



# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**El concepto de religión en la filosofía de Wittgenstein y la relación  
entre el *Tractatus logico-philosophicus* y algunas corrientes  
orientales de pensamiento**

## **TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

**FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ DEFEZ**

TUTORA

**DRA. PAULINA RIVERO WEBER**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. MARZO 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



# Índice

<b>Introducción</b> .....	7
<b>La Viena a caballo entre dos siglos: el problema del lenguaje, la exigencia moral y una ruta hacia el silencio</b> .....	13
<i>El análisis lógico del lenguaje: ¿qué nos queda más allá de la descripción del mundo?</i> . . .	14
<i>Místico y valioso: la visión del mundo sub specie aeterni y el silencio ante la totalidad</i> . . .	34
<b>Ética, estética y religión: modos de mostrar una actitud hacia el mundo</b> .....	47
<i>La felicidad de vivir en el eterno presente: un cobijo integral</i> .....	48
<i>Acercamiento al tema desde las Investigaciones filosóficas</i> .....	67
<i>¿Qué es entonces la religión?</i> .....	80
<b>El <i>Tractatus logico-philosophicus</i> y algunas corrientes orientales de pensamiento</b> 93	
<i>A vueltas con el concepto de filosofía: la eterna disputa entre Occidente y Oriente</i> .....	94
<i>La búsqueda de la claridad total: un juego entre el silencio y la palabra</i> .....	108
<i>De una exposición metafísica del mundo y de la naturaleza a una postura práctica acerca de qué decir y qué hacer: paralelismos entre el <i>Tractatus</i> y el <i>Daodejing</i></i> .....	123
<b>Conclusiones</b> .....	142
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	147

*A Nikki y Asia: cualquier elección de palabras habría quedado  
lejana, demasiado lejana, para expresar mi amor por ellas.*

*¡Silencio! Ante grandes cosas —¡veo grandeza!*

*Debe uno callar o hablar con grandeza.*

Friedrich Nietzsche

**El concepto de religión en la filosofía de Wittgenstein y la  
relación entre el *Tractatus logico-philosophicus* y  
algunas corrientes orientales de pensamiento**

## Introducción

Ludwig Wittgenstein es uno de los filósofos contemporáneos que más ha influido en la creación filosófica de los siglos xx y xxi, tal vez por su peculiar modo de hacer filosofía, un nuevo método revolucionario por el hecho de no dedicarse a contestar las preguntas clásicas planteadas a lo largo de la historia del pensamiento sino por cuestionar directamente dichas preguntas en el marco de la búsqueda de una claridad total. De ahí que no resulte extraño rastrear su influencia en los planteamientos y problemas que actualmente ocupan a diversas áreas, como la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente y la epistemología en general: Kripke, Paul y Patricia Churchland, Nagel, Davidson, Quine o Putnam retoman y rebaten planteamientos wittgensteinianos en muchos de sus escritos.

En el presente trabajo abordaremos principalmente el pensamiento de Wittgenstein en torno a cuestiones relacionadas con su idea de la religión (que en su caso son inseparables de sus puntos de vista sobre ética y estética), así como algunos posibles puntos de conexión con el budismo antiguo o temprano del primer sermón del Buda y el taoísmo filosófico basado en las enseñanzas de Laozi a través del texto conocido como *Daodejing*, un tema que creemos (sobre todo en lo que respecta al clásico chino) no ha sido abordado todavía con gran detalle. Así, el texto quedará dividido en tres capítulos, siendo los dos primeros de carácter eminentemente expositivo y el tercero y último predominantemente propositivo.

El primer capítulo está dedicado fundamentalmente al *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, la única de sus obras publicada en vida. En él se describen las influencias recibidas por el autor desde diversos ámbitos de la cultura, a fin de mostrar que el *Tractatus*, tal y como el propio Wittgenstein decía, es un libro de ética, inmerso en el objetivo común de la mayor parte de pensadores y artistas vieneses de finales del siglo xix y principios del xx, consistente en la reivindicación de un lenguaje claro (fuese pictórico, musical, arquitectónico, periodístico o filosófico) como exigencia moral necesaria en la época y el contexto geográfico de la Austria de los Habsburgo. Así, estableceremos paralelismos y desencuentros entre Wittgenstein y algunos

personajes importantes de ese momento, como Hugo von Hofmannsthal, Otto Weininger, Adolf Loos, Karl Kraus y Fritz Mauthner, entre otros.

En este análisis del *Tractatus* no faltará la parte dedicada a cuestiones de lógica, ineludible al hablar de dicha obra. Un breve repaso a la teoría de la figuración wittgensteiniana nos conducirá por cuestiones técnicas acerca de los principales temas que por aquella época ocupaban a la denominada filosofía analítica, dominada por el llamado neoempirismo del Círculo de Viena: el análisis de la proposición, los tipos de pseudoproposiciones, el problema de la referencialidad, el estatus de la lógica y la ciencia, etcétera. El objetivo no es otro que profundizar en la distinción decir-mostrar, capital en el *Tractatus* pues delimita claramente dos ámbitos: por un lado, el terreno de la ciencia, de la descripción del mundo, para la cual el lenguaje resulta tan útil; por el otro, el de la ética, la estética y la religión, coto del valor donde el lenguaje se encuentra en una constante lucha consigo mismo. Por otra parte, no olvidaremos el especial estatus que para Wittgenstein tienen la lógica y la matemática, un estatus marcado por el proyecto logicista al cual Frege le insufló nuevos bríos a finales del siglo XIX, tanto con la *Conceptografía* como con *Los fundamentos de la aritmética*.

Con el fin de adentrarnos en el terreno de la ética, la estética y la religión, que será el tema que nos ocupará en adelante, una vez dejado claro aquello de lo que es posible hablar, describiremos la teoría wittgensteiniana del valor y algunos conceptos clave como el de sujeto metafísico, límites del mundo, trascendentalidad, etcétera, para pasar a introducir las primeras referencias a Dios, la religión y el misticismo, o más bien las implicaciones místicas del silencio wittgensteiniano, que ocupa la última parte del *Tractatus*.

