

LA FILOSOFÍA DE “LO MÍSTICO” EN EL TRACTATUS DE WITTGENSTEIN

El presente artículo tiene una finalidad muy modesta: no pretende más que recoger unas breves reflexiones —y unos primarios intentos de coordinación y síntesis— sobre los escasos párrafos que Wittgenstein ha dedicado en el *Tractatus* a los problemas religiosos. Desde ahora advertimos que, aunque el concepto de “lo místico” pueda ser extendido también a los problemas éticos¹, en cuanto forman con los religiosos una unidad indisoluble, nuestro interés se dirige aquí exclusivamente al tema religioso (aunque evidentemente las conexiones con lo ético aparezcan constantemente). Puesto que, como advierte E. Zemach en el artículo abajo citado, la relación entre estas páginas últimas del *Tractatus* y el resto del libro es tan estrecha que ambas partes se condicionan recíprocamente en su comprensión, serán inevitables referencias frecuentes un poco amplias a las secciones de carácter lógico y ontológico. Quiero advertir finalmente que las circunstancias de redacción del trabajo han reducido la bibliografía asequible a un volumen extremadamente reducido. Sólo ello justifica la ausencia de referencias a obras muy importantes.

Se admite generalmente que las proposiciones religiosas constituyen una subclase de las proposiciones metafísicas, si bajo “proposición metafísica” entendemos no aquélla perteneciente a una presunta “ciencia

¹ E. ZEMACH, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*. En COPI, I. M. - BEARD, R. W. (edit.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London, 1966, págs. 359-375.

metafísica” —en este sentido habría muchos pensadores, creyentes o no, que negarían semejante inclusión—, sino simplemente la proposición que sobrepasa el ámbito del control y de la ciencia empírica. Será útil, por tanto, que digamos algo acerca de la postura de Wittgenstein frente a la metafísica.

A diferencia de la actitud neopositivista, la de Wittgenstein es ambigua en este punto: si por una parte no duda en declarar que toda afirmación metafísica procede de un error lógico (6.53), por otra es obvio que el *Tractatus* comporta esencialmente una metafísica sobre la correspondencia de realidad y proposición (teoría de la “Abbildung”) e incluso una auténtica ontología, contenida en las primeras páginas, de 1 a 2.063²; ontología, por otra parte, que no es mero apéndice de las afirmaciones lógicas posteriores, y a la que Wittgenstein acordaba mucha importancia³.

Es claro, con todo, que la postura básica de Wittgenstein quiere ser decididamente antimetafísica, hasta el punto de rechazar al final del *Tractatus* como “insensatas”⁴ —aunque provisionalmente necesarias— todas sus proposiciones anteriores, en cuanto contenían una especie de metafísica: a saber, habían intentado expresar lo inexpresable, la relación entre la realidad y la proposición-pensamiento (6.54). La solución de todos nuestros problemas, lógicos, ontológicos y epistemológicos, está contenida simplemente en el hecho de que hablamos *del mundo*; todas nuestras reflexiones sobre este hecho primordial —nuestro “hablar del mundo”— resultan aclaratorias, nos iluminan con respecto a los problemas implicados en el mismo hecho y a las condiciones de su posibilidad, pero son “insensatas”, puesto que en cada una de nuestras afirmaciones se halla presente, haciéndola posible, lo que pretende explicar.

Quizá no sea inútil, y espero que no demasiado escolar, repetir aquí las líneas fundamentales de la teoría de la proposición propuesta en el *Tractatus*, teoría basada, como es generalmente conocido, en la noción

² J. MUGUERZA, *El problema de Dios en la filosofía analítica*. Revista de Filosofía XXV (1966), págs. 298-300.

³ M. BLACK, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, 1964, pág. 8.

⁴ Acepto este uso lógico de “insensato” para traducir “unsinning”, como ha propuesto recientemente el profesor Aranguren.

de “representación por una imagen” (*Abbildung*)⁵. Para Wittgenstein, toda proposición es básicamente una *pura* imagen lógica de la realidad⁶. Su sentido (*Sinn*) está constituido por la situación (*Sachlage*) o hecho (*Tatsache*) que representa, o, por mejor decir, por la posibilidad lógica de tal situación, o hecho⁷. Ahora bien, si esta representación es posible, se debe a que la proposición (*Satz*) o, más exactamente, el signo proposicional (*Satzzeichen*)⁸ es él mismo un hecho, como todos los demás elementos de la realidad: esta correlación hecho (real)-hecho (símbolo) es esencial para la teoría. Entre ambos hechos se da una comunidad de forma lógica⁹ que hace posible que la proposición represente al hecho. (Notemos de paso que no hay que agudizar la distinción propuesta entre proposición —*Satz*— y signo proposicional —*Satzzeichen*—.) Ambos tienen la misma forma lógica, que es la forma del hecho-signo proposicional, pero en cuanto se halla dotada de una “relación proyectiva” al mundo¹⁰. Una proposición no puede significar sin un signo proposicional, pero tampoco éste sin aquélla; lo que quiere decir que el signo proposicional recibe su valor simbólico, su “relación proyectiva” al mundo no por su valor puramente fáctico, sino por la mediación del pensamiento que “piensa su sentido” (3.11); las reglas o leyes de proyección no son más que formas abreviadas e institucionalizadas de esta proyección intencional¹¹. Se da, por tanto, una comunidad de forma

