

Revista de Filosofía, N° 30, 1998-3, pp. 87-105

## William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteniano

William James and his Influence  
on the Wittgenstenian Mysticism

*Horacio Luján Martínez*  
*Universidade Estadual de Campinas*  
*Campinas - Brasil*

### Resumen

Se pretende, en este artículo, caracterizar el así llamado “misticismo del primer Wittgenstein”. Para ello se destaca la influencia de William James, específicamente *The varieties of religious experience*, influencia confesada por Wittgenstein en una carta a Russell de junio de 1912.

En esta obra James destaca el aspecto personal de la religión, dejando en segundo plano rituales y organizaciones eclesíásticas.

Wittgenstein también se habría alejado de las formas más comunes de devoción religiosa luego de igualar a Dios con el sentido del mundo y el sentido de la vida. Religión y ética confluyen en su obra de un modo particular.

**Palabras clave:** William James, Ludwig Wittgenstein, misticismo wittgensteniano.

### Abstract

This article intends to establish the characteristics of the so-called “early Wittgenstein’s mysticism”. With this purpose it works with William James’ influences, especially *The varieties of religious experience*, being this influence revealed by Wittgenstein in a letter to Russell in June, 1912.

In that work James brings out the personal aspect of religion, leaving rituals and ecclesiastical organizations on a second level.

Wittgenstein would also have left aside the most common forms of religious devotion, after identifying God with the meaning of the world and the meaning of life. Religion and ethics are joint in his work in a specific way.

**Key words:** William James, Ludwig Wittgenstein, wittgenstenian mysticism.

## Introducción

¿Qué es la divinidad si sólo se puede presentar  
en sombras silenciosas y en sueños?  
Wallace Stevens

Querido Russell:

A veces hay sucesos gratos en la vida de uno, por ejemplo, recibir una carta de usted (muchas gracias por ella).

...Cuando tengo tiempo, leo ahora *Las variedades de la experiencia religiosa* de James. Este libro me hace muchísimo bien. No quiero decir que pronto seré un santo, pero no estoy seguro de que no me mejore un poco en un aspecto en el que quisiera mejorar mucho: a saber, creo que me ayuda a liberarme de la *Sorge* (en el sentido en que usa Goethe la palabra en la segunda parte de *Fausto*)....

Un saludo cordial.

Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

Recibir una carta de un amigo en Cambridge constituye uno de esos sucesos gratos que sólo “a veces” ocurren. Esto llevaría a internarnos en un intento biográfico de Wittgenstein. Nos preguntaríamos por qué, viviendo el joven Ludwig en un contexto cultural y económico próspero -el de la Viena de fin de siglo- sólo eventualmente puede sentirse reconfortado y liberarse de la *Sorge*.

Se ha hablado mucho y se continuará hablando -de un modo más o menos escandaloso- de la vida del filósofo. Es teniendo en cuenta esta elocuencia que nos restringiremos a datos mínimos que puedan ser utilizables en función de entender el componente místico de su pensamiento.

Sabemos que en su adolescencia le impresionó profundamente el suicidio de Otto Weininger -casi tanto como su libro *Sexo y Carácter*- y que pensó mucho en

1 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Taurus, Madrid, 1979, p. 16.

su propio suicidio. Todas las biografías parecen coincidir en que el único “lugar común” tal vez asignable al filósofo sea el del genio atormentado<sup>2</sup>. La única conferencia que dio en su vida, la así llamada *Conferencia de ética*, puede ayudarnos a entender este “tormento” del que hablamos. En ella Wittgenstein habla de tres experiencias éticas personales: la primera, es descrita como de asombro ante la existencia del mundo; la segunda, como la sensación de sentirse absolutamente seguro, de sentir que pase lo que pase nada ni nadie podrá causarnos daño; y la última, la experiencia de sentirse culpable, se describe con la frase: “Dios no aprueba nuestra conducta”. Esta tercera vivencia es la que predominaba en el filósofo vienés y a ella se alude, en la carta reproducida al comienzo, bajo el concepto de *Sorge*.

Veremos que, en opinión de William James, todo hombre religioso cree o sabe que el universo está en manos de Dios. Este tipo de hombre está seguro de que en algún sentido o dimensión todos estamos a salvo de cualquier adversidad.

La existencia de Dios es la garantía de un orden ideal que debe ser permanentemente preservado. Wittgenstein se sentía en falta con relación a ese orden ideal, y ello no podía ser remediado con la simple mudanza de algunos hábitos. Lo que él buscaba era una situación límite que lo transformara en un nuevo hombre: la Primera Guerra le daría esa profunda oportunidad.

### ***The varieties of religious experience* de William James**

La lectura de esta obra de James daría a Wittgenstein herramientas que lo ayudarían en la búsqueda de sosiego. El libro, como confiesa el autor en el prólogo, nunca hubiera sido escrito de no haber recibido un convite de la Universidad de Edimburgo el cual llevó a cabo entre fines de 1901 y comienzos de 1902. En la segunda de las veinte conferencias que conforman el volumen, el filósofo americano se dedica a circunscribir el tema aclarando que el término *religión* no puede denominar una esencia o principio singulares sino que es más bien un “nombre colectivo”. Esta pluralidad intrínseca implica que podamos definir la religión como un “arte externo”, el arte de ganar el favor de los dioses; como disposiciones interiores que forman su centro de interés, su consciencia, sus méritos, su desamparo, etc. Los actos de la religión son personales y no rituales, es decir, que cada individuo se en-

2 Si bien mantenemos una cierta reserva por la relación biunívoca que establece constantemente entre vida y obra del filósofo, nos permitimos recomendar la biografía realizada por MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber del genio*, Anagrama, Barcelona, 1995.

carga él mismo de ganar ese favor divino, dejando a las organizaciones eclesiásticas (padres y sacramentos) en segundo orden: "The relation goes direct from heart to heart, from soul to soul, between man and his maker<sup>3</sup>."

