

La virtud moral
de las alegorías: Wittgenstein
y *Hadjí Murat*

Nicolás Sánchez Durá
(Universidad de Valencia)

En su remembranza de Wittgenstein, Paul Engelmann afirma que las conversaciones sobre literatura que con él mantuvo fueron la influencia más profunda que recibió del entonces joven filósofo¹. Ya Von Wright, en su temprano *Esbozo biográfico*, dejó escrito que a Wittgenstein, a lo largo de su vida, le impresionaron más que los filósofos «algunos escritores en las fronteras entre la filosofía, la religión y la poesía», como era el caso de Dostoievski y Tolstói [Von Wright (1990), p. 30]. A estas alturas de la exégesis del filósofo austriaco no es preciso insistir en el especial interés que mostró por la literatura (también por la arquitectura y, especialmente, por la música). No hay aquí nada sorprendente: de un joven culto de la Viena finisecular nos sorprendería más bien lo contrario. Pero a diferencia de otros filósofos de su entorno político y cultural con los que habitualmente se le asocia, Wittgenstein hizo de la literatura acicate y ocasión de su pensar. Es más, creo que la relación que estableció entre su filosofía y la literatura es interna, no mero adorno o fuente de ilustraciones externas. De considerar meramente su estilo, lo dicho podría aplicarse incluso a obras como las *Investigaciones filosóficas*. Pues el estilo, la peculiar forma de enunciar sus «movimientos del pensar», no es algo irrelevante en la

¹ Engelmann (2009), p. 135.

«sustancia» filosófica de una obra cuyo nervio central es la propuesta constante de imágenes o modelos a través de los cuales cuestionar, en muy diversos campos del pensamiento, lo generalmente aceptado como evidente. En 1931 anotó:

Cuando se dice a veces que la filosofía de un hombre es cuestión de temperamento, hay en ello una verdad. La preferencia por ciertas *Gleichnisse* [símbolos, parábolas], es lo que podría llamarse cuestión de temperamento y en ellas descansa una parte de los desacuerdos mucho mayor de lo que pueda parecer [Wittgenstein (1995), §106].

Con todo, la conexión interna entre la literatura y la filosofía de Wittgenstein es especialmente notable en el caso de la ética y de la religión. Aspectos estos de su pensamiento no siempre discernibles para alguien que afirmó —según el conocido testimonio de su amigo y discípulo Drury— que, si bien no era un hombre de religión, no podía dejar de ver cualquier asunto *from a religious point of view*². Pues bien, el propósito de este ensayo es muy restringido: mostrar la relación que adopta con la literatura el pensamiento moral de Wittgenstein, considerando para tal fin una sola obra literaria de un escritor, *Hadjí Murat*, de Tolstói. Justificaré mi elección.

Son ya varios los estudios que se refieren a la lectura que el filósofo hizo de Tolstói. Pero, cuando de la relación de ambos se trata, la exégesis suele detenerse y abundar en la influencia que para el joven autor del *Tractatus* tuvo la lectura del *Evangelio abreviado* en el periodo de la Gran Guerra. Sin embargo, el diálogo que Wittgenstein mantuvo con el escritor ruso se extiende mucho más allá de ese texto de crítica religiosa y moral (que en Tolstói son dos caras de la misma moneda). De hecho, son diversos los testimonios que muestran

² Drury (1981), p. 94.

cómo las obras del autor de *Guerra y Paz* fueron una constante referencia para pensar y reelaborar sus puntos de vista morales y religiosos a lo largo de su vida. Engelmann, en la cuenta que nos legó de sus conversaciones sobre la religión durante la guerra (Ölmuth, 1916), relata la lectura y comentario que ambos hicieron del cuento *Los dos ancianos*. A Drury le confesó que en los últimos tiempos sólo dos escritores europeos habían tenido algo importante que decir sobre la religión: Tolstói y Dostoievski. De este último le recomendó *Los Hermanos Karamazov*, también *Crimen y Castigo*; de Tolstói, los cuentos populares reunidos en un volumen de título *Twenty Three Tales* en el que, por cierto, figuraba el relato *Los dos ancianos* al que se refiere Engelmann. Cuando, al volver a encontrar, Drury le confesó que prefería Dostoievski a Tolstói, Wittgenstein disintió con vehemencia, afirmando que los cuentos cortos de Tolstói sobrevivirían siempre, que estaban escritos para todos y que él prefería *Los tres eremitas*³.

Ahora bien, me interesa especialmente el testimonio de su amigo Norman Malcolm, ya de mediados de los años cuarenta. Al final de la II Guerra Mundial, Malcolm se quejó por carta del aburrimiento que suponía estar movilizado en un barco de guerra. En respuesta del 16 de noviembre de 1944, Wittgenstein analogó la guerra con una escuela. Si un alumno dice que la escuela es aburrida es porque es incapaz de aprender lo que en la escuela se le enseña:

...no puedo evitar creer que en esta guerra —si se mantienen los ojos abiertos— se puede aprender muchísimo sobre los seres humanos. Y cuando más funciona la cabeza, más se saca de lo que se ve. Porque pensar es *digerir*... Pero queda el he-

³ Drury (1981), p. 100. Sin embargo, la impresión de B. Russell en 1919 era la contraria «... Pero en general le gusta menos Tolstói que Dostoievski (especialmente *Los Hermanos Karamazov*)». Carta a Lady Ottoline 20.12.1919, Wittgenstein (1979), p. 76.

cho de que si te aburres mucho, significa que tu digestión mental no es lo que debería ser. Pienso que un buen remedio para ello es a veces abrir más los ojos. A veces un libro ayuda en algo; por ejemplo el *Hadji Murat* de T. no vendría mal [Wittgenstein, en Malcolm (1990), p. 50].

En una carta posterior, de 1945, Wittgenstein se alegra de que Malcolm hubiera conseguido el relato *Hadji Murat*, le dice que «espera que saque mucho de él, porque hay mucho en él»; en cuanto a Tolstói, asegura «que es un hombre REAL que tiene *derecho* a escribir» [Malcolm (1990), p. 117]. Por otra parte, es de nuevo Malcolm quien relata que Wittgenstein tenía una opinión «en extremo favorable» de los cuentos populares de Tolstói, que se había alegrado mucho al saber que él conocía esos relatos y que le había interrogado «con agudeza para averiguar si [yo] había comprendido la moral de uno de ellos, titulado *Cuánta tierra necesita un hombre*» [Malcolm (1990), p. 59]. Sin embargo, a pesar del parecer en extremo favorable que Tolstói le merecía, ante un comentario de Malcolm acerca de cómo le había impresionado un pasaje de *Resurrección*, Wittgenstein le escribió a finales de 1945:

Una vez intenté leer *Resurrección* pero no pude. Ya ves, cuando Tolstói sólo cuenta una historia, me impresiona infinitamente más que cuando se dirige al lector. Cuando le vuelve la espalda al lector, entonces más *expresivo* me parece a mí. Tal vez un día podamos charlar de ello. Me parece que su *filosofía* es más verdadera cuando está *latente* en la historia [Malcolm (1990), p. 118]⁴.

