

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

La filosofía trágica considerando a Wittgenstein y Ortega

The Tragic Philosophy According to Wittgenstein and Ortega

QUÉ VAMOS A ENTENDER POR «FILOSOFÍA TRÁGICA»

Siguiendo a Clément Rosset, particularmente una obra de juventud¹ sin duda espectacular, como también a uno de sus estudiosos², empezaremos diciendo que llamaríamos intuición o «revelación trágica» al descubrimiento nítido, que retornará en lo sucesivo convertido en certidumbre, de la irremediable *soledad* de los individuos humanos, en primer lugar (o lo que es lo mismo, el hecho de que su fracaso afectivo sería inevitable); pero también al enfrentamiento con la sórdida ruindad o mezquindad de los hombres, que salvo excepciones muy contadas nunca vamos a saber estar a la altura de las circunstancias cuando la situación lo requiera; y por último a la constatación de la omnipresencia o acoso incesante de la muerte, ese su habitar las cuatro esquinas de la vida humana. En resumidas cuentas: *Todo al revés de como nos lo habían contado cuando éramos niños*. Y estas tres cosas, consideradas evidentes a partir de ciertos momentos biográficos que se irían reforzando los unos a los otros, nadie habría podido dejar de verlas con tal de mirar.

¹ Vid. Rosset, C. (2003), *La filosofía trágica*. Trad. de A. Dillon, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010. La juventud del autor francés cuando compuso esta obra daría testimonio de la simultaneidad de la experiencia de lo trágico y la salida real de la minoría de edad.

² Vid. Del Hierro, R., *El saber trágico de Nietzsche a Rosset*. Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001.

La revelación trágica que se había expresado en la «sabiduría de Sileno»³, vino a nosotros otra vez en la intuición juvenil de Schopenhauer: en sentido estricto o filosófico—o sea, *de verdad*—, para nosotros en la vida no habría *ni amor ni valor ni vida* (¡que se dice pronto!). Aunque, mal que le pese a alguno de sus estudiosos⁴, Schopenhauer no llegaría a la categoría de pensador trágico, porque en el fondo se queja, porque le ocurre que no para de lamentarse y de ansiar algo así como el nirvana. Porque para ser considerado un pensador trágico es *conditio sine qua non* haber llegado al convencimiento de la índole *indispensable* de lo trágico, como nos dice Rosset⁵. Lo que significa que es a Nietzsche, y no a su inicial maestro, a quien le cabe el honor indiscutible de haber acertado de lleno con la idea de que *el goce se halla íntimamente vinculado a la disonancia, a la fealdad de lo real*, con lo que se quiere decir a la aprobación de lo real⁶. De haber dado en la diana con la idea de que el hombre mismo sería un *acorde disonante*, para ponerlo de nuevo en las palabras de Rosset que ahora estamos siguiendo tan de cerca⁷. Es la “felicidad”, por el contrario, es en suma la idea de que la felicidad es posible y por tanto debemos ir tras ella, la que mataría el goce con su inevitable anestesia. Pero no en absoluto el dolor, del goce inseparable compañero. Y es que sólo se puede ser feliz a costa de renunciar al goce, en definitiva, justo lo contrario de lo que hace el que decide quedarse en el medio y medio de la tragedia de su vida⁸.

³ Como la denomina Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, refiriéndose a ella como la certeza helena de que más nos hubiera valido a los hombres no nacer, pero, como es algo que ya no tiene arreglo, lo mejor sería morir pronto. Esta idea tan sombría la podemos observar en varios lugares, como por ejemplo la poesía de Teognis de Megara, o el mismo *Edipo en Colono* de Sófocles.

⁴ Me refiero en concreto a A. Philonenko (1980), *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. de G. Muñoz-Alonso, Barcelona, Anthropos, 1989.

⁵ *Op. cit.*, pp. 59 y ss.

⁶ Cuando Nietzsche escribe que todo el secreto de su obra estribaría en la transposición de lo dionisiaco a un pathos filosófico nos está revelando su condición de filósofo discípulo del dios del vino y del teatro, Dionisos, la “raíz de la vida indestructible”; raíz que se deja ver, en toda su indestructibilidad, por debajo o por encima de la aniquilación de sus representantes individuales, sobre todo los más egregios. Presenciar la terrible destrucción de los mejores, pero a la vez entusiasmarse al comprobar que la destrucción misma de los individuos sería la auténtica y única condición que posibilita la continuidad de la vida, en eso y no en otra cosa habría consistido el goce propiamente trágico de los espectadores del teatro de la Acrópolis, el teatro de Dionisos.

⁷ *Op. cit.*, pp. 73 y ss.

⁸ Según el joven Wittgenstein eso sería precisamente lo que iba a hacer Nietzsche, frente a la otra alternativa a la que está tan próximo el pensador austriaco. Podemos comprobarlo en este apunte de sus diarios de guerra 1915: «Por la mañana he pasado visita médica por culpa de mi pie: distorsión muscular. No trabajado mucho. Comprado el tomo octavo de Nietzsche y leído en él. Me ha impresionado mucho su hostilidad contra el cristianismo. Pues también sus escritos contienen algo de verdad. Ciertamente es que el cristianismo representa la única vía *segura* hacia la felicidad. Pero ¿¿qué pasaría si alguien desdeñase esa felicidad?! ¿No sería mejor perecer, desdichado, en una lucha sin esperanzas contra el mundo exterior? Pero una vida así carece de sentido. Pero ¿por qué llevar

