

Asombro ante el mundo y sentido de la vida en Wittgenstein*

Javier Sádaba
Universidad Autónoma de Madrid

*...in der ersten Person gesprochen... etwas ganz
Wesentliches... Hier lässt sich nichts mehr
konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit
hervortreten und in der ersten Person sprechen.*

El presente trabajo constará de tres partes. En la primera, trataré de ver qué es lo que significó para nuestro autor el asombrarse (*staunen, wonder*) ante el mundo considerado como un todo. En la segunda, intentaré relacionar ese pasmo o extrañeza con el sentido de la vida de cada uno de nosotros. Y es que la segunda parte es una explicitación de la primera. En la tercera, contextualizaré lo dicho en la cotidianidad de los humanos. Como creo, al igual que Epicuro, que la filosofía que no cura las heridas del alma es vana, acabaré aterrizando, en lo posible, en el buen vivir que a todos, al menos como ideal, nos pertenece.

I

Los textos que hacen referencia al asombro ante el mundo están recogidos en la breve *Conferencia sobre ética*¹. Es curiosa la cantidad de

* Texto de una conferencia dictada por el autor en la Pontificia Universidad Católica del Perú el 19 de mayo de 2005.

¹ Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, Introducción de Manuel Cruz, Barcelona: Paidós, 1989. También hay traducción en: *Ocasiones filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1997. Es el único texto de Wittgenstein consagrado enteramente a la ética. El brevísimo texto se publicó en 1965 en la revista *The Philosophical Review*.

paradojas que se dan la mano en este texto que fue leído en Cambridge. Es muy corto, pero ha dado lugar a largos comentarios. No se sabe exactamente en qué año se publicó, si en 1929 o en 1930. Pertenece a la primera de las filosofías de Wittgenstein, pero apunta a la segunda. Impartió la conferencia en una sociedad que se llamaba “Los heréticos”, pero toda ella rezumaba religión. Y, finalmente, se dispuso a hablar de lo que no se puede hablar. La *Conferencia*, en este sentido, refleja la personalidad de su autor: paradójico, más por profundo que por contradictorio. La *Conferencia* se sitúa muy cerca de algunas de las ideas que había avanzado en el *Tractatus*; solo que, entiéndase bien, de las ideas que van del párrafo 6.44 hasta el final. “No es lo místico *cómo* sea el mundo sino *que* el mundo es”, leemos en el citado 6.44. Se nos introduce, así, en lo que podríamos llamar una mística natural y que Baum ha bautizado como “mística agnóstica”. Y se trata de una intuición, visión² o sentimiento que solo se puede mostrar, que no traspasa los límites de lo que se puede decir y que suscitará en el espíritu de cada uno lo que podríamos denominar actitud última ante la vida.

Es sabido que los párrafos en cuestión fueron rechazados por el núcleo más duro del Círculo de Viena que se convirtieron, de esta manera, en discípulos de Wittgenstein “a media dieta” (por usar palabras que utilizará más tarde el mismo Wittgenstein). Lo allí escrito sería, según estos, individual, evocativo y opuesto a la sana concepción de una doctrina que no hace concesiones a cualquier vuelo metafísico (“mefístico”, por usar en este caso palabras de Hare). Y es sabido también que pronto comenzó a dibujarse una interpretación más centrada en su Viena natal y en las corrientes de pensamiento continentales que contrastan con la tradición empirista anglosajona. Nace así, y de modo especial a través del divulgador libro de Janik y Toulmin, un Wittgenstein mucho más inserto en los viejos problemas de la filosofía que en la resolución lógico-lingüística de tales problemas. La gran biografía de R. Monk³ será el remate a la

Y si hacemos caso a uno de sus discípulos predilectos, Rush Rhees, la pronunció entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930. Se han conservado en el *Nachlass*, ordenado por von Wright, dos versiones en inglés.

² Escribo “visión” en el mismo sentido en el que usa Wittgenstein *Anschauung* en: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid: Tecnos, 1992, p. 50; es decir, una representación (imaginación o intuición) que no se resume en algo estrictamente cognoscitivo.

³ Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Anagrama, 1994.

interpretación de este romántico y estetizante Wittgenstein. Pero no se ha solido dar un paso más. Por ejemplo, no se ha desarrollado lo que podríamos llamar el orientalismo de Wittgenstein, su concepción sapiencial del filosofar. Aparte del libro de Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*⁴, en donde se le compara con el budismo-zen, poco podemos encontrar. Y es extraño que así sea. Porque aunque Wittgenstein no conoció, *v. g.*, como si le ocurrió a su maestro Schopenhauer, los *Upanisad*⁵, su pensamiento se aproxima, a veces llamativamente, al budismo o, más aun, al taoísmo, en su moderación de la voluntad. Afortunadamente, E. Tugendhat, en su último libro, *Egocentricidad y mística*⁶, ha establecido, siquiera indirectamente, ese vínculo. Por eso, en lo que sigue se notará (aunque no siempre y en ocasiones en una dirección distinta) la huella de Tugendhat.