⁵ Esta teoría general del simbolismo, que supongo fundamentalmente conocida, se halla en 2.1-2.225. Sobre la noción de “*Abbildung*”, cfr. W. SCHULZ, “Wittgenstein. Die Negation der Philosophie”, Pfullingen, 1967, págs. 12-29 (traducción española en preparación).

⁶ Toda imagen es también una imagen lógica, pero no puramente lógica: 2.182.

⁷ Cfr. 2.221, 2.11, 2.201, 2.202, 4.031, 4.2.

⁸ Sobre la distinción, cfr. G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, 1964, págs. 28-30.

⁹ Cfr. 2.161, 2.17, 2.18, 4.12, 4.014, etc.

¹⁰ La distinción entre *Satzzeichen* y *Satz* toma la forma, en la obra citada de M. Black, de distinción entre la “forma de la imagen” (*Form des Bildes*) y “forma de la representación” (*Form der Abbildung*); *op. cit.*, págs. 80 ss.: la “forma de la representación” se obtiene cuando a la “forma de la imagen” se añade una “relación proyectiva” al mundo, coordinando objetos a los distintos elementos de la imagen.

¹¹ Cfr. G. PITCHER, *op. cit.*, págs. 86-94. Notemos de paso que esta prioridad de la inteligibilidad sobre la verificabilidad (sólo las proposiciones que describen algo lógicamente concebible son genuinas proposiciones empíricas) determina la

lógica entre el hecho representado y el que lo representa. Y por parte del hecho representado, esa forma lógica no es en última instancia¹² sino la estructura posible del hecho atómico (Sachverhalt), determinada a su vez por la naturaleza de los objetos que intervienen en él¹³, y que tiene su contrapartida en las reglas de uso, reglas de "sintaxis lógica" (3.3, 3.33) a las que se halla sometido el empleo de los nombres en la proposición.

Nos hemos permitido este esquemático resumen de una teoría tan generalmente conocida (insistiendo un poco sobre algún punto más oscuro) para intentar comprender más adecuadamente la postura de Wittgenstein frente a las *proposiciones* metafísicas y, por tanto, a las religiosas. Alguien podría preguntarse en efecto: "Supongamos admitida esta teoría de la comunidad de forma lógica entre el hecho y la proposición-imagen. ¿Qué dificultad *lógica* existe en aplicarla a hechos y objetos que no sean de carácter sensible, y en establecer así proposiciones metafísico-religiosas, como, por ejemplo, Dios ama a los hombres?" La respuesta neopositivista a esta pregunta, en su forma clásica, es conocida: tales proposiciones sólo tienen *sentido* en el caso de que se puedan indicar hechos experimentales que la verificasen, o al menos pudieran falsearla¹⁴. Pero, como vimos al hablar del sentido de la proposición, no es éste el punto de vista de Wittgenstein¹⁵: para él, la negación del valor de las proposiciones metafísicas ha de apoyarse en consideraciones de orden lógico, por ejemplo de una incompatibilidad con la forma lógica general de la proposición. Es un hecho, a mí parecer, que en ningún sitio *muestra* Wittgenstein esa contradicción entre el carácter metafísico de una proposición y las condiciones lógicas a que toda proposición tiene que someterse: es decir, no muestra nunca

insuficiencia del principio neopositivista de verificación. Cfr. I. BERLIN, *Verification*. En G. H. R. PARKINSON (edit.), *The Theory of Meaning*, Oxford, 1968.

¹² Es decir, si consideramos exclusivamente la base última de toda realidad, los hechos atómicos, simples.

¹³ 2.032, 2.033; cfr. la introducción de G. C. M. COLOMBO a su edición del *Tractatus*, Milano-Roma, 1954, págs. 41 ss.

¹⁴ Una reciente aplicación del criterio puede hallarse en A. FLEW, *Theology and Falsification*. En FLEW, A. - MACINTYRE, A., *New Essays in philosophical Theology*, London, 1966, págs. 96-99 (lo que naturalmente no significa que A. Flew sea un neopositivista).