El segundo capítulo estará dedicado por entero al tema de la religión, además de a la ética y la estética, en menor medida aunque de modo necesariamente complementario, justamente por constituir las tres áreas que Wittgenstein engloba en la esfera de lo valioso. Para ello, y debido a la parquedad con la cual el autor se refiere al tema en el *Tractatus* (coherentemente justificada debido a la anunciada dificultad o imposibilidad lingüística inherente a estos asuntos), nos basaremos en otros escritos como las *Investigaciones filosóficas*, los

*Diarios secretos*, el *Diario filosófico*, los *Movimientos del pensar*, la *Conferencia sobre ética* y *Zettel*, por mencionar sólo algunas referencias.

Como apunte, cabe señalar que hemos tratado de dibujar los conceptos wittgensteinianos de Dios, de felicidad, de sentido de la vida, pero sobre todo de religión, basándonos tanto en sus escritos públicos como en los privados, ya que ni unos ni otros resultan prescindibles al acometer la empresa de obtener una visión integral de su pensamiento al respecto, debido a la importancia de la vivencia, de su experiencia vital, en su teoría, lo que quedará reflejado especialmente en determinados pasajes del trabajo.

Dos referencias jugarán un papel de peso en esta parte: Lev Tolstoi y William James, quienes al decir del propio Wittgenstein fueron sus mayores influencias en este ámbito religioso. Así, las cuestiones que trataremos de responder son, entre otras, las siguientes: ¿Qué pensó positivamente de la religión? ¿Qué papel representa el lenguaje religioso en su nueva teoría basada en los juegos de lenguaje y las formas de vida? ¿Fue Wittgenstein un hombre religioso? ¿Estuvo cerca de algún credo? ¿Cuál es el valor que le concedió a una esfera de la cual no se puede decir nada y sin embargo parece albergar cuestiones de la mayor importancia? ¿En qué consiste el cambio de actitud que Wittgenstein asocia al modo religioso de ver el mundo?

Asimismo, ocupará un lugar importante el concepto de filosofía que mantuvo a lo largo de toda su vida, el cual nos ha servido de articulación para abordar uno de los temas hasta el día de hoy más polémicos en cuanto a la creación wittgensteiniana: el de si podemos hablar de dos épocas totalmente diferenciadas o bien la distancia entre los llamados “primer” y “segundo” Wittgenstein no sería demasiado amplia, al menos en ciertos rubros.

Para finalizar, en el tercer capítulo que se propone para concluir el trabajo, llevaremos a cabo un estudio comparativo entre el pensamiento de Wittgenstein (sobre todo el del *Tractatus*) y algunas corrientes orientales de pensamiento (budismo antiguo y taoísmo), si bien nuestro interés se decanta mayormente del lado del *Daodejing* de Laozi.

Para ello, iniciaremos con una introducción sobre la polémica existente entre quienes consideran que la creación intelectual oriental puede ser incluida dentro de la filosofía y quienes rechazan dicha postura, lo que nos llevará, de acuerdo con nuestro alineamiento a favor de la primera opción, a tratar de demostrar que el *Lunyu* de Confucio (como uno de los ejemplos de clásico oriental) es mucho más que una colección de preceptos de comportamiento práctico, los cuales no tendrían ningún sentido sin una base de presupuestos metafísicos sólidos rastreables en dicho texto.

A continuación entraremos plenamente en el asunto principal del capítulo, confrontando algunos señalamientos de Wittgenstein con planteamientos típicos del budismo antiguo, sin particularizar entre los distintos tipos de éste: la comprensión total del Buda como una comprensión no discursiva, las cuatro verdades y el esquema médico del budismo, el ajuste al mundo como vida feliz, el nihilismo terapéutico, el pragmatismo implícito en el budismo, la disolución de problemas frente a la pretendida solución buscada en Occidente a lo largo de la historia de la filosofía, el concepto de iluminación en Suzuki, etcétera. Y finalmente, trazaremos una comparación de la denominada parte mística del *Tractatus* con el *Daodejing*, sobre todo con algunos de los conceptos clave de este último, como el *wu wei* (no acción), la caracterización taoísta del *dao* (camino) como lo inefable y la vida conforme al *dao* como ideal de felicidad.

Esta tesis no habría sido posible sin el apoyo incondicional de Neca; a ella todo mi agradecimiento por haber compartido tantos momentos y vivencias que han ido fortaleciendo nuestra relación durante el camino recorrido hasta llegar a lo que es ahora. Mi deseo es seguir avanzando a su lado mientras nuestras miradas continúan fijas en el mismo horizonte. Asimismo, le agradezco a mi madre su apoyo constante desde la lejanía con la que ha tenido que convivir durante tantos años. También, por supuesto, mi gratitud a Paulina Rivero Weber, quien desde que me conoció ha confiado en mí y me ha contagiado su fascinación por el taoísmo, y a Javier Sádaba Garay, a quien siempre admiré como pensador y al

que ahora, además, estimo como amigo. A ambos mi aprecio y mi agradecimiento por el tiempo compartido... que se prolongue muchos años. La cordialidad y la calidez de su trato y sus conversaciones son bienes escasos en la actualidad, y por eso mismo dignos de ser conservados. Finalmente, gracias a las doctoras Rebeca Maldonado, Julieta Lizaola e Isabel Cabrera por haber leído las páginas que siguen.

**I**

**La Viena a caballo entre dos siglos: el problema del lenguaje, la exigencia moral y una ruta hacia el silencio**

## **El análisis lógico del lenguaje: ¿qué nos queda más allá de la descripción del mundo?**

La pretensión de inventar un lenguaje universal capaz de desentrañar los más oscuros problemas filosóficos es vieja. Por citar un ejemplo podemos hablar de Ramón Llull, quien empujado por su deseo de convertir tanto a judíos como a musulmanes a la *verdadera* fe mediante un razonamiento bien conducido, había imaginado un “gran arte” (su *Ars Magna* o *combinatoria*) capaz de resolver cualquier problema teórico, una máquina lógica que al operarse con ciertos mecanismos, como palancas, volantes y manivelas, arrojaba la verdad o la falsedad de una tesis. Más tarde, Leibniz trató de perfeccionar el arte de Llull intentando unificar los conocimientos, las separadas ramas del saber, traduciéndolas a la lengua universal de las matemáticas mediante su *calculus ratiocinator*. Incluso ya en el siglo v a. C., Confucio, si bien no trató de inventar ningún lenguaje, abogó por el ajuste entre éste y el ser para tratar de evitar confusiones y equívocos.