El aspecto personal de la religión se revela, en algún sentido, como más fundamental que la teología o el eclesiastismo. Los fundadores de las iglesias fueron muchas veces más importantes que éstas ya que obtenían su poder del hecho de tener una comunión personal con lo divino. Este es el caso no sólo de los fundadores sobrehumanos de religiones sino también de los fundadores de sectas cristianas. Por tanto James llega a definir la religión de este modo:

"Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they consider the divine<sup>4</sup>."

La religión de un hombre es así identificada con su actitud, sea cual fuere, hacia lo que él considera lo divino. Como el amor, la esperanza, la ambición o cualquier otra energía o impulso instintivo, la religión agrega un encantamiento que no es lógica o racionalmente deducible de alguna otra cosa. Este encantamiento configura una nueva esfera de poder. Si la religión significa algo definitivo para nosotros es precisamente esta dimensión adicionada de emoción, el entusiasmo de espíritu de quien adhiere a una causa, en situaciones donde lo que denominamos estrictamente como moralidad sólo puede dar su consentimiento o aquiescencia.

Si ante la pregunta ¿qué es lo más importante para la vida?, la mayoría de los mortales contestaría la felicidad, para James existen dos modos religiosos de conseguirla: uno es el de lo que denomina religión de la mentalidad sana (*healthy-mindedness*), y otro el de la mentalidad o alma enferma (*sick soul*).

La primera se caracteriza fundamentalmente por la total incapacidad para sentir el mal. Pone como ejemplo paradigmático de ella al escritor Walt Whitman al cual llega a considerar como restaurador de la "eterna religión natural". La mentalidad sana sistemática concibe el bien como el aspecto universal y esencial del ser, excluyendo la maldad de su campo de consideración. Para el hombre activamente feliz la maldad simplemente no tiene lugar y es ignorada como fuerza capaz de tener efectos en su vida.

3 JAMES, William, *The varieties of religious experience. A study in Human Nature*, Collins (Fountain Books), Glasgow, 1977, Lecture II, p. 48.

4 *Ibid.*, Lecture II, p. 50.

En lo que se refiere a la segunda mentalidad encontramos personas para quienes la maldad significa solamente un mal-ajustamiento con las cosas, una correspondencia fallida entre el propio individuo y el ambiente en el que se desarrolla. Este tipo de consideración de la maldad, en un principio al menos, es curable, modificando el yo o las cosas o ambos al mismo tiempo, en función de una perfecta interacción entre ellos. Pero hay seres para quienes la maldad no es una mera relación del sujeto con las cosas particulares, sino algo más radical y esencial, una iniquidad o vicio de la propia naturaleza. Algo que no puede ser modificado por ninguna alteración del medio ambiente o de algunas características del interior del individuo. La cura de esta maldad sólo puede ser realizada a través de un remedio sobrenatural.

Una cadena -señala James apelando a una metáfora- no es más fuerte que su eslabón más débil, y la vida puede considerarse como una cadena. ¿Cómo pueden convivir con una vida feliz, exitosa y próspera aquellos eslabones de enfermedad, peligro y desastre? Si todas las cosas buenas perecen, la riqueza termina, la fama se evapora, el amor defrauda, juventud, salud y placer se desvanecen: ¿pueden estas cosas cuyo fin conocemos que es siempre polvo y decepción constituir aquellos bienes reales que nuestra alma requiere?

En suma, la vida y su negación laten inextricablemente juntas. Pero si la vida es buena, su negación debe ser mala. Aun así las dos son hechos de existencia igualmente esenciales y toda felicidad natural parece infectada con una contradicción.

Ante esto, la respuesta de la persona de mentalidad sana parece ser la de un optimismo indulgente que consiste en querer evitar por omisión esa contradicción. Precisamente sobre esta tendencia nos advierte James cuando reclama sobre la fácil y engañadora credulidad de ese tipo de cura: "To ascribe religious value to mere happy-go-lucky contentment with one's brief chance at natural good is but the very consecration of forgetfulness and superficiality. Our troubles lie indeed too deep for that cure<sup>5</sup>."

El hecho de que podemos morirnos, de que podemos enfermarnos *gravemente*, es lo que nos deja perplejos; el hecho de que estamos actualmente vivos es irrelevante y sin influencia ante esa perplejidad. Necesitamos una vida que no sea correlativa de la muerte, una salud no sujeta a la enfermedad, una especie de bondad que no perezca, un bien que sobrepase aquellos bienes de la naturaleza.

El método que consiste en evitar la atención sobre la maldad y vivir simplemente a la luz de lo bueno, es espléndido mientras funciona. De hecho funciona

5 Ibid., Lectures VI and VII, p. 148.

con una gran cantidad de personas, y con más generalidad de la que estamos dispuestos a suponer; por lo tanto, dentro de la esfera de su éxito no existe ningún motivo para que no sea considerada como una solución religiosa. Pero se descubre impotente tan pronto como llega la melancolía; y si bien podemos estar personalmente libres de melancolía, no hay duda que la "mentalidad sana" aparece como inadecuada en cuanto doctrina filosófica, porque la maldad que rechaza de un modo claro y positivo es una porción genuina de la realidad y después de todo puede llegar a ser la mejor clave para entender el significado de la vida, posiblemente la única para abrir nuestros ojos a los más profundos y oscuros niveles de la verdad<sup>6</sup>.