¹⁵ Sólo en 4.024 (1) se acerca Wittgenstein al criterio neopositivista pero no es ése su pensamiento básico.

que una proposición metafísica sea algo lógicamente contradictorio. Por otra parte, hay que tener presente que Wittgenstein no se ocupaba expresamente en absoluto de esta problemática: en su opinión, era un análisis puramente lógico lo que le llevaba a concluir la existencia de objetos simples y de hechos elementales, sin que le preocupara la naturaleza de unos y otros¹⁶.

Pero si esa demostración de incompatibilidad falta, no es menos evidente que Wittgenstein supone desde el principio que las únicas proposiciones que pueden tener *sentido* son las que versan sobre situaciones y hechos observables: “Toda la esencia de la ‘teoría de la imagen’ de Wittgenstein consiste en que, según afirma, la teoría permite explicar el que se pueda entender una proposición elemental nueva —que se ‘lea’ la situación que la proposición describe y asevera. Pero si las situaciones no son observables, es difícil saber qué puede ser eso de *entender* una proposición elemental, puesto que el sentido de una proposición es la situación que describe...”¹⁷.

Se explica por ello fácilmente que la única ocasión en que Wittgenstein especifica qué es lo que hay que entender bajo la expresión “forma del objeto” (recordemos que estas “formas de los objetos” condicionan las “formas de los hechos” y en consecuencia la “forma lógica de la representación”), aduzca como ejemplos solamente formas de la sensibilidad: el tiempo, el espacio y el color (2.0251). Ciertamente esta enumeración no se presenta como exhaustiva y no se puede deducir de ella que Wittgenstein no admita otras “formas de objeto”; pero indudablemente sirve de ilustración de una indiscutida presuposición de Wittgenstein¹⁸. Por otro lado, en 6.53 Wittgenstein afirma que sólo las proposiciones pertenecientes a la ciencia natural (por tanto, aquellas que versan sobre lo empíricamente verificable) tienen sentido, mientras que las proposiciones que intentan expresar algo metafísico presentan siempre el fallo lógico de usar signos que, en aquel contexto, carecen de significado. Este fallo debe acontecer siempre que usamos proposiciones para describir situaciones no capaces de ser experimentadas, puesto que esta incapacidad trae consigo la falta de sentido de las proposiciones que las describen junto con la falta de significado de los nombres que

¹⁶ Cfr. N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London, 1958, pág. 86.

¹⁷ G. PITCHER, *op. cit.*, págs. 131-132.

¹⁸ G. C. M. COLOMBO, *op. cit.*, págs. 89 ss.

intervienen en las proposiciones. Pues sólo en el contexto de la proposición tienen los nombres significado (3.3, 3.144, 3).

Finalmente, y si nos limitamos por un momento a las proposiciones religiosas, es obvio que es imposible armonizar proposiciones que afirmen un Dios personal, providente, etc. (y, por tanto, las proposiciones cristianas), con el determinismo y contingentismo que dominan las tesis ontológicas del *Tractatus*, tesis que, según Wittgenstein, se derivan necesariamente de las reflexiones lógicas. (Pero ello no implica que otras concepciones religiosas no sean compatibles con tales afirmaciones.)

Así, pues, por lo que toca a la repulsa de la metafísica (y de la religión en cuanto implique *proposiciones* metafísicas)¹⁹, no parece que haya mucha diferencia, en cuanto al resultado, entre Wittgenstein y los neopositivistas²⁰. Pero, como creemos haber mostrado, sí que lo hay en la justificación teórica de esta repulsa, y este hecho no es sin duda casual. Revela en Wittgenstein una disposición y, en cuanto la justificación no es lógicamente coercitiva, una posibilidad de hablar sobre lo religioso, aunque sea tan sólo por medio de la indicación y del signo²¹.

Es ahora tiempo de que examinemos esta posibilidad. Como ya dijimos, los textos pertinentes se encuentran en las últimas páginas del *Tractatus*. A ellos hay que añadir los pasajes correspondientes de los "Notebooks 1914-1916", editados en 1961 por G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe: contienen, como se sabe, parte de las notas redactadas por Wittgenstein durante varios años con vistas a la elaboración del *Tractatus*, y, confrontados con los textos del *Tractatus*, constituyen a menudo su mejor comentario.

"Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist" (6.44).

¹⁹ Implicación que para Wittgenstein no es de ningún modo necesaria. Cfr. las notas de Waismann sobre sus conversaciones con Wittgenstein, *Schriften III*, Frankfurt, 1967, págs. 117-118: "Ich kann mir ganz gut eine Religion denken, in der es keine Lehrsätze gibt, in der also nicht gesprochen wird".

²⁰ G. PITCHER, *op. cit.*, pág. 167, n. 23.

²¹ Cfr. T. MACPHERSON, *Religion as the inexpressible*. En FLEW-MACINTYRE, *New Essays...*, págs. 131-143, donde se hace amplia referencia a Wittgenstein.