Esta preocupación por el lenguaje llegó hasta los siglos XIX y XX, y tuvo a algunos de sus máximos exponentes en Bolzano —quien no aceptaba las nociones kantianas de “juicio sintético a priori” e “intuición pura” por considerar que la intuición es siempre empírica—, Frege, Husserl y Russell, aunque no se trataba de un tema exclusivo de la filosofía, ya que la misma inquietud era compartida por literatos tan representativos de la época como Rimbaud, Bataille, Vian, Apollinaire, Chesterton, Rilke, Trakl, Joyce, Eliot o Brossa, si bien cada uno de ellos de un modo particular.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> El siglo XX fue testigo de una inmensa preocupación por el lenguaje, ya que una gran diversidad de escritores tomaron la lengua como objeto de experimentación, tratando de hallar todas sus posibilidades. Arthur Rimbaud, por ejemplo, presumió de haber creado un lenguaje capaz de penetrar en los sentidos e inventó “el color de las vocales”; Joan Brossa no tuvo reparos en dar a luz poemas repletos de frases denotativas; James Joyce le complicó la vida a sus lectores a través del constante recurso a imágenes y referencias míticas en la confección de un nuevo lenguaje absolutamente caótico y sólo comprensible después de dar con la clave de su diseño; Rilke trató de desestructurar el lenguaje priorizando la fuerza de surgimiento de las imágenes. Incluso podemos hacer referencia, en el ámbito de la pintura, a la revolucionaria poética del instante, cuyos abanderados fueron Monet y Renoir.

Los intentos de pensadores como Bolzano, Brentano, Frege, Russell y Whitehead de reducir la matemática a lógica pretendían otorgar claridad y transparencia al lenguaje filosófico, constituyéndose en una reacción antiidealista al oponerse a apoyar la formulación de los principios matemáticos en intuición alguna, o lo que es lo mismo, al posicionarse contra los neokantianos de la Escuela de Marburgo, encabezados por Hermann Cohen. Recordemos que para Frege, por ejemplo, el error de Kant había sido creer que la aritmética procede mediante juicios sintéticos a priori y no por juicios analíticos, y ello porque no la había liberado de los lazos que la atan a los lenguajes naturales. Así, era menester arrojar luz sobre definiciones, argumentos y conclusiones, aunar filosofía y ciencia (objetivo, entre otros, de Husserl y la fenomenología, si bien éste sin renunciar a la intuición), aplicarle a la primera el método de la segunda, para lo cual se imponía un previo análisis del lenguaje —terreno minado de malentendidos y trampas—, un previo paso de cualquier proposición con pretensiones de decir algo con sentido por el riguroso tribunal de la lógica.

Al mismo tiempo, en la Viena finisecular de los Habsburgo, en la Kakania<sup>2</sup> dibujada por Robert Musil en *El hombre sin atributos*,<sup>3</sup> dicha búsqueda de claridad era ámbito de todas las manifestaciones de la cultura; literatura, música, periodismo, arquitectura, teatro, pintura y, por supuesto, filosofía, criticaban los usos culturales pretéritos y los modelos artísticos establecidos y estandarizados. Hugo von Hofmannsthal, un adolescente que había sorprendido con sus poemas intimistas sobre la transitoriedad, la eternidad, la realidad y la apariencia a gran parte de la Viena culta (concretamente a los integrantes de la Jung-Wien) escondido bajo el pseudónimo de Loris, llegaba a la conclusión en 1902 de que el lenguaje no es capaz de explicar el mundo interior en toda su amplitud, de que resulta tan impreciso que convierte en falsedad ese mundo interior. Por tal motivo

---

<sup>2</sup> Musil utilizó el término “Kakania” (de claras connotaciones escatológicas o excrementicias) para referirse peyorativamente al Imperio austro-húngaro. El término procede de las dos kas usadas en los documentos oficiales hasta el año 1918 para designar la composición dual del Estado: *kaiserlich* (“imperial” por Austria) y *königlich* (“real” por Hungría).

<sup>3</sup> Un ejemplo iluminador de lo que viene a continuación lo constituyen los infructuosos esfuerzos que el estudiante Törless realiza ante la comisión del instituto cuando intenta explicar sus sentimientos en torno al delito que han cometido otros cadetes contra un tercero. Véase Robert Musil, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Seix Barral, Barcelona, 2004, pp. 194-203.

se imponía el silencio en cuanto a las cosas de mayor importancia (los valores y el significado de la vida), algo que quedaba reflejado en *Carta de Lord Chandos a Francis Bacon*, en la cual el primero (el otro yo de Hofmannsthal) escribe a su ficticio amigo para disculparse por su absoluta renuncia a la actividad literaria, sustituyéndola por el intento de “descubrir un medio que le permitiese llevar a los hombres a considerar los valores y la significación de la vida desde un plano existencial”, misión que Hofmannsthal trató de cumplir mudando la lírica por el género dramático, de corte claramente clásico y recargado de fantasía. Esta renuncia, sin duda, implicaba una fuerte crítica al sensacionalismo de Ernst Mach, cuya epistemología otorgaba a las imágenes sensoriales la primacía o el fundamento del conocimiento y que tan fidedignamente había seguido Hofmannsthal desde sus inicios como creador.<sup>4</sup> Veamos un fragmento de la carta:

Tampoco el año que viene, ni el otro, ni en todos los años de mi vida escribiré un libro en inglés ni en latín: y eso por un solo motivo [...] porque la lengua, en que tal vez me estaría dado no sólo escribir sino también pensar, no es ni el latín, ni el inglés, ni el italiano, ni el español, sino una lengua de cuyas palabras no conozco ni una sola, una lengua en la que me hablan las cosas mudas y en la que quizá un día, en la tumba, rendiré cuentas ante un juez desconocido.<sup>5</sup>

