse de ella ni de avivarla. Si alguien consiente su propia cólera y la justifica, entonces lo que hace es considerarse un ser superior a los demás. Sin embargo, esta presunción se funda en una gran confusión pues ‘todos somos iguales’. Si todos somos iguales, aquellas actitudes que me hagan creer que soy un ser superior se sostienen en una falsedad, pues nadie en verdad es superior o inferior a nadie. Con todo, Tolstoi observaba “ahora comprendo que el único que está por encima de los demás es el humilde para con los otros y el que se hace siervo de cada cual”¹⁵⁵. ¿Por qué el humilde es superior? Porque el humilde no tiende a la separación entre los hombres, más bien con su actitud invita a la integración de todos. El humilde es superior porque su actitud de no querer sobresalir propicia la unión y el amor que es el bien verdadero de todas las personas. En consecuencia, el primer mandamiento de Jesucristo es

No ofender a nadie y obrar para no despertar el mal en nadie, porque del mal viene el mal¹⁵⁶.

La segunda tentación que aleja al hombre de su propio bien es el libertinaje o el ‘deseo de poseer otra mujer que aquella con quien uno está unido’. Si ello es así, nadie puede justificar su sensualidad como algo natural. Más bien, el hombre debe reconocer que permanentemente se encuentra en un estado mórbido, anormal, obsesionado, del que necesita ser liberado. ¿Por qué es así? El deseo sensual desordenado en lugar de tender hacia la integración y el amor, solo propicia la separación. Aquel hombre que cae en la tentación de la lujuria se dirige hacia una mujer y luego hacia otra —y así indefinidamente—, y con ninguna consolida una unión. Si originalmente tenía mujer, la deja para irse con otra. Ello reproduce el mal en tanto que su mujer, al verse abandonada, buscará unirse a otro hombre y,

¹⁵⁴ Tolstoi, L. *¿Cuál es mi fe?*, *Op. Cit.*, p. 98.

¹⁵⁵ *Íbid.*, p. 99.

¹⁵⁶ Tolstoi, L. *El Evangelio Abreviado*, *Op. Cit.*, p. 107.

así, la unidad se disuelve más y más. Tolstoi observa: “Comprendo ahora que la monogamia es la ley natural de la humanidad y que no puede quebrantarse”¹⁵⁷. Quien abandona a su esposa la entrega irremediabilmente a la tentación del libertinaje e introduce en el mundo un nuevo mal que en algún momento irá en contra de él. Por todo lo anterior, el segundo mandamiento de Jesucristo es

No cortejar a mujeres, no abandonar a la esposa a la que te uniste, porque todo el extravío del mundo procede de abandonar y cambiar las esposas¹⁵⁸.

La tercera tentación que destruye el bien verdadero del hombre es el juramento. Jurar implica prometer obediencia a uno o varios hombres, cuando el hombre no debería de obedecer a nadie más que a Dios. La muerte en la guerra, los encarcelamientos, las ejecuciones son algunos de los males que son causados por el juramento. Quien ha jurado se vuelve instrumento de unos hombres —bajo la idea de que representan al Estado— para realizar toda clase de males a otros hombres. Al jurar, los seres humanos tienen la impresión de que no tienen responsabilidad con respecto a las implicaciones de sus actos. Por ejemplo, un jurado, comprendido como aquel conjunto de personas que tiene como propósito juzgar las acciones de un tercero, cree que hace bien al realizar las acciones que la ley le prescribe. Sin embargo, ¿quién realmente tiene derecho a juzgar a otra persona? Por otra parte, aquellos que juran que pondrán su fuerza física en favor de los fines del estado en una situación de guerra, ¿realmente adquieren el derecho para matar a otros a costa del estado? La situación es clara: “toda promesa por la cual se sujete uno previamente, es un mal”¹⁵⁹. Por consiguiente, el tercer mandamiento de Cristo es:

No jurar nunca, porque nada se puede prometer, pues el hombre está completamente en poder del padre, y los juramentos se hacen para cometer malas obras¹⁶⁰.

La cuarta tentación que me aleja de mi verdadero bien es el recurso a la violencia contra los hombres como medida de resistencia al mal que me infligen. En efecto, podría yo

¹⁵⁷ Tolstoi, L. *¿Cuál es mi fe?*, *Op. Cit.*, pp. 99-100.

¹⁵⁸ Tolstoi, L. *El Evangelio Abreviado*, *Op. Cit.*, p. 108.

¹⁵⁹ Tolstoi, L. *¿Cuál es mi fe?*, *Op. Cit.*, p. 100.

¹⁶⁰ Tolstoi, L. *El Evangelio Abreviado*, *Op. Cit.*, p. 108.

argumentar que estoy en todo mi derecho de responder a un ataque con algún acto de violencia. La situación es casi tan obvia que quizás nadie en su sano juicio lo pondría en duda. Sin embargo, cuando alguien responde con violencia al mal lo que en realidad está pasando es que al mal se le está oponiendo otro mal. Si mi finalidad es combatir al mal realmente, no puedo responder con otro mal. Es como si quisiera salvar al ahogado hundiéndolo más en el agua. No se puede acabar el mal si yo lo sigo perpetuando a través de mis acciones. Alguien podría decir que esta doctrina ataca a la misma idea de propiedad privada, puesto que si no tengo derecho a realizar acciones de defensa de lo que es mío —acciones que constituyan males hacia los demás—, entonces lo que creo que es mío en realidad no lo es. Al respecto Tolstoi es enfático: “Si aún puedo ahora, en un momento de olvido, dejarme llevar por la violencia para defenderme, o defender a los demás o para defender mi propiedad y la de los demás, ya no puedo servir tranquilamente y a sabiendas a esa seducción que nos pierde a mí y a los demás; ya no puedo adquirir propiedad”¹⁶¹. Por todo lo anterior, el cuarto mandamiento dice lo siguiente:

No oponerse al mal, soportar la ofensa y hacer más de lo que exigen los hombres: no juzgar y no pleitear, porque el hombre está lleno de errores y no puede enseñar a los demás. Con la venganza, el hombre sólo enseña a vengarse a los demás¹⁶².

La quinta tentación que separa al hombre de su propio bien verdadero es la diferencia que hace entre quienes nacieron en su patria y los extranjeros. La idea de que las personas tengan distintas nacionalidades surge de un prejuicio equivocado: que existen diferencias esenciales entre aquellos que habitan un lugar y aquellos que habitan otro lugar. Pero ello es un error. El hecho de que haya nacido en un territorio es accidental y no abona nada a mi identidad. Cuando se sacraliza la propia identidad se piensa que quien pertenece a la propia etnia, raza, grupo o nación goza de un estatuto especial que no tienen los demás; pero ello es una falsedad. No hay tal diferenciación o distinción. Es un espejismo fundado en el egoísmo, en el pensar que lo propio es mejor que lo ajeno. Pero no hay razón de fondo para sostenerse en dicha idea. Además, Tolstoi sostiene que “la diferencia que hago entre

¹⁶¹ Tolstoi, L. *¿Cuál es mi fe?*, *Op. Cit.*, p. 101.

¹⁶² Tolstoi, L. *El Evangelio Abreviado*, *Op. Cit.*, p. 108.

mi pueblo y los demás pueblos es un mal que destruye mi bien”¹⁶³. ¿Por qué? Porque si mi propio bien radica en la unión con los demás hombres en el amor, la idea de que soy superior porque pertenezco a cierta etnia, raza, grupo o nación me separa de los demás. Y ello me aparta del espíritu. Por todo esto, el quinto mandamiento es

No hacer diferencias entre la propia patria y las otras porque todos los hombres son hijos del mismo padre¹⁶⁴.

El cumplimiento de estos cinco mandamientos, por otra parte, no debe realizarse por los motivos inadecuados; es decir, al cumplir estos mandamientos no debe buscarse la admiración de las otras personas o alguna otra recompensa de cualquier tipo, de manera que lo que importe no sea el verdadero bien, sino la buena fama, la riqueza, el poder, etc. Por el contrario, cuando se cumplan los mandamientos, quien lo haga solo debe buscar estar en la voluntad del padre. Ello es el verdadero bien y la felicidad. Contrario a todos aquellos que predicán que la felicidad es la posesión del bien, Tolstoi cree que la felicidad es el cumplimiento de la voluntad del padre. No hay más felicidad que aquella que se alcanza en la acción misma. En el siguiente apartado profundizaré las implicaciones que esta doctrina de la felicidad tiene en relación con la consideración de la vida en el presente y la muerte.

II.4 La superación de la muerte en la vida en el presente

La superación de la muerte en la narración literaria

Norman Malcolm, estudiante y amigo de Wittgenstein, cuenta que el filósofo vienés tenía la siguiente opinión acerca del pensamiento de Tolstoi:

Una vez intenté leer «Resurrección», pero no pude. ¿Ves? Cuando Tolstoi se limita a contar una historia me impresiona infinitamente más que cuando se dirige al lector. Cuando se vuelve de espaldas al lector me parece de lo más impresionante. Quizás

¹⁶³ Tolstoi, L. *¿Cuál es mi fe?*, Op. Cit., 101.

¹⁶⁴ Tolstoi, L. *El Evangelio Abreviado*, Op. Cit., p. 108.

un día podamos hablar sobre esto. Creo que su filosofía alcanza la máxima autenticidad cuando se halla latente en la historia¹⁶⁵.

Según lo que menciona Wittgenstein, Tolstoi alcanza alturas insospechadas como pensador no en el momento en el que, personalmente o a través de sus personajes, diserta filosóficamente; sino cuando se limita a ser el narrador de una historia. Al decir de Elizabeth Anscombe, Tolstoi, cuando diserta, intenta decir lo que no se puede decir y, en ese momento, sus ideas terminan por arremolinarse y estrellarse en un mar de confusiones; sin embargo, cuando se autocensura como portavoz de ciertas tesis, en ese momento emergen los hechos por sí mismos y la verdad se muestra¹⁶⁶. Más allá de que Wittgenstein esté o no en lo correcto, lo que sí puede afirmarse es que Tolstoi presenta en sus diferentes relatos ejemplificaciones magistrales sobre lo que significa la superación de la muerte y la vida en el presente. A continuación, analizaré dos de ellos.

Según lo que se ha expuesto en el apartado inmediatamente anterior, la finalidad de la vida del hombre es conseguir su bien verdadero. Dicho bien verdadero puede entenderse como el cumplimiento de la ‘voluntad del padre’. En la vida cotidiana, sin embargo, el hombre dista mucho de ello. Más bien, busca su propio bien equivocadamente tratando de dar satisfacción a sus necesidades egoístas y, ello, en última instancia, lo vuelve un ser ensimismado, insatisfecho, extraviado, en suma, infeliz. El proceso de conversión, al que Tolstoi se refiere como una cierta ‘conciencia de la vida’, consiste en darse cuenta de que sus propias exigencias egoístas descansan en absurdos que llevan al temor y a la desesperación, y que la única manera de ser feliz consiste en salir de sí mismo en la búsqueda de servir a los demás. En *La Muerte de Iván Ilich*, Tolstoi muestra de manera clara y explícita a qué se refiere ese ‘salir de sí mismo’, cuando el protagonista de la historia —cansado de sufrir y preocuparse por sí mismo— se da cuenta de que también los demás padecen su sufrimiento:

¹⁶⁵ Malcolm, N. “Recuerdo de Ludwig Wittgenstein” en Ferrater Mora, J. [et. al.] *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona, Oikos-Tau, 1966, p. 54.

¹⁶⁶ Cf. Anscombe, E., *Op. Cit.*, p. 170.

“Les hago sufrir —pensó—. Les da pena de mí; pero estarán mejor cuando muera.” Ivan Ilich quiso decir esto; pero no tuvo fuerzas. “Por otra parte, ¿para qué decirlo?”, pensó. Con una mirada llamó la atención de Praskovia Fiodorovna sobre su hijo y pronunció:

—¡Llévatelo...! Me da pena... y de ti también —quiso añadir “perdón”; pero dijo otra palabra; y, sin fuerzas para corregirse, hizo un gesto con la mano, pues le constaba que lo entendería quien debiera entenderle.

De pronto, le fue evidente que el problema que lo atormentaba, se había resuelto súbitamente. “Me da pena de ellos”. Es preciso hacer que no sufran. Liberarlos y liberarme de estos sufrimientos. ¡Qué bien y qué sencillo! ¿Y el dolor?”, se preguntó. “¿Qué hago con él? ¿Dónde estás dolor?” Prestó atención.

“Ah, sí, aquí está. Bueno, que siga. ¿Y la muerte? ¿Dónde está?”

Buscó su antiguo terror a la muerte, sin hallarlo. ¿Dónde estaba? ¿Qué era la muerte? No sentía terror alguno, porque la muerte no existía.

En lugar de la muerte había luz. —¡Ah! ¡Es esto! —exclamó, de pronto, en voz alta —¡Qué alegría! Para él todo esto sucedió en un instante¹⁶⁷ (824).

Libre de toda aclaración filosófica, Tolstoi describe lo que ocurre cuando Iván Ilich muere y, sin decirlo, simplemente lo muestra. ¿Qué muestra? Justamente que cuando deja de estar ensimismado su vida cobra sentido y la muerte desaparece. Cuando Iván Ilich se hace consciente de que se va a morir todavía se encuentra atrapado en la carne, en su individualidad. Ello le lleva a experimentar angustia y miedo, en tanto que sus pensamientos y recuerdos están completamente referidos a la satisfacción de sus deseos en ese instante. El avance de la enfermedad y su letalidad le hacen consciente de que su vida no ha sido otra cosa que la búsqueda de la ‘vida agradable’; es decir, el sentido de su existencia se definía por el reconocimiento, el poder económico y profesional, además del confort de las relaciones sociales superficiales. Cuando la muerte acecha, todo el valor de esa vida superficial

¹⁶⁷ Tolstoi, L. “La Muerte de Iván Ilich” en *Obras Selectas*. México, Aguilar, 1991. p. 824.

cae por su peso. Nada lo consuela. Ni los diagnósticos médicos pseudocientíficos ni las palabras de aliento de sus familiares y amigos ni su tendencia a la autoindulgencia logran poner fin a su angustia. Finalmente, llega el momento de enfrentarse a su propia condición como hombre: la muerte y, ante ella, como lo menciona el fragmento citado, Iván Ilich se muestra como un ser que padece frente a otros seres que también padecen. Cuando se da cuenta de que los demás padecen por su causa y que él puede realizar alguna acción para calmar dicho padecimiento, entonces Iván Ilich sale de sí mismo, con apenas un movimiento de su brazo pide perdón y consuela a sus familiares. En ese momento alcanza su conversión. En los pocos minutos que le quedan de vida, entonces, en tanto que ya no vivirá para sí mismo, el temor y la angustia desaparecen junto con la muerte. Cuando ya no vive para sí mismo, entonces vive para los demás. Este vivir para los demás hace irrelevante la aniquilación individual.

El otro ejemplo podemos verlo en la obra *Amo y Criado*. Al igual que Iván Ilich, Vasili Andreievich vive para sí mismo. Su vida es una carrera desbocada por ser más rico y popular entre los señores de las aldeas circunvecinas. En cierta ocasión, al vislumbrar un negocio provechoso, sin pensar más, decide atravesar el bosque en medio de una tormenta de nieve para cerrar el trato. Su mujer y sus vecinos intentan persuadirlo, pero su codicia es más grande. Así que emprende el viaje junto con su fiel sirviente Nikita y terminan extraviados en la mitad de la noche. En un primer momento, Vasili intenta salvarse a sí mismo y, montando su caballo, abandona a Nikita en el trineo varado en medio del bosque helado. Sin embargo, dadas las circunstancias climáticas, resulta imposible llegar a un lugar seguro y Vasili junto con su caballo caen en una zanja. Vasili desciende del caballo para ayudarlo a salir y este, al verse libre del peso de su amo, escapa e instintivamente vuelve a donde se encontraba el trineo. En medio del desierto helado y completamente solo, Vasili se enfrenta con la idea de su propia muerte y siente muchísimo miedo. Para su fortuna, al avanzar unos metros, se topa nuevamente con su caballo que está junto a su trineo en el que Nikita agoniza. En ese momento, los estados de ánimo de ambos eran diametralmente opuestos como lo muestran los siguientes pasajes:

Al quedar solo, Nikita pensó en lo que debería ser. No se sentía con fuerzas para ir a buscar un lugar habitado. Ya no podía sentarse en el mismo sitio de antes, porque estaba completamente cubierto de nieve. Se daba cuenta de que no entraría en calor en el trineo porque no tenía con qué taparse. En aquel momento, su pelliza y su caftán no lo abrigaban en absoluto. Sentía tanto frío como si estuviera en mangas de camisa. De pronto, sintió angustia. “¡Dios mío, padre celestial!”, exclamó tranquilizándose con la consciencia de que no estaba solo, que alguien lo escuchaba y no lo abandonaría¹⁶⁸.

Sin embargo, por otra parte, Vasili no logra vencer el desasosiego que le causa la idea de su muerte inminente:

Al verse solo en aquel desierto, Vasili Andreievich se lanzó en pos de Mujortyi; pero había tal cantidad de nieve y le pesaban tanto las pellizas que, hundiéndose por encima de las rodillas, apenas pudo dar veinte pasos y se paró sin aliento. “¿Cómo voy a abandonar el bosque, lo que me debe el carnicero, la tienda, las tabernas, la casa con su granero y a mi hijo? —pensó—. Es imposible.” Sin saber por qué, recordó las mantas de artemisa agitadas por el viento ante las que había pasado dos veces y le invadió un terror indescriptible¹⁶⁹.

Un instante posterior, al igual que Iván Ilich, Vasili Andreievich experimentó su conversión. Al llegar junto a Nikita, comprendió que este agonizaba y abandonándose a sí mismo se quitó una de sus dos pellizas y cubrió con ella el cuerpo del noble campesino a su servicio. Y no solo eso, sino que se recostó sobre él para darle calor. Conforme la noche fue pasando la temperatura fue descendiendo cada vez más y el nivel de la nieve ascendiendo. Vasili comenzó a helarse, sin embargo, ya no sentía temor ni preocupación de sí mismo. Tolstoi narra que comenzó a vivir ‘una alegría especial que jamás experimentara’, pues en ese momento su vida era para los demás:

Comprende que es la muerte; sin embargo, no se entristece. Recuerda que Nikita está debajo de él, que ha entrado en calor y está vivo. Le parece que él es Nikita y Nikita

¹⁶⁸ Tolstoi, L. “Amo y Criado” en *Ibid.* p. 854.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 855.

él, y que su propia vida está en Nikita. Escucha atentamente y oye la respiración e incluso el débil ronquido de Nikita. “Está vivo, eso significa que yo lo estoy también”, se dice triunfalmente¹⁷⁰.

Lo que muestran estos pasajes de dos obras literarias es aquello que intentará ser sistematizado por las obras filosóficas y teológicas de Tolstoi. Como se ha venido explicando en el presente capítulo: el sentido de la vida está en la voluntad de Dios. ¿Qué consecuencias tiene esta idea en relación con la cuestión de la vida en el presente y la muerte? Para Tolstoi, la doctrina de Jesucristo enseña precisamente que el abandono de propia individualidad en aras del servicio amoroso a los demás es lo que constituye el verdadero bien¹⁷¹ y, cuando así ocurre, el hombre llega a concebir que la muerte no existe. No solo se trata de una expresión de mera satisfacción o entusiasmo, sino una certidumbre cabal. En el próximo apartado buscaré elucidar estos conceptos.

De la vida individual a la vida verdadera

El nacimiento arroja al hombre a la vida en este mundo material. Su trayecto en la historia ofrece siempre la misma cara: Busca su supervivencia y se allega bienes para alcanzar ese fin. Así, para hacerse preservar en la existencia, adquiere todo aquello que considere necesario. La vida material, entonces, determina los fines por los que ha de vivir: alimento, vestido, techo, etc. Sin embargo, en algún momento de su camino, estas finalidades le han parecido como algo que carece de valor en sí, pues descubre su contingencia. Por más que coma, se vista y habite lugares confortables, no podrá superar nunca la muerte. La muerte se le presenta, entonces, como el límite absoluto e infranqueable que tarde o temprano terminará con sus afanes. Alertado por su finitud inminente, el hombre no quiere llegar a ese momento en el que se cumpla su sentencia de ser finito y contingente, sino que lo retarda, porque aspira a algo más. Desde siempre ha alimentado dicha aspiración por trascender la vida que ahora le toca vivir.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 858.

¹⁷¹ En *El Evangelio Abreviado*, Tolstoi lo pone de la siguiente manera: “La verdadera vida es sólo la que todos los hombres tienen en común y no la de cada uno. Todos debéis trabajar para la vida de los demás”. Tolstoi, L., *El Evangelio Abreviado*, *Op. Cit.*, p. 129.

Para León Tolstoi, la doctrina de Jesucristo ha venido a dar cauce a dicha aspiración hacia la trascendencia. El hombre, sumergido en el devenir cotidiano de su vida, experimenta la gran sospecha de que no está viviendo la vida verdadera. Todos sus afanes, angustias y proyectos se topan irremediabilmente con las paredes de la muerte sin tener claridad sobre su verdadera finalidad. Tanto el creyente como el escéptico no pueden abrigar una certidumbre mayor de que sus vidas se dirijan hacia algún sitio que no sea la muerte fría en el final de sus días. Sin embargo, el hombre no se conforma. Jesucristo descubrió que aquello que irremediabilmente se le escapa al hombre, que no le permite tener una visión correcta de cuál es su finalidad en esta existencia, es su participación en el espíritu. Ciertamente, la angustia humana es ya una búsqueda del espíritu, pero sobre ello no tiene claridad debido a que se encuentra descarriado en los senderos de la carne:

La sabiduría de la vida consiste en aceptar la propia vida como hijo del espíritu del padre.

Los hombres escogen objetivos propios de la vida carnal y, mientras no los consiguen, se atormentan a sí mismos y a otros hombres. Cuando los hombres aceptan la enseñanza de la vida del espíritu y someten y amansan la carne, encuentran una satisfacción completa en la vida del espíritu, esa vida que les está predestinada¹⁷².

Así, pues, la buena nueva de Jesucristo consiste precisamente en advertir que esa angustia, esa insatisfacción, ese miedo que alimenta la vida de los hombres se fundamenta en una falsa concepción acerca de quiénes son: Todos creen que viven por sí mismos, que la dirección de sus vidas y sus anhelos dependen únicamente de sus propias elecciones, que todo lo que importa es aquello que les pueda asegurar la supervivencia personal. Sin embargo, todo ello es falso. Nadie vive por sí mismo, sino por el padre:

Todo hombre, aparte de ser consciente de su vida carnal, de entender que fue concebido por un padre carnal en las entrañas carnales de una madre, también es consciente de que en sí mismo hay un espíritu libre, inteligente e independiente de la carne.

¹⁷² *Ibid.*, p. 127.

Este espíritu, infinito y surgido de lo infinito, es el principio de todo y es lo que llamamos Dios¹⁷³.

El padre, entonces, es ese ‘espíritu libre, inteligente e independiente de la carne’. Esa consciencia que llama a la vida verdadera. Esa vida que supera los fines de la vida material y los pone a su servicio. Según Tolstoi, Jesucristo no hizo otra cosa que alertar a los hombres acerca del propósito verdadero de sus vidas y que constituye su felicidad. Dicho propósito no es otra cosa que cumplir con la voluntad del padre. Su predicación no ha sido un llamado exclusivo para aquellas personas que por propia inclinación manifiesten la inquietud de vivir en el espíritu, sino, por el contrario, lo que nos notifica Jesús es que todos los hombres son partícipes del mismo espíritu y, en consecuencia, todos están llamados a vivir por él. Esa vida es el hogar de su felicidad:

Este espíritu es el principio de nuestra vida, hay que ponerlo por encima de todas las cosas y vivir por él. Cuando este espíritu se convierte en el fundamento de la vida, recibimos la vida verdadera e infinita¹⁷⁴.