La revelación trágica es verdad que aflora, aunque para ser enseguida traicionada, en las páginas de *El mundo como voluntad y representación*, asoma la cabeza como la experiencia de lo absurdo de la vida. Porque todo lo que sucede en la existencia humana, como en la naturaleza toda, respondería a un determinado *por qué*, o sea, en último término a un *para qué*, que a su vez remitiría a otro *para qué* etc. Lo real es necesidad, necesidad que se articulará según las cuatro raíces del célebre principio de razón suficiente que distinguiera Schopenhauer. Así que, en lo que a lo humano respecta, nadie es responsable de lo que hace ni de cómo vive, lo mismo que no lo sería de que vive, porque nadie es libre de ser el que es y de la manera como es. Nadie puede elegirse a sí mismo, o no querer lo que quiere, no desear el objeto de su deseo. Ya insistiremos en ello al final de este trabajo. Pero lo peor de todo sería, para quien no es capaz de aprobar lo real, darse cuenta de que la campana cerrada de la necesidad se halla suspendida en el puro vacío del más indiferente azar. Brillando resplandeciente, en su nada absoluta, salta a los ojos la ausencia de un porqué del porqué, de un para qué definitivo para todos los paraqués tan bien trabados. No hay razón ninguna de la razón, quiere decirse: no habría la menor posibilidad de dar cuenta final de todas las cuentas parciales que tan bien se pueden seguir dando. Y en notar esto de modo que no haya desmentido posible consistiría esa experiencia del absurdo que iba a conmocionar el primero a Schopenhauer, poniéndose así en el origen de su pesimismo radical. Porque ya se sabe que lo peor de todo no sería el sufrimiento como tal sino el sinsentido del sufrimiento⁹.

una vida carente de sentido? ¿Es eso indigno? ¿Cómo cuadra eso con el punto de vista estrictamente solipsista? ¿Qué he de hacer entonces para que no se me pierda mi vida? He de ser siempre consciente de él—siempre consciente del espíritu—» (Wittgenstein, *Diarios secretos*. Edición de Wilhelm Baum, trad. de A. Sánchez Pascual. A continuación, «Cuadernos de guerra», de Isidoro Reguera. Madrid, Alianza Editorial, 1991).

⁹ Cf. Clément Rosset, “II. Schopenhauer, filósofo del absurdo”, pp. 53–119 de *Escritos sobre Schopenhauer*. Versión castellana de Rafael del Hierro Oliva. Valencia, Pre-Textos, 2005. «Sólo debido a que, en primer lugar, tiene la intuición de un mundo desprovisto de necesidad, Schopenhauer accede a la visión dolorosa de un mal sin causa y, por tanto, sin justificación» (p. 67). En *Lo real. Tratado de la idiotez* (Valencia, Pre-Textos, 2004), Rosset afinará esta presentación de la relación entre necesidad y azar al realizarla en la forma de la *paradoja*: «Indeterminación total y determinación total siempre se confunden una con otra. Ningún azar salvará a lo aleatorio de la necesidad de tener que llegar a la existencia bajo esta forma y nada más que bajo ésta. Lo que es seguro, seguro de cualquier forma (*anyhow*), es que toda indeterminación cesa al nivel de la existencia, o sea, que nada será realmente *anyhow*, puesto que no hay ningún *anyhow* que no sea, desde el momento en que *es*, un *somehow*» (p. 24). Y continúa con toda la claridad que permite el asunto: «Llamaremos *insignificancia de lo real* a esta propiedad inherente a toda realidad, la de ser siempre indistintamente fortuita y determinada, la de ser siempre al mismo tiempo *anyhow* y *somehow*: de cierta manera, de cualquier manera. Lo que empuja a la realidad hacia el sinsentido es justamente la obligación que tiene de ser *siempre* significante: no hay ningún camino que no tenga un sentido (el suyo), ningún conjunto que no tenga una estructura (la suya), ninguna cosa que, aun cuando no proporcione ningún mensaje legible, al menos no esté determinada y sea determinable con toda precisión» (*Ibidem*).

Wittgenstein y la contingencia¹⁰

Pensamos que en *Sobre la certeza*¹¹, no sólo pero tal vez especialmente, sería fácil seguir el eco algo distorsionado de la constatación trágica de la hegemonía del azar, es decir, de una visión que osa intuir el abismo del «porque sí» último y definitivo, ese vacío del que pende absurdamente toda necesidad. Y digo que algo “distorsionado”, porque Wittgenstein se apresurará a intentar ponerle remedios a esa constatación del absurdo. En realidad, como si no pasara nada.

Recordemos que el filósofo austríaco hasta llegará a localizar en este punto, para nosotros el de la revelación trágica de la gratuidad de lo real, toda la dificultad de su último pensar: porque toda esa dificultad, para decirlo con sus propias palabras, estribaría en hacernos vislumbrar, penetrar con la mirada o comprender, pero también *sentir* (*einsehen*), la ausencia de razón o la falta de fundamento de nuestro creer, en el sentido generalísimo del *tener-por-verdadero* [«La dificultad estriba en percatarse de la falta de fundamento de nuestra creencia» § 166]. Naturalmente, no significa esto que no vaya a ser posible dar razones de nuestras creencias, y darlas una tras otra, y además hasta bien conectadas en su despliegue deductivo, sino más bien reconocer que toda la serie de razones—serie que enseguida estaremos dispuestos a exhibir para fundamentar nuestra creencia, cualquiera que sea—habrá de terminar llegando, de forma necesaria, a un punto final a partir del que ya no va a ser posible seguirlas dando, un punto para el cual ya no hay razón alguna.

Así que la esfera de la necesidad la veríamos de nuevo flotar en el mar de la casualidad. No sería otra cosa en Rosset la *insignificancia* de lo real: lo real no habla, no nos dice nada, no da réplica ninguna a los maniáticos del sentido, completamente indiferente a sus ansias de comprensión. Lo real se comporta con nosotros cruelmente, también en lo cognitivo¹².

Esto se podrá decir de otras maneras, pero no más claramente. Por ejemplo, que si lo verdadero es lo fundamentado, entonces el fundamento o la razón, no es ni verdadero ni falso (§ 205). O también, que en el fondo de la creencia fundamentada yace la no fundamentada (§ 253).

En realidad, como bien sabemos “descubre” Wittgenstein, lo único que “hay” en el fondo de nuestro creer que tal o cual, no sería sino nuestro *modo de actuar*. Y lo que caracterizará radicalmente a nuestras formas de acción o de vida es que

¹⁰ Es interesante, en esta línea, la reflexión que nos presentan M. Hodges y J. Lachs en su *Pensando entre las ruinas. Wittgenstein y Santayana sobre la contingencia*. Trad. de V.M. Santamaría, Madrid, Tecnos 2011.