Por su parte, Karl Kraus atacaba furibundamente (además de a la prensa, a la burguesía, al psicoanálisis, al movimiento feminista, etcétera) al lenguaje artificioso y oscuro que solían emplear los escritores de la época. En su opinión, no había diferencia entre la forma estética y el contenido ético de un texto, de modo que el escritor que jugaba con las palabras manipulándolas sin ningún motivo era un inmoral, pues para Kraus el hombre y su obra son lo mismo, y el arte inmoral no es otra cosa que la negación del arte. Según él, el artista sólo podía ser sincero utilizando la claridad, renunciando a las pomposas formas despojadas de contenido tan típicas de la época sobre todo en Viena, mostrándose a él mismo con honradez. Los artistas englobados en la Jung-Wien, críticos del papel que sus padres, los burgueses vieneses, daban al arte como un

---

<sup>4</sup> Véase Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974, pp. 145-147.

<sup>5</sup> Hugo von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos*, Alianza, Madrid, 2008, p. 31.

simple pasatiempo después de los negocios, se enfundaron el eslogan “el arte por el arte”, cayendo finalmente en un tecnicismo de la forma absolutamente vacío y alejado de la expresión sincera que Kraus no se cansó de reclamar, contra esa suerte de positivismo literario que situaba la perfección técnica como finalidad de la literatura.

Con el arquitecto Adolf Loos compartía esa exigencia de sinceridad, de claridad. En su “Ornamento y delito” cargaba contra el gusto burgués y la obsesión de adornar todo tipo de artículo utilitario: “Sé veraz, la naturaleza sólo puede soportar la sinceridad”.<sup>6</sup> A su juicio, es necesario diferenciar claramente entre la belleza y la utilidad. Además, pensaba que la forma de los objetos utilitarios refleja fielmente la vida de la sociedad que los usa, así como que deben ajustarse a la función para la cual han sido ideados, algo que, a su parecer, los griegos entendieron perfectamente. Según Loos, la obra de arte no tiene por qué verse reflejada en la construcción de una casa destinada a ser habitada por personas, y consecuentemente — influido por el racionalismo y el funcionalismo arquitectónico de la Escuela de Chicago, que conoció bien durante su estancia de tres años en los Estados Unidos— todos los edificios construidos por él carecen de ornamentos y destacan por su simplicidad, sobriedad y funcionalidad, algo semejante a lo que hizo Wittgenstein cuando llevó a cabo (junto al arquitecto Paul Engelman) la construcción de la casa de su hermana Margaret en el distrito III de Viena (Kundmannngasse) entre 1926 y 1928.

Finalmente, debemos hablar brevemente de otra de las figuras destacadas de la Viena finisecular: Arnold Schönberg, quien también hizo hincapié en la sinceridad con la cual el compositor debe expresarse, aunque sin dejar de lado la disciplina, pues del ajuste a las reglas de la armonía depende su libertad. El punto de vista de Schönberg constituía una reacción contra el romanticismo de la segunda mitad del siglo XIX —que privilegiaba la inspiración en la composición por encima de su lógica interna—, una reacción que revolucionó tanto la teoría musical como la composición y que le otorgó a la escala dodecafónica una función

---

<sup>6</sup> Adolf Loos, “Reglas para el que construye en las montañas”, en *Ornamento y delito y otros escritos*, Gustavo Gili, Barcelona, 1980, p. 232, *apud* Miquel Tresserras, *Wittgenstein: integritat i transcendència*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 2003, p. 15. La traducción del catalán es nuestra.

simplificadora bajo la cual subyacía el ataque al refinamiento burgués compartido por Kraus y Loos.<sup>7</sup>

Así, aquella Viena a caballo entre dos siglos manifestaba una exigencia moral sobre todo en el sentido de la demanda de claridad, sinceridad, veracidad e integridad; no podía seguir soportando una filosofía oscura que no llegaba a ninguna parte, una literatura y un arte excesivamente ornamentados y nada sinceros. Por tanto, se buscaba una purificación del lenguaje que no era otra cosa que una purificación de quienes lo usaban como herramienta, una equiparación de la ética y la lógica como deber frente a sí mismo, al estilo de Otto Weininger.<sup>8</sup> Y la filosofía no era una excepción, de ahí que la crítica filosófica del lenguaje no se hiciera esperar, algo que fue denominado el giro lingüístico —o la toma en cuenta del lenguaje como el punto de partida de los problemas filosóficos, lo que se ve claramente en *Los fundamentos de la aritmética* de Frege, como ya se señaló con anterioridad— dos de cuyos protagonistas más importantes fueron el positivismo lógico —concentrado en su mayor parte en Cambridge, Viena y Berlín— y la filosofía del lenguaje ordinario —cuyo núcleo fundamental estuvo en Oxford—, si bien ambas corrientes aceptan que todo pensamiento es lenguaje debido a que la realidad sólo puede ser aprehendida en la medida en que se ha transformado en lenguaje.<sup>9</sup>

Por su parte, en el *Tractatus logico-philosophicus*, Ludwig Wittgenstein —para quien un buen filósofo sólo puede ser un “auténtico ser humano”,<sup>10</sup> en el sentido ético del término— estableció que, en general, los problemas de la filosofía son pseudoproblemas, falsos problemas producto de una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje, es decir, de malentendidos lingüísticos. Lejos de buscar un lenguaje ideal al estilo de, entre otros, Frege o Russell, el pensador vienés confiaba en el lenguaje ordinario: tenía muy claro que sus proposiciones

---

<sup>7</sup> La escala dodecafónica tiene doce notas en cada octava, contando las sostenidas. Con anterioridad, los chinos, por ejemplo, usaban la escala pentatónica y dividían la octava en cinco notas (fa, do, sol, re, la). Schönberg es, por así decirlo, la guinda que colma el pastel después de las experimentaciones y cambios realizados posteriormente a Bach por, entre otros, Wagner y Mahler.