⁴ Los subrayados son míos. Malcolm le había dicho que le había impresionado el arranque del capítulo 59, donde Tolstói critica que los hombres sean fáciles de calificar moralmente de una vez por todas: «Cada uno lleva en él los gérmenes de todas las cualidades humanas, y ora se manifiesta una, ora la otra; y frecuentemente es

De lo dicho podemos sacar algunas conclusiones: Wittgenstein consideraba que los relatos cortos de Tolstói expresaban una enseñanza moral, que esos relatos podían ser leídos por todos y que por la enseñanza que transmitían su vigencia era de largo alcance. Es más, a esa forma de expresión, donde la enseñanza moral está latente, Wittgenstein la considera «filosofía». Es significativo que, justo después de la frase que cierra la cita anterior («...que su filosofía es más verdadera cuando está *latente* en la historia»), Wittgenstein prosiga: «Hablando de filosofía: mi libro va gradualmente alcanzando su forma final...», etc.

* * *

El caso de la novela *Hadjí Murat* es peculiar. No es una novela larga como *Guerra y Paz*, *Anna Karénina* o *Resurrección*, pero tampoco es un cuento o relato corto en forma de parábola como los reunidos en el volumen *Twenty Three Tales*. Con todo, Wittgenstein leyó y recomendó reiteradamente esa novela a lo largo de toda su vida. Tempranamente, en el verano 1912, le escribe a Russell: «Acabo de leer *Hadjí Murat*, de Tolstói. ¿Lo ha leído usted? Si no, debe hacerlo, porque es *maravilloso*» [Wittgenstein (1979), p. 22]. Y si a Malcolm se la recomendó con ocasión de la guerra para ayudarle a aprender sobre los seres humanos, también se la aconsejó a su hermana Gretl, por lo visto con demasiada insistencia, pues en una carta seguramente de finales de 1945, ésta le contestó: «No, querido, seguro que no voy a leer *Hadjí Murat* otra vez. No podría resistirlo»⁵.

 muy distinto a sí mismo, al tiempo que sigue siendo el mismo hombre».

⁵ Carta inédita de Gretl Wittgenstein a su hermano Ludwig. Brian McGuinness, a quien agradezco que me la haya proporcionado, la fecha el 27 de octubre de —probablemente— 1945 (publicada electrónicamente en *Gesamtbriefwechsel* por Intalex).

¿Qué filosofía moral expresaba esa novela tan querida para Wittgenstein? No es fácil saberlo porque, hasta donde yo sé, no se pronuncia sustantivamente sobre la enseñanza que entraña. No contestaré por ahora mi propia pregunta, ni la cuestión asociada de si es posible responderla en absoluto. Pero comenzaré a hacerlo aludiendo muy brevemente a los otros relatos populares de Tolstói que nos consta que Wittgenstein recomendó. A primera vista todos ellos son acordes con sus concepciones religiosas y morales, pero tampoco es sencillo discernir la enseñanza que según Wittgenstein se deducía de cada uno de ellos.

En *Cuánta tierra necesita un hombre*, considerar un fin vital el consumo de bienes que las urbes modernas favorecen, la insaciable ansia de ganancia más allá de las necesidades de una vida digna y austera, la compulsión de acumular propiedades para alcanzar el mayor estatus social, esto es, considerar la riqueza material como un valor absoluto, llevan a su protagonista a caer en manos del diablo; es decir, todo ello le lleva al conflicto con sus convecinos, al desarraigo constante, a la insatisfacción insuperable, al malestar anímico y, finalmente, a la muerte. A la pregunta que enuncia el título, Tolstói responde en el cierre del relato: «Tres *arshines* de la cabeza a los pies le bastaron» [Tolstói (2006), p. 308]. El caso de *Los tres eremitas* es semejante. Un obispo, esto es, una autoridad de la jerarquía eclesial, encuentra en un islote a tres eremitas que viven para la salvación de su alma. Casi todo lo hacen en silencio y necesitan poco más que su mirada para entenderse entre ellos. Las gentes los consideran romos, si no estúpidos. El obispo se dice «designado por la gracia de Dios» para instruirlos. Los eremitas afirman no saber servir al Señor: «Nos servimos [dicen] a nosotros mismos y nos ocupamos de nuestro sustento»; ante la pregunta de cómo rezan, levantando los brazos, recitan un alegre estribillo: «Vosotros sois tres, nosotros somos tres; ¡ten piedad de nosotros!» [Tolstói

(2006), p. 313]. El obispo, creyendo que se refieren a la Santísima Trinidad, les da una clase de teología y pretende enseñarles a rezar de forma canónica el Padrenuestro. Pero, por más esfuerzos que hacen, los eremitas olvidan constantemente la oración en cuanto dejan de repetirla. Que son santos, el relato lo subraya haciéndoles andar sobre las aguas al encuentro del obispo, por ver si de una vez les repite el Padrenuestro y consiguen no olvidarlo. Bien, puede decirse que en este relato se muestra la consideración negativa que Wittgenstein tenía de una vivencia eclesial de la creencia religiosa, que un imperativo moral insoslayable es «ocuparse de sí mismo», el dominio de sí, o también que en el caso de las expresiones religiosas no se trata de si son verdaderas, falsas o sin-sentidos (*unsinnig*)⁶, pues lo relevante no es la literalidad de lo enunciado, sino la actitud que ante la vida expresan⁷.

En cualquier caso, no es fácil apurar la enseñanza moral que estos relatos en forma de parábola entrañan y que, según

.....
⁶ En la conversación con F. Waissmann sobre la ética de Schlick, 17.12.1931, publicada junto a la conferencia sobre ética en *The Philosophical Review* (1965), Wittgenstein afirmó: «puedo imaginar perfectamente una religión en la que no haya doctrinas y que, por lo tanto, no utilice el habla. Evidentemente, la esencia de la religión puede no tener nada que ver con el hecho de que se hable (o mejor dicho, si se habla); esto en sí mismo constituye un componente de la conducta religiosa y no una teoría. Por consiguiente, en modo alguno se trata de si las palabras son verdaderas, falsas, o sin-sentidos» [Wittgenstein (1989), p. 50].

⁷ «El uso de la palabra "Destino". Nuestra actitud hacia el futuro y el pasado. ¿Hasta qué punto nos sentimos responsables por el futuro? ¿Cómo pensamos acerca del pasado y el futuro? ¿Cuando sucede algo desagradable: ¿preguntamos "Quién tiene la culpa", decimos "alguien debe tener la culpa" — o decimos "fue la voluntad de Dios", "Fue el destino"? Así como plantear una pregunta, exigir su respuesta o no plantearla, expresa otra actitud, otra forma de vida, así, en este sentido, una afirmación como "Es la voluntad de Dios" o "No somos dueños de nuestro destino"» [Wittgenstein (1995), pp. 117-118].