Si los hechos percibidos como malos son -tanto como los buenos- parte genuina de la naturaleza, podemos inferir filosóficamente que ellos tienen una significación racional, y que la mentalidad sana sistemática, fracasando en el hecho de conceder al dolor, la pena y la muerte cualquier atención positiva y activa, es formalmente menos completa que otros sistemas que intentan por lo menos incluir estos elementos en su campo de acción. Las religiones más completas serán aquellas en las cuales los elementos pesimistas estén mejor desarrollados.

Si bien James declara en una de sus conferencias que sólo se encuentra exponiendo la rica variedad de las manifestaciones religiosas sin tomar partido por ninguna<sup>7</sup>, se permite considerar al budismo y al cristianismo como las más conocidas por nosotros y las que mejor se atienen a esta calificación. Ellas son religiones de redención: el hombre debe morir en su vida irreal para poder nacer a una vida nueva y real.

Es éste el punto de inflexión más importante entre los dos modos de considerar la vida. Mientras que el primero necesita solamente nacer "una vez" en función de conseguir su felicidad, el segundo precisa hacerlo dos veces para realizar el mismo fin. En la religión del "nacido una vez" (*once-born*) el mundo es una especie de camino rectilíneo o problema con una única respuesta, cuyas partes se siguen unas a otras y sin ningún tipo de perversión, teniendo los valores que naturalmente parecen tener. Como una simple suma algebraica con sus más y sus menos acabarán dándonos el valor total. La felicidad y la paz religiosa consisten en vivir del lado más favorable de esa suma. En la religión del "nacido dos veces" (*twice-born*) el mundo es un misterio de doble respuesta -podría ser borgeanamente denominado un "jardín de senderos que se bifurcan"- . La paz no es alcanzada por una simple adición de "más" y eliminación de "menos" en la vida.

6 Ibid., Lects. VI and VII, p. 169.

7 Ibid., Lects. VI and VII, p. 152.

Los sentimientos más altos y los más bajos, los impulsos provechosos y aquellos extraviados, comienzan por ser un caos dentro de nosotros; pero ellos deben finalizar siendo un sistema estable de funciones en prolija subordinación. La infelicidad sirve claramente para caracterizar ese período de auto-ordenamiento y combate interior. Si el individuo posee una consciencia sensible y religiosamente encendida y vivificada, la infelicidad tomará la forma de remordimiento moral y arrepentimiento, de sentirse incuestionablemente vil e injusto, y de permanecer en una ambigüedad cuando no falsa relación respecto al autor de nuestro ser y ordenador de nuestro destino. Esta es la melancolía religiosa, aquella “convicción de estar en pecado” que jugó un importante papel en la historia del cristianismo protestante.

Uno de los ejemplos clásicos de personalidad discordante, con trazos de melancolía en la forma de auto-condenación y sentimiento de culpa y pecado, dados por James, es San Agustín (que, como sabemos, fue importante en la formación ético-mística de Wittgenstein a través del libro que detalla el recorrido de sus pecados, su sentimiento de culpa y conversión: las *Confesiones*, sobre las que volveremos -brevemente- más adelante).

La paz interior o unidad del yo, puede llegar gradual o abruptamente, puede ocurrir a través de una mudanza de sentimientos o a través de la alteración de poderes de acción; o también a través de nuevas visiones intelectuales, o por medio de experiencias que pueden ser designadas como *místicas*:

“However it comes, it brings a characteristic sort of relief; and never such extreme relief as when it is cast into the religious mould. Happiness! Happiness! Religion is only one of the ways in which men gain that gift. Easily, permanently, and successfully, it often transforms the most intolerable misery into the profoundest and most enduring happiness<sup>8</sup>.”

James reconoce que encontrar la religión es sólo uno de los modos de alcanzar la unidad; y que el proceso de remediar la discordia interior o la sensación de estar incompleto, es un proceso psicológico general que podría ser llevado a cabo con cualquier material mental, sin asumir necesariamente la forma religiosa. Las “regeneraciones” de tipo religioso como las que él está considerando, son sólo especificaciones dentro de un género más amplio que contiene también otros tipos. Esto significa que el nuevo nacimiento de una persona puede ser el tránsito de la pasión religiosa a la incredulidad; o de los escrúpulos morales al libertinaje licencioso, etc. Ahora bien, a lo que James parece apuntar es que es la vida el objetivo

8 Ibid., Lecture VIII, p. 180.

último de la religión, no cualquier vida sino una vida más satisfactoria, más provechosa y feliz. Es el amor a la vida, en cualquier nivel de desarrollo, el impulso típicamente religioso<sup>9</sup>. No es la cuestión de Dios, ni el preguntarse sobre los orígenes y finalidad del mundo el asunto que le corresponde a la religión sino el hombre: todo punto de vista auténticamente religioso es antropocéntrico.

Las conferencias citan reiteradamente a León Tolstoy<sup>10</sup>, quien en sus escritos identifica la fe con la posibilidad misma de vivir. La idea de un Dios infinito, de la divinidad del alma, de la unión de las acciones del hombre con Dios, son ideas que para el escritor ruso se elaboran en las secretas e infinitas profundidades del pensamiento humano. Son ideas sin las cuales no habría vida ni él mismo podría existir. La relación directa de la fe con la felicidad y con el deseo de seguir viviendo se percibe en un texto traducido por el propio James en el cual Tolstoy relata lo que una voz interior le dijo: "(...) To acknowledge God and to live are one and the same thing. God is what life is. Well, then! Live, seek God, and there will be no life without him... After this, things cleared up within me and about me better than ever, and the light has never wholly died away. *I was saved from suicide*<sup>11</sup>."