Se sigue de lo anterior que todos los afanes, anhelos y proyectos humanos están destinados al fracaso, si no se advierte que hay algo más importante que los afanes de este mundo material. Todo aquello por lo que el hombre se esfuerce y tenga valor únicamente en la carne está condenado en sí a la finitud y a la contingencia. Sin embargo, si el propio afán, anhelo y proyecto consiste en realizar exclusivamente la voluntad del padre, entonces toda la propia vida cobra un sentido verdadero e infinito. Por ello, los afanes, anhelos y proyectos humanos, si se contrastan con el destino espiritual del hombre, carecen de valor o su valor es solo instrumental. Pero en la vida cotidiana pocos lo creen así. La mayoría de los hombres consideran que sus riquezas, sus logros profesionales, su fuerza corporal, su poder político, etc. son bienes reales que determinan quiénes son y viven para que ello siga siendo así¹⁷⁵. No pueden llegar a comprender que todo ello es un espejismo y por tanto

¹⁷³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷⁵ Según Tolstoi, Jesús lo deja en claro en Lucas 14: “Así que cada uno de vosotros debe antes examinar lo que considera suyo: la familia, el dinero, los bienes. Y cuando haya evaluado cuál es el beneficio que dan, y entienda que no proporcionan ninguno, sólo entonces podrá ser mi discípulo” *Ibid.*, p. 167.

desdeñan la vida en el espíritu. Sin embargo, es necesario llegar al convencimiento de que la vida espiritual es la verdadera identidad del hombre:

Si en el hombre existe este espíritu infinito, le tiene que dar la vida infinita. Y por eso el hombre que dispone su vida conforme a este espíritu, tiene vida eterna. El hombre que no dispone su vida conforme a este espíritu no tiene vida. Los hombres pueden escoger por sí mismos la vida o la muerte. La vida está en el espíritu, la muerte en la carne. La vida del espíritu es el bien, la luz; la vida de la carne es el mal, las tinieblas. Creer en el espíritu significa hacer buenas obras; no creer, hacer malas obras. El bien es vida, el mal es muerte¹⁷⁶.

No hay punto medio: o se elige vivir conforme a la carne o conforme al espíritu. Ciertamente, alguien podría decir que el hombre en su condición contingente puede caer en tentación una y otra vez, y por tanto no puede realmente sostenerse en el espíritu. Sin embargo, tal como se ha expuesto en el apartado anterior, al examinar los pasajes de *La Muerte de Iván Ilich* y *Amo y Esclavo*, quedó claro que vivir en la voluntad del padre no era algo que tuviese que ver con un esfuerzo ‘personal’ o con la concienzuda ‘intención’ de quien así lo elija, sino con el hecho de abandonar la propia individualidad para abrirse al servicio de los demás. Es decir, no se trata de un cálculo por realizar tal o cual acción **que sea considerada un mérito, sino de un cambio de vida**. Por ello, no se cumple con la voluntad del padre en abstracto, sino en el dar y compartir a los demás quien es uno completamente en un momento determinado:

No son necesarios ni el provecho, ni la cantidad, sino que siempre, en cada minuto, hay que cumplir la voluntad del padre; en cada minuto, hay que amar a los otros y darles lo que uno tiene¹⁷⁷.

Vivir en la voluntad del padre, entonces, supone no un cálculo en el que el hombre negocie su propia supervivencia futura, sino una entrega absoluta al espíritu. Esta entrega no puede estar condicionada por la adquisición de otros bienes contingentes, sino que cons-

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 160.

tituye una donación final por amor. Se abandona el viejo hombre individual y se vive para servir a todos los hombres. Es decir, vivir en la voluntad del padre implica, por un lado, renunciar a la tendencia de satisfacer las propias necesidades de la carne; y, en por otro lado, poner la propia vida al servicio de los demás, del espíritu, del padre. Esto, en lo cotidiano, no es otra cosa que hacer el bien sin esperar nada a cambio, puesto que el bien en sí mismo es la máxima de las alegrías. No es un premio, sino la manifestación de estar en la voluntad del padre. Por ello, es evidente que no es posible al mismo tiempo estar viviendo conforme a la carne y conforme al espíritu. Nadie podría sostenerse en los dos mundos, pues se excluyen absolutamente:

Si no entregamos nuestros falsos bienes, no se nos darán los verdaderos. No se puede servir simultáneamente a la falsa vida, a la carne y al espíritu; hay que servir a uno o a otro. No se puede servir a la riqueza y a Dios. Lo que es grande ante los hombres, es mezquino ante Dios. Ante Dios, la riqueza es un mal. El rico es culpable porque come mucho y muy exquisito mientras a su puerta los pobres pasan hambre. Y todos saben que no dar los bienes a los demás incumple la voluntad del padre¹⁷⁸.

Así, pues, una vida que no espera nada y cuya felicidad está simplemente en la alegría de realizar la voluntad del padre es la ‘vida eterna’. Una vida libre de cálculos y negociaciones sobre la propia conducta y bienes morales. Una vida en el amor que se abre al encuentro con los demás sin restricciones. Por ello, cuando alguien renuncia a sí mismo, el cumplimiento de los mandamientos de Jesús no es una carga, sino la forma exterior que manifiesta la alegría de una persona por cumplir con la voluntad del padre. En el siguiente inciso voy a explorar un poco más la implicación que tiene la vida eterna en relación con el vivir en el presente y la disolución de la muerte, que son los conceptos claves de la presente investigación.

La vida verdadera es la vida eterna

Normalmente se asume que los seres humanos se caracterizan por ser seres temporales, pues conocen el tiempo a través de una sucesión indefinida de momentos. Por el con-

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 158.

trario, cuando se habla de duración eterna, regularmente es posible suponer que se trataría de algo así como un momento que no acaba nunca. En la doctrina cristiana tradicional se contraponen el tiempo y la eternidad: el tiempo es la duración a la que está sometido todo ente varado en este mundo contingente y la eternidad, en contraste, es la duración definitiva para todas las entidades espirituales que gozan de inmortalidad. Según lo aprecia Tolstoi, lo que Jesucristo buscaba al hablar de ‘vida eterna’ no versaba realmente sobre la duración interminable de *mi* vida personal ni sobre la inmortalidad de *mi* alma ni sobre otras doctrinas aledañas; sino, como se expresa en *¿Cuál es mi fe?*, la vida eterna no es otra cosa que “el cumplimiento de la voluntad de Dios”¹⁷⁹ y ello implica que:

La verdadera vida de los hombres se parece a un señor que entrega a sus esclavos bienes de su valiosa propiedad y que les manda trabajar en lo que les ha dado. Unos trabajan, otros no y ocultan lo que se les dio. El señor repasa cuentas con ellos, y a los que han trabajado, les da más de lo que tenían, y a los que no trabajaron, les quita lo que les dio.

El valioso bien de la propiedad del señor es el espíritu de la vida del hombre, el hijo del padre del espíritu. Así pues, quien en su vida trabaja para la vida del espíritu, recibe una vida que no acabará nunca; por el contrario, el que no trabaja, pierde la vida que le había sido dada.

La verdadera vida es sólo la que todos los hombres tienen en común y no la de cada uno. Todos debéis trabajar para la vida de los demás¹⁸⁰.

Como lo menciona la cita anterior, la vida es un don del padre y está en las manos del hombre trabajar para perpetuarlo. Ahora bien, ¿qué clase de vida es aquella de la que se promete ‘no acabará nunca’? ¿Se trata de la duración interminable de mi vida material e individual o de otra cosa? O bien, ¿qué es aquello que todos los hombres tienen en común y en lo que constituye la verdadera vida? ¿Por qué la verdadera vida supone ‘trabajar para la vida de los demás’? La aclaración de estas cuestiones supone elucidar la noción de ‘vida eterna’ que es uno de los objetivos clave de la presente investigación. Tal como comprende

¹⁷⁹ Tolstoi, L., *¿Cuál es mi fe?*, *Op. Cit.*, p. 62.

¹⁸⁰ Tolstoi, L., *El Evangelio abreviado*, *Op. Cit.*, p. 129.

las cosas Tolstoi, la vida eterna, que es la verdadera vida, no es otra cosa que el cumplimiento de la voluntad del padre, con todo lo que ello implica desde su peculiar forma de comprender el mensaje de Jesús. Para los fines del presente estudio, consideraré cinco aspectos de la ‘vida eterna’ que podrán ser contrastados en el próximo capítulo con la noción de ‘vida en el presente’ de Wittgenstein y que, según mi forma de pensar, hacen posible discernir las diferencias entre el pensador ruso y el austriaco: primero, la vida eterna no es lo mismo que una vida carnal interminable; segundo, la vida eterna no se refiere a una vida que se perpetúe ultratumba; tercero, la vida eterna implica el abandono de la vida individual atada al pasado y al futuro; cuarto, la vida eterna es la vida en comunión con los demás hombres; y, finalmente, en la vida eterna la muerte no existe.

Sobre el primer aspecto —esto es, la vida eterna no es lo mismo que la vida carnal interminable—, Tolstoi supone la distinción ya advertida entre la vida de la carne y la vida del espíritu. Esta diferencia fundamental permite comprender que la noción de ‘vida eterna’ solo es aplicable al concepto de ‘vida en el espíritu’. ¿Por qué? Porque la vida en la carne es efímera. Esto es, la vida en el espíritu, en tanto no refiere a la supervivencia material, no está atada a la contingencia. Es más, se puede afirmar que la ‘vida del espíritu’ (y, por ende, la vida eterna) constituye la ‘suprema realidad’, la realidad necesaria; mientras que la ‘vida en la carne’ es, por el contrario, la ‘realidad contingente’. La primera apunta hacia el bien absoluto, mientras que la segunda hacia el bien relativo. Ello muestra una cosa importante, según Tolstoi, cuando en las doctrinas eclesiásticas tradicionales se enfatiza la salvación personal a través de la práctica de ciertos ritos, en realidad se está planteando algo incoherente, pues, ¿cómo es posible que un hombre que vive para sí mismo, que no busca alcanzar más que bienes relativos a sus necesidades carnales, pueda alcanzar el bien absoluto —la vida eterna— por el hecho de practicar ciertos rituales¹⁸¹? Como si la vida eterna fuera un premio para el que negocia hábilmente los términos de las leyes divinas.

¹⁸¹ El Dr. José Pedro Arriaga, en la revisión de mi trabajo, sostiene una objeción aquí: Los ritos no solo convienen a necesidades carnales, sino que son espirituales o comunitarios. En la estricta perspectiva de Tolstoi, ya sea que los ritos sean expresión de la identidad de una comunidad o satisfactores de las necesidades psicológicas de un individuo, lo cierto en ambos casos son instrumentos de la carne. ¿Por qué? Porque los rituales, vistos como instrumentos de identidad o satisfactores psicológicos, no implican el cumplimiento de la ‘voluntad de Dios’; serían, desde la perspectiva de Tolstoi, meros distractores de la vida religiosa verdadera.

La vida eterna es la vida del hombre que cumple con la voluntad de Dios y dicha voluntad no consiste en la observancia de ritos institucionalizados, sino en la entrega absoluta al servicio de los demás: “No cumple la voluntad del padre quien invoca el nombre de Dios, sino el que hace buenas obras”¹⁸². ¿Qué obras buenas? —el escéptico podría preguntar—. Tolstoi respondería: “No existe una situación concreta en la que se cumpla la voluntad de Dios, sino que toda nuestra vida es cumplirla”¹⁸³. Así, pues, el sentido propio de los cinco mandamientos de Jesús no es otro que el amor al prójimo. Ello conduce, precisamente, al segundo aspecto que puede destacarse de lo que significa la vida eterna: No se trata de una vida que se perpetúe ultratumba. En efecto, la idea de que existe una realidad diferente de la realidad que se vive en el aquí y el ahora era, según Tolstoi, totalmente ajena a la perspectiva en que Jesucristo veía el mundo:

La principal diferencia que existe entre nuestro concepto de la vida humana y el de los judíos es que consideramos nuestra vida mortal, que se transmite de generación en generación, no como la verdadera vida, sino como una vida caída, estropeada temporalmente por una causa cualquiera, en tanto que para los judíos, esa vida es, al contrario, la verdadera vida, el bien supremo dado al hombre a condición de que observe la voluntad de Dios. Para nosotros, la transmisión de generación en generación de esa vida caída es la transmisión de una maldición. Para los judíos es el bien supremo a que puede aspirar el hombre, con tal de que cumpla la voluntad de Dios. Y precisamente en ese concepto de la vida funda Cristo su doctrina de la vida verdadera o eterna, que opone a la vida personal y mortal¹⁸⁴.

Lo que menciona aquí Tolstoi es muy importante: El hombre no accede a la vida eterna cuando muere, sino cuando transforma su vida y cumple con la voluntad del padre. No se requiere postular la existencia de dos mundos para poder establecer la diferencia entre lo efímero y lo eterno. Pero más allá de ello, para Tolstoi, la mentalidad eclesiástica tradicional que ve como un premio la vida eterna desestima completamente la vida en el presente. La vida en el aquí y el ahora está completamente desvalorizada. Se cree que solo

¹⁸² Tolstoi, L., *El Evangelio abreviado*, *Op. Cit.*, p. 109.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸⁴ Tolstoi, L., *¿Cuál es mi fe?*, *Op. Cit.*, p. 62.

se trata de un mero peregrinar sin sentido en sí misma. De manera que las buenas obras que el hombre pueda realizar aquí y ahora apenas son medios para alcanzar el fin ultramundano. Sin embargo, tal como ve las cosas Tolstoi, las buenas obras no son medios sino fines en sí mismas. Quien actúa bien alcanza su fin que es cumplir la voluntad del padre. Por ello, la felicidad no es posterior a la buena acción sino lo que conlleva la acción misma. Una persona buena es una persona feliz.

La consideración anterior conduce al tercer aspecto de la vida eterna, a saber, que la vida eterna implica el abandono de la vida individual atada al pasado y al futuro. Como se advirtió en los ejemplos literarios un poco más arriba, tanto Iván Ilich como Vasili Andreievich, en el proceso de su muerte, se plantean preocupaciones que tienen que ver con su pasado y con su futuro. Ivan Ilich repasa sus logros profesionales y económicos; Vasili Andreievich, por su parte, se preocupa por sus posesiones, la opinión que tienen los demás de él y por su hijo. Antes de comprender cuál es el sentido de sus vidas, ambos sufren porque su mente vuela hacia el pasado o hacia el futuro. No encuentran sosiego porque, desde la perspectiva de la carne, la muerte constituye el gran final de todas las posibilidades y todo lo que no realizaron no se realizará jamás. Esa conciencia de que sus vidas nunca estarán completas de ninguna manera introduce un dolor terrible en sus corazones. Sin embargo, una vez que han comprendido que el sentido de la vida se encuentra en la entrega al prójimo, más allá de lo que alcancen a hacer para sus propios intereses, dichas preocupaciones desaparecen. Esto es, cuando su propia conducta abandona la lógica de la autosatisfacción de sus propias necesidades, entonces todas sus preocupaciones y proyectos pierden peso y aparecen detrás de ellos como una sombra. Cuando la mente y el corazón dejan de estar atados a la carne, la carne se desvanece y solo existe el momento presente. La vida eterna es precisamente la vida en el presente.

El cuarto aspecto que queremos señalar es el hecho de que la vida eterna es la vida en comunión con los demás hombres. Esta doctrina se deriva del hecho de que si ya se abandonó la perspectiva carnal (individual), entonces se comienza a vivir para los demás. El que se abandona a sí mismo no se introduce en la nada, sino que se reconoce en los otros. Por ello, la finalidad de la existencia es dar la propia vida por los demás. El ejemplo

más claro es la vida de Jesucristo que se ha entregado por completo a los demás. Jesús, con su muerte, nos muestra la luz de la verdad. Él, en realidad, solo ha muerto en la carne, pero vive eternamente en el espíritu. De igual manera, todo aquel que elija morir a sí, se encuentra eternamente en la luz, cumpliendo la voluntad del padre, que no es otra cosa que la donación completa de nuestra vida a los demás. Según Tolstoi, Jesucristo lo expresa de la siguiente manera:

«A los hombres les parece que no se puede vivir sin propiedades, pero yo os digo que la verdadera vida consiste en dar lo que uno tiene a los demás»¹⁸⁵.

Y más adelante

«Según mi enseñanza», dice Jesús, «no puede haber superiores, porque el que quiere ser mejor, debe ser el servidor de todos y en esto consiste la enseñanza, que la vida no se ha dado al hombre para que le sirvan sino para que él dé toda su vida para servir a los otros hombres. Y el que no sigue esto no se eleva, sino que cae más bajo de donde estaba»¹⁸⁶.

Cuando dice Jesús, según Tolstoi, que no puede haber superiores lo que implica es que nadie está por encima de nadie. Es decir, la voluntad individual de alguna persona no está por encima de la voluntad individual de otra. Quien piense lo contrario está equivocado. Transgrede su naturaleza espiritual, pues todos somos iguales en el espíritu. Por ello, la conducta más adecuada es servir a los demás. La satisfacción de los intereses de la vida personal deben ser descartados como una ilusión; y, en cambio, la voluntad debe volcarse a la satisfacción de las necesidades de todos quienes constituyen el espíritu. El ser espiritual es nuestra verdadera naturaleza.

Lo anterior nos conduce al último aspecto importante de la ‘vida eterna’: en la vida eterna la muerte no existe. Si la verdadera identidad del hombre está constituida por el espíritu, entonces la carne es solo un medio para cumplir su fin espiritual y no el fin de su

¹⁸⁵ Tolstoi, L., *El Evangelio Abreviado*, Op. Cit., p. 159.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 206.

vida. Por ello, con la muerte de la carne no muere el espíritu. La acechanza externa de la disolución de la carne no constituye una amenaza real para quien vive en el espíritu. Pues una vez que ha optado por él, no se sale de él. Jesús, según Tolstoi, estaba preparado para la muerte carnal en la consciencia de que vivía verdaderamente en el espíritu. Ello se muestra en el discurso en el que Jesús consuela a sus discípulos por su muerte inminente:

Sé que me espera la muerte, pero creo en la vida del padre y por eso no la temo. No temáis tampoco vosotros mi muerte, creed en el verdadero Dios y en el padre de la vida, y entonces mi muerte no os parecerá espantosa. Si estoy unido al padre de la vida, no puedo perder la vida. Es cierto que no os digo cómo, dónde y cuándo será mi vida después de la muerte, pero os muestro el camino hacia la verdadera vida. Mi enseñanza no trata sobre cómo será la vida, pero abre el único verdadero camino de la vida. Consiste en unirse al padre. El padre es el principio de la vida. Mi enseñanza consiste en vivir en la voluntad del padre y cumplir su voluntad para la vida y el bien de todos los hombres. Después de mí, vuestro preceptor será vuestro entendimiento de la verdad. Cumpliendo mi enseñanza, siempre sentiréis que estáis en la verdad, que el padre está en vosotros y vosotros en el padre. Y, conociendo en vosotros mismos al padre de la vida, experimentaréis una paz que nada os podrá arrebatar. Y por eso, si conocéis la verdad y vivís en ella, ni mi muerte ni la vuestra os podrán turbar¹⁸⁷.

Lo importante, pues, no es aclarar si habrá o no vida carnal después de la muerte; sino que al donar la propia existencia al servicio de los demás el hombre queda inmerso en la vida eterna. Dicha vida eterna es el cumplimiento de la 'voluntad del padre', o lo que es lo mismo, la verdadera vida. Cuando se cumple con la voluntad del padre no se requiere de nada más. Por ello, para quien cumple la voluntad del padre, la muerte no existe pues habita la verdadera vida. No puede existir evento en la carne que pueda arrancarle del espíritu. Incluso puede ser perseguido, torturado, injuriado y asesinado por causa del espíritu, sin embargo, con todo ello, sigue habitando la vida verdadera. Aunque su cuerpo carnal fallezca, su alma se encontrará para siempre habitando en el espíritu. En ese sentido tiene que

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 273-274.

entenderse la idea de que en la vida eterna la muerte no existe, o lo que es lo mismo, para quien cumpla la voluntad del padre la muerte no prevalecerá.

3

Muerte y vida en el presente: Entre Yasnaia Poliana y Viena

Hasta ahora, el itinerario seguido en la presente investigación me ha llevado por sendas un tanto divergentes. En primer lugar, se ha puesto el foco en el trasfondo ético del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein; y, en segundo lugar, se han explorado los aspectos más relevantes del pensamiento ético-religioso de Tolstoi en relación con su visión peculiar del cristianismo. He aquí la cosecha preliminar: Sobre el primer capítulo, se ha puesto de relieve el papel fundamental de la ética en el *Tractatus* y, al mismo tiempo, se ha comprendido por qué desde la concepción lógica del lenguaje es imposible poner en palabras lo que tradicionalmente se había conocido como ‘doctrina ética’. Al final de dicho capítulo, se abordaron de manera preliminar los conceptos de muerte y vida en el presente (o vida eterna) en el contexto de las afirmaciones hechas en 6.431, 6.4311 y 6.4312. En el segundo capítulo, se ha presentado tanto el contexto del pensamiento religioso de Tolstoi como el trasfondo conceptual de la obra del *Evangelio Abreviado*. En el final de dicho capítulo, se ha buscado esquematizar lo que significa la vida en el presente (o vida eterna) con el fin de comprender, ahora en el capítulo tercero, qué paralelismos existen entre dicho planteamiento y la sección final del *Tractatus*. No está de más recordar que mi objetivo es comprender, según lo que se percibe desde la evidencia documental, qué aspectos de 6.431,

6.4311 y 6.4312 se pueden considerar razonablemente vinculadas con el pensamiento ético de Tolstoi y en qué otros podrían plantearse diferencias entre ambas perspectivas.

Con el fin de cumplir con el objetivo deseado, he dispuesto la exposición de este último capítulo de la siguiente manera: en el primer subinciso, advertiré que el discurso sobre la vida y la muerte en el *Tractatus* supone la separación de la esfera de los hechos y la esfera de los valores. Esta separación, propuesta por Allan Janik y Stephen Toulmin como pauta hermenéutica para comprender el contexto intelectual de Wittgenstein, explica la marcada separación entre la razón y vida práctica que hay en la filosofía del último Tolstoi y del primer Wittgenstein. Voy a sostener que los antecedentes inmediatos de esta forma de comprender el discurso racional y la conducta realmente vivida se pueden encontrar en Schopenhauer y en Kierkegaard; hacia el final del inciso, sostendré que en la disolución de la pregunta por el sentido de la vida, tal como se presenta en *Confesión* de Tolstoi, hace operativa dicha separación. En el segundo subinciso, plantearé que el tema común por excelencia entre el último Tolstoi y el primer Wittgenstein es la vida misma; este tema, como puede comprenderse, Tolstoi no lo considera como una teoría filosófica, sino como una doctrina religiosa. Más adelante, derivado de lo anterior, voy a presentar los puntos en común entre Tolstoi y Wittgenstein en relación con el sentido de la vida; y, finalmente, advertiré que, aunque la pregunta por el sentido de la vida se disuelve en ‘la vida en el presente’ desde ambas perspectivas, ello no obsta para pensar que el problema de la vida termina. En el final del subinciso apunto algunas cosas relevantes en torno al problema de la vida.

En el tercer subinciso, voy a abordar la inexistencia de la muerte. En específico, argumentaré que el genuino problema de la vida, que se planteó en el subinciso anterior, consiste en la sensación de que ‘lo más alto’ se ve amenazado continuamente por la muerte. De este modo, la resolución del problema de la vida consiste en demostrar que la muerte no existe. Tanto Tolstoi como Wittgenstein lo hacen apelando a la vida en el presente que hace inútil la inmortalidad del alma. En el último subinciso, analizaré el concepto de ‘vida en el presente’ de Wittgenstein y en Tolstoi. Advertiré que la perspectiva de la vida en el presente resuelve el problema de la vida desde el *Tractatus* a través de la conformación de la propia voluntad con el mundo y a través de la visión *sub specie aeterni* del mundo; y en Tols-

toi, a través de la entrega de la propia vida al servicio de los demás. Así, pues, aunque la vida en el presente suponga puntos comunes desde ambos enfoques exhibe también serias diferencias con respecto a la forma en que comprenden el compromiso moral del sujeto ético. Tales desacuerdos, concluiré, se originan en dos formas de concebir la vida moral: uno de comunitarista (Tolstoi) y otro de corte estoico (Wittgenstein).