<sup>8</sup> Véase Otto Weininger, *Sexo y carácter*, Losada, Madrid, 2004, pp. 239-254.

<sup>9</sup> Véase Miquel Tresserras, *op. cit.*, pp. 16-19.

<sup>10</sup> Véase Maurice O'Connor Drury, “Conversaciones con Wittgenstein”, en Rush Rhees, *Recuerdos de Wittgenstein*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 181-182.

“están perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico”,<sup>11</sup> siendo absolutamente imposible “pensar nada ilógico” (3.03). Por tanto, su objetivo fundamental fue dejar en claro el ámbito de aquello que puede ser dicho, poner límites al lenguaje (o la expresión de los pensamientos), analizar su “función y estructura”, es decir, su “esencia”, tal como señalará posteriormente en las *Investigaciones filosóficas*.<sup>12</sup>

Como muchos filósofos antes que él, Wittgenstein se preocupó por la relación existente entre el lenguaje y el mundo, y más que llegar a un resultado a través del *Tractatus*, nos atrevemos a decir que partió para su construcción de un presupuesto básico: si podemos hablar del mundo es necesario que ambos, éste y el lenguaje, tengan algo en común, ya que de no ser así resultaría imposible saber a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos. Wittgenstein siempre tuvo una creencia metafísica; en los *Notebooks* se pregunta: “¿Hay a priori un orden en el mundo y, si lo hay, en qué consiste?”,<sup>13</sup> para más tarde asegurar que, efectivamente, “el mundo tiene una estructura fija” (DF 17.06.1915). Precisamente, lo que mundo y lenguaje comparten debe subyacer a esas estructuras y no es otra cosa, según Wittgenstein, que la lógica, condición de posibilidad de la referencia del segundo al primero: “Un enunciado no puede concernir a la estructura lógica del mundo, porque para que un enunciado sea en absoluto posible, para que una proposición PUEDA tener SENTIDO, el mundo tiene que tener ya precisamente la estructura lógica que tiene. La lógica del mundo es anterior a toda verdad y falsedad” (DF 18.10.1914). Asimismo, “en la proposición tiene que haber algo idéntico con su referencia, aunque la proposición no puede ser idéntica con su referencia; algo *no* tiene que ser, pues, en ella idéntico con su referencia” (DF 22.10.1914), donde evidentemente Wittgenstein se está refiriendo con “idéntico” a

---

<sup>11</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999, p. 141 (5.5563). En adelante se pondrá entre paréntesis, incluida en el texto, la numeración que el autor utiliza cuando nos refiramos a esta obra.

<sup>12</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica-UNAM, Barcelona-México, 1988, p. 115 (parágrafo 92). Igualmente, cuando nos refiramos a las *Investigaciones filosóficas*, simplemente anotaremos, en el cuerpo del texto y entre paréntesis, las iniciales IF y el número de párrafo correspondiente, como figura en la edición de la obra.

<sup>13</sup> Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona, 1982, p. 93, 01.06.1915. En lo sucesivo nos referiremos a estos diarios con DF y el día de la anotación entre paréntesis.

los rasgos lógicos y con “no idéntico” a otro tipo de rasgos, arbitrarios y distintos en cada lenguaje.

Wittgenstein cree que mundo y lenguaje pueden conectarse debido a que existe un último reducto lingüístico que toca directamente la realidad; de lo contrario, como ya se ha indicado, todo referirse al mundo a través del lenguaje sería una tarea imposible. Ese último reducto serían unas proposiciones cuyo signo distintivo consistiría en poseer cierta independencia en su valor de verdad, es decir, para comprobar si son falsas o verdaderas no deberíamos dirigirnos a otras proposiciones sino directamente al mundo. Estas proposiciones recibieron el nombre de “elementales”, quedando como no elementales aquellas cuya verdad o falsedad dependiera, subsecuentemente, ya no del mundo sino de la verdad o falsedad de las proposiciones elementales. Ahora bien, allá donde tenemos ese último bastión lingüístico también debe haber algo preliminar que le corresponda en el mundo, y es cuando entran en juego los hechos atómicos o, para usar el término wittgensteiniano, el *Sachverhalt*. Así, proposición elemental y hecho atómico (de cuyas combinaciones surgirán todas las demás proposiciones y el resto de hechos) son los puntos de contacto desde los cuales puede establecerse la correspondencia entre lenguaje y mundo.

Lo curioso, no obstante, es que Wittgenstein no da ningún ejemplo de hecho atómico ni de proposición elemental, limitándose a definirlos como irreductibles en un análisis ulterior, condición necesaria para que el lenguaje pueda hablar del mundo. ¿Qué es, por tanto, una proposición elemental? “Una concatenación de nombres” (4.22), “nombres en conexión inmediata” (4.221). Y, ¿qué es un hecho atómico? Por extensión, podríamos decir que una *concatenación* de objetos, ya que Wittgenstein deja claro que “el nombre significa el objeto” (3.203) o que “en la proposición, el nombre hace las veces del objeto” (3.22). Pero ni nombre ni objeto encuentran tampoco ejemplificación en los escritos wittgensteinianos: son una *necesidad lógica* para la posibilidad de referencia del lenguaje al mundo, lo que se produce en su más estrecha relación cuando tanto el análisis de la proposición como el análisis del hecho llegan a su fin, a su estadio más primitivo. Ahí es donde se encuentran el nombre y el objeto,

nunca susceptibles de volver a sufrir otra reducción más: “En cuantas proposiciones se me ocurren, ocurren nombres que en un ulterior análisis tienen que desaparecer. Sé que un ulterior análisis de este tipo es posible, pero no estoy en situación de llevarlo a cabo enteramente. A pesar de todo sé que según todas las apariencias, si el análisis hubiera sido llevado a cabo enteramente, su resultado tendría que ser una proposición que contuviera nuevamente nombres, relaciones, etcétera” (DF 16.06.1915).