En resumen, para William James se pueden reconocer las siguientes características de la vida religiosa, la cual incluye las siguientes creencias:

1. Que el mundo visible es parte de un universo más espiritual del cual toma su principal significado.
2. Que la unión o relación armoniosa con aquel universo trascendente es nuestro verdadero fin.
3. Que la oración o la comunión interior con el espíritu del mismo -sea aquel espíritu "Dios" o la "ley"- es un proceso en el cual realmente se produce algo, y en donde la energía espiritual fluye y produce efectos, psicológicos o materiales, dentro del mundo de los fenómenos.

La ciencia procura eliminar de la experiencia aquellos elementos que son individuales, lo cual es un absurdo. El mundo de nuestra experiencia consiste en dos partes, una objetiva y otra subjetiva, y si bien la primera puede ser incalculable-

9 Ibid., Lecture XX, p. 483.

10 La anécdota que aparece en toda biografía sobre Wittgenstein es de que había comprado el libro de Tolstoy sobre los evangelios por mero azar, debido a que en la librería sólo había cartones postales y el libro del autor ruso. Evidentemente ella puede ser cuestionada desde que William James cita con gran frecuencia los textos de Tolstoy referidos a la fe.

11 Ibid., Lecture VIII, p. 190 (cursiva nuestra).



mente más extensa que la otra, aun así esta última no debe ser omitida. Sentirse religioso significa establecerse a sí mismo en posesión de la realidad última del único modo en que esta realidad nos es dada. Después de todo, afirma James, nuestro principal asunto es con nuestro propio destino.

James reivindica el elemento sentimental antes que intelectual de la religión, y cuando lo hace está hablando en realidad como sicólogo. Para él la individualidad está fundada en los sentimientos; lo más recóndito de los sentimientos, lo más oscuro, el estrato más "ciego" del carácter, éstos son los únicos lugares del mundo donde percibimos el acaecer de los hechos y cómo el mundo se constituye. Comparado con este mundo de sentimientos vivos e individualizados, el mundo de objetos generalizados que el intelecto contempla aparece sin solidez, sin vida.

La religión, en tanto se ocupa de los destinos personales y nos mantiene en contacto con las realidades más absolutas de las que podemos tener idea, debe necesariamente jugar un papel eterno en la historia humana.

Aquel estrato de la religión puede ser llamado región mística o región sobrenatural, no importa cómo. En tanto nuestros impulsos ideales se originan en esta región, nosotros pertenecemos a ella en un sentido más íntimo que aquel en que pertenecemos al mundo visible, porque somos en un sentido esencial de la misma región de donde nuestros ideales provienen. Esta región invisible no es ideal en tanto produce efectos en este mundo. Cuando nosotros nos comunicamos con ella alguna cosa acontece con nuestra personalidad finita, porque somos transformados en nuevos hombres. Lo que produce efectos dentro de otra realidad, también debe ser llamado realidad; no existe excusa filosófica -afirma el pensador americano- para denominar al mundo invisible o místico como irreal.

Como fue dicho en nuestra Introducción, Wittgenstein participó de la Primera Guerra Mundial. Esta participación voluntaria le debe menos al patriotismo que al deseo -a partir de la cercanía de la muerte física- de renovarse, de nacer a una nueva vida<sup>12</sup>.

Los últimos meses de este conflicto los pasa Wittgenstein en un campo de prisioneros en Monte Cassino, Italia, junto con unos veinte mil oficiales austríacos. La atmósfera era más bien distendida: los prisioneros podían recibir alimentos y li-

12 Este comentario no intenta disminuir en nada el heroísmo demostrado por Wittgenstein en la contienda y que le valiera cuatro medallas, pero compartimos el comentario de Isidoro Reguera a la edición española de los *Diarios secretos*: "Las medallas no fueron más que los frutos macabros de su desprecio suicida a la muerte." WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diarios secretos*, Alianza editorial, Madrid, 1991, p. 174.

bros, y recorrer -vigilados- los alrededores de la ciudad. En ese ambiente conoció al joven oficial Franz Parak a quien -una vez que se mostró interesado- leyó y comentó fragmentos del *Tractatus logico-philosophicus*.

En una conversación el filósofo afirmó que se consideraba a sí mismo como un "renacido", a lo que Parak le replicó preguntándole si creía en la preexistencia de las almas; Wittgenstein respondió que entendía su "renacimiento" en el sentido que tiene en la obra de Dostoyevsky, *Crimen y castigo*. Leyó para su amigo fragmentos de esa novela, donde Raskolnikov, luego del asesinato, confiesa su culpa y habla de su progresiva renovación como persona<sup>13</sup>. El sentirse en falta, no bueno ante los "ojos" de Dios es una preocupación recurrente en el filósofo vienés. Tan es así que cuando cita lo que él denomina experiencias éticas en su *Conferencia de ética*, una de ellas es la sensación de que Dios no aprueba nuestra conducta. El escepticismo frente a los ritos eclesiásticos compartido por James y Wittgenstein no se debe a una desconfianza ante quienes ofician de intermediarios, sacerdotes, obispos, etc. Es preciso un cambio interior, desarraigar aquello que nos hace sentir culpados y que nos torna infelices. Para Wittgenstein el único criterio para distinguir si una persona cree realmente en su religión es ver cómo tal creencia afecta y dirige su propia vida. Lo místico y lo ético se complementan de un modo particular, como intentaremos demostrar a continuación.

### El misticismo wittgensteniano

Wittgenstein concede otro estatuto al discurso religioso, esto es, la "verdad" que la religión dice no puede y no debe ser verificada con los cánones de la verificación científica.