Supuesto fundamental del planteamiento filosófico del problema religioso para Wittgenstein es que el mundo, si lo consideramos en su *modo* de ser, no presenta ningún aspecto misterioso: es simplemente el conjunto de los hechos, lo que se da (1-1.2), hechos que no ofrecen al pensamiento reflejante ningún enigma. En cuanto conjunto de hechos, el mundo no ofrece asidero alguno al sentimiento religioso, es simplemente lo que es: “Dios no se revela *en* el mundo” (6.432).

Ahora bien, alguien puede pensar que el mundo no es solamente el conjunto indiscriminado de los hechos existentes, sino que hay también, por así decir, un hecho global, el “hecho” de que éstos sean todos los hechos que hay (1.11)²². Quizá no sea aquí inútil, para la comprensión de este punto, una brevísima rememoración de la ontología del Tractatus.

Todos saben que para Wittgenstein el mundo no es un conjunto de objetos, sino de hechos o situaciones. En efecto, si yo quiero describir completamente el mundo, no sería suficiente “an all-inclusive *catalogue*”, un catálogo que incluyera todas las cosas existentes²³, del mismo modo que si yo quiero describir mi habitación no es suficiente enumerar los objetos que se encuentran en ella, sino también su posición recíproca, su distancia, el color de que están pintados, etc.: todo ello son situaciones o hechos, no objetos. La naturaleza o estructura de *todos* los hechos que constituyen el mundo está determinada por la estructura de unos hechos elementales, atómicos (*Sachverhalte*) que, aunque imposibles de aprehender aisladamente, tienen necesariamente que existir, como lo muestra el análisis lógico de las proposiciones: puesto que tienen que darse objetos simples y estos objetos son inconcebibles fuera de su relación a otros en el hecho atómico²⁴. Se da, por tanto, un condicionamiento mutuo: es esencial al objeto el poder ser elemento constitutivo de un hecho atómico (2.011), pero a su vez el hecho atómico no es sino una determinada configuración de los objetos (2.0272).

²² B. RUSSELL, *Logic and Knowledge*, London, 1956, págs. 236: “Creo que es algo perfectamente claro que, tras haber enumerado todos los hechos atómicos que hay en el mundo, hay aún otro hecho acerca del mundo, a saber, que éstos son todos los hechos atómicos que hay acerca del mundo; éste es un hecho objetivo acerca del mundo tanto como cualquiera de los otros” (citado por M. BLACK, *op. cit.*, pág. 36).

²³ M. BLACK, *op. cit.*, pág. 29.

²⁴ Cfr. Tract. 2.-2.063.

El mundo es, pues, la totalidad de los hechos atómicos existentes (2.04). Volviendo ahora sobre lo dicho, podría alguien cuestionar si no es posible entonces preguntarse por la razón de este hecho global: ¿por qué estos objetos y estos hechos, y no otros? Justamente es esta pregunta, según Wittgenstein, la que nos puede poner sobre la pista de “lo místico”; pero apresurémonos a advertir que tal pregunta, entendida como una búsqueda de la *causa* de los fenómenos particulares y, mucho más, del fenómeno global del mundo, carece en absoluto de sentido para Wittgenstein: en primer lugar, porque él niega la realidad de cualquier nexus causal que nos permitiera pasar de un hecho a otro distinto²⁵; pero sobre todo porque el “hecho global” de que el mundo se componga de tales hechos no es, contra Russell, él mismo un hecho, y, por tanto, no es algo integrante de la realidad, algo de lo que pudiera haber descripción.²⁶ “la enumeración de todas las proposiciones elementales describe completamente al mundo. El mundo queda completamente descrito por la enumeración de todas las proposiciones elementales, más la indicación de cuáles de ellas son verdaderas y cuáles falsas” (4.26).

¿En qué sentido puede hablarse entonces de que lo místico consiste en que el mundo sea y no en cómo sea? Si examinamos globalmente los textos de Wittgenstein de que disponemos, aparecen dos fundamentaciones de esta afirmación, distintas pero coincidentes en un punto: el concepto de “límite”. Por una parte, el mundo aparece como una “totalidad limitada” (“begrenztes Ganzes”, 6.45); por otra, se da en él una ausencia (y una ausencia necesaria) de valor (6.41)²⁷. Después hablaremos de en qué sentido esta ausencia de valor ha de ser interpretada como un límite del mundo. Pero antes quisiera señalar cómo las posibilidades de afirmación de valores intramundanos que, hasta cierto punto, han permanecido incluso después de la escisión kantiana, permanecen obturadas para Wittgenstein. Así es evidentemente por lo

²⁵ Cfr. 5.135, 5.136. La admisión de una causalidad destruiría el “principio de extensionalidad”, el principio de que todas las proposiciones son funciones veritativas (truth-functions) de proposiciones elementales. (Recordemos que el enlace causal no es una función veritativa, ni reductible a ellas.)