¹¹ Wittgenstein, L., *On Certainty/ Über Gewissheit*. Edited by E.M. Anscombe and G.H. von Wright, transl. by D. Paul and G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

¹² Vid. Rosset, C. (1988) *El principio de crueldad*. Trad. R. del Hierro, Valencia, Pre-Textos, 1994.

no se hallarían en último término fundamentadas, o no necesitan en absoluto estarlo, porque son el final de toda fundamentación (§ § 110, 204), y *sólo por no estarlo pueden serlo*. ¡Lógicamente!: sería impensable lo contrario. Así que lo que con todo esto se nos viene a decir es que *hacemos las cosas que hacemos porque hacemos las cosas que hacemos*. Ahí tenemos lo dado: la praxis, el único suelo del que se puede y por tanto del que hay que partir; las formas de vida, los juegos de lenguaje, que son «imprevisibles», sin fundamento, ni racionales ni irracionales: se limitan a *estar ahí*, y punto (§ 559). Era un error dejarse llevar filosóficamente por el estremecimiento del absurdo, o lo gratuito de la existencia. Lo acertado es el comportamiento consistente en describir los juegos de lenguaje como quien describe lo dado—ya veremos qué ventaja esencial nos reportará semejante actividad, tan insulsa a primera vista—, teniendo a nuestras vivencias y sentimientos, simplemente, por modos de ver o de interpretar los juegos de lenguaje que son en cualquier caso lo primario¹³.

Por eso, dicho sea de paso, lo que de verdad hacemos cuando intentamos convencer de lo que nosotros tenemos por verdadero a una persona que no lo cree, o que creería algo diferente, o incluso contrario—porque por ejemplo es de otra cultura, aunque no hace falta—o lo que de verdad vamos a acabar haciendo, no sería otra cosa que intentar *persuadirla* (§ 612) de que acepte nuestro sistema de referencia o nuestra imagen del mundo. La doctrina de Jesús no es como tal una *theoria* sino una *praxis*, o sea, una forma de vivir y una actitud ante la vida, ya lo había sabido Nietzsche, de modo que se convertiría a ella sólo quien verificara en su propia persona el atractivo de vivir *así* y no de otro modo, la felicidad de hallarse ya ahora en el «reino». Por eso el único modo infalible de fijar creencias es probar a vivir según ellas, porque si lo logramos se delatarán en lo que hacemos, y eso sí que será definitivo, verdaderamente incontestable por nadie, nosotros mismos incluidos. Porque si no fuera incontestable, sencillamente no haríamos lo que hacemos.

Por otra parte, no hay que excluir que haya algo peligroso en la experiencia trágica. Tal vez porque, debatiéndonos en ella, nos perderemos fácilmente en laberintos enloquecedores, al estimular esa experiencia, del modo más enérgico, nuestro afán explicativo. En el fondo, nuestras ansias casi desesperadas de librarnos de ella¹⁴. Pero en verdad ocurre que la explicación no tendría aquí, en el terreno trágico, nada que hacer. Porque no habría nada que explicar. Tenemos que caer en la cuenta de que lo trágico como tal vendría a consistir en la condición irremediablemente sorprendente de los sucesos de verdad relevantes. Una ambigüedad trágica que les es a los acontecimientos constitutiva y nos sería insuperable a nosotros.

¹³ Vid. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 654–656.

¹⁴ Según Giorgio Colli esta sería justamente la crueldad peculiar de Apolo, el dios que dispara su flecha, o lanza el reto del enigma, contra el sabio que literalmente llegará a morir luchando con el enigma, en la disputa por resolverlo contra los demás sabios. Vid. *El nacimiento de la filosofía*, trad. C. Manzano, Barcelona, Tusquets, 2005.

O una falta de evidencia que se haría evidente en cuanto nos da por arañar la lógica de su superficie¹⁵. De hecho, en el caso de Rosset, habíamos podido leer que intentar explicar lo trágico, aparte de una pretensión imposible, siempre significará algo así como el sacrilegio de despojarle de lo que tendría precisamente de trágico, devaluándolo, o mejor, exterminándolo, al pretender hacerlo esperable o calculable¹⁶.

Es bien sabido que Wittgenstein aleja toda pretensión explicativa de su ejercicio filosófico¹⁷. Con la descripción de las reglas de los juegos de lenguaje obtendríamos la máxima claridad conceptual, luz que disipará toda esa inquietud profunda que había suscitado en nosotros el embrollo filosófico. Como si por fin se vieran las cosas como son, o las cosas que tenemos delante de las narices, cosa que le cuesta mucho al filósofo de toda la vida. La descripción de la enmarañada diversidad de los usos lingüísticos nos liberaría de la enfermedad específicamente filosófica, transportándonos así a la *paz del pensamiento*. Una labor terapéutica que no tendría acabamiento ninguno, porque los chichones se los va a seguir haciendo siempre nuestro entendimiento en su cotidiano deambular entre las palabras y las cosas.

Es indiscutible que la filosofía de Wittgenstein—definiéndose por su compromiso con la más completa descripción conceptual, es decir, con la exposición de las reglas de nuestras formas de vida o de los juegos de lenguaje—lo que pretende no es sino desterrar, todas las veces que haga falta, el afán explicativo, *our craving for generality*, característico de la filosofía tradicional. Pero desterrarlo, entre otras cosas, porque ese afán sería el origen de esa típica propensión a la polémica, ese gusto por encontrar resistencias, incluso o sobre todo dentro de uno mismo, el agonismo dialéctico en el que, en definitiva, se habría vuelto a encarnar la actitud trágica ante la vida. En la filosofía convencional esto se traducirá en el desaguisado de Apolo disparando su flecha, mortal de curiosidad, a los sabios incapaces de dominarse a sí mismos. Es decir, el destello de las espadas que se cruzan en la guerra de los argumentos. Mientras que para Wittgenstein la única señal de que habría logrado lo que él se propone al filosofar iba a ser que nadie pudiera no estar de acuerdo con su resultado.