En las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* encontramos un claro rechazo a utilizar los gestos propios de una sociedad marcada por el racionalismo científicista, cuales son: la verificación y la comprobación histórica cuando se habla de creencia religiosa. Su posición es que la verdad del cristianismo no posee base histórica, o sea, que no existen hechos históricos que le puedan servir de fundamento. Las pruebas que muchas veces sustentan la fe son, en suma, frágiles y generalmente responden a aquello que denominamos "milagro". Las afirmaciones que el hombre religioso realiza sólo pueden ser afirmaciones personales, expresiones que re-

13 Esta anécdota aparece reproducida en BAUM, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Alianza editorial, Madrid, 1988, pp. 106-107.

miten a lo más íntimo de un hombre y que no pueden menos que caer en el sinsentido cuando se pretende extraer de ellas elementos probatorios.

Cuando hablamos de afirmaciones personales queremos significar que se refieren a un cambio de vida y del pensar respecto de ella que solamente puede ser expresado mediante lo que podríamos llamar “confesión”. Ese es el carácter que le da a la ética en su conferencia, el de una afirmación en primera persona y de la cual no se puede extraer conclusiones que sirvan de fundamento axiológico.

Es curioso que Wittgenstein en un determinado momento exprese su deseo de comenzar un libro con pensamientos ya expresados, con pensamientos de otro filósofo<sup>14</sup>. Lo hace en las *Investigaciones filosóficas* con las *Confesiones* de San Agustín, si bien éstas ofrecen un modelo paradigmático de la concepción referencial del lenguaje que él está atacando explícitamente. Precisamente encontramos en esta obra -libro escrito en primera persona y que testimonia un verdadero cambio, una metamorfosis del tipo que el filósofo vienés procuraba para su propia vida- una de las influencias de juventud de Wittgenstein. No vamos a hacer aquí un estudio detallado de la influencia del santo sobre el pensamiento del filósofo sino sólo indicar aquel punto tangencial en el que se pueden encontrar los dos autores cual es, precisamente, el de la angustia y la lucha de un yo dividido por llegar a mudar, a ser otra cosa de lo que es. Si esa lucha es evidenciada en Wittgenstein en los *Diarios secretos*, así como en muchas anécdotas personales y sobre todo en su obsesión por el suicidio, encontramos en el Padre de la Iglesia la misma división, la misma lucha de lo que él llama las dos voluntades<sup>15</sup>. El duro camino de la conversión de pecador en devoto se evidencia cuando Agustín expresa que aquella voluntad de servir a Dios se veía siempre vencida por la otra voluntad más antigua, más poderosa y carnal. Esta posición de hombre dividido entre dos tendencias y el trabajo que sobre ellas realiza es lo que más debe haber emocionado e interesado a Wittgenstein. El pudo haber estado seducido por algo así como un solipsismo práctico en el sentido de pensar un yo luchando solo contra las inclinaciones propias y no deseadas. Autoconstituyéndose en la renuncia -delegar la fortuna heredada en manos de sus hermanos es la parte más visible de ella- a partir de la convicción de estar en pecado, de no ser bueno ante los ojos de Dios.

14 Este comentario aparece en una anotación de 1930 en WITTGENSTEIN, Ludwig, *Observaciones*, Siglo Veintiuno editores, México, 1989, p. 26.

15 Ver SAN AGUSTIN, *Confesiones*, Libro VIII, caps. V y IX. Para un estudio comparativo entre San Agustín y Wittgenstein recomendamos la lectura del libro de FAUSTINO, Silvia, *Wittgenstein, o eu e sua gramática*, Editora Atica, São Paulo, 1995.

La idea de Dios que maneja en el *Diario filosófico (1914-1916)* y en el *Tractatus logico-philosophicus* es un punto fundamental del misticismo wittgensteniano. Para él, Dios era el sentido del mundo, lo cual significaba que el hecho de que el mundo exista (aquel elemento inefable que podía llevar al asombro) y Dios son la misma cosa. El hecho de que el mundo exista es aquella facticidad que me hace sentir dependiente frente a ella:

“¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?  
 Sé que este mundo existe.  
 Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.  
 Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido.  
 Que este sentido no radica en él, sino fuera de él.  
 Que la vida es el mundo.  
 .....  
 Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es,  
 al sentido del mundo.  
 Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre.  
 Pensar en el sentido de la vida es orar<sup>16</sup>.”

Si comenzamos a analizar este fragmento por la pregunta que lo inicia, percibiremos que fue un gran error haber tomado a Wittgenstein como fuente de inspiración para lo que se dio en llamar neopositivismo. La recurrencia de esta preocupación -tanto en el *Diario filosófico (1914-1916)* como en los así llamados *Diarios secretos*- marcan un punto de vista absolutamente opuesto a la posición científica del Círculo de Viena.

Una de las premisas fundamentales de la “primera” filosofía wittgensteniana era la de que no existían enigmas ya que una pregunta es pertinente si y sólo si una respuesta es posible<sup>17</sup>. Su idea de elucidación de las proposiciones como tarea excluyente de la filosofía resolvía los grandes problemas disolviéndolos<sup>18</sup>, mostrando su sinsentido (*Unsinnigkeit*). Ahora bien, la respuesta “Sé que este mundo existe” no sólo no resuelve ni disuelve nada sino que nos arroja al núcleo de la consideración ética wittgensteiniana: la existencia previa del mundo. Nos enfrentamos al mundo como con algo ya acabado y que, por tanto, nos hace sentir dependientes de una “voluntad extraña” (*fremder Wille*). Esta observación tiene evidentes ecos

16 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico (1914-1916)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, día 11/6/16, p. 126.

17 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza editorial, Madrid, 1984, parágrafo 6.5, p. 201.