Malcolm, mediante agudas preguntas Wittgenstein quería asegurarse de que había captado. Sirvan en este punto de ejemplo y de alerta los recuerdos de Engelmann sobre el comentario que ambos hicieron del cuento *Los dos ancianos*. En principio, su moral versa sobre la vivencia de la religión como rito eclesial, de nuevo sobre la censura de la forma de administrar políticamente la creencia religiosa (en este caso cristiana), también sobre lo errado que es considerar los enunciados religiosos como verdades históricas acerca de hechos que tuvieron lugar en un pasado remoto en un lugar determinado. Pues el relato cuenta la marcha de dos campesinos pobres peregrinos a Jerusalén. Uno de ellos, al llegar, se encuentra con un espectáculo que proporciona abundantes beneficios a quienes administran los santos lugares. El otro no alcanza Jerusalén porque se detiene para ayudar a una familia campesina a punto de perecer por la hambruna. La narración, que contiene muchos de los puntos de vista tolstoyanos sobre la auténtica actitud religiosa, subraya que el núcleo de la santidad es la fraternidad, que la vida y la preservación de la humanidad son sagradas. Sin embargo, el comentario de Wittgenstein —transmitido por Engelmann— es desconcertante, porque versa sobre un detalle en el que no es fácil reparar y no parece ser el centro de la enseñanza moral y religiosa de Tolstói. En efecto, antes de separar sus caminos, el campesino que no llegará a su destino saca su tabaquera para esnifar rape. El que cumple la peregrinación le recrimina que ese vicio no es propio de un peregrino, y el otro replica: «¡Qué le vamos a hacer! El vicio es más fuerte que yo!» [Tolstói (2006), p. 322]⁸. Pues bien, en ese reconocimiento Wittgenstein veía la auténtica actitud religiosa: «“Ninguna disculpa ante sí mismo y ante los otros”, pues no se trataba propiamente de nin-

⁸ En la versión española de Engelmann, Yeliséi no dice «vicio», sino «tentación».

gún pecado, sino de que se es inferior a él» [Wittgenstein (2009), p. 132].

Por tanto, aunque Wittgenstein considerara que esos cuentos podían ser leídos por todos y que dada su enseñanza moral su vigencia era de largo alcance, no es fácil desentrañar qué pensaba de en qué consistía en cada caso. De hecho, incluso la sinopsis que he hecho de los dos relatos anteriores no hace justicia a muchos aspectos que Tolstói entreteje y que son acordes con otros aspectos de la filosofía de Wittgenstein. En ambos casos, por ejemplo, los comportamientos del obispo y del campesino ávido de incrementar sus propiedades se contraponen a actitudes y conductas cuya descripción raya el infantilismo o la locura desde la perspectiva «de orden» comúnmente aceptada. Es el caso de la disparatada oración de los eremitas de lamentable memoria, ni siquiera respeta la concordancia de número en la invocación: «Vosotros sois tres, nosotros somos tres; ¡ten piedad de nosotros!» (parece que deberían decir «tened», y no «ten», en singular). Pero también es el caso de los bashkirios en el relato *Cuánta tierra necesita un hombre*, cuya conducta jocosa y festiva, alocada, parece reducir al absurdo la lógica de la compraventa y del beneficio, dispuestos como están a regalar su tierra al primero que se presenta con tal de que se muestre amable y obsequioso. Así, ambos casos podrían expresar el parecer de Wittgenstein: «Cuando lo que se enfrenta son realmente dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente tontos (*Narren*) [necios, idiotas] y herejes» [Wittgenstein (1988), §611].

Dicho brevemente, esos cuentos entretejen una intrincada malla de relaciones significantes, de significados «flo-tantes», que desbordan lo que a primera vista parece una simple prédica y cuyo sentido no se deja reducir fácilmente. Ahora bien, en lo que nos ocupa, es decir, la relación de la filosofía moral y religiosa de Wittgenstein con el caso literario

de *Hadji Murat*, creo que debe tenerse en cuenta una diferencia. La que existe entre, por una parte, algo que es inexpresable dado su carácter o naturaleza y, por otra, algo que está latente, pues quien lo escribe lo hace de una determinada forma, «de espaldas al lector», según decía en su carta Wittgenstein a Malcolm. La primera parte de la distinción parecería corresponder a la época del *Tractatus*; la segunda, a la de las *Investigaciones filosóficas*. Sin embargo, a pesar de los profundos cambios que experimentaron sus concepciones sobre el significado, Wittgenstein no varió sustancialmente, ni su punto de vista moral, ni el modo de aproximarse a *Hadji Murat*. Veámoslo detenidamente.

* * *

En la época del *Tractatus* y su austera teoría pictórica del significado, que condena al sinsentido cualquier enunciado moral o religioso, Wittgenstein pensó que la manera de hablar de lo que no se podía decir con sentido era una aproximación «desesperanzada» a través de símiles y alegorías. Ésa es la estrategia que defiende para hacerse entender ante la audiencia en su *Conferencia sobre ética*:

...todos los términos religiosos parecen utilizarse como símiles o alegorías. Cuando hablamos de Dios y de que lo ve todo, y cuando nos arrodillamos y le oramos, todos nuestros términos y acciones se asemejan a partes de una gran alegoría que le representa como un ser humano de enorme poder cuya gracia tratamos de ganarnos, etc. *Pero esta alegoría describe también* la experiencia a la que acabo de aludir. Porque la primera de ellas [i. e. asombrarse no de cómo es el mundo, sino de que el mundo sea] es, según creo, exactamente aquello a lo que la gente se refiere cuando dice que Dios ha creado el mundo; y la experiencia de la absoluta seguridad ha sido descrita diciendo que nos sentimos seguros en las manos de

Dios. Una tercera vivencia de este tipo es la de sentirse culpable y queda descrita por la frase: Dios condena nuestra conducta. De esta manera parece que en el lenguaje ético y religioso, constantemente usemos símiles [Wittgenstein (1989), pp. 40-41]⁹.

Ahora bien, Wittgenstein consideraba que en los juicios de valor de la ética (y en las expresiones religiosas) cometemos inadvertidamente el error de analogar los juicios de valor absolutos con los juicios de valor relativos. En los juicios de valor relativos no hacemos más que enunciar un hecho (un «buen» corredor es uno que corre tanto a la hora), pero a los juicios absolutos subyace un mal uso «característico» de esas expresiones, a saber: el usarlas como símiles o alegorías, cuando no hay ningún hecho del mundo que fundamente la relación de similitud que aparentemente establecen. Sin embargo, *no es menos cierto que, a la vez*, pensaba que esos sin sentidos nos aproximan, apuntan a, muestran un tipo de experiencias que a su vez delimitan lo que para él constituía el ámbito de la ética, i. e. unos valores absolutos de tal poder «coactivo» que *necesariamente* todo el mundo seguiría o de lo contrario «se sentiría culpable» [Wittgenstein (1989), p. 38]. De las tres experiencias que Wittgenstein propuso en esa conferencia —experiencias suyas, que no son las únicas y a las que no pretende dar carácter de fundamento universal—, la de asombrarse de la existencia del mundo la considera «mi experiencia *par excellence*». Con todo, hay aquí una paradoja que él mismo reconoce: esas experiencias suyas son localizables en el espacio y fechables; es decir, son hechos que acaecieron o acaecen. ¿Cómo podrían tener un valor absoluto si el mundo, tal como es concebido en la época del *Tractatus*, no es más que el acaecimiento de hechos y no hay lugar en él para

9 El énfasis es mío.

los valores? Él mismo dice estar «tentado» de solucionar esa paradoja afirmando que asombrarse por la existencia del mundo es semejante a considerar el mundo como un milagro. Ahora bien, considerar algo como un milagro, piensa Wittgenstein, no es más que considerar un hecho bajo una determinada perspectiva, desde un determinado «modo de ver» (que no es el modo de ver de la ciencia).