Demos un recorrido sucinto al *Tractatus*. Wittgenstein empieza diciendo que el mundo (o la realidad) es “todo lo que es el caso” (1), fundamentando una ontología realista que sitúa el devenir del mundo separado de nuestra voluntad y de nuestra representación, ya que nos ha sido dado ya estructurado. Por tanto, la realidad tiene una forma previa, las cosas un rol asignado y si el lenguaje quiere hablar del mundo con pretensiones de verdad debe limitarse a representar únicamente los hechos.

El mundo,<sup>14</sup> que es determinado (1.11) —es decir, que es lo que debe ser, si recordamos lo dicho con anterioridad acerca del orden a priori en el que el pensador austríaco creía— está constituido por hechos complejos que se descomponen en hechos atómicos o estados de cosas, o sea, en conexiones de objetos simples (2.01 “El estado de cosas es una conexión de objetos [cosas]”; 2.02 “El objeto es simple”; 2.021 “Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos”). Lo mismo sucede con el pensamiento (que se traduce mediante el lenguaje y que de hecho es definido por Wittgenstein en 3 como “figura lógica”), ya que está conformado por proposiciones complejas, a su vez formadas por proposiciones atómicas que unen entre ellas los nombres o signos proposicionales de objetos. De esta forma —y siguiendo la mecánica de

---

<sup>14</sup> No entraremos aquí en el problema ontológico que surge de la contradicción o la falta de coherencia acerca de las definiciones que Wittgenstein nos ofrece de “mundo” y “realidad”. 2.04: La totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente es el mundo; 2.06: El darse y no darse efectivos de estados de cosas es la realidad; 2.063: La realidad total es el mundo. Como puede observarse, mientras el mundo sólo engloba los estados de cosas existentes, la realidad recoge tanto los que existen como los que no, algo que no encaja con el establecimiento posterior de la igualdad entre mundo y realidad. Al respecto, véase Mathieu Marion, *Introduction au Tractatus logico-philosophicus*, Presses Universitaires de France (PUF), París, 2003 pp. 68-73, y Gabriel Aranzueque, “Realidad y mundo en el *Tractatus* de Wittgenstein. Notas para una ontología integral”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VIII, núm. 14, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, 1995, pp. 45-56.

Heinrich Hertz sobre modelos dinámicos—,<sup>15</sup> la conexión de los elementos que forman una proposición representa, en caso de que ésta sea verdadera, la conexión de los objetos en el mundo: “La proposición es una figura de la realidad” (4.01),<sup>16</sup> debido a que guarda algo en común con ella: la forma de la representación o figuración (2.17). Pero Wittgenstein añade que dicha figura, la imagen que ofrece nuestro lenguaje, a pesar de que puede representar todas las cosas u objetos del mundo, no es capaz de representar su forma de figuración, el modo como representa. Sólo puede ostentarla, mostrarla. En otras palabras, el lenguaje es imagen del mundo; puede decirlo y representarlo perfectamente, pero al mismo tiempo, no puede describir la forma como lo representa porque entonces sería autorreferente, es decir, el lenguaje no sería una representación del mundo sino de sí mismo.<sup>17</sup> Si la forma lógica es lo que hay de común entre la proposición y el mundo, para poder representarlo debería ser posible situarnos, con la proposición, en el exterior de la lógica o, lo que es lo mismo, fuera del mundo (4.12). Así, la distinción decir/mostrar es lo que evita que Wittgenstein tenga que recurrir a un metalenguaje que podría hablar del lenguaje sin que éste tuviera que mostrar su forma de figuración.

Con ello, Wittgenstein marca una nueva y fundamental distinción que está presente en todo el *Tractatus* —si bien pueden establecerse analogías con la kantiana entre *fenómeno* y *cosa en sí* y la schopenhaueriana entre *conocimiento*

---

<sup>15</sup> En sus *Principios de mecánica*, Hertz se propuso solucionar una serie de problemas surgidos en la mecánica newtoniana alrededor de su conflictiva noción de fuerza, y ello haciendo desaparecer este concepto en una nueva formalización con el mismo valor explicativo, la cual giraba en torno a la noción de modelo. Tomando este ejemplo, Wittgenstein califica de “superflua” la fregeana teoría de clases o conjuntos en matemáticas. En el intento de Cantor y Frege de fundar las matemáticas en un sistema lógico-axiomático, el concepto de clase desempeñaba un papel central, pero en los *Principia Mathematica* Russell descubrió una paradoja al respecto, misma que creyó solucionar con su teoría de tipos, que a su vez generaba problemas de otro orden. Pues bien, Wittgenstein, usando la noción de modelo de Hertz, borra del mapa de la aritmética el concepto de clase sin crear los problemas que Russell había introducido con la teoría de tipos.

<sup>16</sup> En este punto resulta importante señalar que para Wittgenstein la proposición tiene un modo de significar particular. No denota al modo que lo hacen los nombres simples con los objetos (al estilo de Frege), sino que más bien representa, describe la realidad. Asimismo, las proposiciones no denotan (como sí sucedía en Frege) su valor de verdad: si a la proposición le corresponde un estado de cosas existente, será verdadera; si no, será falsa, pero antes de saber si es verdadera o falsa, tenemos claras las condiciones que tienen que darse para que sea verdadera o falsa. En otras palabras, los nombres no pueden tener, como sí creía Frege, sentido (*Sinn*), propiedad única de las proposiciones, sino tan sólo referencia (*Bedeutung*). Que una proposición tenga sentido es podernos imaginar cuál sería el hecho del mundo que representaría en caso de ser verdadera.

<sup>17</sup> Véase Miquel Tresserras, *op. cit.*, p. 26.