Es hora de pasar a lo que de la *Conferencia sobre ética* nos importa y que, como vimos, tiene como trasfondo el *Tractatus*. Wittgenstein parte del hecho de que hablar de un valor absoluto, y eso sería la ética (y la religión), es imposible. Nuestro lenguaje acoge hechos y los hechos pueden ser de una manera o de otra. Lo absoluto solo sería de una manera, por lo que no hay forma de captarlo como captamos los hechos del mundo. Wittgenstein, no obstante, quiere provocar en nosotros sentimientos parecidos a aquello en lo que consistiría un valor tal. Y para ello recurre a sus propias experiencias. Una de ellas es esta: "Me asombro ante la existencia del mundo". Otra manera de expresarlo, en términos más cognitivos, es esta otra: "¡Qué extraño (*seltsam, extraordinary*) que el mundo exista!". Se trata de una vivencia (*Erlebnis, Erfahrung*) última no reducible a hecho alguno del mundo y más allá de la cual no se puede ir. En este sentido, habría que distinguirla de la sorpresa o admiración en su significado ordinario. El ejemplo que pone Wittgenstein respecto a esta sorpresa ordinaria es el de una persona a la que le crece una cabeza de león, añadiendo que buscaría un médico e investigaría científicamente el caso. O fijémonos en la ciencia. Cada invento científico ha consistido en la sorpresa

⁴ Fann, K.T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.

⁵ Digamos, entre paréntesis y como lo indica su biógrafo y amigo von Wright, que conoció poco de la literatura filosófica y al mismo tiempo, y eso lo añado yo, detestaba "la curiosidad superficial por los últimos descubrimientos de la ciencia". Cosa que, a mí personalmente, me resulta chocante.

⁶ Tugendhat, Ernst, *Egocentricidad y mística*, Barcelona: Gedisa, 2004.

ante un determinado acontecimiento que rompe el curso normal de los hechos. El científico se pregunta, entonces, por las razones de dicha sorpresa. Y así se avanza en el conocimiento. Podríamos decir que en este caso me sorprende de *que p*, y el paso siguiente equivale a pedir las razones que eliminen la sorpresa en cuestión. Incluso si me sorprende ante las habilidades del Gran Houdini o de cualquier mago o prestidigitador que hace que me tambalee en mis creencias habituales, estoy convencido de que en algún momento o lugar se encontrará la razón que explique lo que hasta el momento me inquieta⁷.

El asombro wittgensteiniano es de otro tipo. Podría decirse que se parece al asombro artístico, como cuando se afirma, por ejemplo, “me asombro ante A”; en otros términos, cuando me veo sumergido de tal manera en la obra de arte que no puedo decir nada más⁸. Pero la comparación no es del todo correcta. Y es que incluso en la profundización de mi yo en la obra artística que, como en lo sublime kantiano, me envuelve, siempre queda la posibilidad de preguntar por razones. Siempre es posible convertir el “me asombro ante A” en “me asombro de que A” (a lo que sigue una proposición determinada y las razones que al respecto pudieran darse). Por ejemplo, si me asombro⁹ ante la visión del Moisés de Miguel Ángel, siempre está en mi mano añadir que el asombro se produjo porque era muy joven, me encontraba con la sensibilidad a flor de piel y la estatua me recordó lo que debería ser la figura más acabada de un personaje poderoso, imponente y, al mismo tiempo, cercano.

Continuemos con el asombro wittgensteiniano. El asombro del que nos habla Wittgenstein es, además, una experiencia que se tiene o no se tiene¹⁰. Es, en cualquier caso, una experiencia potencialmente al alcance de todos. Y en ella se confrontan mi yo y el mundo. Antes de pasar a ver cómo la relación en cuestión (yo-mundo) va a remitir, al final, al lenguaje mismo, no estará de más que recordemos algunos textos wittgensteinianos recogidos en los *Diarios filosóficos* que son contemporáneos a la escritura

⁷ La admiración aristotélica (*Metafísica*, I, 2, 982b) se sitúa en este plano. Aristóteles sigue aquí a su maestro Platón.