Por tanto, podemos concluir que en la época del *Tractatus* lo que nos ofrecen las alegorías tolstoyanas no es tanto una prédica moral explícita cuanto lo que indica el comentario de Wittgenstein sobre el poema *El Espino del Conde Eberhard*, de Uhland: «Si uno no se empeña en expresar lo inexpresable no se pierde *nada*. ¡Porque lo inexpresable está *contenido* —inexpresablemente— en lo expresado!»¹⁰. Y Engelmann, en sus recuerdos, resume: «El poema entero ofrecía en 28 versos la *imagen* de una vida»¹¹. Esto es: puede decirse que, según la concepción del significado del periodo del *Tractatus*, lo inexpresable en el lenguaje se ofrece a través de las historias tolstoyanas como una manera de ver, como una imagen a cuya luz cambia el modo de consideración de la vida. Y así le recomendó *Hadjí Murat* a Malcolm, para que le ayudara a «abrir los ojos» (es decir, a ver de otra manera) y a aprender en la guerra sobre los seres humanos. El asunto no es que no haya una «enseñanza» moral, el asunto no es que haya que aprender de lo que está «ausente» en el texto¹². No: debemos aprender algo que está «contenido» en los relatos tolstoyanos —o en el poema de Uhlam— pero que está expresado en un medio, la escritura, que tiende en el límite a

¹⁰ Carta a Engelmann del 9.4.17 [Wittgenstein (2009)]. El énfasis es de Wittgenstein.

¹¹ Engelmann, en Wittgenstein (2009), p. 136. El subrayado es mío.

¹² No estoy de acuerdo en este punto con Cora Diamond. Cf. Diamond (2004), pp. 128 y ss.

transmutarse en otro (algo así como *La alquimia del verbo*, de Rimbaud) y que, por tanto, se ofrece a nuestra consideración *articulado* de una manera peculiar, como imagen. Desde esta perspectiva puede interpretarse la afirmación de Wittgenstein de que su único propósito, al hablar de ética y religión, es «arremeter contra los límites del lenguaje»¹³.

Sin embargo, hay algo intrigante. Abandonada la restrictiva teoría del significado del *Tractatus* (vigente en tiempos de su *Conferencia sobre ética*), no por ello Wittgenstein abandonó su preferencia por la latencia de la filosofía en los cuentos o novelas de Tolstói (y hay que entender que en general). De hecho, su afirmación ante Malcolm de que el escritor ruso le parecía más expresivo si escribía de espaldas al lector —siendo su filosofía más verdadera cuanto más latente— es del periodo en que elaboraba las *Investigaciones filosóficas*; es decir, cuando consideraba que los juegos de lenguaje religioso y ético, no por tener su peculiar gramática, carecen de sentido y son tan significativos como cualquier otro. Cora Diamond afirma que «lo que Tolstói no nos dice es qué pensar de Hadjí Murat mismo, de su vida y de su muerte, o cómo hacer de lo que pensamos sobre Hadjí Murat algo vivo en nuestras vidas» [Diamond (2004), p. 130]. Ese aspecto sería, según ella, lo que acerca al escritor ruso a la manera que Wittgenstein exigía de leer tanto el *Tractatus* como las *Investigaciones filosóficas*. Estoy más de acuerdo con la afirmación sobre Tolstói y *Hadjí Murat* que en la asimilación del *Tractatus* y de las *Investigaciones* en este aspecto. Pero lo que me interesa ahora subrayar es que, si bien Wittgenstein mantuvo su distinción entre «decir» y «mostrar» más allá de la teoría pictórica del significado que le dio origen, si bien es cierto que cuando menos en el caso de la filosofía moral mantuvo su preferencia por la alegoría y la latencia, no

13 Wittgenstein (1989), p. 43.

por ello deja de ser posible reconstruir algunos rasgos principales de su filosofía moral a partir de su interés constante por *Hadji Murat*.

Es necesario, empero, hacer alguna aclaración. Hasta aquí he utilizado ambiguamente el término «filosofía moral», pero en este momento cabe deshacer la ambigüedad. En efecto, se puede hacer la distinción, cuando menos de razón, entre un moralista y un filósofo moral. El filósofo moral (o la ética) se dedica con un alto grado de distanciamiento y carencia de compromiso (en el sentido de Norbert Elías) al análisis conceptual del lenguaje —o a establecer los principios más abstractos— de la moral. El moralista busca un código moral desde el que actúa y juzga, con el que se compromete y que impulsa, lo cual supone una concepción sobre el sentido de la vida o una especificación de qué entiende por vida buena. Pues bien, ¿recomendaba Wittgenstein esa novela para pensar la ética o para mostrar su moral?

En el tiempo de la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein entrevera ambos aspectos. Por una parte, se dedica a un neto análisis conceptual del lenguaje moral, a acotar lo que en ese periodo considera un mal uso típico de las expresiones de la ética que radica en el olvido de la analogía que inadvertidamente hacemos entre juicios de valor absolutos y juicios de valor relativos. Además, quiere clarificar conceptualmente lo que entiende por ética «en un sentido un poco más amplio» que el utilizado por Moore en su *Principia Ethica* (que la concebía como «la investigación general sobre lo bueno»). Para indicar qué entiende él por ética, ofrece una lista de expresiones que considera equivalentes: la ética es «la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa..., la investigación acerca del significado de la vida o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir» [Wittgenstein (1989), pp. 34 y 35]. Es en este punto donde —en razón de mostrar qué indica ese elenco de expresiones que

ampliarían el campo de la ética más allá del concepto de Moore— refiere las tres experiencias *personales* que ya he mencionado (asombrarse del mundo, sentirse absolutamente seguro, etc.). Es decir: Wittgenstein deja de hablar desde un análisis conceptual distante y elige símiles (muchos de carácter religioso, como vimos) que remiten a su personalidad y expresan su punto de vista, no ético, sino moral. La conjunción de dos textos de la misma época, uno de 1930 y otro de 1931, muestra a lo que me refiero. En el primero, de las conversaciones con F. Waismann sobre la ética de Schlick (1930), afirma:

Al final de mi conferencia sobre ética hablé en primera persona. Creo que esto es completamente esencial. Aquí ya no se puede establecer nada más, sólo se puede aparecer como personalidad y hablar en primera persona [Wittgenstein (1989), p. 48].

Pero ya cité al principio lo que escribió unos meses más tarde:

Cuando se dice a veces que la filosofía de un hombre es cuestión de temperamento, hay en ello una verdad. La preferencia por ciertas *Gleichnisse* [símiles, parábolas], es lo que podría llamarse cuestión de temperamento y en ellas descansa una parte de los desacuerdos mucho mayor de lo que pueda parecer.

Pues bien, pienso que esos dos aspectos, el ético y el moral, también se entreveran en su lectura de *Hadjí Murat* posterior a la época del *Tractatus*. Además, como ya he dicho, creo que es posible decantar —si combinamos hermenéuticamente el texto tolstoyano con los apuntes y notas esotéricos que Wittgenstein dejó— su concepción sobre una manera correcta de vivir que mereciera ser vivida. Así pues, ¿cuál es la

«imagen de una vida» que, según Wittgenstein, se expresa en Hadjí Murat y tanto le interesó?