Esto se viene a trasponer en la idea de que la seguridad o la certeza del conocimiento, frente a toda tentación escéptica o fútil devaneo batallador dialéctico o aun erístico, vendría a ser ella misma como una forma de vida, o algo que ya estaría incluido en los juegos de lenguaje. Como referida, en suma, a aquello que

¹⁵ Lacan cifraba una vez todo el sentido del Psicoanálisis en caer en la cuenta de lo absolutamente disparatada que es la vida humana, y Rosset buscaba la provocación al afirmar que lo trágico sería como una mujer de comportamiento incomprensible pero no por ello menos real—o precisamente por ello más real, tendríamos por nuestra parte que afirmar con razón, tras habernos acordado de Lacan.

¹⁶ Vid. *La filosofía trágica*, pp. 29 y ss.

¹⁷ Como cuando, deshechos ante el fallecimiento de un ser querido, alguien nos dice que ha sido la voluntad de Dios, y con ello lo que quiere no es sino librarnos del suplicio de pensar y pensar, por qué, por qué a él, o a ella, y por qué ahora...

Wittgenstein denomina «lo animal», o si no la misma actitud humana *de confianza* (§§ 358, 359, 404). La certeza es una pura cuestión de confianza, lo que quiere decir que la tiene que poner de su parte el sujeto humano porque no habría ningún sitio donde robarla ni tomarla prestada. Y es así por el estilo la religiosidad: una actitud humana de confianza, también, ante lo incomprensible: la actitud del que en este punto habría optado por “abandonar” lo inexplicable del mundo a la pura admiración y al *Ehrfurcht*. Lo que para Wittgenstein es todo lo contrario de un abandono, o sea, un acogimiento mutuo.

Más allá del tejido de nuestras prácticas humanas no se podría ir, ellas ponen punto final a todo cuestionamiento posible. Lo ponen en la medida en que hacer preguntas es posible, o sea, comprensible. Esta sería para Wittgenstein una magnífica noticia: la de que, si conseguimos dejar de obstinarnos en la inútil batalla dialéctica, tal vez accedamos a la fascinación mística ante el hecho de que el mundo exista, o ante la pluralidad indefinida de los juegos de lenguaje, o con la seguridad experimentada de que nada en absoluto me puede ocurrir, que también era una de las experiencias propiamente religiosas de Wittgenstein, aparte de sus violentos, y no sé bien si místicos, accesos de sentimiento de culpa. En suma, si lo queremos llevar al terreno de este trabajo, la tragedia no sería cosa del hombre sino de Dios, algo en lo que hasta se podría reconocer el núcleo del sentido cristiano de la vida: «En el Cristianismo es como si el buen Dios dijera al hombre: no representes tragedias, no mezcles el cielo y el infierno en la Tierra. El cielo y el infierno me los he reservado para *mí*»¹⁸.

ORTEGA Y GASSET Y LA TRAGEDIA

1. “Job está desesperado, pero la salida solo la ve en una respuesta de la divinidad. Job se queja: del horror del nacimiento, del espanto de la muerte cierta y de la injusticia. [...] Tenemos, merced a este dolor, la revelación de una existencia desnuda. La Filosofía partirá de la renuncia a la queja o de la superación de ella. Filósofo es el que ya no se queja. La cultura, todas las culturas, han mantenido encubierta la existencia desnuda del hombre; trajes puestos sobre la desesperación humana y a veces, en momentos de decadencia, simple anestésico que trae el olvido, el bebedizo.”¹⁹

Vamos nada más que a esbozar unas reflexiones a propósito de la cuestión filosófica de la *realidad* en el último Ortega²⁰. En principio, esta cuestión se plantea de la manera más clara: es real todo lo que no pondría yo, o aquello con que me

¹⁸ Wittgenstein, *Culture and Value / Vermischte Bemerkungen*, Edited by G.H. von Wright in collaboration with H. Nyman, trans. by P. Winch, Oxford, Basil Blackwell, 1978 (1931), p. 14/14e.

¹⁹ Zambrano, M., *La confesión: género literario y método*, en *Confesiones y Guías*, ed., intr. y notas de P. Chacón, Madrid, Eutelequia, pp. 37–103, p. 50.

²⁰ Limitándonos, en concreto, a *Ideas y creencias* y *El hombre y la gente*.

topo, por tanto todo eso con que contamos tanto si queremos como si no. Espléndida por su sencillez la palabra que va a usar Ortega como definición: realidad es la *contravoluntad*. Y esta su caracterización del concepto pudiera parecer abocarnos a leer al filósofo madrileño como si estuviéramos siguiendo un hilo que tiene que acabar llevándonos al mismo núcleo de la filosofía trágica. Sin duda que todo se complica un poco al comprobar cómo se va superpoblando la realidad orteguiana, porque no sólo se incluirán en su ámbito las creencias que hemos heredado y que componen un mundo más o menos ordenado y coherente, que sería el nuestro, sino también las cosas que emergen o existen, lo que querría decir que se resisten a nuestros esfuerzos de usarlas o de pasar por encima de ellas apartándolas: se nos resisten como si con ellas se tratara de verdaderos enemigos –y en verdad las creencias agotarían su sentido en luchar contra lo existente, y en permitirnos con su momentánea victoria ir sobreviviendo.

Pero para los fines de este ensayo lo que interesa es dejarse de complicaciones para ir directamente a lo que hay antes que creencias y cosas, aquello que estaría antes de las cosas existentes en cuanto ordenadas en un mundo por las creencias históricas de un yo que vive en sociedad. O sea, hasta la realidad «auténtica y primaria», como la llamará el mismo Ortega, refiriéndose con esta fórmula a la vida, pero no tanto considerada como la célebre realidad radical o medio transparente universal, sino a la vida como *enigma* en que de antemano estaríamos sumergidos. El enigma: la vida, por tanto, como *lo terrible* sin más, incluso como «la terribilidad misma»²¹. Aquí tendríamos el punto de partida radical, el enigma de la vida, *nuestra inmersión en lo terrible propiamente dicho*. Ese horror de lo sagrado que nos envuelve originariamente, sin permitir que el hombre construya su habitación en la Tierra: algo de este tenor llegará a decir Zambrano²².