⁸ Por repetir la famosa frase de Leibniz, el arte se nos muestra como “un no sé qué”.

⁹ Y es mi caso, por hacer referencia a la experiencia estética más grande que he tenido en mi vida.

¹⁰ En este sentido y, permítaseme la comparación, se parece a la motivación moral: por mucho que uno esté convencido de que esta y no otra teoría moral es la mejor, siempre está en mi voluntad aceptarla o no.

del *Tractatus*; y que están en línea con la *Conferencia*. En 8.7.16 escribe: "Hay dos divinidades: Dios y yo". La interpretación estándar es que Wittgenstein confronta un yo independiente del mundo con el mundo en su totalidad. Dicho yo crecería o decrecería en función de nuestro ajuste a tal mundo. Una interpretación más acorde con otros textos nos indica que el yo es lo pequeño, lo dependiente, lo sumergido en la inmensidad del mundo. No en vano el mundo como un todo recibe, según Wittgenstein, el nombre de Dios. Así, en 11.7.16 se lee: "Crear en Dios es creer en el sentido de la vida". Dios, mundo y sentido de la vida van juntos. Y la felicidad, o paz de alma, consiste en someterse, desde nuestra pequeñez, a lo inamovible; algo inamovible que, sin embargo, nos acoge. Por eso, en la famosa cuasi-oración del 11.6.16 se dice que podemos comparar a Dios o al sentido de la vida con un padre. Y su afirmación de que debemos tomar lo bueno que recibimos como un don del hado pone de manifiesto de qué modo la adecuación de mi pequeño yo con el mundo es el comienzo de la sabiduría feliz y de la paz de espíritu. Más aun, las últimas palabras que según N. Malcom pronunció antes de morir: "Dígame que he tenido una vida maravillosa" nos muestran, de nuevo, un grado de conformidad especial. Es similar al grado de conformidad que el místico tiene ante aquello que no puede dominar y que le lleva a recogerse y a no luchar contra las barreras del mundo. Algunos han visto cierta analogía con las palabras de Jesús cuando en la agonía exclama que no se haga su voluntad sino la suya (la del Padre). Sea como sea, el asombro ante el mundo se nos ha revelado como la metáfora de un ajuste, adaptación o acuerdo con lo existente; algo que existe como límite y que es mudo porque no posibilita pregunta ulterior alguna. Esta experiencia sería una especie de experiencia salvadora porque, pase lo que pase, eso es lo que tiene que ser. Todo está bien. Naturalmente "bien" aquí no tiene el significado habitual sino sencillamente este: Pase lo que pase, no pasa nada¹¹. La tranquilidad, la paz, se adquirirían no yendo más allá de nuestras posibilidades, sino controlando los deseos, retorciéndolos para querer solo aquello que se puede querer¹².

¹¹ Es este pensamiento el que le impresionó cuando asistió a la obra de Anzberger. Se la podía haber oído a Santa Teresita o al mismo Bernanos. Luego volveré sobre ello.

¹² Sabemos que, en general, "deseo" se refiere a los deseos animales (*epithumia*), mientras que "querer" (voluntad) se refiere a los deseos racionales de seres con lenguaje como los humanos. Por mi parte, y siguiendo a A. Kenny, entenderé los deseos y las voliciones como especies de un género que en inglés sería *wants*. En cualquier caso,

En este punto hace su aparición una dificultad esencial que Wittgenstein intenta despejar al final de la *Conferencia*. Y es que, como tantas veces se ha señalado, Wittgenstein ha dicho muchas cosas que no se pueden decir. Él mismo llama "sin sentido" a aquellas expresiones de asombro como las citadas y que contendrían una emoción o sentimiento tan decisivos. ¿Qué decir a esto? Al final de la *Conferencia* escribe Wittgenstein que "mi único propósito es arremeter contra los límites del lenguaje". Alguno ha interpretado estas palabras de la siguiente forma: "Qué asombroso que nos asombremos de que exista el mundo". Sin intención de jugar con las palabras, lo que se plantea aquí una vez más es cómo se puede decir algo de aquello de lo que no se puede hablar. Creo que la respuesta es esta. Nuestro lenguaje, debido a su estructura proposicional, nos libera del espacio y del tiempo. Podemos hablar de lo infinito, de lo inexistente, de la nada y de todos los dioses que deseemos inventar. Es esa una posibilidad que se da en el lenguaje. Y por eso es posible que nos refiramos con el lenguaje a nuestro lenguaje para decir que no se puede salir de él. Y eso nos produce un sentimiento determinado. Un sentimiento tal vez de impotencia, de melancolía e, incluso, de misterio.