*abstracto e intuición*—, tal como ya le había dicho a Russell, señalando que se trataba tanto del argumento fundamental del libro como del problema cardinal de la filosofía. Esta distinción no es otra que la conformada por *decir* y *mostrar*. Lo que se puede decir (o representar) son los objetos del mundo o hechos, los contenidos empíricos o factuales; pero hay cosas, como la misma forma de la representación, de las cuales no es posible decir nada, pues únicamente se pueden mostrar. Ahora bien, ¿qué entiende Wittgenstein por “mostrar”? En carta a von Ficker, Wittgenstein había expresado que el *Tractatus* tenía dos partes: una era la que había escrito a lo largo de sus páginas; la otra comprendía todo lo que no se hallaba plasmado en ellas, y además afirmaba que precisamente esta última era la más importante. A pesar de que podamos conjeturar un afán por parte de nuestro filósofo de promocionarse ante un potencial editor de su obra,<sup>18</sup> no puede negarse que su aseveración era cierta: el *Tractatus* tiene una parte lógica y otra mística. Y la distinción decir/mostrar las une a ambas pues excluye tanto a las proposiciones referentes a la representación simbólica como a las que pretenden hablar de los valores, lo que hace que Wittgenstein pase de entender la filosofía como el estudio de la forma lógica de las proposiciones a concebirla como una tarea o actividad de clarificación para mostrar lo que no puede ser dicho mediante la enunciación clara de lo que sí se puede decir,<sup>19</sup> de ahí que manifestase en el prólogo al *Tractatus* que había resuelto los problemas de la filosofía de un modo “definitivo”, si bien al mismo tiempo reconocía, probablemente con cierta amargura, que no se trataba de una gran labor.

Así pues, y como él mismo reconoce, su pensamiento fundamental es que “las ‘constantes lógicas’ no representan nada” (4.0312) —lo que situaría a nuestro

---

<sup>18</sup> Véase Hans-Johann Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, París, 2003, pp. 181-182.

<sup>19</sup> Lógica y mística están íntimamente entrelazadas en el *Tractatus*. Como señala Luis Villoro, cuando Wittgenstein dice que las proposiciones pueden representar toda la realidad pero de ningún modo lo que deben tener en común con ella para poder representarla, es decir, la forma lógica (4.12), y que esta última se muestra en toda proposición con sentido (4.121), está manifestando que la forma lógica (que no es ni un objeto ni un hecho) es indecible y sólo puede mostrarse en lo decible. Dicho de otro modo, la forma lógica es el “espacio” en el cual se construye toda figura. No obstante, para Villoro, ese no es el último supuesto, ya que supone al mismo tiempo una *experiencia* básica que no es otra que la existencia del mundo, *experiencia* presupuesta en la lógica a la que Wittgenstein llama “mística”. Véase Luis Villoro, “Lo indecible en el *Tractatus*”, en *Crítica*, vol. 7, núm. 19, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1975, pp. 5-39.

autor en la tradición de la gramática de la Edad Media por considerar las constantes lógicas como una especie de elementos sincategoremáticos, opuestos a los categoremáticos—, es decir, que “la *lógica* de los hechos no puede representarse” (4.0312): se muestra en la proposición, pero no está representada por ella. Por tanto, las proposiciones que dicen algo (las que representan un hecho, y aquí no podríamos incluir ni las tautologías ni las contradicciones, que lo único que muestran es que no dicen nada, tal y como Wittgenstein señala en 4.461) también muestran, a través de esto que dicen, su forma lógica, o lo que es lo mismo, la estructura que comparten con la realidad. Y gracias a esa incapacidad para expresar lo que se expresa por medio del lenguaje (4.121), éste cae en la cuenta de que tiene límites, de que no puede abarcarlo todo y trascenderse a sí mismo, de que mundo y lenguaje son inseparables, si bien le queda el consuelo, nada desdeñable, de la posibilidad de mostrar. Como dice Éric Weil, “no hay *e/* lenguaje: todo ‘hay’ para el hombre proviene del lenguaje. Sólo hay lenguaje, éste o aquél, y el tránsito de uno a otro se produce en la realidad de la vida: no se puede saltar en el lenguaje para llegar, como por un acto mágico, a lo universal o a la presencia; sería más fácil saltar por encima de la propia sombra”.<sup>20</sup>

Por lo dicho hasta el momento, parece ser totalmente imposible explicar únicamente en términos de características observables de acciones y objetos términos del tipo “justo”, “injusto”, “bueno”, “malo”, “bello” y “feo”. Es más, dichos términos no admiten explicación alguna, tan sólo pueden ser señalados, ejemplificados,<sup>21</sup> de ahí que para Wittgenstein tanto los enunciados éticos como los estéticos no sean propiamente enunciados “genuinos”, ya que ni *dicen* del

---

<sup>20</sup> Éric Weil, *Logique de la philosophie*, apud Pierre Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2007, p. 43.

<sup>21</sup> El último tramo de la vida de Tolstoi, una vez excomulgado y habiendo rechazado su producción literaria anterior, dedicándose a vivir según sus principios de amor al prójimo, humildad y trabajo en el campo, es un buen ejemplo de cómo mostrar o ejemplificar. Por su parte, y sin detenernos en el influjo del novelista ruso sobre el modo de vivir que adoptó Wittgenstein en alguna fase de su existencia, renunciando a su herencia y trabajando como jardinero en un monasterio y como profesor de primaria en escuelas rurales, es sabido que durante sus descansos como catedrático en Cambridge gustaba de acudir al cine, sentarse en las primeras filas y ver *westerns*, en los cuales, según su opinión, se planteaban dilemas éticos y quedaban resueltos mediante la actuación, nunca de modo discursivo, con lo cual la ética habría quedado reducida a mera moralina, a un mero amasijo de palabras con pretensiones aleccionadoras pero al fin y al cabo absolutamente vacías.

mismo modo que los enunciados de hecho ni *muestran* su sentido o la falta de él por medio del simbolismo (como las ecuaciones matemáticas y las proposiciones lógicas o las *ilógicas*). Pero tampoco se trata de sinsentidos en su acepción corriente, ya que consiguen transmitir un sentido, si bien no del modo usual.<sup>22</sup> En este caso su sentido sería la manera en la que se utilizan para lograr que el lector vea el mundo, una acción o un objeto como es debido. Como expresiones valorativas que son, captar su sentido es similar a la lectura entre líneas de un poema:<sup>23</sup> se capta lo que no se ha dicho a través de lo que sí se dice. Además, si se intentara decirlo no se conseguiría otra cosa que destruirlo. Y aquí es donde adquiere sentido la carta a von Ficker que mencionábamos con anterioridad: como el autor del *Tractatus* decía, la parte importante de dicha obra no estaba escrita, mas allí está presente, en la brevedad de la sección dedicada a las expresiones valorativas.<sup>24</sup> Como señala Luis Villoro, “el mensaje del *Tractatus* sólo puede captarse cuando se ‘entiende’ que sus oraciones más importantes pretenden hablar de lo que no puede hablarse y carecen, por ende, de sentido”.<sup>25</sup>