²⁶ M. BLACK, *op. cit.*, pág. 36.

²⁷ Cfr. NOTEBOOKS, 76 (11.6.16). Citaremos por la página y la fecha de la anotación.

que toca a la afirmación de un progreso teleológico del universo, que dirigiera los fenómenos naturales hacia la eclosión del espíritu, y que así, indirectamente, los valorizara (?); esta afirmación queda radicalmente excluida, aunque sólo fuera por el contingentismo total de la ontología de Wittgenstein, y por el “principio de extensionalidad”, que, naturalmente, excluye toda teleología, como toda causalidad. Pero tampoco la afirmación del hombre como lugar de *manifestación* de los valores en el mundo o, existencialmente, como *creador* de valores, es posible: el hombre trascendental, el que sería capaz de instaurar en el universo un orden moral, no es un concepto real, y la voluntad fenoménica es un concepto psicológico, un hecho más en el mundo (6.423; cfr. 4.1121, 5.631, 5.632).

Pero podríamos preguntarnos, puesto que no es posible hallar en el mundo ningún sentido *moral*, ¿qué necesidad existe de hablar de un sentido semejante? ¿No es mejor omitir en absoluto la pregunta o, si no podemos extirparla de nuestra subjetividad, declararla fenómeno patológico?

Antes de responder a esta pregunta, conviene recordar la importancia que el solipsismo, de raíz schopenhaueriana²⁸, tiene en Wittgenstein: “Lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente justo, sólo que no puede ser *dicho*, sino que ello mismo se muestra. Que el mundo es *mi mundo* es algo que se muestra ello mismo en que las fronteras del lenguaje (el único lenguaje que yo entiendo) significan las fronteras de *mi mundo*” (5.62). No se trata, desde luego, en el caso de Wittgenstein, de un solipsismo metafísico, que tendría necesariamente que dar a la palabra “yo” un alcance espiritual. Para Wittgenstein el concepto (el pseudo-concepto mejor) “yo” es identificable simplemente con el de límite del lenguaje y del mundo (límite que, recordémoslo, no *pertenece* ya al lenguaje ni al mundo), del mismo modo que el ojo no es, epistemológicamente, sino el límite del campo visual (5.62 c, 5.632, 5.633). Pero si la hipótesis solipsista es de algún modo verdadera, ello significa que el mundo queda absorbido en los límites de mi vida (5.621) —del mismo modo, por otra parte, que mi vida queda absorbida en los

²⁸ Sobre la relación con Schopenhauer, cfr. P. GARDINER, *Schopenhauer*, Penguin Books, 1963, págs. 275-282. Sobre el solipsismo de Wittgenstein, cfr. JAAKKO HINTIKKA, *On Wittgenstein's 'Solipsism'*. En COPI-BEARD (edit.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, págs. 157-161.

límites del mundo (5.63). Cualquier solipsismo tiene que introducir al menos esta coextensividad entre el mundo y el yo: el mundo queda así afectado por el coeficiente “mío”²⁹. (Por ello hay que objetar a la pretensión de Wittgenstein³⁰ de que ese solipsismo coincida con el realismo puro. El realismo, ..., no es aquí del caso si lógica o ilógicamente, ..., piensa que *el* mundo sobrepasa siempre a *mi* mundo, que no hay “de iure” límite alguno privilegiado.) Pero entonces tiene ya sentido el preguntarse por el “sentido del mundo” en cuanto lo tenga el preguntarse por el “sentido de la vida”, es decir, por la finalidad, la intención de nuestra vida. Es firme convicción de Wittgenstein que esta pregunta es inevitable³¹; y ello a pesar de que en sí misma carezca de sentido, puesto que no es posible darle una respuesta capaz de ser expresada en palabras (6.5): la única respuesta posible consiste, efectivamente, en darse cuenta de que el problema que plantea no existe, que debe desaparecer con la solución de los problemas científicos, “porque ya no queda ninguna pregunta por hacer” (6.52, 6.521), después de que todos los problemas científicos hayan sido solucionados. Y, sin embargo, con la solución de estos problemas “se ha logrado muy poco” (prefacio del *Tractatus*).

No pensemos apresuradamente que estas afirmaciones proceden de un racionalismo a la vez simple e ilógico, que debería, si fuera consecuente, rechazar como residuos inasimilables y sin valor (como imágenes incontroladas, temores inmaduros, deseos vanos, etc.) todos los problemas individuales que no se dejen asumir en la solución intelectual. El problema del “valor” del mundo, que es el que aquí está planteando Wittgenstein, es a nuestro parecer ineludible, una vez que, de cualquier modo, se haya aceptado un rasgo “idealista” en la concepción del mundo, como lo ha hecho Wittgenstein al aceptar la corrección fundamental del solipsismo. Del mismo modo que el mundo aparece limitado, y esto quiere decir, teñido en sus confines de “subjetividad” (siempre que no

²⁹ Y no sólo el mundo natural, sino también el mundo histórico. Cfr. *NOTEBOOKS*, 82 (2.9.16): “¿Qué tiene la historia que ver conmigo? Mi mundo es el primero y único”.