Acabaré esta primera parte reactualizando lo que Wittgenstein nos ofrece. Lo que nos ofrece podemos tomarlo sin necesidad de aceptar la estructura de su filosofía primera¹³. Comencemos por el mundo considerado como un todo. Wittgenstein (en términos parecidos a Heidegger) se refiere de manera abstracta al concepto de mundo. Tal vez en ambos autores resuene aún la idea judeocristiana de mundo como lo que está ahí y, en parte, como algo tentador. Si nos atenemos, sin embargo, a lo que nos enseña la astrofísica, hoy se distingue entre *u* y *U*. La *u* minúscula es uno de los muchos mundos que pueden darse. La Tierra es uno de ellos. Y los estudiamos

no creo que nuestra terminología induzca, según el contexto, a error alguno. Se podría hablar, también, de deseos racionales e irracionales. Otra distinción que no habría que olvidar es la que distingue entre deseos internos y externos.

¹³ Más aún, la que más nos interesa hoy es precisamente la segunda en la que poco o nada dice sobre lo que estamos comentando. ¿Por qué en su segunda época calla sobre la ética (o sobre la mística)? Es una cuestión harto debatida. Queda fuera de lugar afirmar que se trataría de un juego de lenguaje más. Y es que, aparte de que no se hace referencia en ningún sitio a tal juego, Wittgenstein mantuvo la misma actitud durante toda su vida respecto a la ética (y a la mística). Aunque cambiara radicalmente de método. La ética, en su aspecto externo, podría darse en cualquier juego de lenguaje. Y en el interno, en ninguno.

con tanto empeño que existe la disciplina llamada planetología. U con ma-
yúscula abarcaría, por su parte, todo lo existente y contendría, por tanto, el
resto de los u¹⁴. Nosotros, en suma, habitamos un u. Más aun, somos el
resultado, en una fractal evolución, de algo que comenzó con una bacteria.
Y, en un paso más, todo procede de una estrella. Nuestra pequeñez, en fin,
es física, antes que metafísica. Y la conciencia de nuestra pequeñez y fini-
tud viene dada por una muy concreta realidad y no por meras especula-
ciones. Si nos volvemos ahora al yo y a sus estados de ánimo, también
podríamos apoyarnos en las neurociencias para constatar que, como es-
cribe Damasio, "las emociones de fondo" son el complejo resultado de fac-
tores bioquímicos, imágenes y pensamientos. De esta manera, ese yo que
habita en este planeta, en un espacio de tiempo y con conciencia de futuro,
no es un invento ni una excrescencia de una calenturienta mente filosófi-
ca. Es una pura realidad. Y una realidad que a todos nos afecta. Los psicólo-
gos suelen recordarnos cómo a una determinada edad el niño o el joven se
admiran, aunque sea de forma muy elemental, de que estén en este mun-
do, de que existan junto al resto de los objetos. Si nos volvemos ahora al
asombro wittgensteiniano, tendríamos que decir que ha dado forma a una
experiencia humana básica que olvidamos rápidamente, pero que, si la
explicitamos, nos puede dar la justa medida de lo que somos. Y en esa me-
dida resplandece la pequeñez, el universo que nos circunda y del que no
podemos salir, y la conciencia, sosegada (cuando es tal), de que nuestro
destino no está "ni en los genes ni en las estrellas" (por usar la frase de
Watson), sino en la capacidad de adecuarnos al Universo¹⁵.

II

Lo expuesto en esta primera parte nos coloca a las puertas de lo que Witt-
genstein entendió por sentido de la vida. Vaya por delante que la expresión
"sentido de la vida" es desorientadora o excesivamente manida. Por eso
sería mejor sustituirla por autocomprensión, deseos de vivir o tranquilidad
en la existencia. No tendremos más remedio, sin embargo, que usar la

¹⁴ Digamos de paso que Wittgenstein en *Sobre la certeza*, y dado el desconocimiento
no culpable de datos científicos entonces inexistentes, comete errores a la hora de
tomar como incontrovertibles proposiciones sobre nuestro planeta que luego han
sido desmentidas.

¹⁵ Luego retomaré este tema.

expresión “sentido de la vida” porque, entre otras razones, el mismo Wittgenstein la utiliza. Nos fijamos antes en una experiencia fundamental que Wittgenstein intentaba provocar entre los que le escuchaban. Pero menciona también otra que, supone, será familiar a los demás. Se trata de la vivencia de sentirse “absolutamente seguro” (*sicher, safe*). Algo dijimos al respecto. Pase lo que pase, y casi con las mismas palabras de Wittgenstein, nada puede dañarnos. Ha hecho su aparición (y luego volveremos sobre ello) el concepto de dolor o sufrimiento en cuanto que es consustancial a la vida misma.