Sería entonces la humana una tesitura verdaderamente trágica: el horror del nacimiento, el espanto de la muerte cierta, la injusticia de no ser entendido por mis semejantes o de que mi voz no se deje oír. Y las culturas serán los diferentes disfraces que van a cubrir y a encubrir, mejor o peor, esta existencia desnuda de los hombres. Pero la filosofía, así nos lo dice en segundo lugar Ortega, consistirá al contrario en la acción de desnudar al humano, de quitarle el velo a las cosas o hacer añicos sus adornos. Toda esa violencia del *hacer verdad*, la *alétheia*²³, nos retrotrae al horror. La del filósofo sería desde este punto de vista una actividad indecente, molesta e incluso insoportable por lo que comporta de crueldad sólo

²¹ Vid. *Ideas y creencias*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2001. Tomo V, II, II, p. 677.

²² Vid. *El hombre y lo divino*, “Del nacimiento de los dioses”, en *Obras Completas III*, Edición dirigida por J. Moreno. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2011, 110–118.

²³ Vid. *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, Tomo X, pp. 202–203, 2010. El mismo Rosset hablará de “filosofía terrorista” en un sentido que se nos antoja próximo a éste en *La lógica de lo peor: elementos para una filosofía trágica*, Barcelona, Barral editores, 1976.

levemente sublimada, su sombría porfía de quitarle a la gente esas creencias mu-llidas en que dormitan tranquilos, bien protegida la piel y la carne de los arañazos de las cosas tan cortantes. Practicaría la filosofía una inmisericorde prueba de rea-lidad con nuestras más amadas creencias, con todo lo que se dice y se hace desde ellas, crítica consistente en enfrentar al yo de cada cual, completamente desnudo e inerme, a los mil sabores ajenos de lo que se dice y se hace, para que compruebe por fin si es capaz de reconocer a su propio sabor en ellos.

Claro está que el humano no puede quedarse ahí, en lo puramente terrible y su constatación realista, aunque siempre tendrá que seguir con un pie puesto en ese fondo por muy lejos que vaya. Por de pronto, el hombre *reacciona*, y lo que reaccionaría en él es su inteligencia, imaginando, inventando mundos. Es filosófi-ca entonces, en otro sentido de la palabra «filosofía», la naturaleza misma de esa reacción humana, sin duda inevitable si de lo que se trata es de vivir humanamen-te. «Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo»²⁴. Inventarlo también *para escapar* de la angustia de lo dado, ese dolor y esa alegría, que llegará a hacerse invivible²⁵.

2. Es que hemos de reparar en que huir de la angustia de lo dado, así sin más, podría costarnos muy caro según como lo hagamos. No sólo porque los be-bedizos anestésicos tendrían el gravísimo inconveniente de cambiarnos la vida por el sueño, un soñar que nos vuelve como los durmientes de Heráclito, esa mayoría que vive como si tuviera una inteligencia propia. La cultura sofoca la vida no únicamente si se degrada a cultura de baratillo, en este sentido narcótico del hacernos dormir. También la sofoca cuando las creencias han cuajado y cris-talizado excesivamente, endureciéndose en extremo, y así se empecinan en durar, y nos alejan con ello de su fondo trágico, el de la vida, porque lo encubrirían de tal manera que se va a hacer imposible divisarlo ni siquiera acercándose todo lo que nos permita el valor. Es decir, la cultura puede sofocar a la vida también como estupefaciente.

Es como si la voluntad de aventura, como puro deseo de vivir, o lo que es igual, de ponerse en juego o exponerse, necesitara de una periódica limpieza a fondo, de la destrucción periódica de la costra de nuestras creencias colectivas, nuestras tonterías individuales, limpieza como la que sólo nos sabrían aportar las arremetidas escépticas. Como si el escepticismo que Zambrano calificara una vez

²⁴ *Ideas y creencias*, I, III, p. 671. Vid. *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, Tomo X, pp. 202–203, 2010. El mismo Rosett hablará de “filosofía terrorista” en un sentido que se nos antoja próximo a éste en *La lógica de lo peor: elementos para una filosofía trágica*, Barcelona, Barral editores, 1976.

²⁵ Nietzsche dejó escrito en un apunte en torno al invierno de 1869 que “en el puro dionisismo no se puede vivir” (*Fragmentos Póstumos I*, edición dirigida por D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2207, 3 [32], p. 100).

de superficial²⁶, esa *libertad frente a toda creencia* que para Nietzsche distinguía esencialmente al que él llamaba «espíritu libre», fuera indispensable para dejar bien despejada la cultura de cuando en vez, de modo que la vida se intensificara al vivificarla de este modo. Es verdad que sin creencias no se puede vivir, pero para vivir con cierta intensidad habrá que dejar abierta de cuando en cuando la compuerta para que pase un chorro de realidad que haga añicos nuestras creencias, las que no sean capaces de resistir la inundación. Porque no agotan las creencias lo real, ni mucho menos, por mucho que la certidumbre sea lo más vivo de la vida, que decía también Zambrano en el mismo lugar.

Y aun más, si bien lo pensamos: cabría también la posibilidad de que esas creencias en que vivimos y con que contamos hayan adquirido su título de realeza fraudulentamente, porque en realidad constituyan todo lo contrario de la realidad, su doble imaginario. Que las creencias de nuestra realidad sean sólo ficciones con las que nos queremos fugar de la realidad. Es decir, nos podemos representar la posibilidad de que con determinadas creencias no se trate para nada de intentar ajustarnos lo más posible a esa realidad auténtica de nuestros sufrimientos y nuestras alegrías, sino todo lo contrario, que su razón de ser consista *nada más que* en la necesidad de defendernos, o de engeguernarnos para conseguir lo que deseamos a cualquier precio, no tener que ver la realidad o nuestra realidad, en el sentido en que Schopenhauer caracterizaba el proceso de la represión que puede generar la llamada enfermedad mental²⁷. Las creencias en este sentido locas, como huida de lo real por causa de nuestra incapacidad de soportar lo real.

Dicho en términos nietzscheanos, la necesidad de fe del creyente—sobre todo se ve cuando roza el fanatismo—vendría a traducir no otra cosa que su necesidad de entregarse a una autoridad ajena, incluso a *cualquier* autoridad ajena, que en el fondo sería lo de menos cuál fuera, por causa de la debilidad de la propia voluntad: «Allí donde más se ha deseado tener fe, donde ha hecho falta con mayor urgencia, faltaba la voluntad: porque la voluntad es, en tanto afecto del mando, el signo distintivo de la soberanía y de la fuerza. Es decir, cuanto menos sepa alguien mandar, con mayor urgencia necesitará de alguien que mande con tanta mayor autoridad, sea un Dios, un príncipe, una clase, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia de partido. [...]. Donde un hombre llega a la convicción básica de que *tiene que ser mandado*, se vuelve ‘creyente’»²⁸.