3.1 La separación de la esfera de los hechos de la esfera de los valores

En la última parte del capítulo primero de esta investigación se buscó reconstruir el discurso de Wittgenstein en relación con lo místico. En dicha sección, se advirtió cómo con la introducción del Sujeto Metafísico en filosofía fueron introducidos igualmente los valores. Lo que ello implicaba, en última instancia, es que había dos formas de comprender el mundo. La primera de ellas consistía en verle como la ‘totalidad de todos los hechos’¹⁸⁸ *a secas* y, la segunda, como *sub specie aeterni*, como un todo limitado¹⁸⁹. El mundo visto de la primera forma es la perspectiva que resulta de interés para la ciencia natural; y el mundo visto desde la segunda forma es la perspectiva que resulta de interés para la ética, la estética y la religión. El drama final al que conduce el *Tractatus Logico Philosophicus* es que el lenguaje —al menos, desde la concepción representacional— no funciona para poner en palabras lo que se aprecia desde la segunda perspectiva.

Ahora bien, las dos formas de ver el mundo que presenta Wittgenstein en el *Tractatus* pueden ser comprendidas como aquello que en la tradición de la filosofía alemana se había denominado el dominio de la razón teórica y el dominio de la razón práctica. Allan Janik y Stephen Toulmin, en *La Viena de Wittgenstein*, sugieren que la distinción entre ambos dominios puede comprenderse como la separación entre la esfera de hechos y la esfera de los valores. Esta separación se convirtió en una tendencia que atravesó el pensamiento de varios filósofos durante gran parte del siglo XIX¹⁹⁰ y cumplió una importante función en la conformación de las tendencias vanguardistas en ciencia y arte en el contexto intelectual de la Viena finisecular. El punto central consistía en el reconocimiento de que la razón —en

¹⁸⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*, 1.1.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 6.45.

¹⁹⁰ Cf. Janik, A., y Toulmin, St., *Op. Cit.*, p. 188.

contra del programa de la filosofía crítica kantiana—, no extiende su rango de influencia más allá de aquellas representaciones que constituyen nuestra imagen de la naturaleza; de manera que el contexto de la conducta moral, muy a pesar de la grandeza del genio de Königsberg, no era susceptible de encontrar su fundamento en máximas abstractas.

En el presente subinciso plantearé que la forma en que Tolstoi y Wittgenstein abordan las cuestiones de la vida y de la muerte, suponen la separación entre la esfera de los hechos y la esfera de los valores que advierten Janik y Toulmin¹⁹¹. Esta separación, en sus antecedentes decimonónicos, puede observarse embrionariamente tanto en Schopenhauer como en Kierkegaard, que a su vez son dos autores que han dejado su huella tanto en Tolstoi como en Wittgenstein. La separación entre ambas esferas explica la tendencia hacia el rechazo del racionalismo y la reconsideración de la vida práctica como eje fundamental para lidiar con el problema de la vida. Así, pues, en el presente subinciso advertiré los antecedentes de dicha separación en las doctrinas sobre la relación de la filosofía y la mística en Schopenhauer y la doctrina del lenguaje indirecto de Søren Kierkegaard; y, en última instancia, presentaré algunas de las implicaciones que tienen estas doctrinas para la disolución del problema del sentido de la vida en Tolstoi como de Wittgenstein.

Ética y mística en Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer, aunque en algunos lugares de su obra parece que la separación entre la perspectiva de los hechos y la perspectiva de los valores no es del todo clara, es un autor que puede considerarse que comienza el divorcio entre ambas perspectivas que se materializará en el *Tractatus*. De cualquier forma, su posición en general se contrapone a toda forma de racionalismo¹⁹², aunque no puede considerarse un empirista propiamente. En el final del párrafo 12 del *Mundo como Voluntad y Representación* establece puntualmente su enfoque:

¹⁹¹ Debo a la atenta lectura del Dr. José Mendivil Macías Valadez, la observación de que la tesis de Janik y Toulmin no es del todo plausible. Es decir, ni en Schopenhauer ni en Kierkegaard puede plantearse una separación absoluta entre la esfera de los hechos y la de los valores. Lo que sí puede plantearse es la idea de que dicha separación se da de manera relativa y que es completa hasta la filosofía del *Tractatus*.

¹⁹² Entiendo aquí por “racionalismo” una posición filosófica desde la que se acepta que la reflexión racional puede explicar tanto las cuestiones relativas a los hechos como a la de los valores.

[Ni] la virtud ni la santidad nacen de la reflexión sino de lo profundo de la voluntad y su relación con el conocer [...] los dogmas referentes a la ética pueden ser los mismos en la razón de naciones enteras mientras que el obrar es distinto en cada individuo, como también a la inversa: el obrar se produce, como se suele decir, por sentimientos; es decir, no por conceptos, en particular por lo que al contenido ético se refiere. Los dogmas ocupan a la razón ociosa: al final el obrar sigue su curso con independencia de ellos, la mayoría de las veces no según máximas abstractas sino conforme a otras implícitas cuya expresión es el hombre mismo¹⁹³.

Vale decir que esta fijación de posición en cuestiones éticas tiene un objetivo bien definido y no es otro que demarcarse del racionalismo ético kantiano. Schopenhauer, en sus escritos, manifiesta un punto de vista ambivalente con respecto al valor de las aportaciones de Kant. Por un lado, afirma que ha sido un filósofo genial que revolucionó profundamente a la filosofía; pero, por otro, nunca dejó de señalar que ha cometido tantos errores que no queda casi nada intacto de sus elaboraciones conceptuales. En el apéndice final del *Mundo como Voluntad y Representación*, encontramos la siguiente apreciación del trabajo de Kant en lo que respecta a cuestiones éticas:

[Kant] no reconoció la cosa en sí directamente en la voluntad, pero dio un paso grande y revolucionario hacia ese conocimiento, al exponer que la innegable significación moral de la conducta humana es totalmente distinta e independiente de las leyes del fenómeno, y que nunca se puede explicar de acuerdo con él sino que afecta inmediatamente a la cosa en sí¹⁹⁴.

Según la estimación de Schopenhauer, la separación entre la ‘significación moral de la conducta’ y de las ‘leyes del fenómeno’ no fue llevada hasta el extremo por Kant¹⁹⁵. De

¹⁹³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Trotta, 2013, p. 108.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 486.

¹⁹⁵ Es evidente que para Schopenhauer el concepto de ‘cosa en sí’ tiene implicaciones metafísicas, de las que Kant quiso mantenerse al margen. Con respecto a ello, Janik y Toulmin observan: “en el pensamiento schopenhaueriano la significación que tiene la distinción entre el mundo como representación y el mundo como voluntad va mucho más allá de la distinción kantiana entre las funciones gemelas de la razón; y, a decir verdad, apunta a una dirección contraria a alguna de las nociones básicas de Kant” Janik, A., y Toulmin, St., *Op. Cit.*, p. 194.

haberlo hecho, hubiera reconocido que el concepto de ‘cosa en sí’ no era otra cosa que la voluntad misma; sin embargo, al no reconocer este hecho, tristemente no pudo apreciar la esencia misma de la moralidad. Es decir, si se comprende que la voluntad —con su ciego e irrefrenable ímpetu— es lo que mueve a actuar, entonces se estimaría que el asunto de la ética tiene que ver con la forma en que el hombre se las arregla con respecto al influjo de dicha voluntad y no, según piensa Kant, con la auto imposición de una ley que funcione como imperativo incondicionado para la conducta humana y que, además, sea racional y universalmente exigible. Kant se equivoca, si se considera que una persona es moralmente evaluable según sean sus acciones en circunstancias y móviles concretos, y no el apego a una normatividad universal.

Así, pues, para Schopenhauer lo moral tendría que ver con el hecho de si el hombre consiente el impulso interno que ejerce la voluntad o si lo resiste; y no hay un procedimiento o estándares fijamente establecidos que puedan regular los motivos de la respuesta. La moral no se puede enseñar. Esto muestra hasta qué punto en Schopenhauer se encuentran escindidas la esfera de los hechos y la de los valores. En los *Manuscritos Berlinenses*, Schopenhauer presenta un análisis sobre la posición que tiene el discurso racional con respecto a la experiencia mística:

Mi filosofía se diferencia de la mística en que, mientras esta se alza desde adentro, aquella lo hace desde afuera. El místico parte de su propia e íntima experiencia individual, en la que se reconoce como el centro del mundo y la única esencia eterna. Solo que nada de todo ello resulta comunicable y, salvo para quien mantenga que se debe creer en su palabra, no puede llegar a convencer. Por el contrario, mi punto de partida son meros fenómenos que resultan comunes a todos y cuya reflexión al respecto se muestra perfectamente participable. Ahora bien, cuando alcanza su máximo cénit mi filosofía cobra un carácter negativo, limitándose a hablar tan solo de aquello que debe ser negado y suprimido, al deber describir cuánto se conquista con ello como una nada e indicando el consuelo de que se trate de una nada relativa y no absoluta; mientras el místico sigue un procedimiento enteramente positivo. De ahí que la mística suponga un excelente complemento a mi filosofía¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Schopenhauer, A. *Manuscritos Berlinenses*, Pre-textos, Valencia, 1996. p. 170.

Lo que revela aquí Schopenhauer es muy importante: la filosofía tiene como objetivo la comunicación de ideas y conceptos sobre aspectos diferentes de los fenómenos. Sin embargo, la mística —que podríamos considerar como el fenómeno más elevado de moralidad— escapa como experiencia a la comunicación racional; la filosofía aquí le presta un servicio: hacer comunicable lo que no es comunicable. Ciertamente, lo que pueda decir la filosofía es bastante pobre. Schopenhauer afirma que el discurso racional en el grado más elevado tiene que volverse ‘negativo’; es decir, no puede describir directamente el valor inherente a la experiencia mística, aunque sí puede hacerlo apuntando qué es lo que se niega con la mística, pero no lo que se afirma. De esta manera, puede decirse que el valor al que enfrenta la mística es inexpresable desde una perspectiva racional directa y cuando el místico quisiera convencer a los demás de lo que ha experimentado, solo contaría con su testimonio para convencerles. En este punto, la filosofía puede llegar a ser útil, en tanto que puede aportar al testimonio del místico el elemento intersubjetivo que permita comunicar ciertos aspectos generales de la experiencia mística que de otro modo serían absolutamente inaccesibles. Con todo, la filosofía es solo un discurso exterior a la experiencia mística.

Søren Kierkegaard: el discurso indirecto como comunicación existencial

Otro filósofo decimonónico que supone, en su reflexión, una separación entre la esfera de los hechos y la esfera de los valores es Søren Kierkegaard. Ahora bien, según Janik & Toulmin, la manera en que este autor plantea dicha distinción es profundamente radical:

El proceso que Kant había puesto en movimiento cuando distinguió las funciones «especulativa» y «práctica» de la razón, que continuó en Schopenhauer cuando separó el mundo como representación del mundo como voluntad, culminó en el Kierkegaard que separó totalmente la razón de todo cuanto pertenece a la significación de la vida¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Janik, A., y Toulmin, St., *Op. Cit.*, p. 202.

Si bien, habría que matizar la afirmación de Janik y Toulmin¹⁹⁸, sí es verdad que Kierkegaard se posiciona como un filósofo claramente anti sistemático. Ello es comprensible en tanto su filosofía pretende ser una respuesta radical al idealismo absoluto de Hegel, bastante popular en su contexto filosófico. Para Kierkegaard, la ‘existencia auténtica’ no puede ser explicada desde ningún sistema especulativo abstracto que pretenda ‘superar’ la condición contingente del individuo. La existencia concreta solo puede apreciarse con nitidez en ese ‘sostenerse *apasionado* en la incertidumbre objetiva de la vida’. Ello implica definitivamente que al hablar de la existencia se debe apuntar hacia una acción, más que hacia un concepto. Hacia un *cómo* en lugar de un *qué*.

Así, pues, un discurso sobre la existencia humana debe suponer que ella misma es contradictoria; esto quiere decir que al pretender describir lo que ella significa, habrá que toparse con aquello que *no* significa. Aquello que en ella resulta contradictorio es la vida misma que no puede ser sistematizada ni articulada coherentemente. Puede decirse, desde la hipótesis de Janik & Toulmin, que Kierkegaard asume la brecha entre la esfera de los hechos y la de los valores no solo desde el enfoque general de su pensamiento, sino también desde la estructura misma del discurso que quiere hablar sobre la existencia: lo que se dice de ella pertenece a los hechos, pero sistemáticamente en dicho decir escapa su valor irremediabilmente.

Esta imposibilidad radical de enunciar un discurso explicativo acerca de la existencia humana, se muestra en la distinción que Kierkegaard realiza entre el discurso directo y el discurso indirecto. Esto es, aquella persona que desee expresar qué cosa sea la existencia, se enfrenta a la circunstancia de que el discurso directo —aquél que expresa algún contenido positivo de cualquier fenómeno o cosa—, es completamente inadecuado para dar cuenta de ella:

Que la existencia es en verdad enfatizada debe ser expresado en una forma esencial, y de acuerdo con la astucia de la existencia, ésta tendría que ser una forma indirecta, que no hay sistema. Aun así, esto a su vez no debe convertirse en una estandarizada

¹⁹⁸ Véase la nota 182.

fórmula que otorgue garantías, pues la expresión indirecta exige una constante renovación en lo que a la forma se refiere¹⁹⁹.

Cuando Kierkegaard habla de la ‘astucia de la existencia’ lo que quiere decir es que el hombre, en su contingencia, se las arregla astutamente para poder hablar de lo que esencialmente es indecible. Solo a través de una forma indirecta es posible expresar aquellos temas relativos a la vida que no pueden ser abordados por la vía racional ni por fórmulas estandarizadas. En la mayoría de sus obras, este lenguaje indirecto se manifiesta en un marcado estilo literario que conscientemente se contrapone al modo científico de hablar²⁰⁰. La fuerte convicción de Kierkegaard de que el lenguaje explicativo no puede describir la existencia con sus contradicciones le orilla a presentar sus ideas como si fuera un narrador de historias, pues solo así —él lo cree firmemente— puede superar la perspectiva especulativa que hace imposible hablar de la existencia.

El situarse en un estilo directo de hacer filosofía llega a tener consecuencias indeseables para todo discurso que se precie a sí mismo de ser sistemático. ¿Por qué? Porque cuando alguien construye un sistema filosófico —Hegel, por ejemplo—, aunque aparentemente vaya incorporando contradicción tras contradicción, lo hace precisamente postulando una cierta coherencia formal en el entramado final de conceptos. Dicha coherencia final alimenta la ilusión de que por fin se ha ofrecido la última palabra en relación con lo que tiene que ver con la existencia humana. Así, no es de extrañar que los académicos, contemporáneos a Kierkegaard, valoren el sistema tanto mejor, en cuanto presente consistencia entre los principios y los enunciados derivados de dichos principios; aunque el proceso sea pretendidamente dialéctico. Ahora bien, según Kierkegaard, cuando tratamos de describir la ‘existencia’, el discurso directo —el discurso de la científicidad— colapsa. Y ello no se debe a que el tema sea en sí mismo lo suficientemente complejo como para que los conceptos no puedan ser expresados coherentemente por la vía directa; sino más bien a que el objeto mismo

¹⁹⁹ Kierkegaard, S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 124.

²⁰⁰ Es verdad que Kierkegaard, en su último periodo, abandona el estilo indirecto de comunicación *cuasi* literario, ya cuando sus intereses transitaban hacia la polémica en contra de la religión luterana de su país; con todo, aunque el elemento estilístico cambie, no lo hace su convicción de que la razón pueda capturar sistemáticamente la existencia. Cf. Bilbeny, N., “Kierkegaard” en Camps, V. [comp.] *Historia de la Ética, 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 526.

analizado es contradictorio en esencia. Esto es, la ‘existencia’ es paradójica y no se puede sistematizar.

A fin de comprender la imposibilidad de un sistema de la existencia, preguntemos con mucha sencillez, así como lo haría un joven griego con su maestro (y si la soberbia sabiduría es capaz de responderlo todo, pero no puede responder esta sencilla pregunta, se hará patente que hay algo en el mundo que no está en su lugar): ¿quién es el encargado de escribir o terminar dicho sistema? Sin duda que un ser humano, a menos que volvamos a la peculiar cuestión de si un hombre puede convertirse en pensamiento especulativo, en un sujeto-objeto²⁰¹.

Como puede colegirse de la afirmación anterior, al tratar de expresar la cuestión de la existencia sistemáticamente el filósofo se dirige al fracaso porque quiere expresar desde lo universal algo que es esencialmente particular. Quiere expresar desde la necesidad algo que se presenta como contingente. De esta manera, Kierkegaard propone no seguir ese camino. Para él, el procedimiento adecuado tendría que ser aquel que de antemano *no demande la superación de la contradicción*: esto es, aquel que suponga absolutamente la separación entre el sujeto y el objeto, y más aún, que separe “al pensamiento del ser”²⁰². Ciertamente, el filósofo de algún modo se las tiene que arreglar para decir algo con sentido acerca de la existencia utilizando métodos alternativos que, aunque en principio no pueden ser universalizados, constituyen vías para expresar lo que de otro modo no tendría más que la forma del absurdo. Pero ello mismo no compromete con la idea de que tales comunicaciones tengan la forma de un sistema o una doctrina filosófica. Kierkegaard prefiere hablar de ‘comunicación existencial’²⁰³.

Así, pues, suponiendo que su filosofía solo pretenda ser una comunicación existencial, puede decirse que su actitud consiste en tratar de comprender aquellas cuestiones alejadas a la existencia concreta a través del lenguaje indirecto. De esta manera, en sentido opuesto al espíritu del idealismo hegeliano, puede plantearse que Kierkegaard asume que

²⁰¹ Kierkegaard, S., *Op. Cit.*, p. 121.

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 124.

²⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 381.

efectivamente existe una dialéctica; pero que en lugar de tener como motor el pensamiento y como punto final la idea absoluta, tiene como tema principal las opciones del ‘individuo’ ante su existencia²⁰⁴. Es decir, mientras la dialéctica hegeliana plantea que el movimiento de la idea —en un entorno de necesidad absoluta— afirma y luego niega la individualidad, para luego afirmar y negar el estado, y luego la historia universal; Kierkegaard podría asumir, por el contrario, que el movimiento dialéctico —en un entorno de contingencia— apunta más bien hacia la radicalización de la existencia del individuo a través de las opciones de su vida.

Lo que resulta relevante de la concepción de la dialéctica en Kierkegaard es que los supuestos movimientos dialécticos no son impersonales, sino que están completamente ligados a la decisión del individuo. Una circunstancia completamente inabordable desde cualquier punto de vista racionalista. Es decir, en la apreciación de lo que es mejor para la vida del sujeto no hay razones externas que se contrapongan a los motivos internos que llevan a tomar la decisión. Ello, como se verá a continuación, tendrá una consecuencia importante con respecto al problema del sentido de la vida en Tolstoi.

Tolstoi y el problema del sentido de la vida

Schopenhauer y Kierkegaard causaron una gran impresión sobre el joven Wittgenstein. En relación con Schopenhauer, el filósofo austriaco llegó a reconocer explícitamente su influencia en uno de los aforismos más memorables del compendio de *Cultura y Valor*²⁰⁵; además, dedica amplias secciones de su *Diario Filosófico* y del *Tractatus* para discutir tópicos sobre la voluntad y el mundo de tal manera que no puede dejar de recordar al

²⁰⁴ En relación con este punto, Norbert Bilbeny aclara lo siguiente “el término [dialéctica] está tomado en el original sentido platónico, no en el hegeliano: se trata de tener una visión de las cosas en su conexión de conjunto. En este caso es la visión de la existencia individual. La dialéctica existencial kierkegaardiana se quiere precisamente como una contestación a la dialéctica especulativa de Hegel. En primer lugar, no se refiere al «pensamiento», en abstracto, sino al *individuo singular*. Además, la categoría en la que se apoya esta visión no es la de un avance entre los estadios por una «mediación», sino por un *salto* que rompe con cualquier posible ley de continuidad para las etapas de la existencia” Bilbeny, N., *Op. Cit.*, p. 534.

²⁰⁵ Cf. Wittgenstein, L. “Observaciones diversas. Cultura y Valor” en *Wittgenstein II, Biblioteca de Grandes Pensadores*. Madrid, Gredos, 2009, p. 581.

pensador alemán²⁰⁶. En relación con Kierkegaard, aunque Wittgenstein no realizó ningún reconocimiento explícito de la influencia que este filósofo ejerció sobre su pensamiento, existe suficiente evidencia de que examinó algunas de sus obras más influyentes en la época de redacción del *Tractatus*,²⁰⁷ además de que en diferentes ocasiones expresó pensamientos que manifiestan una gran admiración por él.

Ahora bien, es importante advertir que los temas schopenhauerianos y kierkegaardianos no solo fueron familiares para el filósofo vienés; también Tolstoi, con algunas décadas de anticipación, encontró en las obras de estos dos grandes filósofos decimonónicos un gran estímulo. Con respecto a Schopenhauer, Henry Troyat advierte que Tolstoi —después de la redacción de *Guerra y Paz* y antes de la redacción de *Ana Karenina*— se sumergió en el estudio de *El Mundo como Voluntad y Representación*. Las impresiones del literato ruso con respecto al pensamiento de Arthur Schopenhauer hablan por sí solas. En una carta dirigida a su amigo A. A. Fet, el 30 de agosto de 1869, un Tolstoi exultante afirma lo siguiente:

¿Sabes lo que este verano ha supuesto para mí? Un estado de embelesamiento constante gracias a la filosofía de Schopenhauer y toda una serie de gozos espirituales que nunca había experimentado. He encargado todas sus obras y las estoy leyendo (también leo a Kant) y probablemente nadie ha estudiado ni ha aprendido tanto de su obra como yo este verano. No sé si cambiaré de opinión, pero de momento estoy seguro de que Schopenhauer es el más brillante de los hombres. Dijiste que escribió alguna cosa interesante sobre temas filosóficos. ¿Cómo que alguna cosa interesante? Su obra es todo el mundo, reflejado de un modo increíblemente claro y hermoso²⁰⁸.

El entusiasmo por la obra de Schopenhauer no solo queda evidenciado con esta exaltada comunicación. Según Henry Troyat, el literato colgó en la pared de su despacho

²⁰⁶ Específicamente, a partir de la entrada del 11 de junio de 1916 en adelante. Cf. Wittgenstein, L. “Diario Filosófico” en *Ibíd.*, pp. 99 y ss.

²⁰⁷ Como suscriptor al periódico *Der Brenner*, Wittgenstein debió recibir durante su estancia en Noruega —en 1914— diversos números dedicados a distintas obras de Kierkegaard. Más adelante, en 1917, durante la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein recibe una carta de su hermana Hermine en la que le informa que le ha enviado un paquete con libros del filósofo danés. Igualmente, el tema de Kierkegaard es común en su correspondencia. No se diga los temas kierkegaardianos que se tocan en los *Diarios* y en el *Tractatus*. Cf. Schönbaumsfeld, G., *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York, Oxford University Press, 2007, pp. 13 y ss.

²⁰⁸ Cit. en Troyat, H., *Tolstoy*, New York, Doubleday & Company, 1967, p. 332.

una fotografía del filósofo alemán, junto con la de su amigo Fet y la de Charles Dickens²⁰⁹. Ciertamente, hay que señalar que la alegría que Tolstoi experimentó en esta época con la filosofía de Schopenhauer no fue permanente y, hacia 1889, una vez que se convirtió en un cristiano efervescente, no solo abandonó su admiración por Schopenhauer, sino que llegó a considerarlo como un sofista²¹⁰. Por otro lado, con respecto a la obra de Kierkegaard, hay evidencia de que Tolstoi entró en contacto con ella un poco más tarde. Según Inessa Medzhibovskaya, Tolstoi arribó a la obra de Kierkegaard, por medio de un admirador suyo danés llamado Peter Hansen:

Tolstoi leyó a Kierkegaard en la traducción alemana muy probablemente después de 1885; sin embargo, cuando lo hizo, reconoció inmediatamente en el salto de fe como elección autodeterminada el resurgimiento del proyecto de Lutero y de Kant. En la objeción de Kierkegaard en contra del “riesgo más grande de todos, que consiste en perderse a sí mismo” Tolstoi encontró un aliado poderoso²¹¹.

Ahora bien, más allá de que la evidencia documental muestre que tanto Tolstoi como Wittgenstein llegaron a estar apercibidos de la obra de Schopenhauer y de Kierkegaard, es importante notar una cuestión fundamental: la separación entre la esfera de los hechos y la esfera de los valores, presente en los dos autores decimonónicos, se manifiesta con fuerza singular en los dos autores posteriores. En específico, plantearé que dicha separación se manifiesta vivamente en la manera en que estos últimos autores abordan la pregunta por el sentido de la vida y su disolución. Esta idea de la disolución de la pregunta por el sentido de la vida, planteada primero por Tolstoi en su obra *Confesión*, ha encontrado una exposición mucho más radical en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y sus consecuencias se analizarán en los subincisos posteriores.