18 *Ibid.*, parágrafo 4.112, p. 85.

schopenhauerianos: para el autor de *El mundo como voluntad y representación* el hombre es el fenómeno más acabado de la voluntad como esencia del mundo desde que consigue el conocimiento -no teórico sino intuitivo- de saberse fenómeno de una voluntad siempre anhelante. Tal conocimiento sólo genera dolor y una consecuente búsqueda de la apatía como respuesta ética. Para Schopenhauer la palabra *mundo* es sinónima de la palabra *mal*<sup>19</sup>. En el caso de Wittgenstein, en cambio, aquella voluntad extraña de la cual dependemos es llamada Dios; pero, en tanto no podemos conocer los designios divinos, este mundo por él creado no es ni bueno ni malo sino moralmente neutro.

El sentido del mundo, el cual -en tanto está fuera del alcance de nuestro conocimiento- sentimos como problemático, es identificado con el sentido de la propia vida. Es a través de la preocupación por el sentido del mundo que lo ético y lo místico se articulan entre sí. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico (*das Mystische*), y ésta es una intuición (*Anschauung*)<sup>20</sup> que sólo puede tener consecuencias éticas<sup>21</sup>. Lo místico es el silencio frente a un mundo que está claramente determinado de un modo lógico: tal es la respuesta del joven Wittgenstein ante la pregunta por el origen de esta determinación.

Si misticismo y ética se confunden, es porque la obtención de tal silencio sólo es posible a partir de un cambio en la propia vida y del modo como nos relacionamos con el mundo. Por eso podemos afirmar que el misticismo del filósofo vienés no es teísta. Dios no es tanto un agente suprasensible cuanto un límite antropológico: es la manera de denominar aquella "región" que está más allá de lo decible. Esta afirmación puede ser demostrada apelando a su rechazo de la idea de un Dios creador: si el mundo hubiese sido creado por un propósito expreso de Dios, este propósito sería uno más de los hechos que están en el mundo.

"El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en él* no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor.

Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales.

Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro

19 SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Editorial Porrúa, México, 1992, Libro IV "El mundo como voluntad", párrafo LIX, p. 254.

20 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza editorial, Madrid, 1984, párrafo 6.45, p. 201.

21 *Ibid.*, párrafo 6.521, p. 203.

modo sería a su vez casual.  
Debe quedar fuera del mundo<sup>22</sup>.”

En un mundo de hechos descriptibles -el mundo tal cual era postulado en el *Tractatus logico-philosophicus*-, no pueden entrar proposiciones de valor ya que éstas no describen un hecho, lo juzgan. Esta opinión aparece también en el centro de la inefabilidad de la ética<sup>23</sup>.

Las proposiciones de valor (ético-religiosas) intentan decir aquello sobre lo que no se puede hablar, aquello que excede lo que es la función y el límite del lenguaje: la descripción de hechos en el mundo. Esto es ilustrado en la *Conferencia de ética* mediante la figura de la taza de té que sólo puede contener su capacidad por más que deseemos verter un litro en ella.

Todas las teorías, o mejor, opiniones y posiciones que pretenden hacer de lo sagrado un elemento cotidiano, vulgar y común, en oposición a lo sobrenatural o trascendente, desagradaban profundamente a Wittgenstein. La estandarización ritual no sólo no promovía ningún cambio profundo en la persona de fe sino que parecía evitarlo. Ante un misticismo que podríamos llamar no personalizado -de un Dios absolutamente incognoscible-, el verdadero centro pasa a ser la relación del hombre frente a ese inefable. El filósofo del *Tractatus* parece decirnos que las preguntas realmente importantes, más que esperar una respuesta, gestan un carácter (esto último fuera de toda connotación psicológica).

Este carácter se define en la confrontación con aquella voluntad extraña de la cual somos dependientes; es decir, que lo que fundamenta esencialmente la equivalencia entre Dios y el sentido de la vida es la eliminación de éste en cuanto problema, o sea la obtención de la felicidad:

22 Ibid., parágrafo 6.41, p. 197.

23 Podemos citar una anécdota que refuerza esta oposición a la idea de un Dios personal. Aconteció en una conversación con un discípulo suyo en los años de su regreso a Cambridge, Maurice Drury. En el transcurso de la misma comentan el pasaje de un filósofo alemán contemporáneo de Kant -Hamann- quien comenta a propósito del relato de la Caída en el Génesis: “Quién como Dios para aguardar la brisa de la noche antes de confrontar a Adán con su transgresión.” Wittgenstein encontró presuntuoso saber cómo debería actuar Dios y replicó: “Es un dogma de la iglesia romana el que la existencia de Dios puede ser demostrada por la razón natural. Este dogma me imposibilita ser un católico romano. Si pensara en Dios como otro ser parecido a mí mismo, fuera de mí, sólo que infinitamente más poderoso, entonces consideraría mi deber desafiárla.” En RHEES, Rush, *Recuerdos de Wittgenstein*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 184.

“Y en este sentido Dostoyevsky tiene, sin duda, razón cuando dice que quien es feliz, satisface la necesidad de la existencia.

O cabría expresarlo también señalando que satisface la finalidad de la existencia quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma. Esto es, quien está satisfecho<sup>24</sup>.”