²⁶ *España, sueño y verdad*, “Ortega y Gasset, filósofo español”, p. 737. *En Obras Completas III*.

²⁷ Vid. Schopenhauer, “Sobre la locura”, capítulo 32 de los Complementos a *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, edición de R. R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España/ Círculo de Lectores, 2003, 386–389.

²⁸ *La ciencia jovial (la «gaya scienza»)* § 347. Edición de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 340.

La creencia, el tener-por-verdadero, sería entonces, como vuelve a apuntar Nietzsche²⁹, la «necesidad interior de que *algo deba ser verdadero*», una necesidad que «nos hace estúpidos». O también esa *enfermedad sagrada* de la que ya habría hablado Heráclito³⁰, y que, según una reflexión de Giorgio Colli, nos aislaría a los unos de los otros, justamente *al separarnos de lo real*, algo que en el mundo humano se reflejará como violencia y presunción del individuo: *hybris*, *oiesin*³¹.

Pero el mismo Nietzsche nos había dicho antes de todo esto³² que la disciplina que nos impone nuestra educación en la creencia, fuera la que fuera, sería lo único que puede librar a la humanidad del mayor peligro que se cierne sobre ella, el de caer en la locura (*Irrsinn*), presa del juicio caprichoso, absolutamente arbitrario, de los individuos («¿tiene un *tempo* tan alegre la locura!»). Aunque el investigador de la verdad, el artista y el poeta tengan de su parte el derecho que siempre asiste a las excepciones, bajo ningún concepto les ha de ser lícito querer convertirse en regla, pues que no nos volvamos todos locos dependería crucialmente de que la regla siga siendo la aceptación general del juicio «lento» y «estúpido» del creyente. Sólo esta modalidad de juicio, la estúpida y lenta, garantizaría, más o menos, la universal validez que exige la comunicación entre los humanos, el vínculo social mismo tan trabajosamente conquistado, y mantenido a costa de tan gran esfuerzo, contra las pulsiones que empujan siempre en sentido contrario y con gran potencia.

3. Pero con la reivindicación de la libertad del investigador de la verdad, libertad escéptica frente a toda creencia, la filosofía de la sospecha nos devuelve a nuestra soledad radical, porque esta soledad es precisamente la que se tiene que configurar como necesidad de mandarme a mí mismo. Algo extremadamente difícil y bastante agotador sobre todo al principio, si hay que hacerlo de verdad y bien. Como difícil es vivir al margen de las creencias pero sin volverse loco.

Ortega entiende todo lo que habría que entender de esta soledad nuestra, fundamentando firmemente la escena trágica del fracaso sentimental que habíamos mencionado al comienzo. En una palabra, la entendería «metafísicamente»: pues que la realidad radical sea la vida de cada cual significa tanto como decir que nuestra vida, la de cada uno, es intransferible, o lo que es lo mismo, que las cosas que hay que pensar y que hay que hacer, en el plano decisivo de la vida, las tenemos que pensar y hacer absolutamente solos. Soledad, radical soledad: en la hora decisiva nadie puede echarnos una mano, ni siquiera eso tan leve y poco comprometido, en apariencia tan fácil, de «echarnos una mano». Son de recordar esas brillantes páginas de *El hombre y la gente* (165–166) donde el filósofo nos hace ver que Cristo fue de verdad humano sólo en el momento en que Dios lo dejó solo, en el absoluto abandono. Entonces se cumplió de veras eso tan trágico de hacerse hombre.

²⁹ En *Fragmentos Póstumos IV*, 9 (136), p. 276.

³⁰ En el fragmento 46DK: *oiesin* [pensamiento, opinión] hierán nóson.

³¹ Colli, G., *La sabiduría griega III*, Heráclito, Trad. D. Mínguez, Madrid, Trotta, 2010, p. 183.

³² En el importantísimo § 76 de *La ciencia jovial*.

Desde este punto de vista orteguiano, habría que reconocer que el creyente contra el que cargaba el desenmascaramiento nietzscheano, en realidad, pretende un imposible—nada menos que pasarle a otro o a otros las riendas de su vida—, porque esa figura nietzscheana del creyente como el sirviente sería en realidad la del hombre falso, o falseado y falseador, el del mendaz que se autoengaña una y otra vez, *el que habría dejado de creer en sí mismo* y por eso no tiene más remedio que mentir a los otros, y mentirse a sí mismo siempre que habla. La preocupación orteguiana por la autenticidad—la soledad sería la vida de cada cual en su verdad—también es una preocupación por la viabilidad misma de la filosofía como ejercicio de desnudamiento. Algo así como aquello de Unamuno, que basta con ser sincero para ser profundo.

Claro que la radical soledad nos vuelca con verdadero frenesí a la busca del otro, del compañero. El hombre es social, se dice. Pero, haciendo sociología “tremebunda”, nos advierte Ortega de que tampoco sería esto, tan indiscutible, como para echar las campanas al vuelo. Que seamos sociales significa que te pueden dar un beso, pero también una puñalada. Y las dos cosas en el mismo plano de significación, aunque, la mayoría de las veces, todo queda en un término medio, menos mal. Ahí me viene un congénere y parece que se me acerca, así que por si acaso voy a saludarlo, aunque todos ignoremos el sentido del saludo. Porque el Otro es, por definición, el peligro de la vida, el comienzo de la aventura que haría de mi vida un drama. Cuando hace su entrada el Otro (no muy conocido), ¡cualquiera sabe lo que va a pasar, lo que *podría* pasar! El Otro no soy yo, su aquí no es mi aquí, y eso *no tiene arreglo*. Además él tiene su mundo, que nunca, hagamos lo que hagamos, coincidirá con el mío. Se podría añadir que, por si esto fuera poco, el otro quiere, sin embargo, más o menos lo mismo que yo. De manera que es constitutivamente peligroso, y la vida humana lucha, confrontación. Algo que sólo olvidan, porque quieren olvidarlo, los que continúan esforzados en no tomar en consideración lo real, por ejemplo los racionalistas a quienes Ortega reprochará su «beatería» intelectual³³. Algo que también recuerda una agudeza de Rosset, la de que quien se obstina en ver la vida de color rosa es que en realidad odia o desprecia la vida (porque la estaría degradando al verla color de rosa).