Ciertamente, ni Schopenhauer ni Kierkegaard hablan explícitamente sobre el problema de la vida. Tal parece que esta manera de abordar la cuestión emerge de forma más apropiada en la filosofía que se produce en la segunda mitad del siglo XIX. Según Jean

²⁰⁹ *Ibid*, p. 359.

²¹⁰ Tolstoi, L., *Confesión*, *Op. Cit.*, pp. 77-79.

²¹¹ Medzhibovskaya, I., *Tolstoy and the religious culture of his time*, United Kindom, Lexington Books, 2008, p. 286.

Grondin, quien plantea por primera vez la idea del “sentido de la vida” es Nietzsche²¹². Los clásicos, como tal, nunca llegaron a abordarla. La idea de ‘sentido de la vida’, según el mismo Grondin, puede revestir varios sentidos, de los cuales —quizás el más básico de todos— sea el sentido como orientación hacia alguna dirección. En el caso de la vida humana, dicha orientación no sería otra que la muerte²¹³; de manera que el sentido de la vida estaría íntimamente ligado a la consideración de la muerte como su término necesario.

Otra forma de comprender el “sentido de la vida” tiene que ver con el hecho de que la vida tenga un valor agregado con respecto a otras formas de existencia. Me parece que este es el sentido en que Tolstoi y Wittgenstein comprenden el concepto de ‘sentido de la vida’, a saber, como el valor que se desprende de la vida como un todo. Psicológicamente, se aprecia el valor de la vida solo cuando dicho valor comienza percibirse ausente; es decir, cuando un individuo atraviesa una situación de suma inquietud emocional descubre que la vida ha perdido su valor y se vuelve bastante deseable su autoaniquilación. Ahora bien, lo que resulta filosóficamente relevante de este apremio emocional, es la pregunta por si la vida en sí misma es susceptible de tener valor o no.

Como ya se expuso en el capítulo segundo de este trabajo de investigación, Tolstoi atravesó por un proceso de pérdida del sentido de la vida hacia sus cincuenta años. Caleb Thompson, en su sugestivo artículo *Wittgenstein, Tolstoi y el Sentido de la Vida*, plantea que las reflexiones que Tolstoi realizó en esa época de su vida dieron como resultado la disolución de la pregunta por el sentido de la vida²¹⁴. El argumento de Tolstoi sería más o menos como sigue: en tanto la pregunta por el sentido de la vida se realiza desde premisas intelectualistas, no hay forma de que pueda ser respondida. Es decir, la pregunta por el sentido de la vida surge en personas que atraviesan un proceso de profunda angustia existencial

²¹² Grondin, siguiendo a Volker Gerhardt, ve en un texto de Nietzsche de 1875 la primera formulación explícita sobre el “sentido de la vida”. Lo interesante del asunto es que Nietzsche, como filólogo, aprecia por primera vez la vida como un texto, en la que hay una introducción, un intermedio y un final. Y, como texto, posee una dirección o al menos es lo que podría pensarse de la vida. Sin embargo, cuando se habla del sentido de la vida es precisamente porque dicha orientación desde el principio al final se ha interrumpido en algún momento y ello causa inquietud. Cf. Grondin, J., *Del Sentido de la Vida*, Barcelona, Herder, 2005. pp. 25-34.

²¹³ *Ibid.*, p. 37.

²¹⁴ Cf. Thompson, C. “Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life” en *Op. Cit.*, pp. 97-116. La reconstrucción de la disolución de la pregunta por el sentido de la vida que presento a continuación se inscribe en las reflexiones de Caleb Thompson.

y casi siempre tiene que ver con la idea de si sus vidas, percibidas como un todo, tienen algo de valor o no ante la patente seguridad de la propia muerte: ‘¿Existe alguna diferencia entre continuar viviendo o sería lo mismo que estar muerto?’ Dicha angustia existencial, provocada en parte por una vida ociosa y tendiente a la reflexión sin la acción, hace que quienes la padecen generen expectativas intelectuales de respuesta a través de la mera reflexión filosófica y científica. Sin embargo, la reflexión filosófica y científica resulta incapaz de proveer alguna respuesta satisfactoria, debido a que definitivamente no está entre sus competencias aportarle sentido a la vida.

Así, pues, las expectativas de respuesta de quienes plantean la pregunta por el sentido de la vida son irreales y se fundamentan en una confusión. Para Tolstoi, el sentido de la vida no es un hecho del mundo que pueda ser descrito por el lenguaje factual de las ciencias ni por el lenguaje especulativo de la filosofía. En tanto que el lenguaje solo puede describir hechos del mundo que son finitos, cualquier explicación que surja de los hechos se circunscribe necesariamente al ámbito de lo finito. Ahora bien, los filósofos, con su ansia de infinito nunca refrenada, creen que pueden proporcionar una explicación de lo finito que parta de lo infinito mismo. Sin embargo, si la discusión comienza desde lo infinito no se puede explicar aquello que esté en el marco de lo finito y, por tanto, tampoco se avanza explicación alguna:

De esta manera, a través del análisis de la pregunta por el sentido de la vida, Tolstoi llega a apreciar que sus problemas no son científicos en ningún sentido, ya que al plantear la cuestión él debería relacionar lo finito con lo infinito y producir sinsentidos o, lo que es lo mismo, fracasar completamente en responder la pregunta. La solución de sus problemas no puede ser cuestión de descubrir que tal y tal es el caso. La pregunta por el sentido de la vida se resuelve, más bien, al descubrir una forma de vida en la que hay sentido y en la cual estas preguntas no emergen²¹⁵.

En consecuencia, señala Caleb Thompson, el gran descubrimiento de Tolstoi en *Confesión* consiste en afirmar que la pregunta por el sentido de la vida, como pregunta intelectual, es una pregunta sin sentido. La vida tiene sentido en la práctica y no en la teoría.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 109.

Quien ha llegado a desesperar porque intelectualmente no encuentra respuestas sobre lo que la vida es, lo hace porque ve gigantes ahí donde sólo hay molinos de viento. No se da cuenta de que el sentido de la vida tiene que ver con su vida cotidiana, con sus acciones en la realidad²¹⁶. Si esto es así, debe suceder que quien plantea la pregunta por el sentido de la vida, desde una perspectiva intelectualista, se encuentra confundido. Y, entonces, el mejor antídoto para nulificar su angustia es comprender que la pregunta, como tal, no puede ser planteada y debe abandonar su afán por responderla. Según Tolstoi, según su propia experiencia, cuando el sujeto decide abandonar el afán de responder la pregunta por el sentido de la vida, entonces comienza a vivir con sentido y la muerte, que se imponía como una grave asechanza, desaparece por completo²¹⁷.

Lo que revela la solución alcanzada por Tolstoi es que, con respecto a las cuestiones que tienen que ver con la vida y con la muerte, la razón es insuficiente. Aquí se muestra operativamente la separación entre la esfera de los hechos y la esfera de los valores, herencia de Schopenhauer y de Kierkegaard. Esto es, desde la perspectiva de los hechos es imposible abordar el valor de la vida y, en consecuencia, tampoco es posible abordar lo que la muerte supone para la consideración de la vida; el asunto es más bien abandonar dicha tentativa y comenzar a vivir. La esfera del valor coincidiría con la vida misma y la práctica que ella supone. Por eso, como sostenía Schopenhauer, poco importan las razones que se proporcionen para justificar las acciones morales, la cuestión es actuar²¹⁸. Igualmente, sostiene el Tolstoi de *Confesión*, el sentido de la vida se recupera cuando se deja de pensar en él y la persona comienza a vivir. Sin resolución vital no hay sentido que pueda alcanzarse por la vía racional. La vida y la muerte solo pueden dejar de consistir en un problema desde el universo de la práctica de vida. En el próximo subinciso se confrontarán estas ideas con lo que Wittgenstein plantea en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

²¹⁶ Después Tolstoi se retractará de esta conclusión en obras posteriores.

²¹⁷ En *Confesión*, el abandono de la búsqueda racional de sentido se sustituye por la 'búsqueda de Dios'. En dicha 'búsqueda de Dios' los medios racionales, entonces, dejan de ser el fin y pasan a ser un instrumento. Creer en Dios no es abrigar ninguna creencia filosófica, sino dirigir la propia vida por un camino de sentido. Tolstoi, para ejemplificarlo, utiliza la metáfora de la barca. Cf. Tolstoi, L. *Confesión*, *Op. Cit.*, pp. 112-115.

²¹⁸ Schopenhauer reconoce que el asceta puede que utilice ciertos dogmas para justificar racionalmente su modo de vivir, sin embargo, más allá de estos dogmas (que son pura racionalización) está la sabiduría de la vida que se muestra a través de todas sus acciones compasivas. Cf. Schopenhauer, A. *Op. Cit.*, pp. 443-445.

3.2 La vida, el sentido de la vida y el problema de la vida

En el primer capítulo, se ahondó sobre las circunstancias personales que Wittgenstein atravesó durante la redacción del *Tractatus Logico-Philosophicus*. En ese momento, cuando Wittgenstein se encuentra enrolado en las filas del ejército austro-húngaro, obviamente vive la vida en el límite de la aniquilación. Sus *Diarios* proporcionan una gran cantidad de pormenores con respecto a las circunstancias de guerra y a las preocupaciones que le atormentaban. Así, junto con su perenne sentimiento de soledad, su incapacidad para comunicarse con sus compañeros del frente, su temor a morir, su sentimiento de culpa, entre otros, existe una voluntad decidida por terminar la redacción del *Tractatus*. En esas circunstancias llega a sus manos el *Evangelio Abreviado* de León Tolstoi.

El interés que ha motivado toda la presente investigación tiene que ver con el papel que juegan las ideas de Tolstoi en relación con las propias búsquedas de Wittgenstein. Efectivamente, parece ser que el contacto con el *Evangelio Abreviado* de Tolstoi, más que comprenderse como un evento académico fundamental en la vida del filósofo vienés, se debe equiparar con un antídoto que le ayudó a subsistir en circunstancias de profundo apremio vital²¹⁹. Creer que las ideas de Tolstoi llegan para solucionar enigmas filosóficos reduciría todo su pensamiento a la banalidad. Si esto es así, resulta completamente evidente cómo **las preocupaciones de Tolstoi sobre la vida** son el marco común que hay con el joven Wittgenstein que redacta el *Tractatus*. Esta afirmación, obviamente, no es gratuita. Algunos lectores muy relevantes defienden esta perspectiva. Por ejemplo, Georg Henrik von Wright, sostiene lo siguiente en relación con ello:

El periodo de la guerra originó una crisis en la vida de Wittgenstein. Hasta qué punto el disturbio de la época y las experiencias del frente y del campo de concentración contribuyeron a la crisis, no lo puedo precisar. Una circunstancia de gran importancia es que se familiarizó con los escritos éticos y religiosos de Tolstoi. Tolstoi ejerció

²¹⁹ Wittgenstein le confiesa a su amigo Von Ficker que el *Evangelio Abreviado* “le salvó la vida”. Wittgenstein, L. ‘Letters to Ludwig von Ficker’, en Janik, A., *Op. Cit.*, p. 90.

una gran influencia sobre la idea que Wittgenstein tenía de la vida, y le llevó además a estudiar los Evangelios²²⁰.

Como se ve, Von Wright sugiere que la influencia considerable entre el viejo Tolstoi y el joven Wittgenstein se da precisamente en relación con aquellas consideraciones que tienen que ver con la vida. Las reflexiones en torno a esta son inapreciables para el Wittgenstein sacudido por la terrible batalla externa e interna. Como lo he mencionado un poco más arriba, el propósito del presente subinciso es identificar qué paralelismos existen entre Wittgenstein y Tolstoi en relación con la vida y el sentido de la vida. Como se vio en el subinciso inmediatamente anterior, la disolución de la pregunta por el sentido de la vida en Tolstoi es una de las posibles herencias del viejo Tolstoi hacia el joven Wittgenstein; sin embargo, esta afirmación en lo general tiene que contrastarse con la forma en que ambos autores presentan sus resultados desde sus propios marcos explicativos y ahí es donde se hacen patentes sus discordancias.

Mundo, vida y sentido de la vida en el *Tractatus* y los Diarios

Uno de los grandes retos que ofrece la interpretación del *Tractatus* es la relación que se da entre el sujeto metafísico y el mundo. Es verdad que, en lo general, la introducción del sujeto metafísico explica por qué aparecen en escena los valores y ello, a su vez, implica una nueva mirada sobre el mundo; sin embargo, previo a todo lo que aparece con la perspectiva del sujeto metafísico, debe explicarse por qué este sujeto sin ser un hecho del mundo más, constituye su límite²²¹. La aclaración de estos conceptos, como se verá, echará luz sobre lo que constituye el mundo, la vida y el sentido de la vida, y es el propósito del presente subinciso esclarecerlo. Por tanto, el primer paso, para comprender la noción de límite se debe aclarar cuál es el sentido de la defensa del solipsismo que comienza en la sección 5.6:

*Los límites de mi lenguaje denotan los límites de mi mundo*²²².

²²⁰ Ferrater, J.; Von Wright, G.; Malcolm, N.; Pole, D. *Op. Cit.*, p. 29.

²²¹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*, 5.632.

²²² *Ibid.*, 5.6.

En el primer capítulo de esta investigación se habló de cómo la lógica permea el mundo. Esto quiere decir que tanto el lenguaje como el mundo se sitúan en la red de la lógica. Por eso, no es posible pensar ilógicamente²²³. Cualquier hecho del mundo y cualquier descripción sobre él solo pueden darse *en* la lógica. Por otro lado, los límites del mundo son igualmente los límites de la lógica²²⁴. Esto es muy importante, porque aunque mundo y lenguaje se den en la lógica, la lógica no constituye una instancia superior e independiente desde la cual se pueda juzgar que algo sea posible o no en el mundo. La lógica no es independiente del mundo, sino que es la lógica *del* mundo y *del* lenguaje. Por esta razón, los límites de lo lógico coinciden con los límites del mundo y con los límites del lenguaje. Ahora bien, Wittgenstein en 5.6 señala enfáticamente que ‘*los límites de mi lenguaje denotan los límites de mi mundo*’. Aquí lo relevante es el adjetivo posesivo ‘mi’; es decir, con dicho adjetivo Wittgenstein está dando entrada al sujeto metafísico o, lo que es lo mismo, a la ‘perspectiva de la primera persona’ —y con ello al solipsismo— con el propósito de explicar el significado de la noción de ‘límite’.

En efecto, si se considera lo que hasta ahora se ha dicho, a saber, que la lógica es la lógica *del* mundo y la lógica *del* lenguaje; y, además, que el lenguaje y el mundo, son *mi* lenguaje y *mi* mundo; ahora es posible comprender por qué el sujeto metafísico es el límite del mundo. Esto es, al igual de lo que ocurre con la lógica, a saber, que no es independiente del mundo y del lenguaje; tampoco el mundo y el lenguaje son independientes del sujeto metafísico. Es decir, no existe el mundo ni el lenguaje fuera del rango de acción del sujeto metafísico. Dicho sujeto se enfrenta al mundo cuyos confines solo pueden ser fijados por el lenguaje; o, dicho de otro modo, la posibilidad de hablar acerca de su mundo hace posible el mundo mismo. De manera que el mundo queda limitado por la acción del sujeto metafísico o, lo que es lo mismo, no hay mundo si no hay un sujeto metafísico que hable de él. Ahora bien, Wittgenstein dice algo más en 5.62:

Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del único lenguaje que comprendo) denotan los límites de *mi* mundo.

²²³ *Ibid.*, 3.03.

²²⁴ *Ibid.*, 5.61.

Lo complicado de esta afirmación está en comprender qué quiere decir Wittgenstein cuando habla del *único* lenguaje que el sujeto metafísico comprende. Obviamente, si se trata de comprender dicha afirmación como indicando que *de hecho* hay una gran multiplicidad de lenguajes y, de entre ellos, el sujeto metafísico solo conoce uno, me parece que no es el caso, pues se estaría asumiendo que Wittgenstein adscribe algún lenguaje histórico, natural y concreto al sujeto metafísico, cuando Wittgenstein comprende llanamente por lenguaje aquella representación de la realidad sin más. Alejandro Tomasini ofrece una lectura muy sugestiva —me parece— de dicha expresión. Según él, a lo que Wittgenstein se refiere cuando dice ‘el único lenguaje que comprendo’ es tanto a la actividad de autoadscripción de estados mentales (a saber, tristeza, alegría, dolor, etc.) como a la enunciación de sus propias vivencias²²⁵. Es decir, en tanto que las vivencias que tiene el sujeto metafísico son las únicas vivencias posibles para él, entonces ellas son las únicas que efectivamente se plasman en sus expresiones lingüísticas y, en consecuencia, son las únicas que puede comprender. Lo anterior a su vez se conecta perfectamente con la idea de que los límites del lenguaje *del* sujeto metafísico sean los límites de *su* mundo: Como el mundo del sujeto metafísico es *su* mundo, entonces solo puede comprender aquello que ocurra en *su* mundo. De ahí, Wittgenstein da un paso más:

Mundo y vida son una y la misma cosa²²⁶.

Si de lo que habla el sujeto metafísico es de lo que le ocurre a él, de *su* mundo; entonces, **de lo que habla efectivamente es de su vida**. En efecto, hablar de mis vivencias, hablar de los hechos tal como me son dados es, en el fondo, hablar de *mi* vida. ¿Por qué? Porque el sujeto no puede situarse más allá de sí mismo cuando habla del mundo. Ciertamente, supone que los hechos del mundo refieren a algo que acaece más allá de su voluntad, pero lo que sea dicho mundo en su absoluta objetividad y sin él, es algo que no puede

²²⁵ Específicamente, Tomasini lo expresa de la siguiente manera: "El punto importante es el siguiente: si bien alguien puede decir de mí con verdad que me duele la cabeza, el hablante nunca podrá expresar exactamente lo mismo que yo cuando digo que me duele la cabeza. Hay algo que sólo yo comprendo cuando hablo de mis dolores, pensamientos y demás. [...] Lo que importa es entender que mi "yo" llega hasta donde llega mi lenguaje, esto es, mi lenguaje de auto-adscripciones" Tomasini, A. *Explicando el Tractatus*, Op. Cit., p. 118.

²²⁶ *Ibid.*, 5.621.

comprender. Por eso, de lo que habla siempre es de aquellas cosas que constituyen su propio mundo y que, en consecuencia, tienen un valor específico para él. Así, para el sujeto metafísico que valora, el mundo como la totalidad de hechos simples resulta transfigurado y se convierte en su vida.

Aquí es cuando se llega a la consideración del sentido de la vida. No es precisamente en el *Tractatus* que Wittgenstein ofrece alguna pista para comprender la noción del ‘sentido de la vida’; sin embargo, afortunadamente, en los *Diarios* sí lo hace. En una entrada del 11 de junio de 1916 Wittgenstein afirma lo siguiente:

¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?
 Sé que este 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 orar²²⁷.

De este pasaje, se pueden extraer varias consecuencias en relación con el sentido de la vida: en primer lugar, en la cuarta afirmación se puede apreciar una observación sobre ‘lo problemático’ del sentido de la vida. Esto es, cuando el sujeto metafísico percibe el mundo —esto es, la totalidad de los hechos simples—, emerge el sentido del mundo o, bien, el sentido de la vida. Dicho sentido de la vida es problemático, debido a que no emerge como el sentido de cualquier proposición. En efecto, el sentido de una proposición cualquiera emerge de la relación proyectiva entre un signo proposicional y un hecho simple²²⁸; pero

²²⁷ Wittgenstein, L., “Diario Filosófico” en *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 99.

²²⁸ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus, Op. Cit.*, 3.12

resulta que no ocurre así con el sentido de la vida. El mundo como un todo no es un hecho que pueda ser representado por un signo proposicional, sino simplemente un orden que el sujeto metafísico percibe cuando considera la totalidad de los hechos²²⁹. Ese orden percibido, al no ser un hecho simple, no se encuentra en el mundo, sino más allá, ‘fuera del mundo’. Y, en tanto está ‘fuera del mundo’, es indecible.

La otra consecuencia que es posible entrever, en relación con el sentido de la vida, tiene que ver con el hecho de que ‘lo bueno’ y ‘lo malo’ dependen de él. Esto quiere decir que cuando el sujeto metafísico logra percibir la organización completa de los hechos simples (el mundo como una totalidad), dicha percepción le permite aclarar qué es importante y qué no; de manera que todos los hechos, que en sí mismos eran neutrales, ahora tienen asignada una valoración que depende de esa visión acerca de lo que realmente es importante. En otras palabras, cuando percibe el sentido de la vida, el sujeto metafísico está en condiciones de situarse por encima de los hechos simples y adscribirles un valor en relación con ‘lo más alto’. Y, por supuesto, al tener como marco de referencia lo ‘más alto’, puede juzgar su propia voluntad como buena o como mala.

Por todo lo dicho anteriormente, se puede comprender que Wittgenstein iguale el sentido de la vida con Dios. Tal como lo comprende, para él Dios no refiere un ‘ente’ que sea parte de la sustancia o la sustancia misma; o bien, un ente, que sin ser parte del mundo, se encuentre más allá de él y que lo haya creado²³⁰. Más bien, con el concepto de “Dios” Wittgenstein refiere aquel orden del mundo como un todo (que no es un hecho del mundo), a partir del cual sea posible juzgar absolutamente todos los hechos del mundo. En dicho orden del mundo como un todo se revela aquello que realmente tiene valor y por lo que lo demás lo tiene. A partir de ello, el mundo, como conjunto indistinto de hechos, queda absolutamente transfigurado. En otras palabras, Dios da la pauta para ejercer juicios de valor acerca de todos y cada uno de los hechos del mundo y de la propia conducta del sujeto metafísico. Así, pues, Dios, aunque no refiere a algún objeto del mundo, refiere a ‘lo más alto’,

²²⁹ En efecto, ya ha quedado claro que el mundo *del* sujeto metafísico es *su* vida; su mundo, como la totalidad de los hechos simples que están delante de él y que son representados por medio de su lenguaje, conforman un conjunto global de proposiciones que se encuentra dispuesto de manera organizada y que es lo que el concibe como su sentido. Cf. Tomasini, A. *Releyendo a Wittgenstein, Op. Cit.*, p. 221.

²³⁰ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus, Op. Cit.*, 6.432

lo más valioso, aquello por lo que el mundo o la vida cobra valor y causa un gozo inefable apercibirse de ello.

Es necesario realizar una última consideración en relación con el sentido de la vida. Ciertamente, desde la concepción lógica del lenguaje, poner en palabras qué es lo que constituya el sentido de la vida es un sinsentido. Las elucidaciones que realiza Wittgenstein en este punto no pasan de ser ese “arremeter en contra de los límites del lenguaje”²³¹ que es el desesperanzado destino de aquellos que quieren hablar de ética, de religión o de estética. Con todo, en sus reflexiones, más allá de las conclusiones que se extraigan desde su primera concepción del lenguaje, es evidente una afinidad en tono y forma con lo que treinta y siete años atrás escribiera León Tolstoi en *Confesión*. En el próximo subinciso trataré de establecer semejanzas y discordancias entre las perspectivas de ambos autores acerca de la vida y el sentido de la vida con el fin de comprender qué es lo que queda de Tolstoi en la versión final del *Tractatus*.

El sentido de la vida y la deuda con Tolstoi

El sentido de la vida, en la filosofía del llamado primer Wittgenstein, es un concepto crucial para comprender el marco de referencia que posee el sujeto metafísico para valorar el mundo. Ciertamente, como él mismo aclara en la *Conferencia de Ética*, aquello que se presente como absolutamente bueno, y sea de tal forma que se haga todo lo posible para seguirlo, no existe²³². De manera que la conclusión más consecuente, desde la concepción del lenguaje que defiende en dicha época, debería ser guardar silencio²³³. Ahora bien, ¿qué hay con Tolstoi? ¿También sostiene una perspectiva tan desesperanzada del quehacer intelectual de ética? ¿Cuál es el marco en el que surgen sus reflexiones en relación con el sentido de la vida y en qué sentido sus conclusiones son análogas a las de Wittgenstein o tal vez diferentes? En este subinciso intentaré responder estas preguntas.