* * *

Toda la novela de Tolstói podría ser considerada un *western*, género cinematográfico que —es sabido por amigos y biógrafos— le apasionaba¹⁴. Sólo que en este caso la vida de frontera se emplaza en el Cáucaso noroccidental, en Chechenia y Daguestán. Una inacabable guerra de frontera que aquí no enfrenta a los pieles rojas de las praderas y a los colonos del Oeste, sino a los montañeses con el ejército zarista¹⁵. Pero este enfrentamiento entre dos mundos, dos religiones, digamos dos culturas, está en ambas partes recorrido por múltiples fracturas y contradicciones. Escisiones que alcanzan a los diferentes personajes que aparecen en la narración, cuya conducta no puede explicarse sólo ni principalmente por la comunidad étnica o religiosa a la que adscriben. Sin que la galería de personajes tenga la enormidad de *Guerra y Paz*, es suficiente para mostrar un elenco de caracteres que, salvo en alguna ocasión (el zar, el ministro de la guerra...), no son fácilmente valorables respecto a cómo se comportan y a las decisiones que toman en una situación límite como la guerra. Es cierto que, de partida, hay una situación injusta: el ejército invasor que considera a los autóctonos como una panda de salvajes y, por momentos, concibe la guerra como exterminio, destruyendo por entero las aldeas y su entorno; también hay conductas risibles, como los partes de guerra oficiales que

¹⁴ Engelmann, en Wittgenstein (2009), pp. 144-145.

¹⁵ «Lo que el Lejano Oeste y el Piel Roja significaban para la mitología americana, eran el Cáucaso y sus tribus guerreras o las no maleadas comunidades de cosacos y de Viejos Creyentes del Don y del Volga, para Pushkin, Lérmontov y Tolstói» [Steiner (1990), pp. 135-157].

convierten la muerte azarosa y estéril de la tropa en un discurso patriotero de una fantaseada contienda militarmente desastrosa. Por no hablar de las disputas de prestigio y caprichos entre los generales que redundan en ineficacia bélica, muerte y destrucción. Pero ese ejército lo componen desde soldados que en sus *isbas* de origen son siervos —como Avdéiev, muerto en una escaramuza absurda, que sustituye a su hermano casado del que se apiada a la par que admite como «pecado» su rabia ocasional por estar allí lejos en su lugar—, hasta oficiales como Butler, que busca vestir a lo montañés con *besmet*, *cherkesca* y polainas. Un oficial que vive la guerra como *sport* y aventura, con alegría de vivir, como ocasión del despliegue de su virilidad, capaz de admirar al guerrero Hadjí Murat y trabar con él una sincera amistad. Lo cual supone, dice Tolstói, que no le quepa imaginar «el otro aspecto» de la guerra, el no mirar «a los heridos y a los muertos con objeto de conservar su poético concepto de la guerra» [Tolstói (2009), p. 117]. Por otra parte, en el bando de los montañeses —lo que hoy daría en llamarse insurgentes— se traban múltiples conflictos entre las diferentes facciones para alcanzar la hegemonía política con ocasión de la resistencia ante los rusos; también encontramos poblados y personajes que evaden el enfrentamiento para conseguir un *modus vivendi* acomodaticio y que, por tanto, colisionan con los líderes religiosos islámicos que entienden la resistencia como *jazavat* (guerra santa), etc. En fin, la novela muestra una amplia panoplia de concepciones de la guerra y cómo ésta constituye una ocasión límite donde considerar los dilemas morales a los que los personajes se enfrentan. No es, por tanto, extraño que Wittgenstein recomendara esa novela a Malcolm para que éste abriera los ojos y tomara la guerra como ocasión privilegiada para aprender «muchísimo» de los seres humanos.

Pues, como en un *western*, el relato expone —con la frialdad y distancia de una mirada etnológica— el odio, la

ambición, el afán de venganza, el deseo obcecado de dar muerte o hacer daño al enemigo, la traición, pero también lealtades sustentadas en la adhesión personal y familiar incondicionada. Y precisamente todas esas actitudes y conductas son atribuidas al héroe, a Hadjí Murat, como también a su enemigo principal, que no es un ruso, sino un checheno, Shamil, legendario héroe guerrillero que abanderó la resistencia contra la conquista ruso-zarista. Hadjí Murat es un guerrero profundamente religioso —desde su nombre, pues en persa se dice «Hadjí» a quien ha peregrinado por lo menos una vez a La Meca—, un guerrero que ha cambiado muchas veces el sentido de su lucha. Cuando Shamil se alza en guerra santa contra los rusos, los notables bajo cuyo amparo vive Hadjí Murat rehúsan unirse. Pero tras conocer a los rusos en Tiflis, de los cuales se siente distante porque no entiende ni gusta de sus formas de vida, aconseja a los suyos que se unan al caudillo alzado. Sin embargo, para ganar la total hegemonía de las poblaciones bajo su mando, Shamil mata con deslealtad y engaños a los notables próximos a Hadjí Murat que éste considera sus familiares adoptivos. Por esta razón, Hadjí Murat se pasa a los rusos para proteger a los suyos y vengarse de aquél, siendo nombrado por éstos gobernador de Avaria. Pero pronto cambia esa alianza: otro notable montañés aliado de los rusos, Ajmet Jan, debido a rencillas personales y de estatus, lo denuncia acusándole falsamente de deslealtad y traición. Los rusos lo persiguen, él se vengará del notable raptando a su mujer, a la que respeta y devuelve tras pago de un rescate. Por otra parte, no confía en que los rusos admitan la falsedad de la acusación; es más, siendo momentáneamente preso, es violado por un soldado ruso antes de escapar. De manera que se encuentra en un dilema: no puede pasarse a Shamil porque mató a los suyos por mera ambición de poder, y sus costumbres le exigen venganza; no puede unirse a los rusos porque lo han deshonrado (además, no se fía de su ecuanimidad ante la

injusta acusación de la que es objeto)¹⁶. En ese punto, y en fuga de los rusos, lo único que le importa es vengarse de quien lo acusó. Por eso atiende la renovada invitación de Shamil de unirse a él: sólo así tendrá posibilidades de vengarse de Ajmet Jan, aliado del ejército ruso. A partir de ese momento, sin amistad ni simpatía por Shamil, se convierte en su lugarteniente, guerrea sin cesar contra los invasores y protagoniza lo que sus enemigos cuentan como hazañas. Hasta tal punto que los celos y el temor de perder el poder llevan a Shamil a querer capturar a Hadjí Murat vivo o muerto, prohibiendo bajo amenaza de muerte que la población del Cáucaso le preste ayuda. Hadjí Murat decide volverse a pasar a los rusos y les promete morir o matar a Shamil. En esa huida, algunos aldeanos cumplen, a pesar del interdicto, su deber de hospitalidad, y cuatro o cinco leales le siguen por más repugnancia que sientan hacia los rusos y simpatía por la causa de Shamil. Y así aparece otro dilema: en cuanto éste tiene cautivos a su madre, dos esposas y cinco hijos, no puede cumplir la palabra dada hasta que los rusos los rescaten. Pero el invasor tampoco cumple su palabra: ni se fía de qué mueve a entregarse a Hadjí Murat, ni tiene capacidad militar para ese rescate o intención de canjear a su familia por prisioneros. De nuevo Shamil le ofrece el perdón, pero Hadjí Murat decide huir de los rusos a las montañas, combatir al caudillo rebelde y rescatar a su familia. Entonces, en un paseo, escapa con sus leales tras matar sin conmiseración a los pocos miembros de la pequeña escolta rusa que siempre le vigila. También aquí hay un *Wanted*, se ofrecen mil rublos por su cabeza y cien hombres entre cosacos y milicianos lugareños salen tras él. Hadjí Murat y los suyos se atrincheran en un pequeño islote