Como en su momento señalé, el personaje Juan el picapedrero de la obra de Anzengruber, *Los que firman con la cruz*, impresionó a Wittgenstein profundamente. Le impresionaron estas palabras: “Nada me puede pasar. Aunque esté bajo tierra, nada me puede pasar.” C. Wilson, en su libro *Los inadaptados* (y también en *Religion and Rebel*, que es una continuación de *The Outsiders*), nos habla de los conflictos de Wittgenstein y de su refugio en una religión carente de creencias y dogmas. Y es que siempre buscó un regazo en el que encontrar amparo, cobijo y reposo. En el *Tractatus*, continúa Wilson, el refugio lo ofrece “el mundo como un todo”. Y en la época tardía es el lenguaje el lugar en el que (al no lograr hacer pie en lo privado) podríamos encontrar un espacio común frente al desamparo. Pienso que estas observaciones, y si le quitamos el morbo con las que Wilson las rodea¹⁶, dan en la diana. Se trata, en el Universo, de conseguir un modo de vida capaz de derrotar las frustraciones habituales y la frustración de frustraciones que es la muerte¹⁷.

En *Tractatus* 6.521 escribe (no exactamente así, pero la traducción no falsea el pensamiento de Wittgenstein) que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida... no saben decir en qué consiste este sentido. Y la razón estribaría en que según 6.521 “la solución del problema

¹⁶ El morbo tiene que ver con la insistencia de C. Wilson por relacionar la filosofía de Wittgenstein con sus problemas sexuales. Aunque, dicho entre paréntesis, no es nada si lo comparamos con el teólogo P. Tillich.

¹⁷ A esta, por cierto, la descarta de un plumazo en el *Tractatus*, 6.4311. Pero no deja de ser una afirmación, claramente schopenhaueriana, de cuño dogmático. Dar sentido a la vida, de modo que se pueda seguir viviendo y sin caer en el suicidio, exige algo más. A propósito del suicidio, añadamos que, a pesar de las muchas tentaciones que tuvo al respecto a lo largo de su vida (tentaciones en las que tres de sus hermanos cayeron), escribió contra esa radical acción. Así, en *Diarios filosóficos* 8.1.17 escribe: “Si el suicidio está permitido, todo entonces está permitido”. Y es obvio que para Wittgenstein no todo está permitido.

de la vida está en la desaparición de este problema". En repetidas ocasiones, y especialmente en sus *Diarios filosóficos*, nos habla, ya lo dijimos antes, del sentido de la vida o del sentido del mundo, y los llama Dios. Parecería, por tanto, que el sentido que dé *yo* a *mi* vida depende de que me adecue al mundo. Efectivamente, en 8.7.16 escribe nuestro autor: "Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y esto se llama ser feliz." Todo lo cual podríamos, de momento, traducirlo de la siguiente manera. No existe una forma de ser feliz aislada, ideada por mí, marginal a lo que me rodea. Más bien sucede lo contrario: si me adecuo al conjunto que me rodea, a las cosas tal y como son, entonces podré descansar y ser feliz. Todo intento desmesurado por buscar, a mi arbitrio, la felicidad, se consumiría en sí mismo, desbordaría mis deseos, me quemaría en una carrera sin límites hacia una vana felicidad (recuerda esta actitud la crítica que hace Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a la moral tradicional cuando rechaza la idea de que la felicidad pueda darse de manera individual como algo interesante. La felicidad, más bien, vendría dada en función de un conjunto de acciones *merecedoras* de tal felicidad). Todo lo cual nos lleva a decir dos palabras sobre este escurridizo concepto y cómo lo enfocó exactamente Wittgenstein.

Es ya un tópico afirmar que existen cientos de definiciones de felicidad. Tipificando mucho podríamos dividir el concepto de felicidad en dos. Por un lado, la felicidad pragmática o habitual, y que nos la otorga desde una comida agradable a una melodía de Beethoven o de Arriaga. Y, por otro, la felicidad merecida o normativa, y que se cifra en la conciencia moral satisfecha. Es obvio que Wittgenstein no habla de la primera felicidad; le parecería algo trivial y que no distingue, en modo alguno, a un ser humano de lo que no lo es (aunque si hacemos caso a filósofos como Hintikka, Wittgenstein sería deudor de una noción elitista de felicidad. Según tal concepción, que sería propia del ambiente intelectual inglés en el que se movió Wittgenstein durante sus años en Cambridge, la felicidad consistiría en la suma de estados o momentos gratos debidos a gozos artísticos o de nuestra mente. Me parece que es una opinión completamente errada en lo que atañe a nuestro filósofo). ¿De dónde procedería entonces la felicidad típicamente humana? No desde luego de lo que entendemos por moral. Y es que la moral, en su sentido habitual, está ausente en Wittgenstein. Siempre pensó que la moral, en cuanto normas recíprocas, no era tal, sino un conjunto de reglas como pueden serlo las de tráfico. Su célebre encon-