²³¹ Wittgenstein, L., “Conferencia sobre ética”, *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 523. Aquí cabe un matiz sutil que propone Alejandro Tomasini en relación con ese ‘arremeter’: “Tal vez el diagnóstico no es del todo afortunado. Habría quizá sido menos oscuro decir “en contra de los límites del lenguaje descriptivo””. Tomasini, A. *Nuevos Ensayos de Filosofía de la Religión*. México, Plaza y Valdés, 2008, p. 56.

²³² Wittgenstein, L. “Conferencia sobre ética”, *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, 519.

²³³ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Op. Cit. 7.

Tolstoi publicó *Confesión* en 1884. Sin embargo, la crisis existencial de la cual da testimonio en esta obra comienza en 1876 a la edad de 48 años²³⁴. Como se ha visto en el segundo capítulo, esta crisis adquirió la forma de la pérdida del sentido de la vida y temor a la muerte. En un momento de la vida de Tolstoi, justo cuando era más famoso, más rico y estaba ‘felizmente’ casado, lo asalta la sensación de que nada de lo que ha realizado o le pertenece posee valor alguno. Esta crisis de sentido, como puede deducirse, es una crisis que tiene que ver con lo que considera que es más importante para su vida. En ese momento llega a sentir que su propio trabajo como escritor, como hacendado y como esposo son irrelevantes, es decir, repentinamente todo lo que posee y realiza le parece que se diluyen ante la conciencia de la muerte.

Ahora bien, Tolstoi está afirmando que su vida está en crisis, pero ¿de dicha crisis se pueden extraer conclusiones filosóficas? Según Valdés Villanueva, cuando Tolstoi narra sus sentimientos, en el capítulo IV de *Confesión*, no lo hace con algún interés filosófico. En dicha sección de la obra, el literato simplemente está describiendo un estado de profunda desazón emocional ante diferentes circunstancias que se le están presentando en su vida. En dicho contexto, afirmaciones como ‘la vida carece de sentido’ o ‘no le veo sentido a nada’ son solo expresiones de ansiedad o de angustia, de aquel que busca afanosamente ayuda y que, dadas las circunstancias, tienen perfecto sentido²³⁵. Sin embargo, un poco más adelante, en los capítulos subsiguientes, el tono cambia. Repentinamente Tolstoi pasa de narrar su precario estado emocional a indagar las razones que le dan sentido a la vida. En ese momento emerge la pregunta por el sentido de la vida que, esa sí, es de interés para el filósofo.

Como hemos visto en el subinciso 3.1, la pregunta por el sentido de la vida se revela como una pseudo-pregunta. Como Caleb Thompson percibió atinadamente, Tolstoi observa que la pregunta por el sentido de la vida se transforma en una pregunta ‘intelectual’ y, cuando ello ocurre, entonces se desvincula de sus padecimientos concretos. Entonces, entra en escena la filosofía y las expresiones, que retrataban adecuadamente el contexto vital de

²³⁴ García Sala, I. “Introducción” en Tolstoi, L., *Op. Cit.*, p. 13.

²³⁵ Cf. Valdés, L., “Tolstói y Wittgenstein: El significado y la vida” en Moyá, C. (ed.) *Sentido y sinsentido, Wittgenstein y la crítica del lenguaje*. Valencia, Pre-textos, 2008, p. 223.

Tolstoi, terminan por convertirse en tema de conversación filosófica. No es sino hasta que Tolstoi infiere, a partir de la vida de los *mujiks*, que las reflexiones intelectuales sobre el sentido de la vida —es decir, abstractas y descontextualizadas—son ellas mismas un sin sentido, que la vida se recobra en su dimensión práctica. Esto es, en lugar de perderse en la reflexión abstracta sobre el sentido de la vida, comienza a vivir²³⁶.

Wittgenstein, por su parte, no ofrece una exposición histórica, rica en detalles, sobre la propia pérdida del sentido de la vida. Sin embargo, hay varios indicios en su correspondencia o en las entradas de sus *Diarios* que muestran crisis existenciales muy agudas. Por ejemplo, en una carta a Russell, fechada en enero de 1914, Wittgenstein expresa apesadumbrado lo siguiente:

Muchas gracias por tu amable carta. Desgraciadamente, tampoco esta vez tengo novedades lógicas que comunicarte. La razón es que me he sentido terriblemente mal en las últimas semanas. (Consecuencia de mis “vacaciones” en Viena). Día tras día me vi atormentado alternativamente por una espantosa angustia y por la depresión, y en los intervalos me hallaba tan exhausto que no podía pensar en trabajar. ¡Los tormentos mentales pueden ser indescriptiblemente aterradores! Sólo hace dos días que he podido oír de nuevo la voz de la razón por sobre los alaridos de los espectros, y comencé a trabajar nuevamente²³⁷.

En sus *Diarios*, de igual manera, existen múltiples testimonios de momentos en los que los sentimientos se le arremolinaban y padecía profunda excitación. Tal es el caso de la entrada fechada el día 9 de noviembre de 1914:

Acabo de escuchar una conversación entre nuestro comandante y otro oficial: qué voces más vulgares, de ellas sale chirriando toda la maldad del mundo y de Cracovia. Vulgaridad allí donde miro. ¡¡¡NINGÚN corazón sensible hasta donde me alcanza la vista!!! — Recibo una postal muy amable del tío Paul. Una postal así debería refrescarme y animarme, ¡¡pero estos últimos días estoy *depresivo*!! ¡No siento verdadera alegría por nada y vivo con miedo al futuro! Porque ya no descanso en mí.

²³⁶ Cf. Tolstoi, L., *Confesión, Op. Cit.*, pp. 101-106.

²³⁷ Wittgenstein, L., “Cartas a Russell, Keynes y Moore” *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, 348.

Cualquier indecencia de mi entorno —y las hay siempre— me hiere en lo más profundo, y ¡antes de que sane una herida llega otra nueva! Incluso cuando —como ahora ya de tarde— no estoy deprimido, tampoco me siento enteramente libre. Sólo raras veces tengo ganas de trabajar, y entonces sólo de manera pasajera, ya que no puedo sentirme a gusto. Me siento dependiente del mundo y tengo que temerlo incluso en aquellos instantes en los que no me sucede nada malo. Me veo a mí mismo, al yo en el que podría descansar, como un anhelado islote lejano que se hubiera apartado de mí²³⁸.

Así, pues, aunque Wittgenstein no ofrece nunca un recuento de sus crisis existenciales, como sí lo hace Tolstoi, es patente que las vivió y de manera muy severa. Sobre todo, durante su juventud, en el periodo de la Primera Guerra Mundial y los años sucesivos; donde —se podría sostener— los momentos de excitación alcanzaron su cénit. Ciertamente, se podría objetar que sufrir *stress* durante el conflicto bélico es algo que le ocurre a cualquiera. Probablemente, lo sufrieron todos los ciudadanos de las naciones en conflicto. Bien, es cierto que el *stress* no solo resulta atribuible a un hombre como Wittgenstein; sin embargo, podría decirse que en lo particular, la guerra y las circunstancias adversas para él, exacerbaron su mal estado de ánimo, de por sí propenso a crisis agudas.

Ahora bien, más allá de si Wittgenstein tuvo o no una crisis de tamañas proporciones como la que Tolstoi asegura que tuvo; lo cierto es que filosóficamente Wittgenstein, durante los años de redacción del *Tractatus* —como se ha mostrado más arriba—, ha reflexionado sobre el sentido de la vida. ¿Qué semejanzas o diferencias encontramos entre la reflexión de Tolstoi y la de Wittgenstein? En primer lugar, se puede establecer una semejanza entre ambos si atendemos a un aspecto que caracteriza a la misma idea del sentido de la vida. Es decir, tanto para Tolstoi como para Wittgenstein el sentido de la vida aparece cuando se contempla la vida como un todo. Con respecto a Tolstoi, ello parece evidente en un pasaje del capítulo IV de *Confesión*. En efecto, en tal lugar de la obra, Tolstoi narra que en el momento más crítico de su crisis existencial se sentía como si alguien le hubiera jugado ‘una broma estúpida’ y, por si fuera poco, sentía que ese ‘alguien’ se reía de él en la contemplación de su dolor. Con respecto a ello, un poco más adelante concluía:

²³⁸ Wittgenstein, L. “Diarios Secretos” en *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, 146.

Pero tanto si hay alguien que se ríe de mí como si no, eso no me hace las cosas más fáciles. No podía dar un sentido racional a ningún acto de mi vida por separado ni a mi vida en conjunto. Lo único que me sorprendía era cómo no lo había comprendido desde el principio²³⁹.

Lo interesante de la cita anterior es que Tolstoi muestra algo importante sobre lo que significa 'dar sentido'. Esto es, el sentido se le puede adscribir tanto a ciertos actos de mi vida 'por separado'; o bien, a mi vida 'en su conjunto'. Lamentablemente, Tolstoi no profundiza en esta diferencia y no queda más que especular sobre qué quiso decir con ello. Así, parece ser que alguien percibe el sentido en un acto de su vida por separado cuando dicho sentido se refiere a algún bien que se posee o a alguna acción que se ha realizado; por ejemplo, alguien puede percibir el sentido cuando adquiere una casa, o bien, cuando contrae matrimonio. Por otro lado, alguien percibe el sentido de 'la vida en su conjunto', cuando, sin concentrarse en algún aspecto específico de la vida, tiene una sensación de que su vida es valiosa. Por consiguiente, desde esta segunda forma de 'dar sentido', alguien alcanza el sentido de la vida cuando al pasar de los años se siente bien consigo mismo por las cosas que realizó o por las cosas que llegó a poseer en lo general. Es obvio que Tolstoi, en plena época de crisis, no experimentó dicha sensación.

Otra consecuencia importante de lo que afirma Tolstoi en la cita anterior es que el sentido de la vida es por definición 'un sentido racional'. Es decir, el sentido, ya sea que se perciba en un acto de la vida o en la vida en su conjunto, es una 'certidumbre' que se debe alcanzar mediante el uso de la razón. Es decir, desde este modo de pensar el sentido de la vida, que creo que es el que Tolstoi refuta hacia el final de *Confesión*, la cuestión relevante sería determinar si existe un argumento general que pudiera proveer de sentido a la vida. Y, en caso de que exista, entonces su presencia tendría que proveer descanso a quien lo sostuviese. Como ya se ha visto, Tolstoi buscó afanosamente dicha teoría que produjera sentido a la vida en la ciencia y la filosofía, y la única respuesta que encontró fue que la ciencia no es competente para resolver esa dificultad y la filosofía solo puede concluir que

²³⁹ Tolstoi, L., *Confesión*, *Op.Cit.*, p. 34.

Engañarse a uno mismo no tiene sentido. Todo es vanidad. Feliz el que no ha nacido; la muerte es mejor que la vida, hay que liberarse de ella²⁴⁰.

Ahora bien, ¿qué ocurre con Wittgenstein? Wittgenstein, sin duda, estaría de acuerdo con Tolstoi en que el sentido de la vida tiene que ver con una percepción de la vida como un todo. Por otro lado, tal como lo hemos expuesto en el apartado inmediatamente anterior, Wittgenstein en los *Diarios* sostiene que el sentido de la vida es problemático. Esto quiere decir que aunque se le puede percibir ahí donde el mundo se muestra como una totalidad, de todos modos no es posible representar lo que sea dicha ‘totalidad’ y siendo así tampoco se la puede pensar. El sentido de la vida, tal como lo comprende el primer Wittgenstein, no podría ser caracterizado en un ‘sentido racional’. Esta imposibilidad de pensar el sentido de la vida sería consecuente con la crítica a la pregunta por el sentido de la vida que realiza Tolstoi hacia el final de *Confesión*²⁴¹. La única diferencia es que Wittgenstein estaría ofreciendo algo más. Estaría mostrando por qué la cuestión del sentido de la vida no podría ser abordada desde la razón: esto es, porque el sentido de la vida pertenece a la esfera de los valores y los valores no se pueden representar.

En otras palabras, Wittgenstein sostendría que el sentido de la vida es el ordenamiento que proviene de la visión de la totalidad de todos los hechos; pero cómo ha de ser comprendida dicha visión es algo que no se puede pensar. Esto quizás sería completamente afín a Tolstoi en relación con el sentido que se recupera después de que la pregunta por el sentido de la vida ha sido desenmascarada como un sinsentido y que, en lugar de la pregunta por el sentido de la vida, queda solamente vivir la vida. Wittgenstein lo expresa en la sección 6.521 de la siguiente manera:

²⁴⁰ *Ibid.* p. 66.

²⁴¹ Es importante notar que la crítica que realiza Tolstoi a la pregunta por el sentido de la vida, y que explota Caleb Thompson, no invalida la reflexión sobre el sentido de la vida de Tolstoi. Solo cancela una forma superflua de abordarlo. Para él, el sentido de la vida es tan importante porque se conecta ni más ni menos con toda la vida moral de la persona. Como observa el mismo Tolstoi, en *La Religión y la Moral*: “Toda religión es una respuesta a la cuestión: ¿Cuál es el sentido de mi vida? Y la respuesta religiosa implica siempre un cierto número de exigencias morales que, a veces, pueden nacer solamente después que el sentido de la vida haya devenido aparente y que, a veces, pueden existir anteriormente”. Tolstoi, L.: *Religion et Morale*, Paris, Typography A. Davy, 1898, p.35 cit en Sánchez Durá, N., “Muerte y Religión: Del Tolstoi maduro al joven Wittgenstein” en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 45, 2012, pp. 251-252.

La solución del problema de la vida se vislumbra en el desvanecimiento del problema.

(¿No es esta la razón por la que los hombres a quienes, después de una larga duda, se le aclaró el sentido de la vida, no pudieron después decir en qué consistía ese sentido?)²⁴²

El problema de la vida

Ahora bien, como bien señala Valdés Villanueva:

La conclusión de Tolstói (y de Wittgenstein) de que la solución al problema de la vida consiste en la desaparición de la pregunta por su sentido corre el riesgo de malinterpretarse. Sería demasiado apresurado afirmar que, dado que la pregunta desaparece ya nada puede hacerse excepto poner el punto final a este asunto. Pues lo que hemos eliminado no es tanto el propio problema de la vida, como un modo de tratar con él que conduce a plantear obsesivamente la pregunta²⁴³.

De lo que dice Valdés Villanueva se infiere una verdad de primera importancia: concediendo que exista una disolución de la pregunta por el sentido de la vida, tanto en el último Tolstói como en el primer Wittgenstein, dicha disolución solo es la disolución de la “pregunta filosófica” por el sentido de la vida, pero no la disolución del ‘problema de la vida’²⁴⁴. Esto es: más allá de que la pregunta sea una pseudo-pregunta, podría pensarse que la vida realmente representa un problema para quien la vive. Esto es, la vida representa un problema real para las personas que, por tales y tales circunstancias, sienten que no encuentran salida con respecto a una sombra que se yergue en sus vidas y ese estado de tribulación es una constante en ellas. Sin embargo, la vida no representa un problema si de lo que es-

²⁴² Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. *Op. Cit.*, 6.521.

²⁴³ Valdés, L., *Op. Cit.*, p.221.

²⁴⁴ He aquí una insuficiencia grave que, en mi opinión, opaca el artículo de Caleb Thompson. Según él, al disolver la pregunta por el sentido de la vida no queda más que vivir la vida práctica, como si la disolución de la pregunta por el sentido de la vida fuese exactamente lo mismo que disolver el problema de la vida en absoluto. Sobre esta distinción, en el último subinciso plantearé que en el *Tractatus* puede suponerse un ‘sujeto existente’ y un ‘sujeto metafísico’. Uno que padece permanentemente el problema de la vida y, otro, que es la personificación del sujeto que resolvió (o disolvió) el ‘problema de la vida’.

tamos hablando es de un concepto ‘racional’ de la vida, que demandara de una teoría filosófica para justificar su valor. Esta segunda forma de comprender el problema de la vida es completamente artificial y esa es, sostengo yo, la que finalmente Tolstoi y Wittgenstein llegaron a refutar en sus respectivas obras.

De esta manera, debe hacerse una distinción puntual entre lo que se comprende como el problema de la vida y el pseudo-problema de la vida. El primero es un problema que tiene una persona situada en un tiempo y un espacio específicos que se manifiesta a través de un estado de angustia más o menos permanente; y, el segundo, es una ilusión que emerge cuando cierta situación problemática real se sustituye por un planteamiento filosófico (abstracto). Cuando las personas llegan a tener un verdadero problema en sus vidas, su solución **no** puede encontrarse en algún tipo de investigación científica o filosófica. Según se lee en el *Tractatus*, en la sección 6.52:

Nosotros sentimos que inclusive si todas las posibles cuestiones científicas quedaran respondidas, *nuestro problema de la vida* no habría sido ni siquiera tocado. Desde luego que no queda ya ninguna nueva pregunta y precisamente esa es la respuesta²⁴⁵.

Ciertamente, como menciona Wittgenstein de manera explícita, la pregunta por el sentido de la vida desaparece. Desaparece porque se ha comprendido que si dicha pregunta no ha sido formulada desde el marco de la ciencia natural, entonces no será posible su formulación desde ningún otro marco. Por lo tanto, concluye, no se trata de una pregunta genuina. Eso es claro y de alguna manera llega a liberar de la angustia por responderla. Con todo, hay algo que requiere ser explicado: ¿por qué la persona, en primera instancia, ha llegado a formularse la pregunta por el sentido de la vida? Esto es, ¿por qué el problema de la vida de ser un problema real que afecta a un individuo real termina siendo un tema de conversación entre filósofos, en cuya discusión no es ya un problema de nadie? La respuesta que propongo es doble: en primer lugar, el hecho de que un problema real termine siendo un problema filosófico se debe a cierta tendencia arraigada en nuestra cultura de que todo problema debe ser solucionado por medio de la razón (o la ciencia); y, en segundo lugar, el

²⁴⁵ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*, 6.52. Las itálicas son mías.

hecho de que un problema real termine atrapado en las garras de la filosofía se debe fundamentalmente a que el problema de la vida, aunque *se siente*, no es susceptible de ser puesto en palabras. En lo que sigue analizaré algunas consecuencias de ambas respuestas.

En relación con la primera respuesta, la indagación conduce hacia el racionalismo, y más específicamente hacia el cientificismo. La idea general del cientificismo, personificada en la actitud ilustrada y el positivismo, consiste en sostener que los desarrollos de la ciencia empírica proveen la orientación más razonable posible para resolver todos los problemas de la vida del hombre; orientación que la religión y la filosofía tradicional —se cree— ya no pueden proporcionar en este momento de la historia. Frente al entusiasmo desmedido por el cientificismo, Wittgenstein se pronuncia crítico en el párrafo 6.52: Las expectativas de aquellos que exaltan el conocimiento científico como fuente de florecimiento moral están infundadas, y no porque la ciencia natural sea incapaz de resolver los problemas que de cotidiano se plantean desde ella, sino porque los objetos que estudia no se corresponden con la naturaleza del conocimiento que el problema de la vida exige.

Pero, en concreto, ¿por qué la ciencia natural no puede ofrecer una solución definitiva al problema de la vida? El Wittgenstein del *Tractatus*, como se ha visto desde el primer capítulo, asume la concepción lógica del lenguaje. Desde dicha perspectiva, la función esencial del lenguaje consiste en representar hechos del mundo y es precisamente la ciencia natural la encargada de realizar esta función (es decir, producir oraciones con sentido que describan el mundo). Ahora bien, como consta en 6.52, Wittgenstein observa que *sentimos* que la ciencia no llega a tocar siquiera el problema de la vida y ello es así porque lo que atañe a la vida y su sentido no tiene que ver con ningún hecho del mundo que pueda ser representado a través del lenguaje²⁴⁶. Ciertamente, el amante de la ciencia ve las cosas diferente. Él siente que el conocimiento científico sí constituye el motor para el progreso de la vida humana. Conforme pasa el tiempo, percibe que el mundo cambia y se transforma de la mano del desarrollo científico y tecnológico; ello le lleva a creer que si la ciencia ha resuelto tantos problemas en favor de la vida humana, entonces no hay razones que frustren su esperanza en resultados todavía más espectaculares de ahora en adelante. Sin embargo,

²⁴⁶ Cf. *Ibíd.*, 4.11

para Wittgenstein, toda esta exaltación no es más que el efecto de una apremiante confusión. El amante de la ciencia no llega a percibir que existe una diferencia cualitativa fundamental entre los problemas que tienen que ver con el dominio de los hechos y aquellos que tienen que ver con el dominio de los valores²⁴⁷.

Unos años antes de Wittgenstein, Tolstoi ya había planteado que la ciencia no puede resolver el problema de la vida, porque para hacerlo requeriría de un discurso que pudiese conectar lo finito con lo infinito²⁴⁸; sin embargo, afirma el autor ruso, ni “la ciencia experimental” que trata del fenómeno finito ni “la ciencia abstracta” que trata de la “esencia primordial de la vida” pueden inteligiblemente estar a la altura de tal demanda²⁴⁹; de manera que cualquier intento por discutir lo infinito en relación con lo finito conduciría al sinsentido. Esto quiere decir que sin importar la complejidad de las elaboraciones teóricas que puedan alcanzarse a través del conocimiento científico, su área de competencia nunca puede osar resolver el llamado problema de la vida.

De esta manera, en tanto existen ámbitos de la vida humana que no pueden ser articulados por el pensamiento ni ser expresados por el lenguaje, debe aceptarse que una actitud como la del científicismo, por su radicalidad, está equivocada y debe ser rechazada. Es decir, en tanto se acepte que la esfera de los hechos y la de los valores constituyen dos universos distintos, y en tanto se acepte que la razón y el lenguaje declarativo tiene su jurisdicción únicamente en la esfera de los hechos, se tiene que aceptar que su intervención en una esfera diferente comporta algún tipo de confusión o transgresión. Por esta razón, tanto para Wittgenstein como para Tolstoi, la intromisión de la ciencia en los asuntos de la vida humana solo puede atribuirse a una cierta ceguera fruto del entusiasmo equivocado, que se explica por la imposibilidad de advertir cuáles son los límites tanto de la aplicación de la razón como del lenguaje.

Ahora bien, en relación con la segunda respuesta a la pregunta de por qué el problema de la vida termina siendo un pseudo-problema filosófico, se toca el punto fundamen-

²⁴⁷ Cf. *Íbid.*, 6.4312

²⁴⁸ Cf. Tolstoi, L., *Confesión, Op. Cit.*, pp. 87-88.

²⁴⁹ Cf. *Íbid.* pp. 47-52.

tal del asunto y su elucidación solo puede ser comprendida desde el marco de referencia que ofrece el *Tractatus Logico-Philosophicus*. En efecto, como ya se ha visto en múltiples lugares de esta investigación, toda expresión que no represente hechos del mundo no puede ser considerada como una oración con sentido. Esta, de verdad, es una aduana infranqueable para la reflexión, cuando el propósito resida en caracterizar de manera clara y racional en qué consiste realmente el ‘problema de la vida’. Esto quiere decir que no está en manos de las personas aclarar científica o filosóficamente en qué consiste y cómo se resuelve. No puede haber tal explicación. El llamado ‘problema de la vida’ acaso se sentirá a flor de piel, se padecerán sus efectos en diversas áreas de la existencia, se tratará de ubicarlo como una especie de angustia fáustica (*Sorge*)²⁵⁰ y tomará, quizás, la forma de las más diversas crisis emocionales por las que podría pasar un sujeto; pero hasta ahí. La solución, desconocida *a priori*, deberá esperar a la resolución misma que el sujeto determine.