¹⁶ El texto de Tolstói deja clara la componente religiosa de la deshonra: quien lo viola, lo cual el texto deja entender, es un *guiaur*; en persa, un cristiano entre musulmanes.

entre arrozales; cuando parece que van a poder escapar, una partida de montañeses caza-recompensas liderada por un antiguo amigo y por el hijo de Ajmet Jan, aquél que lo denunció falsamente, le cierran el paso. Cargan al sable, Hadjí Murat y los suyos disparan sin cesar, uno de ellos canta: *La ilá Alá* («no hay más Dios que Alá»). Van cayendo heridos, y después muertos, los *miurides* que le acompañaron en su huida. Él es herido de bala dos veces, se levanta para cargar al sable, es abatido, se levanta de nuevo, cae. Hadjí Agá, antes su amigo y ahora perseguidor junto a los rusos, le asesta un cuchillazo; después, de un golpe de sable, le saja la cabeza que será paseada de aldea en aldea. Hasta aquí esta breve sinopsis de la novela de Tolstói.

En 1947, Wittgenstein anotó una reflexión que creo esclarecedora:

El hombre reacciona *así*: dice «¡Eso *no!*» —y lucha contra ello. De ahí surgen situaciones que son quizás igualmente insoportables, y tal vez se gasta así la fuerza para otras rebeliones. Se dice: «Si *él* no hubiera hecho *eso*, no habrían venido los males». Pero ¿con qué derecho? ¿Quién conoce las leyes conforme a las cuales se desarrolla la sociedad? Estoy convencido de que ni aun el más capaz lo sospecha. Si luchas, luchas. Si esperas, esperas. Se puede luchar, esperar y aun creer, sin creer *científicamente* [Wittgenstein (1995), p. 117].

Ésta es precisamente la situación de Hadjí Murat. Si bien el relato de su vida puede parecer un desatino por incoherente, otra mirada permite verla como una lucha frente a lo que considera insoportable en distintas situaciones. Y no cabe decir «si hubieras guerreado desde el principio contra los rusos junto a los tuyos», etc.; o bien, «si hubieras permanecido fiel a tu primera alianza con aquéllos», etc. Pues toma sus decisiones con ocasión de hechos «sociales» imprevisibles: los celos políticos de Shamil que en el momento del mayor éxito

guerrero de Hadjí Murat ordena su captura; la orden absurda y cruel del zar de convertir la campaña del Cáucaso en una guerra de exterminio que afecta a sus paisanos que no comprenden su colaboración con los agresores; las alianzas cambiantes de éstos; por fin, el incumplimiento ruso de la palabra dada respecto del rescate de los suyos, etc. Hadjí Murat no guía su conducta por un cálculo que supondría la determinación y previsibilidad de los comportamientos humanos, sino que lucha en cada momento contra lo que le parece intolerable desde, en principio, el código moral que comparte con su medio social. Toda la novela está puntuada resaltando este aspecto y en un punto Hadjí Murat lo enuncia de manera general al ser preguntado sobre qué le había gustado de su estancia en Tiflis entre los rusos: «Tenemos un proverbio... “Un perro obsequió a un burro con carne, y éste le ofreció paja al perro, con lo que ambos se quedaron hambrientos”... Todos los pueblos consideran que sus costumbres son buenas» [Tolstói (2009), p. 136]. Esta remisión al código moral de la comunidad a la que uno pertenece supone otros aspectos que deben tenerse en cuenta. A ello voy.

En sus conversaciones con Rhees a propósito de la ética, Wittgenstein defendió lo fructífero que en filosofía era «lo que podría denominarse “método antropológico”» [Rhees (1989), p. 61]. Es decir, imaginar una tribu que se comporta así o así, como un caso entre otros de sistemas morales. Ahora bien, la *descripción* sociológica de las acciones y valoraciones de los diferentes grupos no puede contener la afirmación «esto y aquello constituyen un progreso» [Waismann (1989), p. 49]; es decir: no permite una valoración externa desde nuestro sistema (como había dicho en 1930 en las conversaciones con Waismann a propósito de la ética de Schlick). Por otra parte, en 1945 ante Rhees declara que describir modos y costumbres de diversas tribus no sería una discusión ética, «porque estudiar modos y costumbres no equivaldría a estu-

diar reglas o leyes» [Rhees (1989), p. 59]; es decir, esas descripciones no nos dicen cómo nos deberíamos comportar y las decisiones que deberíamos tomar en situaciones concretas donde tiene sentido hacerse determinadas preguntas. Porque, por ejemplo, ese luchar resuelto contra lo insoportable, exento de cálculo, es condición necesaria, pero no suficiente, para considerar moralmente las diferentes acciones de Hadjí Murat. Hay un tramo de las conversaciones con Rhees sobre ética que es particularmente relevante en este punto. Cuando éste le preguntó si consideraba una acción noble (como creyó Plutarco) o diabólica (como creyó Dante) que Bruto hubiera apuñalado a César, Wittgenstein respondió que tal cosa no podía discutirse porque «nunca en tu vida sabrás qué es lo que le pasó por su mente antes de decidir asesinar a César. ¿Qué sentimiento debería haber tenido para que pudieras decir que el asesinato de un amigo era una acción noble?» [Rhees (1989), p. 57]. Además, esos sentimientos pueden remitir a un sentido de pertenencia, a un vínculo con un sistema ético determinado que ignoramos. Rhees y Wittgenstein discutieron sobre un caso: un hombre había llegado a la conclusión de que, o bien debía abandonar a su esposa, o bien debía abandonar su investigación puntera sobre el cáncer, porque ambas cosas las consideraba incompatibles. Wittgenstein afirmó que si el hombre actuaba de acuerdo con la ética cristiana (debe entenderse aquí «moral», según la distinción que he hecho más arriba), entonces no había dilema: en ningún caso debía abandonar a la mujer, y entonces los problemas eran otros (cómo proseguir lo mejor posible con su trabajo, cómo comportarse con su mujer en una situación tan difícil, etc.). Pero si la cuestión se planteaba en relación a un hombre que «carecía de ética» (hay que entender que no se adhería a un código moral establecido), entonces, teniendo en cuenta todas las situaciones posibles (que permaneciera con ella y se resintiera su trabajo, que aun dejando su trabajo y amándola re-

sultara un mal marido resentido, que renunciando a su vida hundiera también la de su esposa, etc.), «aquí podemos afirmar que tenemos todos los ingredientes de una tragedia; y sólo podemos decir: “Bien, que Dios te ayude”. Es decir: que tengas buena fortuna».