tronazo con Popper, que se ha convertido en leyenda, tuvo, precisamente, su causa en la negativa de Wittgenstein a aceptar como moral cualquier juicio que se le ofreciera. Y en uno de los últimos libros traducidos al castellano, *Últimas conversaciones*¹⁸, Wittgenstein reduce los deberes a puras convenciones o contratos, y nada más. Para Wittgenstein, el bien se da en el interior de cada persona y, semejante a la fe luterana, se expresa en la misma acción sin correspondencia lingüística externa alguna. La felicidad, así, nos remite a lo que vimos en la primera parte. Es feliz quien está de acuerdo con el mundo. Es feliz quien no va más allá de su puesto en el mundo. Es feliz quien tiene en cuenta el *todo* del mundo y no esta o aquella parte. Es feliz, en fin, quien se conforma con su vida porque esta vida está en consonancia con el mundo. De ahí expresiones como las siguientes: "Ser feliz o desgraciado. Eso es todo." O "Para vivir feliz tengo que estar de acuerdo con el mundo."¹⁹ Y esto nos llevaría a una conciencia tranquila que no teme la muerte. Otra vez las palabras de Wittgenstein: "Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte." O "El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala".²⁰

Si quisiéramos resumir lo anterior, tendríamos que decir que el sentido de *mi* vida está en consonancia con el sentido del mundo considerado como un todo y que antes llamamos Universo. Que es así como encontramos la tranquilidad de alma que llamamos felicidad. Que es una cuestión personal que se alcanza más o menos (o no se alcanza) en razón de nuestro querer. Que sobrepasar los límites del mundo es entrar en el camino de la infelicidad. Y que las felicidades parciales son momentos irrelevantes a la hora de obtener una paz duradera que nos coloque fuera de las vicisitudes del tiempo y nos permita encarar sin desesperación la muerte. Naturalmente, todo esto es posible, añadimos ahora nosotros, por nuestra capacidad para tener deseos de segundo grado. Dicho de otra forma, deseamos, en una multiplicidad de actos, cosas muy distintas y que nos dispersan. En este sentido, no somos muy diferentes a los animales. Pero, al mismo tiempo, y dada nuestra capacidad deliberativa unida al lenguaje, podemos ordenar, dominar, acentuar o minimizar los deseos en cuestión. Esto supone, a su vez, una reflexión sobre el *todo* de nuestros

¹⁸ Bouwsma, Oets Kolk y Ludwig Wittgenstein, *Últimas conversaciones*, Salamanca: Sígueme, 2004.

¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Diarios filosóficos*, 8.7.16.

²⁰ *Ibid.*, 8.7.16.

deseos. Y es eso lo que se llama enfocar la vida de uno en sentido total. Un sentido que necesariamente va unido al tiempo. Porque, en cuanto seres temporales, no está en nuestras manos querer cualquier cosa, sino lo que corresponde a una existencia dependiente de un breve pasado, un inasible presente y un problemático futuro. El futuro solo tiene, por cierto, una seguridad: la de la cesación o muerte. El sentido de la vida, en fin, para Wittgenstein, está unido a su concepción del mundo como un todo y a la necesidad de adaptar nuestra voluntad a ese todo. Es así como me encaro conmigo mismo. Es así como acepto lo que suceda, pase lo que pase, como un don, como un regalo de la fortuna. Pero no en sentido fatalista, sino porque, previamente, he dominado mi voluntad. Pase lo que pase estoy seguro.