A partir de lo que se acaba de decir, se podría objetar que hay algo insatisfactorio con la idea de que exista un ‘problema de la vida’ inexpresable. Después de todo, si algo es un problema tiene que ver con la esfera de los hechos y los hechos, a pesar de que en ocasiones revistan un grado elevado de complejidad, son perfectamente descifrables en principio. En efecto, lo que salta a la vista es que el ‘problema de la vida’ es un problema especial; no es un problema que tenga que ver con el hecho de cómo sea el mundo ni en lo general ni en lo específico²⁵¹; no es un problema que pueda ser solucionado desde la ciencia natural; tampoco es un simple estado de ánimo. Se podría decir que el trasfondo del problema de la vida es la captación primigenia del valor de la vida frente a la manifestación de su finitud, esto es, **la vida frente a la muerte**, frente a la posibilidad nunca cancelada de no ser. Así, la muerte se muestra como la frontera absoluta, como la disolución de *mi* mundo. Esta enunciación que, desde la concepción lógica del lenguaje, no puede ser más que el balbuceo de un sinsentido, exige resolución. Obviamente, tanto Tolstoi como Wittgenstein, cada quien a su manera, ha optado por el camino que ha considerado más conveniente. En

²⁵⁰ En 1912, Wittgenstein le escribía a Russell lo siguiente: “Cuando tengo tiempo, leo ahora *Las variedades de la experiencia religiosa* de James. Este libro me hace muchísimo bien. No quiero decir que pronto seré un santo, pero no estoy seguro de que no me mejore un poco en un aspecto en el que quisiera mejorar mucho: a saber, creo que me ayuda a liberarme de la *Sorge* (en el sentido en que usó Goethe la palabra en la 2ª. parte de *Fausto*).” Wittgenstein, L. “Cartas a Russell, Keynes y Moore” en *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 316.

²⁵¹ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus. Op. Cit.*, 4.432

los próximos dos subincisos ofreceré algunas observaciones en relación con las semejanzas y diferencias que existen entre las consideraciones sobre la muerte y la vida en el presente (eterna) en ambos autores. Con ello llegamos al punto crucial de esta investigación y a su final.

3.3 La inexistencia de la muerte

La muerte rondó la vida de Tolstoi y de Wittgenstein desde su juventud. El primero perdió a su madre a los dos años de edad²⁵² y el segundo vio como tres de sus hermanos se quitaron la vida²⁵³. Además, ambos tomaron parte en una guerra. Tolstoi en la Guerra de Crimea de 1853 y Wittgenstein en la Primera Guerra Mundial. Sus experiencias en el frente de batalla hablan a través de sus diarios y correspondencia. Tolstoi, incluso, hizo de la guerra el tema principal de distintas composiciones literarias, entre ellas su *magnus opus* de 1867 *Guerra y Paz*. Pero no solo eso, el genio ruso incluso se batió a duelo en distintas ocasiones durante su juventud y según cuenta en *Confesión* peleaba continuamente por razones de apuestas.

Ahora bien, aunque ambos hayan estado muy cercanos a la muerte en su juventud, la actitud que tuvieron hacia ella no fue la misma. Tolstoi convivía con la muerte sin tanta afectación, quizás por su estilo de vida disipado. Mientras que, Wittgenstein, siempre al borde del colapso mental, luchó continuamente por desterrar su inclinación de darse a sí mismo la muerte, como opción para el apaciguamiento de su sufrimiento. En sus escritos autobiográficos, Tolstoi cuenta que cuando era niño padecía un inmenso temor a la muerte que desapareció con la adolescencia y la juventud; sin embargo, entrado en la quinta década de su vida, dicho temor reapareció con toda su fuerza, lo que le condujo a cambiar por completo su vida.

²⁵² Leon Derrik informa acerca de su madre: “León Tolstoi fue el cuarto vástago de la familia y el predilecto de su madre, hasta que esta murió, dos años después de su nacimiento, al dar a luz a una niña que llevaría su mismo nombre” Leon, D. *Tolstoi su vida y su obra*. Buenos Aires, Ediciones del Tridente, 1946. p. 15

²⁵³ Hans en 1903, Rudolf en 1904 y Kurt a finales de la Primera Guerra Mundial. Cf. Monk, R. *Op. Cit.*, pp. 28-29.

En el presente subinciso, se explorarán los paralelismos que existen entre ambos autores en relación con el concepto de muerte. Tanto Tolstoi en el *Evangelio Abreviado* como Wittgenstein en el *Tractatus* desarrollaron una perspectiva en la que la muerte desaparece. Lo importante de esta cuestión radica en que la visión de las cosas desde Wittgenstein está completamente vinculada con la visión del Tolstoi del *Evangelio Abreviado*. La idea que salta a la vista como elemento en común entre las dos perspectivas es que una correcta comprensión de la muerte conlleva el hecho de considerarla como algo independiente de la vida presente del sujeto. Lo que signifique esa noción de vida en el presente será abordada en el último subinciso.

La muerte y lo más elevado

Según lo que se decía hacia el final del subinciso inmediatamente anterior es que el ‘problema de la vida’, sin poder ser descrito en lo específico y de manera *a priori*, conlleva la confrontación del supremo valor de la vida frente a la realidad de la muerte. En ese sentido, se podría decir, que el ‘problema de la vida’ se traduce cotidianamente como esa sensación permanente de que la muerte ronda, de que la amenaza de la disolución de los valores nunca se termina, de que lo valioso parece ser que no es necesario. Esa *sensación*, como bien lo aclaran tanto Tolstoi como Wittgenstein, no puede ser conjurada ni por el conocimiento científico ni por el filosófico.

Así, pues, en relación con el sujeto existente²⁵⁴, la realidad de la muerte es algo que mueve a inquietud: Ante ella, el valor del mundo —que el sujeto metafísico considera *sub specie aeterni*— queda completamente relativizado. Eso le causa angustia. Tolstoi en *Confesión* asegura que la conciencia de la propia muerte le produjo esa sensación de que sus logros y sus bienes no tenían valor alguno. Wittgenstein, por su parte, manifiesta que ese temor a la muerte que de cotidiano ataca al sujeto existente es signo inequívoco de que hay algo malo en la propia vida²⁵⁵. Es decir, la conciencia que tiene el sujeto existente de que su propia vida no está en concordancia con el valor de su vida —con lo más alto— genera un

²⁵⁴ Aquí estoy suponiendo la distinción entre el ‘sujeto existente’ y el ‘sujeto metafísico’ que presentaré en el último subinciso.

²⁵⁵ Wittgenstein, L. “Diario Filosófico”, *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 101.

estado de desasosiego que no llega a resolverse aún a costa de los diversos paliativos que la vida misma ofrece²⁵⁶.

Por otro lado, a pesar de este efecto emocional que la muerte ocasiona en el sujeto existente, Wittgenstein llega a afirmar que “solo la muerte da a la vida su significado”²⁵⁷. La muerte, entonces, tendría un doble efecto en dicho sujeto: por un lado, se manifiesta como el temor ante la amenaza de la disolución del valor de la vida; y, por otro lado, es un referente que apunta también hacia el sentido de la vida (lo más alto). Esto es, podría decirse que la muerte obliga al sujeto existente a reubicarse con respecto a su perspectiva de lo más alto: Ya sea como un recordatorio permanente o como una oportunidad para orientarse hacia él. Si esto es así, podría decirse que la percepción siempre presente de la muerte, permite la aclaración continua del sentido de la vida.

Lo dicho en el párrafo inmediatamente anterior es completamente coherente con lo que Tolstoi experimentó en relación con el sentido de la vida algunos decenios antes que Wittgenstein. Es decir, en un inicio, la conciencia de la muerte le permitió a Tolstoi comenzar el camino de búsqueda del sentido de la vida. Dicho camino terminó, como ya se ha expuesto un poco más arriba, con la disolución de la pregunta por el sentido de la vida y el paso directo a la vida, esto es, a la vida religiosa en particular. Se dio cuenta de que los hombres sencillos no reparan en teorías científicas ni filosóficas y, sin embargo, viven la vida sin ninguna afectación por la falta de sentido. No es que detrás de su conducta habitual sepan algo especial acerca de la vida, sino que viven su vida sin más en la creencia de que Dios —en su Divina Providencia— ha dispuesto toda la vida de manera buena y perfecta. Ahora bien, aunque Tolstoi, en un primer momento, emuló a los campesinos en su fe irrestricta y comenzó a vivir religiosamente, según los ritos de la Iglesia ortodoxa; de todos modos sintió que de alguna manera tales ritos implicaban una pérdida del valor de la vida²⁵⁸. ¿Por qué ocurría así? Como bien lo señaló Tolstoi: en el contenido de las distintas enseñan-

²⁵⁶ Dicho estado de desasosiego no es otra cosa que la conciencia moral; al respecto, Wittgenstein comenta: “El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala. / Si mi conciencia me desequilibra es que no estoy en concordancia con algo. Pero ¿qué es ello? ¿Es el mundo? / Por supuesto que es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios”. *Ibid.*, p. 102.

²⁵⁷ Wittgenstein, L. “Diarios Secretos” *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 178.

²⁵⁸ Tolstoi, L., *Confesión, Op. Cit.*, pp. 125-130.

zas cristianas, puestas en circulación por la Iglesia ortodoxa, la verdad pura se encontraba combinada con la podredumbre de siglos. Entonces, Tolstoi vive la sensación de que el valor de la vida estaba siendo escamoteado por la Iglesia oficial y, esa conciencia, le llevó nuevamente a la búsqueda de una articulación más congruente del sentido de la vida en la doctrina del cristianismo.

De esta forma, durante varios años Tolstoi comenzó a estudiar los evangelios con el propósito de separar los elementos espurios de los elementos valiosos. Dicha purificación aspiraba, a fin de cuentas, a resolver el ‘problema de la vida’. ¿Por qué? Puestas las cosas en términos del ‘problema de la vida’ se puede decir que Tolstoi entró en el proceso de aclaración continua de ‘lo más alto’ frente a las diferentes creencias que amenazaban con su disolución o que ya la habían operado *de facto*. Por ejemplo, según vimos en el capítulo segundo, Tolstoi apreciaba una contradicción entre la enseñanza del amor al prójimo y la justificación de la guerra en contra del enemigo de la fe. En todas esas creencias, Tolstoi veía como ‘lo más alto’ estaba siendo mutilado, traicionado, eliminado. Su búsqueda efectivamente, en este orden de cosas, constituía su restauración.

Ahora bien, el ‘problema de la vida’ se siente como la amenaza de la disolución de ‘lo más alto’ frente a la realidad de la muerte. Si esto es así, hace falta entrever qué resolución se puede ofrecer para superar la falta de coordinación entre el sujeto existente y la vida. Esto es, el problema exige solución y ya se ha visto que, debido a que no se trata de un problema que tenga que ver con la forma de ser del mundo como la totalidad de los hechos simples, entonces no puede ser abordado desde la ciencia natural ni desde la filosofía. Si esto es así, ¿cómo se puede dar una solución a él? ¿Qué puede contar como una salida viable para salvaguardar ‘lo más alto’? Las respuestas a estas preguntas obtienen sus respuestas de las perspectivas de la ‘muerte’ que ambos autores desarrollaron en el *Evangelio Abreviado* y en el *Tractatus*. Se verá a continuación en qué consisten dichas respuestas al ‘problema de la vida’.

La inexistencia de la muerte

Según se ha expuesto en el capítulo II, para Tolstoi el ‘Entendimiento de la Vida’ es el principio fundamental del Cristianismo. Dicho principio afirma que lo que mantiene con vida al hombre es el espíritu y no la carne. Ciertamente, el hombre vive en la carne y en eso es igual al animal; sin embargo, en tanto puede situarse por encima de la carne, entonces accede a la vida del espíritu que le provee de vida verdadera. Wittgenstein, en una entrada de sus diarios del 13 de agosto de 1916, haciendo eco de esta doctrina tolstoyana, hace una distinción tajante entre la vida comprendida desde el ‘conocimiento verdadero’ y la vida ‘biológica’:

Suponiendo que el ser humano no pudiera ejercer su voluntad, pero se viera obligado a sufrir la entera miseria de este mundo, ¿qué podría hacerle entonces feliz?

¿Cómo puede el ser humano aspirar a ser feliz, si no puede resguardarse de la miseria de este mundo?

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.

Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las amenidades de ese mundo.

Una vida para la que esas amenidades no son sino otros tantos regalos del destino²⁵⁹.

Se entiende pues que la ‘vida de conocimiento’ es análoga al ‘Entendimiento de la vida’ del que habla Tolstoi. En ambos casos, hay un rechazo de la consideración de la vida como simple vida biológica o psicológica. Por ello, según reza la cita, con la ‘vida del conocimiento’ es posible ‘ser feliz’ remontando los impulsos básicos que causan las ‘amenidades de este mundo’. Es decir, la ‘vida del conocimiento’ se sitúa por encima de la ‘vida biológica’ y de la ‘vida psicológica’, aun cuando las contingencias del destino obliguen a ‘sufrir la entera miseria de este mundo’. Ciertamente, para Tolstoi, la vida biológica o vida en la carne es en sí misma neutral como los hechos del mundo; sin embargo, para los seres

²⁵⁹ Wittgenstein, L. “Diario Filosófico”, *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, pp. 107-108.

espirituales, es un rango de vida inferior que, en el entendimiento de que es posible acceder a la vida verdadera, se debería poner al servicio de la vida en el espíritu²⁶⁰. Igualmente, para Wittgenstein, la vida biológica y la vida psicológica no pueden ser la ‘vida del conocimiento’. Aquellos que viven atrapados en las tendencias mezquinas de la vida biológica son como aquellos compañeros del frente que le parecían a Wittgenstein tan repugnantes. En cierta ocasión, él mismo, en uno de los momentos más adverso de su experiencia de guerra, observó en sí mismo ciertas tendencias de esta clase de vida inferior y no contuvo su autocensura:

Ayer me dispararon. Me acobardé. Tuve miedo a la muerte. ¡Ahora tengo el deseo de vivir! Y es difícil tener que renunciar a la vida una vez que se la quiere. Precisamente esto es «pecado», vida insensata, falsa concepción de la vida. De cuando en cuando me convierto en un animal. Entonces sólo puedo pensar en comer, beber, dormir... ¡espantoso! Y entonces sufro también como un animal, sin la posibilidad de la salvación interior. Entonces soy presa de mis apetitos y de mis aversiones. Entonces nada de pensar en una vida verdadera²⁶¹.

Para Wittgenstein, el ‘deseo de vivir’ en estas circunstancias es ‘pecado’. ¿Por qué? Porque dicho deseo de vivir no se fundamenta en la ‘vida del conocimiento’, sino en el sentimiento de temor a perder la vida biológica. Dicho sentimiento de temor muestra que su ser todavía no está completamente inmerso en la ‘vida verdadera’ o ‘vida del conocimiento’. Si su deseo de vivir se fundamentara en la ‘vida del conocimiento’, entonces el peligro de muerte no haría mella en él, porque al vivir la ‘vida del conocimiento’ podría comprender que la muerte no es algo de lo que debería tener miedo: Es solo el fin de la vida biológica, más no del espíritu. Y, por lo tanto, no constituye una amenaza real.

No se puede evitar pensar que la forma en que Wittgenstein comprende la ‘vida del conocimiento’ está completamente vinculada con lo que Tolstoi aprecia como la ‘vida del espíritu’. Tolstoi pone en boca de Jesús, en el capítulo tercero del *Evangelio Abreviado*, la explicación de lo que consiste la vida del espíritu:

²⁶⁰ Tolstoi, L., *El Evangelio Abreviado*, Op. Cit., p. 64.

²⁶¹ Wittgenstein, L. “Diarios Secretos” *Tomo II: Diarios, Conferencias*. Op. Cit., p. 180.

Todo hombre, aparte de ser consciente de su vida carnal, de entender que fue concebido por un padre carnal en las entrañas carnales de una madre, también es consciente de que en sí mismo hay un espíritu libre, inteligente e independiente de la carne. Este espíritu, infinito y surgido de lo infinito, es el principio de todo y es lo que llamamos Dios. Lo conocemos sólo en nosotros mismos. Este espíritu es el principio de nuestra vida, hay que ponerlo por encima de todas las cosas y vivir por él. Cuando este espíritu se convierte en el fundamento de la vida, recibimos la vida verdadera e infinita²⁶².

La vida en el espíritu es, entonces, vida infinita. ¿Qué consecuencias tiene esta aclaración en relación con la ‘muerte’? Si la vida es infinita, entonces la muerte no existe. La muerte solo le ocurre a la vida finita; y la vida finita es la vida de la carne. Por ello, quien vive en el espíritu, aunque su cuerpo muera, no perecerá. La vida verdadera es completamente impermeable a la muerte y a todo lo que ella conlleva. A la luz de estas aclaraciones es posible realizar la exégesis de las afirmaciones de 6.41 y 6.412 que Wittgenstein vierte en el *Tractatus* y que constituyen el punto central de este trabajo de investigación:

Así, pues, con la muerte el mundo no cambia, sino que termina.

La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive.

Si por eternidad se entiende no duración temporal infinita sino atemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.

Nuestra vida es tan interminable como nuestro campo visual es carente de límites²⁶³.

Si se entiende, con Tolstoi, que la muerte no es un concepto que se aplique a la ‘vida infinita’ o a la ‘vida del espíritu’, entonces queda claro por qué el mundo no cambia, sino que termine. Obviamente aquí Wittgenstein está pensando el mundo en sí mismo y no como el mundo bajo la perspectiva del sujeto metafísico. Esto es, el mundo, desde la perspectiva del sujeto metafísico —*sub specie aeterni*— es la misma vida; pero aquí Wittgenstein está pensando el mundo como la totalidad de los hechos simples ajenos a la perspectiva

²⁶² Tolstoi, L., *El Evangelio Abreviado*, Op. Cit., p. 94.

²⁶³ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Op. Cit., 6.4311.

de los valores²⁶⁴. Inmediatamente, en la siguiente línea, ahora sí Wittgenstein habla de la vida en el sentido del sujeto metafísico. Entonces se comprende la idea de que ‘la muerte no es ningún acontecimiento de la vida’. La muerte es un término que aplica solo en la esfera de los hechos y solo ahí es ‘término’, en el ‘aparecer’ y ‘desaparecer’ propio del espacio y del tiempo.

Ahora bien, con respecto a la ‘vida del conocimiento’, no tiene cabida hablar de la muerte. Esa vida, que se comprende como el mundo desde la perspectiva del sujeto metafísico, no contiene algún hecho que pueda ser comprendido como ‘la muerte’. Si esto es así, ahora se vislumbra que desde la ‘vida del conocimiento’ no se pueda temer la disolución de ‘lo más alto’. En la ‘vida del conocimiento’ los valores están perfectamente resguardados. Resta la aclaración sobre lo que significa la vida en el presente, pero esa se va a reservar para el último subinciso. Ahora, en el siguiente apartado, se explorarán algunas consecuencias con respecto a la consideración de la muerte y la inmortalidad del alma.

La innecesaria inmortalidad del alma

En el final del capítulo segundo, al establecer cinco aspectos desde los que se puede comprender la vida eterna en el *Evangelio Abreviado* de Tolstoi, saltan a la vista dos que versan sobre la vida interminable del individuo. En breve, se decía que la vida eterna no se puede comprender ni como una vida carnal indefinida ni tampoco como una vida que se perpetúe después de la muerte. Estas afirmaciones, que de entrada rompen con las convicciones más arraigadas del cristianismo histórico, se explican perfectamente desde la noción de ‘entendimiento de la vida’. En efecto, en tanto la muerte sea un concepto que solo aplica para la noción de ‘vida de la carne’ y no para la noción de ‘vida del espíritu’; entonces no cabe hablar ni de que la ‘vida de la carne’ se perpetúe más allá de su muerte ni de que exista una ‘vida’ después de la ‘muerte’ (ya que dicho concepto no se puede aplicar a la ‘vida

²⁶⁴ La sección 6.41 y 6.412 suponen ya la sección 5.621 en la que Wittgenstein iguala el mundo con la vida. Ahora bien, es curioso que en estas secciones posteriores vuelva a hablar simple y llanamente del ‘mundo’. Eso da pie para interpretar que cuando Wittgenstein está hablando de ‘mundo’ en esta sección, lo hace para indicar no el mundo visto *sub specie aeterni* (el mundo del sujeto metafísico o mi mundo) sino el mundo como la totalidad de todos los hechos, el mundo objetivo.

del espíritu')²⁶⁵. Si esto es así, entonces se ve la inutilidad del concepto de 'inmortalidad del alma'.

Wittgenstein, siguiendo a Tolstoi en este punto, también hace suya la idea de que no es necesaria la idea de la 'inmortalidad del alma'; pero él, como se ve en la sección 6.4312, añade un poco más:

La inmortalidad temporal del alma humana, es decir, su eterno sobrevivir después de la muerte, no sólo no está de ningún modo garantizada, sino que dicha suposición ni en principio nos proporciona lo que por medio de ella siempre se ha deseado conseguir. ¿Se resuelve acaso algún enigma porque yo sobreviva eternamente? La solución al enigma de la vida en el espacio y en el tiempo yace fuera del espacio y el tiempo.

(Los problemas por resolver aquí no son los de la ciencia natural)²⁶⁶.

Wittgenstein, aunque estrictamente no niega que el alma sea inmortal, sugiere que dicha suposición es efectivamente inútil. Es un concepto que con seguridad fue creado para solucionar el 'problema de la vida'. En efecto, si se entiende el 'problema de la vida' como la *sensación* de que 'lo más alto' corre riesgo de su disolución con la muerte; entonces, el concepto de 'inmortalidad del alma' sería su salvaguarda final. ¿Por qué? Porque si se supone el hecho de que el alma humana sobrevivirá a la muerte; entonces, 'lo más alto' por ella vivido, podría salvarse de la disolución completa al asegurarse la persistencia del sujeto. Sin embargo, como menciona Wittgenstein '¿se resuelve acaso algún enigma porque yo sobreviva eternamente?' Lo que indica la pregunta de Wittgenstein es que la supuesta inmortalidad del alma está suponiendo a su vez que la vida biológica y psicológica, incluso después de la muerte, prevalecen. Pero si la vida biológica y psicológica es lo que efectivamente prevalece, entonces no se soluciona realmente el 'problema de la vida'. ¿Por qué? Porque la vida biológica y la vida psicológica de ningún modo aseguran la preservación de 'lo más alto'.

²⁶⁵ Estrictamente, solo habría una forma de 'morir al espíritu' y tiene que ver con renunciar a él para conscientemente optar por la 'vida de la carne'. Cf. Tolstoi, L. *El Evangelio abreviado*, Op. Cit., p. 100-101.

²⁶⁶ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Op. cit., 6.4312.

Así, pues, un sujeto existente puede gozar de vida biológica y psicológica, y decididamente renunciar a ‘lo más alto’. El hecho de que alguien habite en el espacio y en el tiempo no garantiza que pueda remontar la vida del espacio y el tiempo. Tampoco la investigación de los hechos en el espacio y el tiempo puede solucionar el ‘problema de la vida’. Analícese el siguiente ejemplo: supóngase que la ciencia avanza a tal grado que sea posible esperar que la vida de una persona se prolongue indefinidamente. De hecho, supóngase que dicha persona ha llegado a vivir mucho más de lo que normalmente viviría si la ciencia natural no hubiera intervenido, ¿puede decirse que solo por el hecho de haber prolongado la vida biológica y psicológica de una persona, la ciencia natural ha logrado hacer perpetuar ‘lo más alto’ de su disolución? Obviamente, una respuesta afirmativa a esta pregunta sería un sinsentido. La investigación de la ciencia natural no toca las cuestiones de ‘lo más alto’. Nunca lo ha hecho ni nunca lo hará. En conclusión, la solución del ‘problema de la vida’ está más allá del dominio de la ciencia natural.

Aquí llegamos al punto culminante de esta investigación: La ‘vida eterna’ o la ‘‘vida del conocimiento’ o ‘la vida en el presente’ no es algo que tenga que ver con la ‘vida biológica’ ni la ‘vida psicológica’. Se trata de la vida que aparece a los ojos del Yo filosófico o del Sujeto metafísico en Wittgenstein, o bien, al cristiano auténtico, en el caso de Tolstoi. En el siguiente subinciso, que es el final de esta tesis, se expondrán algunos rasgos característicos de dicha ‘vida eterna’ y trataré de establecer qué queda del viejo Tolstoi con respecto al joven Wittgenstein. Antes de ello, por otro lado, se desarrollará una distinción entre lo que sea el sujeto existente con respecto al sujeto metafísico con la finalidad de comprender de mejor manera la posición wittgensteiniana en favor del silencio como resolución final del ‘problema de la vida’.

3.4 La vida en el presente

El párrafo 7 del *Tractatus Logico-Philosophicus* tradicionalmente ha provocado sentimientos encontrados: o mucha insatisfacción o mucha liberación. Con respecto al primer sentimiento, muchos lectores, a lo largo del siglo que lleva publicada la obra, no conciben que la resolución final sea el silencio. El silencio se comprende como un declinar, co-

mo la constatación de una derrota filosófica, como el triunfo del escepticismo. Russell, en la afamada introducción al *Tractatus*, no esconde su *intelectual discomfort* ante la solución que ofrece Wittgenstein con respecto a lo que hay de inexpresable en la ‘región mística’²⁶⁷. Por otro lado, el silencio del párrafo 7 también ha sido interpretado como fuente de liberación. En especial, algunos filósofos mexicanos muestran su adherencia ante esta visión del silencio en el *Tractatus*²⁶⁸.