³⁰ 5.64. Cfr. *NOTEBOOKS*, 85 (15.10.16).

³¹ *NOTEBOOKS*, 74 (6.7.16): tras constatar que “la solución del problema de la vida se percibe en la desaparición de ese problema” se pregunta Wittgenstein: “¿Pero es posible vivir de tal manera que la vida cese de ser problemática? ¿Que se viva en la eternidad y no en el tiempo?”

entendamos con esta palabra algo espiritual, sino, como veremos, la sugestión de una realidad no fáctica), del mismo modo el mundo, en su límite, aparece teñido de valor. En el *interior* del mundo todo es como es, y no puede haber un “espacio lógico” para el valor³²: los conceptos de “hecho” y de “valor” no son sólo diferentes, sino mutuamente exclusivos (6.41). Por tanto, y aunque la afirmación resulte extremadamente paradójica, es preciso afirmar que, en el caso de que se de algún valor, debe hallarse “fuera del mundo”³³, pues sólo así puede el valor ser algo necesario, no casual (6.41 b c). Y si preguntáramos por qué el valor ha de ser algo necesario, la única respuesta posible parece ser que ello es de la misma esencia de la idea de valor, un rasgo *a priori* de ella.

A propósito del problema religioso —lo hemos visto—, nos encontramos constantemente con la idea de límite: límite que tiene tanto el significado moral de que hemos hablado como un cierto significado “ontológico” de que aún hablaremos. G. E. M. Anscombe³⁴ indica que esta noción proviene parcialmente de Schopenhauer, de quien aduce el siguiente texto:

“Cualquier ser percipiente, a una con su objeto, constituye la totalidad del mundo, como idea, de un modo tan completo como lo harían los millones de seres percipientes que existen; y si él fuera a desaparecer, entonces el mundo todo, como idea, cesaría de existir. Estas dos mitades son, por tanto, inseparables incluso para el pensamiento, porque cada una de ellas tiene significado y existencia sólo por y para la otra, cada una aparece con la otra y con ella desaparece. Se limitan recíprocamente de forma inmediata”.

Con él podemos comparar la conocida proposición de Tractatus, 6.45:

³² El “espacio lógico” (“logischer Raum”) está, por así decir, “lleno” de hechos (1.13, 2.11, etc.).

³³ NOTEBOOKS, 73 (11.6.16). En las conversaciones con Waismann, (Schriften III, 115) afirma Wittgenstein esa misma trascendencia absoluta del valor al inclinarse por una especie de “positivismo moral teológico”, que afirmaría que lo bueno es únicamente lo que Dios quiere, y únicamente *porque* Dios lo quiere, sin ninguna consideración racional: “Esta concepción expresa claramente que la esencia del bien no tiene nada que ver con los hechos, y que, por tanto, no puede ser aclarada por medio de proposiciones”. (Naturalmente, Wittgenstein usa de esa concepción teológica como medio de expresión, no la afirma.)

³⁴ G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, 1963, pág. 169.

“La visión del mundo sub specie aeterni es su visión como totalidad —limitada—.

”El sentir el mundo como una totalidad limitada es el sentir místico”.

Aquí nos importa ante todo subrayar la conexión entre la idea de límite y la noción de existencia del mundo, expresada en 6.44, ya antes citado (“No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *el que* ‘sea’”). Es la misma manera de ser del mundo lo que constituye su limitación³⁵. Hay que advertir, desde luego, que la “limitación” del mundo no es captada por la inteligencia, cuya función es la elaboración de símbolos que “reflejen” la realidad, sino sentida, aprehendida por el sentimiento (Gefühl). Creo que sería erróneo atribuir a este término un significado peyorativo, como si se tratase de una forma defectiva, quizá patológica, de la inteligencia. Que el “Gefühl” no carece de un contenido objetivo, que lo místico no es el correlato de un deseo vano, aparece en el hecho de que lo místico se da realmente³⁶ y “se muestra” al sentimiento (6.522), aunque acerca de su carácter nada podamos decir.