Me gustaría reactualizar también esta segunda parte. El llamado sentido de la vida hace referencia a los acontecimientos que nos suceden en el tiempo; y, de manera especial, a aquellos acontecimientos que nos producen dolor o sufrimiento²¹. El dolor o sufrimiento, por otro lado, es un mecanismo que ha colocado la evolución para que no perezcamos. Y dicho dolor, independizado o no de su función vital, hace que nuestras vidas padezcan todo tipo de patologías. La medicina se encarga de sanar los cuerpos y aliviar los dolores. La medicina, en este sentido, ha avanzado espectacularmente en tiempos recientes, al menos en los países ricos. En el extremo del padecimiento y merma de la salud, el paliativismo está logrando controlar lo que en otro caso sería insoportable. Y en el extremo de los extremos, se apunta la polémica eutanasia. La cuestión es que dentro de nuestra estancia en este mundo combatimos lo que por los genes o por causas externas deteriora los cuerpos. Pero junto a lo que atañe al cuerpo se sitúan las frustraciones de los deseos. No logramos lo que queremos y topamos con límites constantemente. Es esta otra de las fuentes, bien obvias, de nuestro malestar, de las emociones de tristeza, abatimiento, desesperación o aburrimiento. Unidos los males corporales y los espirituales, podemos sostener no que la vida buena se reduce a segundos, como exageradamente escribió O. Wilde, pero sí que se alza la pregunta de si merece la pena seguir viviendo. Wittgenstein optó por dar un sentido in-

²¹ Wittgenstein pocas veces habló de sus sufrimientos físicos, aunque de sus palabras se desprende, más bien, un cierto utilitarismo negativo: lo importante no es gozar sino evitar sufrir.

terno a la vida. Nada más. Podríamos añadir que si obtenemos, además, ayudas externas, por ejemplo, de la biomedicina, la vida adquiriría un color menos oscuro que el que se pinta cuando se quiere poner de relieve lo rematadamente mal que es estar (así se expresó Santa Teresa) "una mala noche en una mala posada". Respecto a la frustración de frustraciones que es la muerte, habría que recordar que el miedo a la muerte no es un miedo metafísico; por ejemplo, el miedo a una cuasi-entidad llamada "mortalidad". Se trata, más bien, de un miedo biológico. Es cierto que ya no interesamos a los genes una vez que hemos procreado. Pero no es menos cierto que la cultura no logra erradicar esa base genética que nos avisa contra la muerte. Quién sabe si una prolongada longevidad reduciría el miedo que tenemos, en general, a desaparecer de esta vida.

Wittgenstein ha puesto en clave personal, original y unida a una concepción filosófica fáustica, lo que diariamente experimentamos. Vivir en el tiempo nos enfrenta a los fracasos momentáneos y al fracaso de todos nuestros proyectos que es la muerte. Una conciencia equilibrada, porque no aspira a ir más allá de lo que el universo nos ofrece (y que se despreocupa de la muerte al no considerarla un dato más de la vida), sería una conciencia feliz. Dicha felicidad no es exactamente la felicidad normativa de la que nos habla la moral; es decir, la felicidad que logramos por la obra bien hecha. Wittgenstein, sin descartar esta, se está refiriendo a la obra que artísticamente llevamos a cabo sobre nosotros mismos. Pero podrían ir juntas. A pesar de que Wittgenstein no compartiría la idea, como ya vimos, de una ética de exigencias públicas recíprocas con los sentimientos morales correspondientes, pensó que lo bueno, y que depende de la voluntad de cada uno, otorga felicidad (tanto es así que, después de sugerir que debemos actuar de acuerdo con nuestra conciencia, finaliza con estas palabras: "Vive feliz".²²) Y, en una última observación, el llamado sentido de la vida no es algo cerrado, no se sella otorgándonos una su-
prahumana e inquebrantable serenidad. Todo lo humano, por el contrario, es lábil. Estaremos mejor o peor en este mundo. Eso depende en parte de nosotros. Depende, claro está, de la suerte. Y dependa de quien dependa, nunca lograríamos una paz semejante, por poner un ejemplo *ad hoc*, a la de los despreocupados dioses de la doctrina epicúrea.

²² Wittgenstein, Ludwig, *Diarios filosóficos*, 8.7.16. Dicho de otra forma: la conciencia feliz debida a la moral se inscribiría dentro de una actitud más amplia y que tiene que ver con la actitud última y total ante el Universo (Dios).