En el presente subinciso, al describir qué implica la ‘vida en el presente’ o el ‘vivir eternamente’, intentaré notar la diferencia que existe entre las respuestas que ofrecen tanto Tolstoi como Wittgenstein al ‘problema de la vida’. En lo general, ambos autores parecen ofrecer una solución compatible entre sí; sin embargo, cuando se analizan los detalles de lo que implica la ‘vida en el presente’ para cada uno de ellos, saltan las diferencias con toda su fuerza y, entonces, es posible percibir un talante comunitarista en Tolstoi y un talante individualista en Wittgenstein. Hacia el final de este subinciso intentaré ofrecer una explicación de las razones de por qué ello es así.

La perspectiva del sujeto existente frente a la perspectiva del sujeto metafísico

En el apartado de “La muerte y lo más elevado” del subinciso anterior, se supuso una distinción entre el sujeto existente y el sujeto metafísico, en la terminología de Wittgenstein²⁶⁹, con el fin de establecer que el hombre real siempre se enfrenta ante el ‘problema de la vida’. Ciertamente, ni Wittgenstein ni Tolstoi realizan una distinción de esa naturaleza; sin embargo, tengo la convicción de que ella puede cumplir —como se verá más adelante—una función benéfica en el momento de aclarar cuáles son las respuestas de ambos autores en relación con dicho ‘problema de la vida’. Esta distinción, por otro lado, no agrega ningún contenido, pues es una distinción práctica. Es decir, no proporciona información nueva con respecto a lo que Wittgenstein afirma en el *Tractatus* ni con lo que Tolstoi dice en el *Evangelio abreviado*, sino que únicamente invita a advertir que en lo cotidiano de

²⁶⁷ Russell, B. ‘Introducción’ en Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*

²⁶⁸ Entre ellos podríamos citar a Ramón Xirau, Luis Villoro y Alejandro Tomasini.

²⁶⁹ En la terminología de Tolstoi se podría hablar del sujeto que opta por la carne frente al sujeto que opta por el espíritu.

la vida hay sujetos existentes que son los que padecen realmente el ‘problema de la vida’, aunque sus vivencias —por no ser condiciones lógicas de la vida— no tienen ninguna relevancia para una concepción lógica del lenguaje. Y, por otro lado, se encuentra el sujeto metafísico con las características que ya se han expuesto en el tercer subinciso del primer capítulo.

Vistas las cosas así, la distinción tiene poca importancia. Quiere decir simplemente que el ‘sujeto existente’ es aquella persona que vive efectivamente en el mundo y el ‘sujeto metafísico’ aquel supuesto que, desde la concepción lógica del lenguaje, constituye aquella voluntad que debido a su influjo el mundo termina siendo valorado. Desde este punto de vista, el *Tractatus* puede interpretarse, según lo expresa Ramón Xirau, como la *via ascetica* “que puede conducir a lo ‘místico’”²⁷⁰. Así, el sujeto metafísico es aquella voluntad que de manera categórica ha transitado la *via ascetica* y ve el mundo correctamente. Esa voluntad, dueña de sí misma, que no ha recaído en las ‘amenidades de la vida’ y que se encuentra coordinada con el mundo. Esa mirada feliz que ve las cosas *sub specie aeterni* y que ha disuelto el ‘problema de la vida’ en tanto vive en el presente.

En relación con Tolstoi, el ‘cristiano verdadero’ coincide en algunos aspectos con el ‘sujeto metafísico’²⁷¹; es decir, el ‘cristiano verdadero’ es aquel hombre que participa del ‘entendimiento de la vida’, que ha optado por el espíritu y que ha rechazado la carne. Como se ha visto en el capítulo segundo, el cristiano verdadero opta por el espíritu y eso significa que orienta su conducta en un sentido especificado por los cinco mandamientos de Jesucristo²⁷². Lo que muestran esos cinco mandamientos es, precisamente, que la vida en el espíritu consiste en la superación del egoísmo. Es decir, la marca de la vida en la carne es precisamente la vida egoísta, la vida que busca la propia complacencia y que contempla el propio bien como la satisfacción de todas aquellas necesidades que quedan al margen del espíritu. Si esto es así, queda claro que la vida cristiana o la vida del espíritu es aquella vida que se sitúa en contraposición con el egoísmo, que abandona —al igual que lo hace el sujeto meta-

²⁷⁰ Xirau, R. “Wittgenstein y ‘lo místico’” en *Dianoia, Anuario de Filosofía*. No. 28, 1982. p. 269

²⁷¹ Más adelante se apreciarán serias diferencias entre uno y otro.

²⁷² Esos cinco mandamientos son los siguientes: 1) No hacerle el mal a los demás; 2) no abandonar a la mujer a la que te uniste; 3) no jurar nunca; 4) no oponer el mal al mal; 5) no hacer diferencias entre el compatriota y el extranjero.

físico de Wittgenstein— la búsqueda de las ‘amenidades de la vida’ y pone su vida al servicio de los demás²⁷³.

Por otro lado, el ‘falsario’ —aquel que no sigue las enseñanzas de Cristo— tiene como marca común la conducta que está orientada hacia la complacencia de las necesidades de la carne. Fundamentalmente, alguien puede vivir en la carne de tres formas: ya sea que nunca haya alcanzado el ‘entendimiento de la vida’ y su vida transite por una ciega búsqueda de satisfacción de las propias necesidades (como lo harían los animales); o bien, que conociendo la vida del espíritu, renuncie voluntariamente a ella para seguir sus inclinaciones egoístas; o bien, que conociendo la vida del espíritu y esforzándose continuamente por perseverar, caiga eventualmente en tentación debido a que su carácter no es lo suficientemente fuerte como para ser un ‘cristiano verdadero’ en toda la extensión de la palabra. Se podría decir que solo en el último caso se podría hablar de que el ‘falsario’ podría tener características comunes con el ‘sujeto existente’.

De esta manera, el ‘sujeto metafísico’ se comprenderá como aquel sujeto que satisface absolutamente todas las condiciones lógicas de la primera persona (o voluntad); mientras que el ‘sujeto existente’ será aquel sujeto real cuya contingencia le vuelve muy complicado alcanzar los altos estándares del ‘sujeto metafísico’. Wittgenstein, en una entrada de sus *Diarios secretos*, ejemplifica en sí mismo la angustia en la que continuamente el ‘sujeto existente’ —tal como aquí lo estamos comprendiendo— se encuentra inmerso, debido a que no alcanza a cumplir con los altos estándares que impone la ‘vida del conocimiento’:

Estoy exiliado entre verdaderas larvas y tengo que vivir con ellas bajo las más execrables circunstancias. Y en este entorno debo llevar una vida buena y purificarme. ¡Pero esto es ESPANTOSAMENTE difícil! ¡Soy muy débil! ¡Soy muy débil! Dios me ayude²⁷⁴.

²⁷³ Ciertamente, como se verá un poco más adelante, hay ciertas razones para pensar que el ‘sujeto metafísico’ no concibe la resolución del problema de la vida como una ‘entrega a los demás’.

²⁷⁴ Wittgenstein, L. “Diarios Secretos” *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 180.

Como se ha visto en los apartados inmediatamente anteriores, el ‘problema de la vida’ constituye la falta de coordinación entre la voluntad y ‘lo más alto’. En sentido estricto, el ‘sujeto metafísico’ no padece el ‘problema de la vida’, sino que lo ha disuelto al transitar por él mismo la *via ascetica*. Es decir, en tanto está coordinado con el mundo, vive en el presente, es feliz y, en consecuencia, no habla de lo que no se puede hablar, no existe ya ningún problema, pues vive realmente la ‘vida del conocimiento’. Ciertamente, el ‘sujeto metafísico’ no es ninguna persona en específico²⁷⁵; en el mejor de los casos resulta el esquema formal de lo que debería ser cualquier sujeto posible coordinado con lo más alto.

En relación con el ‘cristiano verdadero’ sucede algo parecido. Este sujeto ha dejado atrás la vida falsa (o vida en la carne) y ahora cumple con la voluntad de Dios. Al cumplir con la voluntad de Dios, ha renunciado a la búsqueda de la propia satisfacción de sus necesidades carnales y, con ello, opta ahora por la vida del espíritu. En tanto vive sujeto a los dictados del ‘entendimiento de la vida’, ahora comprende que su verdadero bien está en la renuncia a la satisfacción de sus propios deseos y en la consecuente entrega de su propia vida al servicio de los demás en el amor. Esta renuncia a sí mismo, le permite vivir en el presente, libre de todo atavismo al pasado y al futuro. Su felicidad, entonces, no es algo que haya de conseguir como resultado de cumplir con la voluntad del padre, sino que el cumplimiento de la voluntad del padre es la felicidad en sí misma.

Por otro lado, en relación con el ‘sujeto existente’ puede decirse que, dada la contingencia en la que vive (en contraste con el ‘sujeto metafísico’), no ha alcanzado a superar el miedo a la muerte, no está en coordinación con el mundo, no ha alcanzado a ver el mundo correctamente, no ha hecho el silencio interior ante lo que no se puede decir, no ha logrado vivir en el presente ni ha logrado alcanzar la ‘vida del conocimiento’. En suma, todavía no ha resuelto el ‘problema de la vida’. De igual forma, el ‘falsario’ no termina por ser un ‘cristiano verdadero’, ya que todavía no ha logrado superar el egoísmo, no ha logrado superar el miedo a la muerte, no ha podido superar las diferentes tentaciones que le atacan, no vive en el presente, no ha resuelto el ‘problema de la vida’. En suma, todavía no es un converso consumado.

²⁷⁵ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Op. Cit.*, 5.641.

Wittgenstein, en la *Conferencia de ética*, acaso indirectamente se afirma como ‘sujeto existente’ cuando afirma que él es de los que ‘arremeten contra los límites del lenguaje’; o sea, él no es de los que se pueden callar:

Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría²⁷⁶.

En el siguiente subinciso, se analizará la forma en que el ‘sujeto metafísico’ resuelve el ‘problema de la vida’ a través de la llamada ‘vida del conocimiento’ y se verá ahora sí hasta qué punto la perspectiva Wittgenstein está influida por Tolstoi, en relación con la cuestión del ‘vivir eternamente’. Dicho ‘vivir eternamente’ —esto es, liberado de la perspectiva del tiempo pasado y futuro— es el objetivo fundamental de la vida cristiana. Lo que hace Wittgenstein en el *Tractatus* no es más que comprender dicho objetivo como una condición lógica del ‘sujeto metafísico’.

La vida en el presente como la visión del mundo *sub specie aeterni*

Wittgenstein, en la consabida sección 6.4311, señala lo siguiente:

La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive.

Si por eternidad se entiende no duración temporal infinita sino atemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.

²⁷⁶ Wittgenstein, L., “Conferencia sobre ética” en *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 523.

Nuestra vida es tan interminable como nuestro campo visual es carente de límites²⁷⁷.

En el subinciso anterior ha quedado claro qué quiere decir que la muerte no exista tanto en Tolstoi como en Wittgenstein. Esto es, desde la perspectiva de Tolstoi implica que para aquel que vive en el espíritu —sin estar atado a la temporalidad propia del egoísmo— la muerte no aplica; y para Wittgenstein, de manera similar, que para aquél que vive en el presente la ‘vida del conocimiento’ la muerte no está en su campo de visión carente de límites. En ambos casos, se está suponiendo que el tiempo queda atrás, que para quien ha alcanzado la visión correcta de la vida, no cabe ni tener miedo por el pasado ni por el futuro. De alguna forma, este aislamiento de la temporalidad les sumerge en la eternidad y, entonces, pueden vislumbrar el mundo *sub specie aeterni*.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que el ‘sujeto metafísico’ pueda ver el mundo *sub specie aeterni*? Como ya se mencionó en el primer capítulo, Wittgenstein toma el concepto de ver el mundo *sub specie aeterni* del *Mundo como Voluntad y Representación* de Arthur Schopenhauer. Sin embargo, dicho concepto no es original de este autor, sino que su formulación original se puede rastrear hasta Baruch Spinoza. El filósofo holandés fue quien en su célebre *Ética* —del siglo XVII—, aclaró lo que quiere decir ver una cosa *sub specie aeterni*:

Concebimos las cosas como actuales de dos modos: bien en tanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y cierto lugar, o bien en tanto que concebimos que están contenidas en Dios y que resultan de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de este segundo modo como verdaderas o reales, las concebimos desde el punto de vista de la eternidad (*sub specie aeternitatis*), y sus ideas envuelven la esencia eterna e infinita de Dios²⁷⁸.

Lo que está indicando aquí Spinoza es que el sujeto puede vislumbrar las cosas desde el tiempo y el espacio; o bien, desde la eternidad. Pero, ¿cómo le es posible situarse al

²⁷⁷ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Op. Cit., 6.4311.

²⁷⁸ Spinoza, B. “Ética” en *Obras Completas*, Clásicos Bergúá, Madrid, 1987, p. 364

‘sujeto metafísico’ en el punto de vista de la eternidad? Si, desde la primera filosofía wittgensteiniana, se entiende que Dios es ‘lo más alto’ y que constituye el ‘sentido de la vida’ que proporciona valor al mundo; entonces, que el ‘sujeto metafísico’ vea las cosas *sub specie aeternitatis*²⁷⁹ quiere decir que el mundo no le es indiferente, que para él hay valor en él (que ciertamente él mismo le ha impuesto). Ahora bien, se podría decir que el ‘sujeto metafísico’ ve el mundo *sub specie aeterni*, porque deja de percibirlo bajo la forma de la temporalidad: esto es, para él deja de ser un lugar inerte del que solo cabe calcular sus dimensiones y movimientos con el fin de tomar de él lo necesario para solventar la vida biológica. En contraste, la visión *sub specie aeterni* hace del mundo un lugar único e irrepetible al cual el ‘sujeto metafísico’ le asigna el valor más alto. Por eso, no es simplemente el lugar al que le arranca los insumos de su supervivencia; sino su solar, su hogar, la tierra que le ve amar y crear. Es la casa de Dios.

Por las razones inmediatamente expuestas, que el mundo sea visto solo desde la temporalidad implica que lo importante de él sea la cantidad; es decir, que se le vea como un mundo medido y cuantificado sin un valor en sí, cuya utilización le sea de provecho para las necesidades biológicas y psicológicas; no importa si en el final queda destruido. En cambio, el mundo visto *sub specie aeterni* implica que lo importante sea la cualidad; es decir, es un mundo al que se le abre la puerta a Dios; que llama a la meditación acerca de lo ‘más alto’ y a la acción consecuente; que en lugar de destruirlo se le cuida; que se le apropia no para engullirlo, sino para contemplar en él el milagro de la existencia:

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?²⁸⁰

Así, pues, que el ‘sujeto metafísico’ vea el mundo *sub specie aeterni* implica que ha resuelto el ‘problema de la vida’, pues para quien ve a Dios en todas las cosas, la muerte no existe. Sí, es verdad, la muerte biológica es un hecho, pero ella en sí misma no amenaza ‘lo

²⁷⁹ No existe realmente una distinción entre la frase *sub specie aeterni* o *sub specie aeternitatis*. En la primera se utiliza un adjetivo y en la segunda un sustantivo.

²⁸⁰ Wittgenstein, L. “Diario Filosófico”, *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 113.

más alto' que persevera ileso en el aquí y ahora. Y no hay más. Quien contempla el mundo con ojo feliz, no puede preocuparse por la muerte. Y, obviamente, ante la mirada que vuelve todas las cosas eternas no queda ya de que hablar. El habla se reserva para las cosas que no son tan importantes como los cálculos sobre el comer y el beber; o para establecer las coordenadas del mausoleo que acogerá nuestros futuros despojos.

Ahora bien, ¿qué hay de Tolstoi en todo esto? Tolstoi vincula la 'vida eterna' con el advenimiento del 'reino de Dios'. Pero el 'reino de Dios' no lo comprende como un estado político que vaya a imponerse sobre todos los pueblos. Por el contrario, el 'reino de Dios' es la vida en el espíritu²⁸¹; es decir, los 'hijos del espíritu' conforman el reino de Dios²⁸². Ciertamente, Tolstoi no vincula la vida del espíritu con la visión del mundo *sub specie aeterni*; sin embargo, esta perspectiva no sería contradictoria, dada la naturaleza de la 'vida eterna' en la que el 'cristiano' accede al optar por la 'vida del espíritu'. La gran diferencia, que es lo que se abordará en el siguiente y último apartado de la presente investigación, tiene que ver el papel de la comunidad en la comprensión de la eternidad de la vida.

Hay un último elemento de la visión *sub specie aeterni* que es necesario abordar y tiene que ver con el concepto de felicidad. Como se ha podido apreciar el subinciso 'Los cinco mandamientos de los Evangelios' del segundo capítulo de esta investigación, Tolstoi describe lo que significa ser feliz. Según se decía en ese lugar, la felicidad no constituye una recompensa por haber optado por el espíritu; sino que la acción misma de optar por el espíritu es la misma felicidad. Esto quiere decir que cumplir la 'voluntad de Dios' es la felicidad para el 'cristiano'. Ahora bien, el concepto de la 'vida feliz' de Wittgenstein es verdaderamente semejante al concepto de felicidad de Tolstoi. Si bien, dicho concepto no se presenta en los términos de los *Evangelios*, Wittgenstein sostiene que la vida feliz es el estado en el que se encuentra el 'sujeto metafísico' al vivir en el presente. El 'sujeto metafísico' no exhibe ningún desfase entre su voluntad y el mundo. Se encuentra completamente conciliado con él y ello tiene como consecuencia que no abrigue miedo a la muerte. En una

²⁸¹ "Juan fue el primero en predicar a los hombres que el reino de Dios no está en el mundo externo, sino en el alma de los hombres". Tolstoi, L. *El Evangelio abreviado*, Op. Cit., p. 93.

²⁸² Cf. *Ibid.*, p. 103.

entrada de su *Diario filosófico*, Wittgenstein, el 8 de julio de 1916, realiza una observación que aclara lo que quiere decir la vida feliz:

Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte.

Sólo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente, es feliz.²⁸³

Como puede apreciarse en la cita anterior, hay una conexión importante entre la ‘vida en el presente’ y la ‘felicidad’. Puede decirse, a grandes rasgos, que aquel que ha dejado de preocuparse por el futuro y por el pasado, y vive feliz en el presente, en ese momento accede a la ‘vida eterna’. Ve el mundo *sub specie aeterni*. Ciertamente, no se trata de que la felicidad le llegue desde algún lugar. La felicidad, tanto para Tolstoi como para Wittgenstein, constituye una acción que se adscribe ya sea al ‘cristiano’ o el ‘sujeto metafísico’²⁸⁴. De igual manera, el hombre es infeliz por su no alcanzar la coordinación entre su propia voluntad y el mundo. En el siguiente apartado, se presentarán algunas diferencias fundamentales en relación con las implicaciones que tiene la ‘vida en el presente’ tanto para Tolstoi como para Wittgenstein. Con ello, se dará por terminada esta investigación.

Tolstoi y Wittgenstein: entrega a los demás *versus* autodomínio de sí

Como se ha venido mostrando en los últimos apartados, hay elementos comunes entre las perspectivas de Tolstoi y Wittgenstein; sin embargo, también hay elementos disímiles. Como se verá en las líneas siguientes, no se trata de diferencias triviales, sino fundamentales. Esto es, dichas diferencias no solo tienen que ver con peculiaridades culturales y de formación personal, sino que son más profundas: tienen que ver con la misma idea en que se comprende la moral. La misión de este último apartado es dejar cuenta de esto y ofrecer algunas razones del porqué de tales diferencias.

²⁸³ Wittgenstein, L. “Diario Filosófico”, *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 101.

²⁸⁴ Tomasini lo pone de la siguiente manera: “La vida moralmente buena es efectivamente la vida feliz, porque es la vida que nos deja satisfechos pero no porque estemos factualmente satisfechos (sexualmente, por ejemplo), sino porque nuestras acciones y por lo tanto nuestra vida es lo que queríamos que fuera en lo que de nosotros dependía”. Tomasini, A. *Explicando el Tractatus, Op. Cit.*, p. 122.

Como vimos en el cuarto subinciso del capítulo segundo, Tolstoi describe en varios de sus últimas producciones literarias el proceso de conversión religiosa. En el caso de Iván Ilich, este personaje, después de una agonía lenta y dolorosa, percibe el dolor en sus semejantes y decide actuar en consecuencia. Deja de concentrarse en su propio dolor y, al volver a ver el dolor de los demás, decide actuar para aminorar la carga de los que se quedan. El caso de Vasili Andreiévich es similar: Después de actuar sin ninguna consideración por su criado fiel, logra salir de sí y pone su vida en ofrenda para salvar al *mujik*. En ambas historias, la ‘vida en el presente’ se comprende como una pérdida de la perspectiva de la satisfacción de las propias necesidades en favor de las acciones que alivien las necesidades de los demás.

Nicolás Sánchez Durá, en su estimulante artículo *Muerte y Religión: Del Tolstoi maduro al joven Wittgenstein*, plantea en lo general varios puntos en los que ambos difieren. A continuación, reproduciré en lo general algunos de ellos²⁸⁵. En primer lugar, es posible entrever el primer desacuerdo en la consideración de lo que constituye el ‘sentido de la vida’. Mientras para Tolstoi el ‘sentido de la vida’ se comprende como la ‘vida del espíritu’; en el caso de Wittgenstein, dicho sentido de la vida se refiere a ‘lo más alto’, esto es, al máximo valor que el sujeto metafísico adscribe al mundo. Esta diferencia, que a simple vista parece ser muy simple, desemboca en dos actitudes fundamentales con respecto a dicho ‘sentido de la vida’. Por un lado, en el caso de Tolstoi, ‘cumplir con la voluntad de Dios’ demandaría acciones en consecuencia: el ‘cristiano verdadero’ debería moverse hacia el encuentro con el otro y asistirle en sus problemas, aun en detrimento de sus propias necesidades. En cambio, en el caso de Wittgenstein, que el ‘sentido de la vida’ se conciba como ‘lo más alto’ implica, igualmente, acciones en consecuencia; sin embargo, en lugar de que esas acciones condujeran al encuentro con el otro, implicarían más bien acciones que garanticen la coherencia entre la propia voluntad del ‘sujeto metafísico’ y lo que él considera como ‘lo más alto’.

²⁸⁵ Aunque en esta exposición no seguiré el orden de Sánchez Durá al pie de la letra; todo lo que se dirá se ciñe en lo fundamental al espíritu de su artículo. Cf. Sánchez Durá, N. *Op. Cit.*, p. 259 y ss.

Alguien podría decir que, en el fondo, se trata de lo mismo; que la única diferencia es que Tolstoi aclara que ‘lo más alto’ coincide con el ‘amor por los demás’ y que Wittgenstein deja en suspenso qué es lo que se considera ‘lo más alto’. Pero que en ambos casos, sea lo que sea que Tolstoi y Wittgenstein consideren que sea ‘lo más alto’, de todos modos sus voluntades tienen que coincidir con él. Esta objeción podría ser válida si no consideramos que Wittgenstein comprende el ‘sujeto metafísico’ desde su solipsismo. Esto quiere decir, que cuando dicho ‘sujeto metafísico’ contempla el mundo *sub specie aeterni* se sustrae de la perspectiva histórica y social. Para ejemplificar lo que significa esta reducción, puede leerse la entrada del 2 de septiembre de 1916:

¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!

Quiero informar acerca del mundo que yo me he encontrado.

Lo que otros me han dicho en el mundo sobre el mundo, es una parte sumamente pequeña y subsidiaria de mi propia experiencia del mundo.

Tengo yo que enjuiciar el mundo, que medir las cosas.

El yo filosófico no es el ser humano, no es el cuerpo humano o el alma humana con las propiedades psicológicas, sino el sujeto metafísico, el límite (no una parte) del mundo²⁸⁶.