Quizá no sea del todo impropio extendernos un poco sobre este concepto del “mostrarse”, tan importante en la filosofía de Wittgenstein³⁷. M. Black ha hecho observar que, en su uso normal, la expresión “mostrarse” lleva un complemento “de lugar”, que es siempre un hecho de carácter simbólico:—“X se muestra a sí mismo en determinado rasgo del símbolo Y”. En este uso normal de la expresión, lo que se muestra es siempre algo que concierne a la materia o a la forma del significado de un símbolo determinado; por ejemplo, la referencia de una expresión a un objeto determinado (4.1211 a: aspecto material) o la contradicción entre dos expresiones determinadas (6.1201 a: aspecto formal). Lo que es común a ambas acepciones es, por un lado, el manifestarse en los usos lingüísticos o reglas sintácticas, y, por otro, el ser un medio de conocimiento totalmente distinto del de representación por medio de un símbolo (Abbildung).

Si aplicamos estas precisiones al concepto de lo místico, vemos que, de acuerdo con este medio normal de empleo, lo “místico” debería apa-

³⁵ Cfr. M. BLACK, *op. cit.*, pág. 375, coment. a 6.45.

³⁶ D. FAVRHOLDT, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, Copenhagen, 1964, págs. 186-187.

³⁷ Cfr. W. SCHULZ, *op. cit.*, págs. 26 ss.; J. HARTNACK, *Wittgenstein und die moderne Philosophie*, Stuttgart, 1968, págs. 29-32.

recer o mostrarse en algún rasgo de nuestro lenguaje sobre el mundo, del lenguaje con que afirmáramos que el mundo “existía”. Pero de esta “existencia” en sentido fuerte, distinta y fundamental con respecto al ser intrahumano de los hechos, no podemos hablar³⁸: de ella no podemos tener experiencia, aunque, como la misma lógica, se halle presupuesta en toda experiencia (5.552). Las proposiciones, nuestro único medio de conocimiento, pueden describirnos la cosa, decirnos cómo es, pero no decirnos que es y lo que es. Del mundo sólo conocemos el *cómo* —lo que equivale a conocer sólo los aspectos mutables y cambiantes, cfr. 2.0271—, pero no el *qué*, su sustancia, su aspecto permanente (2.024). En los Notebooks encontramos explícitamente esta misma distinción entre el “ser” de los hechos, su esencia (es decir, la factualidad), que —como subrayará E. Zemach— se muestra en la forma general de la proposición, y la *existencia* del mundo, de la que sería insensato hablar:

“Toda mi tarea consiste en explicar la esencia de la proposición.

”Es decir, indicar la esencia de los hechos, cuya imagen es la proposición.

”En indicar la esencia de todo ser.

”(Y aquí ser no significa existir —pues entonces sería insensato—)”. (Notebooks, 39 (22.1.15.)

Del mundo en cuanto tal, como algo distinto de los hechos de que se compone e incluso de su aspecto formal de “factualidad”, no podemos hablar, porque para hacerlo tendríamos que colocarnos mentalmente fuera de él y, con ello, fuera de nuestro lenguaje (5.6). Ni siquiera es posible, propiamente, hablar de sus límites, porque ¿dónde nos colocaríamos para apreciar esos límites? (5.61). El límite del mundo no puede ser expresado ni pensado, sólo podemos decir que se muestra a sí mismo, como el ojo se muestra en el objeto visto. Ahora bien, para que lo místico se pudiera mostrar de una forma parecida, sería necesario que “per impossibile” pudiéramos hablar con sentido del mundo como de algo real, como de un hecho. Lo místico sólo se muestra en la existencia del mundo, pero la existencia del mundo sólo se muestra en el límite —y, pudiéramos aventurar, en el límite “subjetivo”— de nuestra habla sobre los hechos. La automostración de lo

³⁸ J. HARTNACK, *op. cit.*, págs. 40-41.

místico es, por así decir, de segundo grado. Es evidente, en consecuencia, que de la naturaleza de lo místico nada podemos decir: ni de su independencia o dependencia con respecto al mundo, ni de su carácter ontológico. Pero si es cierto que de ello no podemos hablar, también lo es que no podemos prescindir de ello en nuestra vida. Al final de la investigación nos encontramos, aunque con una mayor comprensión, en el punto de partida, ya enunciado en *Notebooks*, 72-73 (11.6.16).

Con lo expuesto creo que queda también claro mi juicio frente al importante artículo de Eddy Zemach, ya citado al principio de esta exposición, en que se pretende ofrecer una síntesis del pensamiento de Wittgenstein sobre los problemas religiosos, éticos y estéticos. Ciñéndonos al aspecto religioso, único que nos ocupa actualmente, podríamos resumir su pensamiento de la siguiente manera: Dios es el aspecto "formal" de los hechos que constituyen el mundo, su "factualidad" por así decir. Es la *forma* del mundo y (puesto que en el caso del mundo como conjunto, forma y sentido son algo idéntico) también su sentido. Ahora bien, la esencia y sentido del mundo no es otra cosa que la forma general de la proposición (5.471; 5.4711; 4.5. *Notebooks*, 79, 1.8.16). Por tanto, el concepto Dios es idéntico con la forma general de la proposición. Por otra parte, si tomamos como rasgo distintivo del mundo el valor (y no la factualidad), llegamos a una "segunda deidad" (*Notebooks*, 74, 8.7.16), el yo que quiere y que da así un sentido al mundo. "Para la lógica, el sentido del mundo consiste en su forma inalterable: Dios. Para la ética, es el sujeto que quiere"³⁹.