Ahora bien, así como es difícil callar sobre lo inefable, nadie es feliz sin más. El hombre intenta siempre mudar los hechos del mundo, intenta establecer un orden en el cual él ocupe el centro protagónico. La idea de claridad lingüística es sostenida a través de la descripción de hechos del mundo y no de su explicación última. La expresión “En el mundo todo es como es y sucede como sucede” significa que nuestras teorías y leyes causales están destinadas al fracaso cuando nos preguntamos por el origen mismo de todo ser. Junto con la distinción tractariana entre decir (*sagen*) y mostrar (*zeigen*) fundamentada en el isomorfismo lógico -igualdad de estructuras entre mundo y lenguaje-, existe una tendencia a ir más allá de lo decible, a arremeter contra los límites del lenguaje. Ella es denominada por Wittgenstein como “tendencia del espíritu humano”<sup>25</sup>, resaltando así que no es una mera equivocación que pueda ser corregida con alguna “reforma del entendimiento”. Tal tendencia se manifiesta en el aspecto lingüístico con la pretensión de decir lo inefable, tornar *lo místico* elemento de discusión; en el aspecto práctico pretendiendo mudar los hechos del mundo según nuestros deseos. Pero -como es dejado claro en el *Tractatus*- no existe conexión lógica posible entre nuestros deseos y el mundo de los acontecimientos; en este caso mi voluntad es absolutamente impotente<sup>26</sup>. La vida se torna un problema y su sentido un enigma que nos abandona a la más cruel infelicidad. Es entonces cuando es preciso un “renacimiento” o una modificación radical del yo, y es en función de esta modificación que Wittgenstein habla de dos divinidades:

“Crear en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida.

Crear en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta.

Crear en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido.

El mundo me viene dado, esto es, mi voluntad se allega al mundo enteramente desde fuera como teniéndoselas que haber con algo acabado.

24 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico (1914-1916)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, día 6/7/16, p.127.

25 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1990, p. 43.

26 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza editorial, Madrid, 1984, parágrafo 6.374, p. 195.

(Qué es mi voluntad, es cosa que todavía ignoro.)

De ahí que tengamos el sentimiento de depender de una voluntad extraña.

*Sea como fuere*, en algún sentido y en cualquier caso somos dependientes, y a aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios.

Dios sería en este sentido sencillamente el destino o, lo que es igual: el mundo -independiente de nuestra voluntad-.

Del destino no puedo independizarme.

Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente. „27

Decir que Dios y la vida son lo mismo, no es tanto ingresar a Dios en lo cotidiano como divinizar el propio yo. El yo se torna divino haciéndose independiente, pero esta independencia es en realidad una “dependencia” del sentido del mundo. El yo debe buscar la coincidencia con el mundo, vivir en el presente y ser feliz de ese modo; éstos son los trabajos a él impuestos.

Wittgenstein se sentía en falta, se sentía monstruoso<sup>28</sup>; pero -si bien le daba un transfondo- su falta no era colectiva, no era la falta de la “caída del hombre” sino que era absoluta y estrictamente personal. Incapacidad para ser superficial, indulgente consigo mismo; el pecado es asunto personal entre él y Dios, o lo que es decir lo mismo, la vida, o mejor, la vida feliz. Los hechos del mundo pensados como tarea (*Aufgabe*)<sup>29</sup>, a la que la única solución es precisamente la disolución de su carácter problemático.

Wittgenstein desdeñaba todo uso de símbolos sagrados y hallaba superficiales y poco sinceras la mayoría de las manifestaciones religiosas<sup>30</sup>. Minotauro y Teseo a la vez, él era el monstruo y el matador. La salvación parece ser un asunto personal,

27 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico (1914-1916)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, día 8/7/16, p. 128.

28 Rush Rhees cuenta la anécdota de que un día Wittgenstein tomó de su biblioteca un ejemplar del *Fedro* de Platón para leer un párrafo cerca del inicio que dice: “No investigo sobre estas cosas sino sobre mí mismo, para averiguar si soy un monstruo más complicado y furioso que Tifón o una criatura más sencilla y amable.” Para el autor del *Tractatus* lo que Sócrates se preguntaba era si en parte era un ser razonable y en parte monstruo. Confesó que lo mismo se preguntaba de sí mismo. En RHEES, Rush, *Recuerdos de Wittgenstein*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 276.

29 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza editorial, Madrid, 1984, parágrafo 6.4321, p. 201.

30 Maurice Drury cuenta que Wittgenstein le recriminó el tener un crucifijo colgado en la pared y que en otra ocasión le advirtió sobre el hecho de “permitir familiarizarse con las cosas sagradas”. En RHEES, Rush, *supr. cit.*, p. 165.



la religión un asunto entre él y Dios<sup>31</sup>, que debe manejarse fuera de los patrones usuales de la devoción como vemos en su oposición a la doctrina de la inmortalidad del alma:

“La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no sólo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporcionaría en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizás un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna, ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está fuera del espacio y del tiempo.”<sup>32</sup>

Este fragmento testimonia una importante divergencia de Wittgenstein respecto a cualquier hombre religioso o místico con el cual pudiéramos compararlo. Y testimonia, también, la convivencia de algún tipo de fe con la razón incansable.

El rechazo no es sólo de un determinado elemento de (la mayoría de) las doctrinas religiosas, la inmortalidad del alma, por ejemplo, sino de una cierta concepción pragmática de la moral que le es inherente. Es decir, fundamentar nuestro accionar ético en los premios y castigos de éste al fin de nuestra vida. La ética no tiene nada que ver con premios o castigos<sup>33</sup>. Aquellas consecuencias como los premios o recompensas no tienen nada que ver con la moralidad en cuanto tal en la visión wittgensteniana.

Pensar en una vida eterna cual sería la garantizada por la inmortalidad del alma, no resuelve el problema de la vida; en el mejor de los casos lo posterga ya que sólo es más de lo mismo: una mayor duración de la vida no daría mayor valor a ésta. La verdadera vida eterna es vivir en el presente, mirar el mundo *sub specie aeternitatis*, con indiferencia frente a los hechos, reconociendo el milagro de su facticidad.