No podemos saber las cábalas de Bruto antes de matar a César, pero sí sabemos las de Hadjí Murat, porque Tolstói las fija al construir la narración. De manera que el lector se encuentra con acciones en apariencia similares que tienen un sentido diferente. En una ocasión, la primerísima vez que se enfrenta a muerte con los seguidores de Shamil, al ver caer muerto a su hermano, tiene miedo por su vida y huye. Más tarde afirma que le bastaba recordar aquella vergüenza para no temer nada. Así que todas las veces que huye posteriormente no es por miedo, sino, por ejemplo en la huida final, para rescatar a los suyos. Pero en otra ocasión Tolstói se encarga de precisar que antes de huir la última vez de Shamil para pasarse a los rusos, no por no tener miedo le mueven a Hadjí Murat consideraciones más nobles: se ve, sí, a la cabeza de un ejército otorgado por éstos con el que defender su vida y vengar a sus muertos según le exige el código de su pueblo, pero también acaricia la idea de una recompensa del zar que le permitiría ser de nuevo gobernador de Avaria y someter a Chechenia entera.

Por el contrario, cuando finalmente rechaza el perdón de Shamil, decide combatirlo y rescatar a los suyos huyendo para siempre de los rusos, pues en el intento encontrará la muerte, también Tolstói se encarga de describir pensamientos muy distintos. Recuerda su infancia, a su madre, cuya imagen no es la de la vieja desdentada y raída cautiva de Shamil que ahora es. La recuerda cuando siendo niño —agarrado a sus pantalones— le llevaba a la fuente o, metido en un cesto, a ver a su abuelo, un viejecito artesano piadoso que le enseñaba a trabajar con las manos y a rezar; la recuerda cuando le afeitó

la cabeza por primera vez, igual que él se la afeitó por vez primera a su primogénito, cautivo ahora de un Shamil que quiere sacarle los ojos. Y la recuerda cantándole una canción al acostarle junto a ella, una canción que remite a un hecho de la vida de la vieja Patimat, que recibió una puñalada en el pecho de su iracundo marido al negarle separarse de Hadjí Murat para ser la nodriza del hijo de un notable: «Tu puñal de acero ha rasgado mi blanco pecho; pero he apoyado contra la herida a mi niño y lo he lavado con mi sangre caliente. Con eso la herida ha cicatrizado sin hierbas ni raíces. No he temido a la muerte; tampoco la temerá mi niño valiente» [Tolstói (2009), p. 153].

Para decirlo brevemente: en su última huida para rescatar a los suyos, Hadjí Murat evoca la experiencia de sentirse *absolutamente* a salvo, que Wittgenstein describía en tiempos de la *Conferencia sobre ética* como «aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme”» [Wittgenstein (1989), p. 39]. Una de las experiencias que intentaban indicar el ámbito de la ética considerada no como «la investigación general sobre lo bueno» (Moore), sino como la investigación acerca del significado de la vida o de aquello que hace que la vida merezca vivirse. Finalmente, luchando por rescatar a los suyos, cuando ya no pertenece ni a los rusos ni a los chechenos, sino a sí mismo, cuando ya no se adhiere a ningún código preciso de referencia, es por eso por lo que lucha. Como afirma Wittgenstein en sus notas:

*Not funk but funk conquered is what is worthy of admiration and makes life worth having been lived*¹⁷. El ánimo, no la destreza, ni siquiera la inspiración, es la semilla de mostaza

¹⁷ En inglés en el original: «No el temor, sino el temor vencido, es lo digno de admiración y hace que la vida haya merecido ser vivida».

que crecerá hasta ser un árbol. Según el ánimo, así la relación con la vida y la muerte... [Wittgenstein (1995), p. 87, 1940, §208].

Es éste un aspecto central de la novela que creo atrajo poderosamente la atención de Wittgenstein, la figura de héroe trágico que Hadjí Murat dibuja. Eso sí, un heroísmo tintado de escepticismo que nada tiene que ver con el heroísmo militarista. En la década de los años treinta, hablando del mucho miedo que siente cuando enferma levemente y el sentimiento de «ruptura de un contrato» por parte de un Dios que le debería asegurar su tranquilidad, Wittgenstein se lamenta de que le cueste aceptar ese miedo, tal como él a otros aconseja, y escribe: «Gusta ver al héroe en el otro como espectáculo (que se nos ofrece), pero serlo uno mismo, aunque sólo fuera mínimamente, tiene distinto paladar» [Wittgenstein (2000), p. 44]. De manera que — escribe pocos años después — es una debilidad no ser un héroe, pero es una debilidad mucho mayor «jugar a serlo, o sea, no tener ni siquiera la fuerza de reconocer claramente y sin ambigüedad el déficit en la balanza. Y eso significa volverse modesto... en la vida» [Wittgenstein (2000), p. 100]. Encontramos, pues, de nuevo la enseñanza que extrajo del cuento *Los dos ancianos* que comentó con Engelmann en los años de la guerra de 1914: ninguna disculpa ni ante sí mismo ni ante los otros. Tras la II Guerra Mundial, sin duda pensando en su propia experiencia bélica, Wittgenstein volvió sobre el heroísmo: «Un héroe mira a la muerte cara a cara, a la muerte verdadera, no sólo a una imagen de la muerte. Portarse adecuadamente en una crisis no significa poder representar bien a un héroe, como si se tratara del teatro, sino mirar a la muerte *misma* a los ojos...» [Wittgenstein (1995), p. 102, 1946, §287]. Y eso es precisamente lo que hace Hadjí Murat a partir de cierto momento, tras avergonzarse de haber huido al caer muerto su hermano en combate desigual frente a

los de Shamil. Y, sin duda, ésa es su actitud cuando decide abandonar a los rusos y huir a las montañas a luchar contra ese caudillo para rescatar a su familia. Y así es su propia muerte cuando, mientras lucha sin esperanza, pero indiferente, evoca la canción de un guerrero, Gamzat, que antes de morir en una situación pareja a la suya canta la radicalidad de la muerte: «Aves de paso, volad a nuestras casas para decir a nuestras hermanas, a nuestras madres y a nuestras mozas que hemos muerto por la fe. Decidles que nuestros cuerpos no descansarán en las tumbas, sino que serán devorados por los lobos, y que los buitres negros nos sacarán los ojos» [Tolstói (2009), p. 153].

Ahora bien, esa perspectiva heroica no tiene una única manera de encarnarse, pues Wittgenstein la considera de forma relativa, tanto histórica cuanto individualmente. Una hazaña de otros tiempos puede ser hoy justamente considerada una heroicidad. Pero ello no depende de los aspectos prácticos de la acción que pueden ser descritos exteriormente, pues lo que decide si una acción es una heroicidad es su «grandeza», que viene determinada por su «significado», «por el *pathos* que va unido al modo de obrar». No es el modo de obrar, sino el *pathos* unido a él lo que decide lo heroico. Pero ocurre que las diferentes épocas y pueblos («razas», dice Wittgenstein) conectan su *pathos* a modos de obrar determinados y la gente, al ignorarlo, se confunde y sigue considerando decisiva la descripción exterior de las conductas. Sin embargo, cuando se produce «una transvaloración de los valores» y el *pathos* se coloca en otro modo de actuar, entonces puede verse que aquello que fue considerado heroico ya no lo es, por más que siga circulando como los «billetes antiguos» desprovistos de valor [Wittgenstein (2000), p. 32].