Que la vida humana es inevitable confrontación, que sea *militia*, pero además en el peor sentido, el de enfrentamiento *irreconciliable*, sería naturalmente un punto básico de la concepción trágica del mundo. Hasta el extremo de que muchos no irían mucho más allá de identificar el pensamiento trágico con esta escueta convicción tan descorazonadora—toda una creencia con la que desde luego no pretenderíamos huir de la realidad sino antes al contrario introducirnos en su meollo, o si no oficiar de masoquistas. Ortega no sólo la hace suya, no sólo la fundamenta además «metafísicamente», sino que llega a convertirla en una realidad *deseable* que no deberíamos pretender corregir:

³³ *El hombre y la gente*, p. 224.

«Porque el español detesta que se quiera hacer de la vida pura delicia, bienestar, triunfo y gloria: eso le parece amanerado e inhumano, diría él, ‘francés’. Necesita el claroscuro de toda auténtica realidad, necesita el dolor, la caída, la pena, la desesperación. Precisamente porque el español no se anda con medias tintas, precisamente porque en él sólo hay mediodía o medianoche necesita de ambas cosas, del esplendor y la tiniebla, pues, con una profunda, genial aceptación de lo que la vida es en verdad, no concibe el esplendor sino como contraste con la tiniebla ni el placer sino en cuanto rebote del dolor»³⁴.

El poder, cuando se hace absoluto, queda imposibilitado como verdadero poder, pasando a ser dominación, esa pretensión delirante, sin duda definidora de nuestra tentación misma al delirio, de borrar el claroscuro de la vida para quedarse sólo con su claridad. Que me vean sin ninguna sombra, una vez diseccionado bajo la luz de quirófano. Una vez más, la razón racionalista, que nos ciega con su luz inmisericorde.

Karl Kerényi nos cita las *Meditaciones del Quijote* en el comienzo de su magistral estudio sobre *Dionisos, la raíz de la vida indestructible*, para que recordemos que Ortega pasará más bien de puntillas sobre la sabiduría trágica de los antiguos griegos, pero porque en opinión del pensador madrileño nada en ese asunto puede estar mínimamente claro para nosotros los modernos³⁵. Sin duda iría esto en la misma línea de su sobrio rechazo del misticismo, una repulsión íntima que tendría su raíz, sobre todo, en lo «arbitrario» de éste. Ya que al fin y al cabo se trataría de la doctrina mística de la tragedia. Y nuestro filósofo, a la hora de caracterizar literariamente la vida humana, como ya sabemos, muchas veces va a hablarnos en cambio de “drama”, el drama de nuestra vida: en primer lugar por su constitutiva incertidumbre, o por el hecho de que estaría cada cual lanzado a la aventura en la medida en que en su vida nada hay seguro (los que llama Ortega “progresistas”, al contrario, lo que pretenden no es sino vaciar o “deshuesar” a nuestra existencia de esa su esencial incertidumbre, como si estuvieran organizados en una Agencia de Viajes cualquiera, de esas que llevan planificadas todas las actividades al milímetro y hasta la pesadilla).

Es decir, un drama, antes que una tragedia, sería en su fondo la vida humana como realidad auténtica y primaria aunque sobre todo como reacción a esa realidad primaria, según Ortega y Gasset (claro está, si no queremos hablar de drama trágico), porque cada uno de nosotros nos tendríamos que hacer la vida, *en la forzosidad de nuestra libertad*³⁶. El caso es que la vida del hombre es un drama porque

³⁴ *Op. cit.*, p. 197.

³⁵ Vid. Kerényi, K., *Dionisos*, Edición de Magda Kerényi, trad. de Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998.

³⁶ «Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por lo tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy por fuerza libre, lo soy quiera o no», *Historia como sistema, en Obras Completas*, Tomo VI, 2006, p. 66.

a ninguno se le daría hecha, y entonces vaya a usted a saber cómo se la hará cada uno, es algo imprevisible, en función de sus circunstancias y de la calidad de su yo.

Es absurdo demandarnos o aconsejarnos que vivamos peligrosamente, recrimina Ortega a Nietzsche, porque no podemos sino vivir de esa manera, en el constante peligro. Pero este peligro consustancial al drama de la vida no sería el peligro trágico, si es que hay un peligro trágico: ¿de qué corre peligro Edipo?; sino algo más parecido al peligro que corre el torero en la auténtica corrida, de las que ya no hay (sin picadores, se me ocurre). Porque se tienen tardes y tardes, como se tendría dispuesto el cuerpo bien o mal, hay temples diferentes; y en las tardes, como en el cuerpo, claro es que no mandamos, aunque siempre hay que contar con el buen hacer del diestro, que para eso lo es.

Es decir, la forzosidad de elegir o de ser libre consiste para nosotros en la necesidad de encontrarle un sentido o un *buen* sentido a lo que vamos haciendo en la vida. Lo que ocurre es que, por seguir hablando como antes, tenemos “alma”, es decir, seríamos quién de quedar por encima del temple siempre ocasional de nuestro cuerpo. Al intentar pasar todo lo que nos pasa por el cedazo del sentido nos haríamos, hasta cierto punto, independientes de lo que nos pasa, y es así que sólo de este modo somos sujetos. Como en lo que nos pasa hay un *logos*, somos por otra parte capaces de acción, de drama, que es una reacción planificada. Así saldríamos de la tragedia originaria, orteguianamente.