La ética es el camino por el cual la segunda divinidad (el yo) entra en armonía con la primera divinidad, Dios o lo místico. La ética se resume en la aceptación

31 En una conversación con Maurice Drury éste le manifiesta que le gustaría tornarse sacerdote ya que se sentiría feliz trabajando entre personas que compartiesen sus creencias, a lo que Wittgenstein responde: “Oh, no dependa de las circunstancias. Asegúrese de que su religión sea un asunto exclusivamente entre usted y Dios.” En RHEES, Rush, *supr. cit.*, p. 177.

32 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza editorial, Madrid, 1984, parágrafo 6.4312, pp. 199-201.

33 *Ibid.*, parágrafo 6.422, pp. 197-199.

de lo que es. Es interesante notar que ya que todas las proposiciones tienen igual valor<sup>34</sup> y no puede haber por tanto proposiciones éticas<sup>35</sup>, el único "diálogo" posible con lo divino es el silencio<sup>36</sup>.

Este silencio no es apatía ni resignación sino que es aquello que Wittgenstein asimila a orar: pensar en el sentido de la vida. El silencio en relación a lo místico es el único puente establecido entre lo inefable y mi propia vida. De ese modo se disolvería el problema de la pregunta por la finalidad de la vida, teniendo en cuenta que, si bien los hechos del mundo no bastan, ellos deben ser nuestra única ocupación. Dios era para el joven Wittgenstein una garantía, muda e inefable, de que la felicidad -centro de su preocupación ética- podía ser alcanzada en este mundo.

## Conclusión

Si miramos retrospectivamente recordaremos que la definición de William James de lo religioso o del espíritu de aquel que lo vive era precisamente ese sentimiento de felicidad que acompaña todos sus actos. El mérito grande de la obra de James es el de haber dejado de lado su positivismo para reconocer el valor que ciertamente tiene lo religioso. Wittgenstein tiene que haber gustado mucho de la mesura y amplitud de miras con que James consideró a las religiones. La simplificación, cuando no la discriminación prejuiciosa de lo que se considera lo religioso y su esencia, es la marca común de muchas obras que encaran la materia<sup>37</sup>. Este esfuerzo fue realizado por James en función de la psicología, es decir que reconocía lo religioso como un elemento que constituía la individualidad y el carácter humanos.

Si la relación con lo místico sobrenatural o realidad no-visible era para él un asunto estrictamente personal -al margen de ritos y jerarquías mediadoras-, vimos que existían dos maneras de relacionarse con ese orden oculto, la de la mentalidad sana y la de la mentalidad o alma enferma. Por lo expuesto tenemos motivos para pensar que Wittgenstein entraría -y seguramente él mismo así lo pensaba- en la segunda clasificación. El filósofo se sentía indudablemente un "renacido" (recordar la anécdota con el oficial Parak en prisión), sintió que debía acabar con su vida -y esto fue durante algunos años terriblemente literal- para surgir a una nueva, a una vida que le permitiera sentirse en armonía con su contexto. Lo religioso es definido así

34 Ibid., párrafo 6.4, p. 197.

35 Ibid., párrafo 6.42, p. 197.

36 Ibid., párrafo 7, p. 203.

37 Wittgenstein hace esta crítica más explícita en su obra *Observaciones sobre 'La Rama Dorada' de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992.

por una modificación ética, la de quien se siente nacido en falta e infeliz y pasa a vivir de otro modo. Es, por tanto y sobre todo, en la visión antropocéntrica de la religión en que coinciden el filósofo americano y el autor del *Tractatus*. Y, en función de ese colocar en primer plano al hombre y su destino, coinciden también en el rechazo de toda teorización o intento de justificación del sentir religioso.

Las características esenciales que James otorgaba a la religión eran: 1) Que el mundo visible toma su significado de uno más espiritual; 2) que el verdadero fin de nuestra vida es la relación armoniosa con ese trascendente; 3) la importancia de la oración como forma de relación con lo divino.

Estas características podemos proyectarlas sobre los escritos del primer Wittgenstein y vemos que la primera está presente en la famosa carta al editor Ludwig von Ficker de fines de 1919, en la que expresa (refiriéndose al *Tractatus*) que su trabajo consta de dos partes: la que está escrita y la que no llegó a escribir. Esta segunda parte es precisamente la importante. Esto significa que lo indecible místico era realmente aquello que se destacaba en la preocupación wittgensteniana. El no haber comprendido esto hizo que muchos de los primeros lectores del *Tractatus* -entre ellos el propio Bertrand Russell- consideraran las últimas proposiciones del libro como contradictorias.

En cuanto a la segunda, son útiles las anotaciones de su *Diario filosófico (1914-1916)*, especialmente las de julio de 1916, en las que identifica a Dios con el mundo y el sentido de la vida, y la vida buena o feliz con el hecho de estar en concordancia con el mundo.

Para finalizar, la tercera característica aparece explícitamente en la anotación del *Diario filosófico (1914-1916)* -ya reproducida- cuando dice que orar es pensar en el sentido de la vida. Esta afirmación es coherente si pensamos en la equivalencia establecida y ya mencionada entre Dios y el sentido de la vida. También en los *Diarios secretos* se ven los constantes requerimientos al espíritu, en forma de oraciones dramáticas e imperiosas, como forma de refugio en sí mismo, o en lo que el hombre tiene de divino y esencial.

Si bien en nuestro artículo reconocimos otras influencias en la formación ético-mística del pensador austríaco -Dostoyevsky, Tolstoy y San Agustín-, a partir de lo expuesto defendemos la idea de que tal vez sea la lectura de William James la que mejor fundamente su comprensión filosófica.