Así, pues, se puede decir que mientras el principio moral de Tolstoi apunta hacia los demás; el principio moral de Wittgenstein apunta hacia uno mismo. Eso explica otra de las diferencias que observa Sánchez Durá. Mientras Tolstoi comprende como finalidad de la vida de espíritu el abandono del egoísmo en favor de los demás; Wittgenstein pone énfasis en la salvación fundada en el autodomínio de sí²⁸⁷. Mientras la perspectiva comunitaria de Tolstoi tiende a tejer vínculos de fraternidad entre los hombres; la perspectiva de Wittgenstein tiende al aislamiento con el fin de salvaguardar el valor. Ello se traduce en una imposibilidad permanente de tejer relaciones con sus compañeros del frente:

¡Que *duro* es no enfadarse con la gente! ¡*Qué duro* es aguantar! Por la mañana ocupado en todo lo imaginable y no trabajado. Siempre que durante el trabajo trabo con-

²⁸⁶ Wittgenstein, L. “Diario Filosófico”, *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 108.

²⁸⁷ “En ambas hay una entrega a Dios, un ponerse en sus manos. Pero en el caso de Tolstoi la entrega prima sobre la propia salvación del alma; para Wittgenstein la entrega es por amor de la propia salvación, de una salvación interior que depende del dominio de sí por la intervención del “espíritu””. Sánchez Durá, N., *Op. Cit.*, p. 259.

tacto con la gente de aquí su vulgaridad me resulta tan espantosa que la cólera amenaza con vencerme y estoy a punto de estallar. *Una y otra vez* me propongo aguantarlo todo con calma y *siempre* vuelvo a quebrantar mi propósito. Y cómo sucede ni siquiera yo mismo lo sé. Es enormemente duro tener que trabajar con la gente y a la vez no tener nada en común con ella. Una y otra vez uno tiene que dirigirse a ella, preguntarle algo, no responde o lo hace con insuficiencia ¡Qué derroche de energía ya el aceptarlo!²⁸⁸

Lo que esta cita de los *Diarios secretos* muestra es que Wittgenstein no contaba con esa disposición de ánimo que sí tenía Tolstoi para salir al encuentro de la gente sencilla. Tolstoi, muy en una vena rousseauniana, respetaba a los sencillos porque en ellos veía la sensatez y sinceridad de aquel que ha encontrado el sentido de la vida. Wittgenstein, por otro lado, como lo muestra la cita anterior —y también diversos extractos de sus diarios y cartas—, manifiesta desprecio por sus compañeros del frente de bajo nivel cultural. Sánchez Durá atribuye esta animadversión a un “síntoma de aristocratismo”²⁸⁹. A mí me parece que Wittgenstein era una persona muy sensible y, más que tener *a priori* una antipatía con los sencillos por razones socio-culturales, su dificultad era otra. No soportaba la vulgaridad ya fuera que esta se diera en el ambiente de los sencillos, en el ambiente aristocrático o en el ambiente de la alta cultura. Su talante, que no hace concesiones a nadie, no discriminaba por tendencias generales; así que, lo mismo vomitaba pestes de sus compañeros del frente como de los aristocráticos profesores de filosofía de Cambridge.

Otro punto grande de divergencia entre Tolstoi y Wittgenstein era el concepto que cada uno tenía de ‘espíritu’. Tolstoi utilizaba mucho esta noción tanto en sus escritos filosóficos y religiosos, como en sus escritos literarios. Wittgenstein lo utilizaba más en sus escritos informales. En general, según lo manifiesta Sánchez Durá, Tolstoi y Wittgenstein compartían la noción de espíritu que tenía que ver con la identidad personal; sin embargo, mientras el ruso lo identificaba con la vida (que debía reproducirse a través del amor fraterno), Wittgenstein le agregaba la potencialidad creadora, los dones intelectuales, un ideal del ‘yo’

²⁸⁸ Wittgenstein, L. “Diarios Secretos” *Tomo II: Diarios, Conferencias. Op. Cit.*, p. 148.

²⁸⁹ Sánchez Durá, N., *Op. Cit.*, p. 261.

y su canon de las obras de arte²⁹⁰. Estos además, como podría colegirse, no podrían incluirse en lo que Tolstoi consideraba como ‘lo espiritual’. Es más, muchas de las obras de arte que para Wittgenstein serían de inestimable valor, probablemente para Tolstoi —muy rousseauniano otra vez— serían consideradas como un irreflexivo culto por el propio ego.

Ahora bien, ¿cuál es el origen de estas marcadas diferencias y qué significado tienen en la relación entre ambos pensadores? Se puede plantear que Tolstoi comprende la moral de manera comunitaria. Puede decirse, en esta línea, que ciertos rasgos de su pensamiento religioso coinciden con la moral de la compasión de Schopenhauer; pero, en tanto su propuesta termina abriéndose hacia una dimensión política, va más allá de ella. En efecto, esta sensibilidad por el otro que se desprende de la concepción tolstoyana del evangelio explica su incansable activismo en favor del pacifismo y del anarquismo. Su concepción de la vida en el presente no es estática, sino que asume el dinamismo de la vida del espíritu.

Por otra parte, Wittgenstein se inscribe en esa vieja tradición que entiende la moral como el trabajo en uno mismo. En ese sentido puede decirse que muchos de sus planteamientos podrían vincularse con aquel estoicismo clásico que desestimaba la vida exterior y promovía el arduo trabajo interior hasta alcanzar la imperturbabilidad. Sin embargo, esto podría ser equívoco. Wittgenstein no solo busca la paz interior *per se*, sino que —bajo la influencia de Karl Kraus— cree que el trabajo con uno mismo es lo único que se puede hacer por el mundo²⁹¹. Así, pues, Wittgenstein toma de ese enfoque la reducción del mundo exterior, pero le añadiría el gozo del místico que se goza en la contemplación de la obra creada por Dios. Ese místico que observa, pero que deja las cosas como están, porque así como están de todos modos son un milagro.

Como puede colegirse, ya en el entendido de cómo terminó la gran travesía del *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein como ‘sujeto existente’ luchará por estar a la altura de los estándares del ‘sujeto metafísico’. No puede dar concesiones. La integridad es un asunto de lo que vale más en la vida. Sin embargo, hay un problema. Toda la plausibili-

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 260.

²⁹¹

dad de su planteamiento pende de la ‘concepción lógica del lenguaje’. El ‘sujeto metafísico’ no es metafísico, es lógico y es el esquema derivado de un argumento complejo que vincula mundo, pensamiento y lenguaje. Unos años más tarde, el mismo Wittgenstein volverá a pensar todo el asunto otra vez. Desarrollará una perspectiva contraria al solipsismo que, se puede suponer, ha hecho que muchas de las insatisfacciones que provocó el ‘sujeto metafísico’ por fin hayan encontrado solución.

Conclusión

El objetivo general de mi trabajo de investigación consistió en averiguar qué aspectos del pensamiento religioso de Tolstoi se pueden vincular —y cuáles no— con las afirmaciones que realiza Wittgenstein en las secciones 6.431, 6.4311 y 6.4312 del *Tractatus Logico-Philosophicus*, específicamente en relación con los conceptos de ‘muerte’ y ‘vida en el presente’. Hacia el final del trabajo puedo asegurar que el rastreo de los elementos en los que razonablemente puede observarse una influencia de Tolstoi en Wittgenstein me resultó un reto complicado. Y eso porque he descubierto que tanto el *Evangelio Abreviado* de Tolstoi, como el *Tractatus Logico-Philosophicus*, son dos obras enteras en sí mismas. Esto quiere decir que, aunque puedan ser considerados algunos elementos comunes entre ambas obras, de ninguna manera puede hablarse de que dichos elementos pasan sin merma de un esquema a otro. Ello explica por qué aunque se puedan encontrar elementos comunes tanto en el *Evangelio abreviado* como en el *Tractatus*, a final de cuentas dichos elementos forman parte de perspectivas morales contradictorias.

En lo general, puedo decir que efectivamente Wittgenstein retomó ciertos temas y conceptos de Tolstoi. Sin embargo, como es posible inferir a partir de la lectura del último subinciso del tercer capítulo, muchos de los conceptos que Wittgenstein retoma son aplicados de forma muy diferente a como los aplica Tolstoi. Por ejemplo, el significado del concepto de ‘espíritu’. Como bien señala Sánchez Durá, tanto Tolstoi como Wittgenstein coinciden en que dicho concepto posee un significado básico que alude a la identidad personal; sin embargo, cuando se trata de aplicarlo de forma más amplia, Wittgenstein incluye como referentes del concepto ‘espíritu’ todas las producciones culturales que pudiesen ser consideradas relevantes. Quizás Tolstoi no estaría en desacuerdo en incluir algunas obras de arte o productos culturales que estuviesen en coordinación directa con respecto a lo que él entiende por ‘buenas obras de arte’. Sin embargo, probablemente Wittgenstein incluiría algunas otras que Tolstoi censuraría. Pero, más allá de ello, el universo cultural al que se refiere

Wittgenstein como parte de la vida espiritual, en un punto sustancial, constituye algo muy diferente de lo que Tolstoi comprende por vida espiritual. Es decir, si se comprende de manera cabal el cristianismo *a la* Tolstoi, efectivamente los productos culturales no serían valiosos *per se*, sino que formarían parte del universo de la carne y, por lo tanto, su valor estaría completamente supeditado a los valores espirituales.

Ciertamente, existen otros conceptos comunes a ambos autores que son más compatibles en relación con sus respectivos esquemas. Por ejemplo, el concepto de ‘vida en el presente’. En ambos casos, dicho concepto alude a la vida de un hombre que ha perdido el temor al pasado y al futuro; en Tolstoi, hace referencia al cristiano que ha abandonado su compromiso con la vida carnal y ahora entrega su vida al servicio de los demás; y, en Wittgenstein, refiere a ese sujeto que remonta la vida biológica y psicológica, y se sitúa en la ‘vida del conocimiento’. En ambos casos, quien vive en el presente vive sin preocuparse por el pasado ni por el futuro; y, en consecuencia, es feliz sin más. No es alguien que está calculando que después de tales y tales acciones llegará a ser feliz, sino más bien refiere a alguien que ha dejado de preocuparse de su felicidad y vive solo para entregarse a la vida de los valores más altos. En el momento en que su felicidad ya no es el tema de sus preocupaciones y deseos, inmediatamente *deviene* feliz.

Pero, bueno, más allá de las dificultades que supone traducir los conceptos tolstoyanos al esquema general del *Tractatus Logico-Philosophicus*, existen —me parece—tres resultados concretos alcanzados por esta investigación. En principio los enumeraré en lo general y después diré unas cuantas palabras sobre ellos en lo específico. Así, pues, en primer lugar, en la investigación se pudo mostrar —con no poca licencia hermenéutica—que el ‘problema de la vida’ puede comprenderse de dos formas: como un problema genuino (aunque especial), o bien, como un pseudo-problema. En segundo lugar, el concepto de la muerte, en ambos autores, es independiente de la vida verdadera. Esta, por otro lado, es la vida con sentido. En tercer lugar, se ha podido esclarecer que tanto la ‘vida del espíritu’ en Tolstoi, como la ‘vida del conocimiento’ en Wittgenstein, son dos soluciones al problema de la vida y que cada una de ellas termina por separarlos fundamentalmente. En lo sucesivo trataré de ofrecer algún detalle de estos tres aspectos frutos de la presente investigación.

a) El problema de la vida

Como se muestra en el tercer capítulo, a pesar de que en 6.521 Wittgenstein afirma que la solución al problema de la vida está en el desvanecimiento del problema, yo he sostenido que aquí cabe una distinción sutil entre un genuino problema de la vida y un pseudo-problema de la vida. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que la solución que alcanza el ‘sujeto metafísico’ no borra el desasosiego con el que el ‘sujeto existente’ afronta su vida. Dicho desasosiego muestra que la solución wittgensteiniana al ‘problema de la vida’ a través del sujeto metafísico no es la solución del ‘genuino problema de la vida’, sino del ‘pseudo-problema de la vida’. De esta manera, el pseudo-problema de la vida constituye aquel planteamiento sobre la vida que, por general y abstracto, no es un problema que abrigue nadie en particular y, lastimosamente, termina siendo objeto de conversación entre filósofos o científicos. Por otro lado, planteo que existe el ‘genuino problema de la vida’, que sería un problema especial. ¿Por qué especial? Porque estrictamente el ‘genuino problema de la vida’ es un pseudo-problema. Wittgenstein ya había aclarado que todo problema genuino es un problema que puede resolverse por la vía de la ciencia natural y, si no tiene esa forma, entonces estamos ante un pseudo-problema. Así, pues, el genuino problema de la vida es un problema especial, porque, a pesar de que estrictamente es un pseudo-problema, apunta hacia un conflicto que tiene que ver con ‘lo más alto’ y la amenaza de su aniquilación.

Por las características del reino en el que se descubre este ‘genuino problema de la vida’, no es extraño que se concluya que no puede ser enunciado como una oración con sentido. Sin embargo, se *siente*. Así, pues, el genuino problema de la vida se *siente*. Los sujetos existentes lo experimentan cotidianamente en la sensación de pérdida de valor. Es decir, cuando se siente que lo valioso se viene abajo; cuando la vida pierde su sentido y amenaza con disolverse; cuando lo importante es amenazado por lo menos importante, ahí se muestra el genuino problema de la vida. El gran problema es que no lo podemos enunciar de manera científica ni filosófica. Solo resta ahí siempre presente en nuestros sentimientos, siempre erguido como una amenaza para lo más valioso.

b) Lo muerte y el sentido de la vida

Tal como lo expresa Tolstoi en *Confesión*, la conciencia de su propia muerte le llevó a indagar sobre el sentido de la vida. Ahora bien, lo que deja claro la presente investigación es que tanto Tolstoi como Wittgenstein tienen un concepto de ‘vida verdadera’ que no es igual a la vida biológica ni psicológica. La ‘vida del espíritu’ en Tolstoi y la ‘vida del conocimiento’ en Wittgenstein son estados de profunda religiosidad. Son referidas tanto al ‘cristiano verdadero’ como al ‘sujeto metafísico’. Obviamente, en la esfera de la vida verdadera no cabe la muerte, pues la muerte solo es un término de la vida biológica y psicológica. Pero ni la ‘vida del espíritu’ ni la ‘vida del conocimiento’ están en sí mismas afectadas por ese indicador irremediable de la contingencia. Por eso, cuando se vive la vida verdadera la muerte no existe. Eso no quiere decir que el individuo biológicamente se convierta en un ser que no vaya a cesar de existir. Claro que va a morir. Lo que se quiere expresar con esto es que para quien vive en el espíritu (o en el conocimiento) el pensamiento de la muerte no acongoja. ¿Por qué? Wittgenstein diría que porque se vive en la aceptación de ‘lo más alto’; de manera que, aunque sobrevenga la muerte biológica, ello no elimina su gran valor. Tolstoi, por su parte diría que la muerte no acongoja, porque ya no se vive para uno mismo, sino para los demás. De esta manera, quien ponga el ‘sentido de la vida’, no en la vida biológica ni psicológica, sino en la ‘vida del espíritu’ o la ‘vida en el conocimiento’ tiene la seguridad de que ‘vive en el presente’.

c) Términos comunes, morales distintas

Un resultado final que salta a la vista después de la comparación constante entre los dos autores es que sus morales son distintas. Mientras Tolstoi comprende la ‘vida en el presente’ como eliminación del egoísmo y vida de servicio; Wittgenstein, la comprende como adecuación a ‘lo más alto’. Esto sin duda genera tensiones entre las perspectivas de ambos autores. Mientras Tolstoi asume que un cristianismo verdadero es el que se abre a los demás de manera irrestricta; Wittgenstein es alguien que buscará independencia de los demás. Mientras Tolstoi busca la interacción, Wittgenstein busca la introspección. Estas diferencias bien podrían fundarse en el temperamento psicológico de ambos autores; y, aunque hay

algo de verdad en ello, creo yo que hay algo todavía más profundo. Me parece que la diferencia entre Tolstoi y Wittgenstein radica en la exigencia de rigor tanto para la propia conducta como para la de los demás, con respecto a los deberes éticos. Podría decirse, y esto es una mera hipótesis, que mientras Tolstoi es riguroso consigo mismo no es tan exigente con la conducta de los demás. Por ello, cuando supone que la vida en el presente consiste en la disolución del propio ego y la entrega a los demás, él está poniendo el foco en sí mismo, pero no en los demás. A los demás, les da; pero, en principio, no los cuestiona, los deja ser como quieren ser. En cambio, Wittgenstein es riguroso consigo mismo y también es riguroso con los demás. No permite que su interlocutor cometa errores de ningún tipo, ni mucho menos morales. Por eso la vida en el presente es una adecuación absoluta con 'lo más alto'. Uno mismo, con respecto a lo más valioso, no puede darse concesiones. Wittgenstein, además, no permitía que los otros se las dieran. Esto es evidente si analizamos sus relaciones personales. Por eso, desde mi punto de vista, no puede abrirse irrestrictamente al contacto con los demás, ya que siempre media la evaluación puntual de uno mismo y los demás.

Quedan muchas cosas en el aire. Una de las convicciones resultantes de la presente investigación es, tal como lo menciona Jacques Bouveresse en el epígrafe de la Introducción, es que probablemente tenga que pasar todavía mucho tiempo para poder ofrecer una visión completamente satisfactoria sobre las diferentes influencias que están presentes en el *Tractatus*. Ciertamente, nadie está exento de recibir tal y tal influencia, sin embargo, también es cierto que, además de las influencias que pueden percibirse en el *Tractatus*, lo cierto es que Wittgenstein hizo su trabajo. Al igual, Tolstoi, aunque él diga y vuelva a decir que lo único que ha hecho es eliminar la parte espuria del evangelio para quedarse con el agua pura, lo cierto es que también ha hecho su trabajo. Siendo así las cosas, quizás lo que pudo realmente transmitido Tolstoi a Wittgenstein fueron razones para vivir, razones para sostenerse en lo valioso sin importar que el mundo exterior se estuviese cayendo a pedazos.

Bibliografía

Anscombe, G., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, New York, Harper Torchbooks, 1959.

Aristóteles, *Peri Hermeneias en Tratados de Lógica (Órganon)*. Introducción, traducción y notas por Miguel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1995.

Barret, C.: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, traducción de Humberto Marraud González. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Berlin, I. *Pensadores Rusos*. Traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Biletzki, A., *(Over) interpreting Wittgenstein*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2003.

Bouveresse, J., *Wittgenstein, La modernidad, el progreso y la decadencia*. Traducción de Juan C. González y Margarita M. Valdés. México, UNAM-IIF, 2006.

Camps, V. (comp.), *Historia de la Ética, 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 2006.

Ferrater, J., *Diccionario de Filosofía. Tomo II*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

Fraijó, M., "De la sobriedad ética a la esperanza religiosa" en *Isegoría*, Madrid, No. 10, 1994, pp. 65-84.

- Frascolla, P., *Understanding Wittgenstein's Tractatus*. New York, Routledge, 2007.
- Frege, G., *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Edición, introducción y notas Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Técnos, 1998.
- García Sala, I., "Introducción" en Tolstoi, L., *El Evangelio Abreviado*, KRK, Oviedo, 2009, pp. 11-22.
- González, J., *Diccionario Teológico*. Barcelona, Clie, 2010.
- Hahn, H.; Neurath, O.; Carnap, R., "La concepción científica del mundo" en *Redes, Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología*. Vol. 9, No. 18. Universidad de Quilmes, Argentina, 2002. p. 103-150.
- Hudson, D., *Wittgenstein and Religious Belief*. New York, Palgrave Macmillan, 1975.
- James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*. Traducción de J. F. Yvars. Barcelona, Ediciones Península, 1999.
- Janik, A., y Toulmin, St., *La Viena de Wittgenstein*. Traducción de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid, Tauros, 1974.
- Kierkegaard, S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Traducción de Nassim Bravo Jordán. México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Leon, D. *Tolstoi su vida y su obra*. Traducción de Eloy Lorenzo Rébora. Buenos Aires, Ediciones del Tridente, 1946.
- Malcolm, N. "Recuerdo de Ludwig Wittgenstein" en Ferrater Mora, J. [et. al.] *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona, Oikos-Tau, 1966.

- Monk, R., *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*. Traducción de Damián Alou. Barcelona, Anagrama, 2004.
- Nudler, O. “Wittgenstein, filósofo en el límite” en Perona, A. —editora—, *Wittgenstein y la tradición clásica, los peldaños de una escalera*. Valencia, Pre-Textos, 2010. pp. 117-136.
- Perissinotto, L. “La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes” en Moya, C. —editor—, *Sentido y sinsentido, Wittgenstein y la crítica del lenguaje*. Valencia, Pre-textos, 2008.
- Reguera, I., *El feliz absurdo de la ética (el Wittgenstein místico)*. Madrid, Técnos, 1994.
- , *Ludwig Wittgenstein, un ensayo a su costa*. Madrid: Edaf Ensayo, 2002.
- Rush Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Russell, Bertrand, *Sobre el denotar* (Traducción de Tomás Moro Simpson y Néstor Míguez) en Simpson, T., *Semántica filosófica problemas y discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. p. 29-47.
- Sánchez Durá, N. “Muerte y religión, del Tolstoi maduro al joven Wittgenstein” en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 45, 2012, pp. 245-268.
- Schleiermacher, F., *Sobre la religión*. Madrid, Técnos, 1990.
- Schönbaumsfeld, G., *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York, Oxford University Press, 2007.

Schopenhauer, A., *El Mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Trotta, 2016.

—————, *Manuscritos Berlinenses*. Traducción de Roberto Aramayo. Pre-textos, Valencia, 1996.

—————, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Trotta, 2013.

Seton-Watson, H. *La decadencia de la Rusia Imperial, 1855-1914*. Traducción de Berta Domínguez. México, Ed. Guaranía, 1955.

Stern, D., “The Methods of the Tractatus. Beyond Positivism and Metaphysics?”, en P. Parrini, W. C. Salmon y M. H. Salmon (eds.): *Logical Empiricism. Historical Contemporary Perspectives*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2003. pp. 125-156.

Thompson, C. “Wittgenstein, Tolstoy and Meaning of Life” en *Philosophical Investigations*, Núm. 20, Vol. 2, Abril 1997, pp. 97-116.

Tolstoi, L., “Amo y Criado” en *Obras Selectas*. México, Aguilar, 1991.

—————, “La Muerte de Iván Ilich” en *Obras Selectas*. México, Aguilar, 1991.

—————, *¿Cuál es mi fe?*, Barcelona, Ed. Mentora, 1927.

—————, *Confesión*, Barcelona, Acantilado, 2008.

—————, *El Evangelio Abreviado*, KRK, Oviedo, 2009.

Tomasini, A., *Explicando el Tractatus*. Buenos Aires, Grama Ediciones, 2011.

—————, *Tópicos Wittgensteinianos*. México, Edere, 2014.

- , *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*. Plaza y Valdés, México, 2003.
- , *Explicando el Tractatus, una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2011.
- , *Nuevos Ensayos de Filosofía de la Religión*. México, Plaza y Valdés, 2008
- , *Releyendo a Wittgenstein*, México, Ederé, 2017.
- Valdés, L., “Tolstói y Wittgenstein: El significado y la vida” en Moyá, C. (ed.) *Sentido y sinsentido, Wittgenstein y la crítica del lenguaje*. Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 207-226.
- Villoro, L., “Lo Indecible en el Tractatus” en *Crítica*, Vol. 7, Núm. 19, 1975, pp. 5-39.
- Wittgenstein, L., “Cartas a Russell, Keynes y Moore” en *Tomo II: Diarios, Conferencias*. Madrid: Gredos, 2009. pp. 309-474.
- , “Conferencia sobre ética” en *Tomo II: Diarios, Conferencias*. Madrid: Gredos, 2009, pp. 515-523.
- , “Diario Filosófico” en *Tomo II: Diarios, Conferencias*. Madrid: Gredos, 2009. pp. 21-120.
- , “Diarios Secretos” *Tomo II: Diarios, Conferencias*. Madrid: Gredos, 2009, pp. 121-182.
- , “Observaciones diversas. Cultura y Valor” en *Wittgenstein II, Biblioteca de Grandes Pensadores*. Madrid, Gredos, 2009.

—————, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958.
Versión española de Alejandro Tomasini Bassols, [disponible en
<http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/Traduccion-TLP.pdf>]

Wittgenstein, L.; Engelmann, P., *Cartas, Encuentros, Recuerdos*. Edición de Ilse Somavilla. Traducción de Isidoro Reguera. Valencia, Pre-textos, 2009.