III

No quisiera acabar sin detenerme, siquiera brevemente, en algo que debería siempre interesar a la filosofía. Y es que a esta le debería interesar, tal y como indicaba Hume, que fuera accesible a la gente sencilla. Dicho de otra forma, ¿es traducible lo que hemos expuesto a la comprensión cotidiana de aquellos que viven con nosotros? Si no es así, caeríamos en un vano elitismo o en un forzado paternalismo. Creo que es posible y que, además, nuestra tarea consiste en encontrar puentes que unan el pensamiento más especializado con las preocupaciones del llamado "hombre de la calle". En lo que se refiere al sentido de la vida, de modo implícito o explícito, su búsqueda es un dato universal. A todos nos va de nuestra vida, como dejó escrito el clásico. Lo que sucede es que, o bien se tiende al olvido, o bien aparece el refugio en la religión. Respecto a lo primero, y sin llegar a jugar a Unamuno²³, estoy convencido de que una sana pedagogía posibilitaría discutir con muchas personas que, sin poseer una formación especial, son capaces de entender a la perfección temas como los que acabamos de ver. Wittgenstein, en una época y tal vez influenciado por Tolstoi, llevó esa confianza hasta la exageración. Sin exageración alguna, la didáctica de la buena vida, no obstante, es una cuasi-obligación del filósofo. Y, mirando a Wittgenstein, deberíamos aprender no poco. En lo que hace a la religión, podríamos distinguir entre religión en sentido estricto y religión en sentido muy amplio. La primera consiste en creer en Dios o en dioses. En una época postilustrada, es realmente difícil sostener tales creencias (exceptuando la fe, cuestión que respeto, sin duda, pero que no es el tema de mi charla). En sentido muy amplio, podemos hablar de religión en su aspecto más antropológico. Y, concretamente, deberíamos recuperar un concepto de mística natural válido para culturas muy diferenciadas; válido porque toca elementos básicos de la existencia humana. De ahí que nos sean tan próximos conceptos, aparentemente lejanos, del hinduismo, del budismo, del taoísmo o del jainismo. Es obvio que al insertarse en otras culturas los podemos malinterpretar. Pero eso no obsta para descubrir, en todos estos movimientos, intentos por mirar al mundo en su totalidad e inscribir en él toda nuestra vida.

²³ Hablo de él no solo porque era mi paisano, sino porque pensaba que la labor filosófica consistía en despertar a la gente de su letargo.

Si esto es así, existiría una elemental mística natural²⁴ que está al alcance de cualquier ser humano que reflexione sobre la vida en su conjunto; que se plantee, en suma, el sentido de su vida. Recurrirá a ayudas externas, sin duda, y que tienen que ver con los objetos de este mundo que pueden hacernos más grata la existencia. Pero recurrirá a su voluntad para ir reduciendo la tasa de sufrimiento que va unida a tal existencia. Escribió Dostoyevski que "sufrir es el único origen de la conciencia". No convendría malinterpretar esta expresión, *made* Schopenhauer. También escribió Wittgenstein²⁵ que sentía que tenía pulmones cuando no podía respirar. No se sigue de ahí que una bronquitis sea la madre de los pulmones. Se sigue, más bien, lo contrario: que una buena salud mantiene en silencio los órganos. Es esa, al final, la enseñanza de Wittgenstein; hecha desde su peculiar figura y de su muy ceñida filosofía. Nos hemos referido, por cierto, a esa primera filosofía que algunos han llamado teológica, en contraste con la segunda filosofía, y que recibiría el nombre de antropológica. Pero quitémosle la cáscara; y quedémonos con la enseñanza mística que nos posibilite el buen vivir. Un buen vivir siempre precario, por humano, pero mejorable, también por humano.

Una observación final. Lo expuesto no tiene por qué llevar al quietismo. Todo lo contrario. Relativizarnos, sentirnos iguales y en un universo común, puede ser un paso hacia una política enraizada en los problemas humanos más profundos. Desde la salud hasta la autonomía de los individuos quedarían atravesadas por una corriente vivificadora por real. Se me objetará que una política real lo que tendría que hacer, antes que nada, es dar de comer a la gente y eliminar la miseria. Sin duda. Solo puedo responder lo que respondió el Sartre que vendía, al final de su vida, *El idiota internacional*: que aunque es ese un deber hoy primordial, una vez saciado, aflorarán los problemas de siempre; es decir, los que hacen referencia a la vida y a la muerte.

²⁴ Sabemos hoy, gracias, entre otros, a Persinger, que estimulaciones en el lóbulo temporal dan lugar a experiencias místicas. Añadamos a ello la producción de endorfinas que gratifican a los individuos. O la hiperactividad general del sistema límbico. Hay que tener en cuenta también que el cerebro es una "chapuza" fruto de la evolución. Como señala Damasio, la parte más reciente y humana del cerebro, el neocortex, opera en cableado usando la más antigua o sistema límbico. Ahora bien, de ahí no se sigue que la mística sea un simple producto de las neuronas. Sería tanto como afirmar que el teorema de Gödel se reduce a sus neuronas. Su titular es el individuo Gödel. La mística, en el mismo sentido, sería, salvo en casos patológicos, de Javier o de Elena.

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Movimientos del pensar*, Valencia: Pretextos, 2000.