El artículo, notable por muchos conceptos, no deja de levantar objeciones claras. Desde un punto de vista metodológico, es peligroso buscar una síntesis, sobre un plano de igualdad, de las informaciones proporcionadas por el *Tractatus* y por los *Notebooks*. En primer lugar, es preciso no olvidar que Wittgenstein consideraba que lo consignado en el *Tractatus* bastaba para expresar, de forma clara y suficiente, su pensamiento definitivo, sistemáticamente organizado (como es sabido, sólo una casualidad nos ha conservado estos diarios que Wittgenstein había ordenado destruir). Las anotaciones de los *Notebooks*, sumamente valiosas para esclarecer el sentido de muchas secciones del *Tractatus*, como también el orden genético de la problemática de Wittgenstein, no

³⁹ E. ZEMACH, *op. cit.*, pág. 369.

son más que notas ocasionales, ocurrencias cuya validez y posibilidad de integración con otras ideas tenía aún que ser sometida a examen. Es, por tanto, particularmente grave hacer de estas notas casuales parte integrante de una argumentación que tiende a rellenar los huecos del Tractatus. Así, sin embargo, procede, según creo, E. Zemach al identificar sin más a Dios con la “forma general de la proposición”. Su argumentación, a mi parecer, se basa íntegramente en el hecho de que en los Notebooks Dios es llamado “sentido” del mundo. (Ello le hace posible identificar a Dios con la forma y la esencia del mundo y, en un paso ulterior, con la “forma general de la proposición”)⁴⁰. Es cierto, desde luego, que Dios es designado como “sentido del mundo” en los Notebooks, 73, 11.6.16. Ahora bien, la expresión no tiene ningún carácter técnico, es usada simplemente como un sinónimo de la expresión “sentido de la vida” (74, 8.7.16), que tiene una significación decididamente moral, muy alejada de toda consideración lógica. El tránsito de esta designación *moral* a la significación lógica de la palabra en el Tractatus, identificando este sentido del mundo primero con su forma lógica y después con la “forma general de la proposición”, no parece suficientemente fundado. Sobre todo si tenemos en cuenta que en la única anotación directa del Tractatus sobre Dios (6.432), Wittgenstein subraya su total trascendencia con respecto al orden fáctico del mundo.

Algo parecido hay que decir con respecto a la consideración del yo como “segunda deidad”. El texto se encuentra en Notebooks, 74 (8.7.16): “Hay dos deidades: el mundo y mi yo independiente”. Pero hay que observar que este pasaje no tiene resonancia alguna en el Tractatus, lo cual parece indicar que no era conciliable con la posterior visión de Wittgenstein sobre lo místico. Pero hay algo más: si observamos con atención el texto, veremos que no sólo la literalidad, sino que tampoco la línea de argumentación que en él se sigue es recogida en el Tractatus. En efecto, la afirmación de la “doble deidad” se basa en la idea de la independencia (idea que en Tractatus se reduce a la breve afirmación 6.37), y precisamente en esta contraposición: independencia del mundo frente a mi voluntad-independencia de mi voluntad frente al mundo. La idea de deidad está en este pasaje caracterizada por la nota de la independencia. Esta aproximación no es conciliable con el

⁴⁰ E. ZEMACH, *op. cit.*, págs. 362-364.

punto de vista solipsista, y por ello ha sido abandonada en el *Tractatus*, para ser sustituida, como vimos, por la de "limitación" del mundo, en la que se manifiesta la presencia de lo "místico".

En conclusión, tendremos que decir que para que lo "místico" se mostrara verdaderamente (como, por ejemplo, se muestra la forma lógica de una proposición: cfr. 4.12-4.1213) sería necesario que, del mismo modo que tenemos un lenguaje sobre los hechos del mundo, tuviéramos un lenguaje propio sobre el mismo mundo (es decir, sobre la existencia) en cuanto realidad propia, y, por tanto, una comprensión de sus límites. Ahora bien, esto es claramente imposible, puesto que nuestro lenguaje se refiere únicamente al cómo del mundo, a los hechos. Es en este lenguaje fáctico donde se muestra la forma lógica de la proposición, y con ello la esencia del mundo, su limitación ontológica y moral (que, repetimos, no es un dato objetivo). En esta limitación del mundo se muestra al "Gefühl" lo místico. Pero de él, aunque conservado en lo íntimo de nuestro sentimiento, sólo cabe guardar absoluto silencio.

JOSÉ MONTOYA SÁENZ