4. Seguía siendo María Zambrano bastante orteguiana, en el fondo, cuando acertaba a presentar de la manera que a continuación se cita el núcleo de lo trágico—y, por si ello fuera poca hazaña, también la salida de lo trágico que ella habría buscado siempre, salida sin embargo distinta de la de Ortega, la salida que Jesús Moreno Sanz califica de mística—: «Y era la manera de ir abriendo paso al que querían ser, a su unidad de seres humanos. Muertos vivos; hombres subterráneos³⁷ cuya tarea agobiante es la de apropiarse una realidad extraña, extrayendo de ella su propio ser, *pues lo que parece ser lo trágico de la tragedia es la falta de sujeto, de algo que quede exento y libre del destino o las pasiones*. La Confesión parece ser así un método para encontrar ese *quien*, sujeto a quien le pasan las cosas, y en tanto que sujeto, alguien que queda por encima, libre de lo que le pase. Nada de lo que le suceda puede anularle, aniquilarle, pues este género de realidad, una vez conseguida, parece invulnerable»³⁸ (Cursiva MR).

Pero trágica, y precisamente por ello liberadora en sentido real, sería la certidumbre de que nadie puede elegir nada de nada, si vamos a lo crucial. Porque nadie puede elegirse, porque es imposible querer algo diferente de lo que *en realidad* se quiere. A no ser que no se quiera nada, claro, y entonces haya que ponerse al lado de alguien que sí quiere algo, para que nos guíe. De manera que, en efecto,

³⁷ Se refiere María Zambrano a Kierkegaard, Nietzsche, Dostoyevski, Baudelaire, Rimbaud, “a los que tocó vivir en un tiempo de impiedad”.

³⁸ *La Confesión: género literario y método*, p. 95.

lo trágico de la tragedia es que no hay sujeto, es decir, no habría modo *humano* de quedar por encima de lo que nos pasa. Porque lo que seríamos de verdad es puro pasar, un *Geschehen* y de ninguna manera un ser, o un *Sein* que pueda erigirse en algo así como un objetivo, una meta o a lo mejor desembocadura del pasar, que entonces pudiera justificar el pasar. Quiero lo que quiero, quiero lo que tengo que querer como fragmento de la necesidad, que soy, o hijo del acaso. Y esa exigencia de acción a la que hacíamos referencia antes, en el sentido de acción con un sentido o con un buen sentido, no pasaría de ser la manera humana de abrir camino a la prosecución del suceder necesario en cuanto que “fundamentado” en el absoluto azar. O sea, llegar a ser el que se es, en el fondo gratuito o la falta de fundamento³⁹. Esta es la verdadera liberación, la liberación trágica.

Y confesarse, que sin duda sería una necesidad, no es arrojar de sí la tragedia sino al contrario, meterse de bruces en ella, abrirle paso a la tragedia, afianzándola, por entre las costras mentirosas de la vida social. En suma, liberarse no es salvarse de la tragedia. Es lo contrario.

Zambrano nos descubre que Ortega se hace filósofo justamente al salir de la tragedia, pero sin ningún tipo de *apatheia*. O sea, sin rechazar de ninguna manera el *pathos* trágico. Sino *llevándolo a la luz*: esta traída a la luz de lo trágico serían propiamente la Razón Vital y la Razón Histórica⁴⁰, y por supuesto la Razón Poética.

RESUMEN

En lo que sigue, pretendemos comprobar si se encuentran en estos dos pensadores, Wittgenstein y Ortega, cuyas similitudes y diferencias en lo filosófico han venido siendo estudiadas recientemente, huellas de una así llamada *filosofía trágica*. Pero también, lo que es casi más importante porque decidiría en realidad el punto anterior, intentaremos caracterizar su peculiar reacción a la experiencia de lo trágico en la vida humana, si la hubiera. Es por último, además, nuestro objetivo que el análisis de estos dos autores nos vaya a permitir distinguir con más nitidez los perfiles de la filosofía trágica misma. Nuestras esperanzas iniciales vienen reforzadas por la certeza de que, se puede suponer que con relevancia para este asunto de lo trágico, el primero habría leído a Schopenhauer, y el segundo sobre todo a Nietzsche.

Palabras claves: revelación trágica, absurdo, praxis, realidad, drama

³⁹ «¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina?—Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres ni antepasados, ni *él mismo* (--el sinsentido de esta noción que aquí acabamos de rechazar ha sido enseñado como ‘libertad inteligible’ por Kant, acaso ya también por Platón). *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. [...] Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo,—no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡*Pero no hay nada fuera del todo!*» (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*. “Los cuatro grandes errores”, 8, Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973).

⁴⁰ Vid. “Ortega y Gasset, filósofo español” (1948), en *España, sueño y verdad*, p. 749 de las *Obras Completas III*.

SUMMARY

The main task of this paper is to inquire into a question of the traces of the so – called “tragic philosophy” in the ideas of Ortega and Wittgenstein – the similarities and differences between them are widely analysed of late. Our intention is also – and what is even more important, because it is decisive for the above mentioned – the characteristics of the special reactions on what is tragic in a human life, if there is any. Besides, our ultimate goal is to outline more distinctly the aspects of the tragic philosophy itself, with the help of the both authors’ points of view. Besides the rightness of our primal assumptions is forced by the fact of the credible great importance of Wittgenstein’s reading of Schopenhauer’s and Ortega’s reading of Nietzsche.

Keywords: revelation of tragic, absurd, praxis, reality, drama

STRESZCZENIE

W niniejszym tekście usiłujemy zbadać, czy w myśli Ortegi i Wittgensteina – podobieństwa i różnice na gruncie filozoficznym pomiędzy nimi stały się ostatnio przedmiotem analiz – można odnaleźć ślady tak zwanej „filozofii tragicznej”. Intencją naszą będzie również – co nawet jest bardziej istotne, ponieważ w rzeczy samej decydujące o punkcie pierwszym – charakterystyka ich specyficznych reakcji na doświadczanie w życiu ludzkim tego, co tragiczne, o ile istnieje. Ponadto nasz ostateczny cel zakłada, że analiza poglądów obu autorów pozwoli nam z większą subtelnością określić aspekty samej filozofii tragicznej. Zasadność naszego pierwotnego oczekiwania wzmacnia dodatkowo fakt, iż możemy przypuszczać, iż duże znaczenie dla tego aspektu tragiczności posiadały wittgensteinowskie lektury Schopenhauera i ortegańskie Nietzschego.

Słowa kluczowe: manifestacja tragiczności, absurd, praxis, rzeczywistość, drammat