Creo que, para Wittgenstein, en la figura de Hadjí Murat, por seguir con su símil, había billetes antiguos —que le sirven para practicar su método antropológico— y billetes

todavía en circulación. Fundamentalmente, uno: su forma de obstinarse por la vida, el temor conquistado, su actitud serena, templada, fría a la vez que apasionada, distanciada y al cabo indiferente incluso ante los retos que la muerte en sus diferentes advocaciones le plantea. En el arranque del relato tolstoyano, el narrador, ante un aplastado cardo tártaro que encuentra en su camino, exclama: «¡Qué energía y qué fuerza vital! —me dije pensando en lo que me había costado arrancar el cardo—, ¡qué cara ha vendido su vida! ¡Cuánto ha luchado por defenderla!» [Tolstói (2009), p. 8]. Y, refiriéndose al guerrero abatido, el relato se cierra así: «El cardo magullado que vi en medio del campo me trajo a la memoria esta muerte» [Tolstói (2009), p. 172].

Con todo, un aspecto más de esa figura debió de atraer a Wittgenstein. Pues Hadjí Murat es un desarraigado, como aquel halcón del cuento montañés que, significativamente, recuerda antes de su última partida para el rescate de los suyos: cuando regresa entre los halcones libres de las montañas tras una estancia entre los hombres, los suyos ya no le admiten, dado el collar de cascabeles que exhibe, pero el halcón que fue cautivo desea quedarse allí arriba y sus otrora semejantes lo matan. En el fragmento *Luz y Sombra*, Wittgenstein habla del caso del hombre que llega al límite de su cultura y se enfrenta a ella: «Entonces, es ese enfrentamiento, su tipo y su intensidad, lo que nos interesa de él, lo que nos conmueve de su obra. Más cuanto más intensamente, menos cuanto menos intensamente» [Wittgenstein (2006), p. 57].

En sus recuerdos de las conversaciones y lecturas con Wittgenstein, Engelmann relata la importancia que Wittgenstein otorgaba en el *western* (y, en general, en el cine) al *happy-end*. El cine le parecía un sueño de deseo materializado y, por tanto, debía acabar con la satisfacción del deseo expresado en ese sueño. Pero Engelmann, para hacer verosímil el punto de vista de Wittgenstein, añade algo por su cuenta. Partiendo del

dístico de Hölderlin sobre el Rey Edipo — «Muchos intentan en vano decir alegremente lo más alegre / Aquí se expresa, por fin, aquí, en el duelo» —, análoga el final trágico a lo que, en principio, parece su opuesto: el *happy-end*. Pues ya sea para un tipo de seres humanos o para el público en general que se conmueve transitoriamente, el final trágico muestra en la forma del duelo lo más alegre, es decir, «el triunfo interior de lo más alto en el ser humano sobre lo bajo en él, que sólo se consigue y corrobora con su muerte» [Engelmann (2009), pp. 144-145].

Y ése es el caso de *Hadji Murat*, esa serie dinámica de imágenes que se diría un *western*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIAMOND, C. (2004). «Introduction to “Having a rough story about what moral philosophy is”», en J. Gibson y W. Huemer (eds.), *The Literary Wittgenstein*. Londres-Nueva York: Routledge.
- DRURY, O’C. (1981). «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», en R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*. Oxford: Basil Blackwell.
- GIBSON, J. y HUEMER, W. (eds.) (2004). *The Literary Wittgenstein*. Londres-Nueva York: Routledge.
- MALCOLM, N. (1990). *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori.
- RHEES, R. (1989). «Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética», en L. Wittgenstein (1989), pp. 51-63.
- (ed.) (1981). *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*. Oxford: Basil Blackwell.
- STEINER, G. (1990). «Estados Unidos y Rusia en el siglo XIX», en G. Steiner, *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*. Madrid: Alianza.

- TOLSTÓI, L. N. (2006). *Relatos*. Barcelona: Alba.
- (2006). *Cuánta tierra necesita un hombre*, en L. N. Tolstói (2006), pp. 290-306.
 - (2006), *Los tres eremitas*, en L. N. Tolstói (2006), pp. 307-314.
 - (2006), *Los dos ancianos*, en L. N. Tolstói (2006), pp. 315-339.
 - (2009). *Hadji Murat*. Barcelona: Vertical de bolsillo.
- VON WRIGHT, G. H. (1990). «Esbozo biográfico», en N. Malcolm (1990), pp. 11-31.
- WAISMANN, F. (1989). «Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein», en L. Wittgenstein (1989), pp. 45-50.
- WITTGENSTEIN, L. (1979). *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus.
- (1988). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
 - (1989). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.
 - (1995). *Aforismos cultura y valor*. Madrid: Espasa-Calpe.
 - (2000). *Movimientos del pensar*. Valencia: Pre-Textos.
 - (2006). *Luz y Sombra*. Valencia: Pre-Textos.
- WITTGENSTEIN, L. y ENGELMANN, P. (2009). *Cartas, encuentros, recuerdos* (ed. Ilse Somavilla; trad. I. Reguera). Valencia: Pre-Textos.
- Carta inédita de Gretl Wittgenstein a su hermano Ludwig. Brian McGuiness, a quien agradezco que me la haya proporcionado, con fecha del 27 de octubre de —probablemente— 1945 (publicada electrónicamente en *Gesamtbriefwechsel* por Intalex).

Julián Marrades (editor)

Wittgenstein: Arte y Filosofía



Índice

¿POETIZAR LA FILOSOFÍA? A MODO DE INTRO- DUCCIÓN	7
1. WITTGENSTEIN, LA ÉTICA Y EL SILENCIO DE LAS MUSAS, por Allan Janik	17
2. LAS DIMENSIONES DEL ASOMBRO EN LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN, por Ilse Somavilla	45
3. ¿QUÉ PUDO PENSAR WITTGENSTEIN SOBRE EL ARTE?, por Isidoro Reguera	81
4. A LO QUE EL ARTE DEBE APUNTAR: EL <i>TRACTATUS</i> Y EL IDEAL DE LA OBRA DE ARTE EN EL JOVEN WITTGENSTEIN, por Luis Arenas	101
5. WITTGENSTEIN, CONSTRUCTOR DE MODELOS, por Julián Marrades	119
6. ASPECTOS, RAZONES Y JUICIOS EN LA COMPRESIÓN ESTÉTICA: UNA APROXIMACIÓN WITTGENSTEINIANA, por Salvador Rubio Marco	155
7. WITTGENSTEIN Y EL ARTE DEL SIGLO XX. PENSAR CON WITTGENSTEIN CONTRA WITTGENSTEIN, por Jean-Pierre Cometti	179

8. DE ARTE Y OTROS MIRADORES. MIRAR EL ARTE DESDE LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN DESDE EL ARTE, por Carla Carmona	197
9. LA VIRTUD MORAL DE LAS ALEGORÍAS: WITTGENSTEIN Y <i>HADJÍ MURAT</i> , por Nicolás Sánchez Durá.....	223
10. WITTGENSTEIN Y LA MÚSICA, por Antoni Defez.....	255
11. LA ARQUITECTURA DE WITTGENSTEIN. RE- CONSTRUCCIÓN DE UNA IDEA EDIFICADA, por August Sarnitz.....	277
COLABORADORES	313