En carta a Paul Engelmann del 9 de abril de 1917 (cuatro años antes de la aparición de la primera edición del *Tractatus*), Wittgenstein ya parece tener clara esta idea. Comentando el poema del romántico Ludwig Uhland, “La espina blanca del conde Eberhard”, el pensador austriaco dice: “Sólo si no tratas de expresar lo que es inexpresable, entonces *nada* se pierde. Pero lo inexpresable estará—inexpresablemente— *contenido* en lo que ha sido expresado”.<sup>26</sup>

Pues bien, si aceptamos con Wittgenstein el presupuesto metafísico de que la estructura del mundo y del lenguaje son idénticas, entonces la totalidad de las proposiciones verdaderas—o lo que es lo mismo, la totalidad de las ciencias de la naturaleza— debe proporcionarnos una “figura lógica de los hechos” (3) completa,

---

<sup>22</sup> Se ha dicho ya muchas veces que Wittgenstein utiliza el término *unsinning* como “sinsentido” o “absurdo” al referirse a las proposiciones filosóficas, incluidas las del *Tractatus*. En cambio, usa *sinnlos* para señalar las que carecen de sentido, como son, por ejemplo, las tautologías. Acerca de los tipos de sinsentido en Wittgenstein, véase Cyril Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 36-54. También Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 21-27.

<sup>23</sup> En nuestra opinión, esa lectura entre líneas al estilo de un poema sería el *Tractatus*, más que una colección de aforismos, como han señalado algunos comentaristas, K. T. Fann entre otros.

<sup>24</sup> Véase Cyril Barrett, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>25</sup> Luis Villoro, *op. cit.*, p. 7.

<sup>26</sup> William Warren Bartley III, *Wittgenstein*, Cátedra, Madrid, 1982, p. 85.

es decir, una descripción total del mundo: “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (4.11). Por tanto, las ciencias de la naturaleza dicen todo lo que se puede decir sobre el mundo y para ello no necesitan a la filosofía. Ellas poseen los recursos suficientes con vistas a lograr su cometido: “La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales (la palabra “filosofía” ha de significar algo que esté por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales)” (4.111); “la filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural” (4.113).

De lo anteriormente expuesto parece deducirse que fuera de la descripción de los estados de cosas no es posible ningún otro discurso. Así pues, ¿no podemos decir nada acerca, por ejemplo, del sentido del mundo? Según el *Tractatus*, no, ya que Wittgenstein está entendiendo el lenguaje como lenguaje descriptivo (algo de lo que se arrepentirá en el prólogo a las *Investigaciones filosóficas*, donde cataloga este y otros puntos de vista como “graves errores”) y, por tanto, como el ámbito de la ciencia natural (6.53). A juicio de Wittgenstein, en caso de que el mundo tenga un sentido, éste debe hallarse no en el mundo sino fuera de él. Y si recordamos la distinción entre decir y mostrar, si ese sentido existe solamente puede ser mostrado: las proposiciones sólo pueden *decir* o describir hechos del mundo. Pero se puede llegar aún más lejos: si la ética es la preocupación por el sentido de la vida y del mundo, tampoco podremos decir nada acerca de ella, y lo mismo ocurrirá con la estética: “Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental (ética y estética son una y la misma cosa)” (6.421). Asimismo, “en arte es difícil decir algo que sea tan bueno como no decir nada”.<sup>27</sup> Ahora bien, ¿en qué sentido puede Wittgenstein afirmar lo anterior? Lo primero que hay que hacer es acotar el significado de “trascendental”, para así evitar utilizar erróneamente el término por “trascendente”. Algo “trascendente” (como opuesto a “inmanente”) es aquello que rebasa sus límites, generalmente espacio-temporales, o lo que viene a ser lo mismo: el mundo, la experiencia. Por su parte –y siguiendo a Kant–, lo trascendental nada tiene que ver con ir más allá

---

<sup>27</sup> Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007, aforismo 120, p. 64. De aquí en adelante nos referiremos a esta obra con las iniciales ACV y el número de aforismo entre paréntesis, en el cuerpo del texto.

de dichos límites, pues es una serie de condiciones que posibilitan la experiencia, si bien quedan fuera de ella.<sup>28</sup>

A partir de esta diferenciación, nos parece claro que la lógica es trascendental porque subyace a los hechos y es la condición para que el lenguaje pueda representarlos, figurarlos. Pero, ¿puede decirse lo mismo de la ética y la estética? ¿Es posible decir que, como la lógica, son condiciones de algo? En un principio, parece que la ética sí, si hacemos caso a lo que el propio Wittgenstein manifiesta en el *Diario filosófico*: “La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica” (DF 24.07.1916). A entender de nuestro pensador, tanto la ética como la estética no se ocupan de ningún hecho del mundo, sino del valor y del sentido de la vida, esto es, de lo verdaderamente importante. Pues bien, siguiendo a Villoro, “el valor y el sentido de la vida se muestran en la vida y en el mundo considerados como un todo”, de modo que “son presupuestos generales de la experiencia del mundo” y, por consiguiente, podemos igualar a la ética y la estética con la lógica en cuanto a trascendentalidad se refiere.<sup>29</sup> En este ocuparse de un “todo” residiría lo trascendental de la ética, la estética y la lógica (e incluso de la matemática y la religión). La ética y la estética serían trascendentales porque, como el valor, quedan fuera del mundo. Ahora bien, si la lógica es trascendental porque se ocupa de la estructura del mundo como un todo, de la totalidad de los hechos pero no de ellos, la ética y la estética podrían ser trascendentales no por reflejar la estructura del mundo, algo que no hacen, sino por tratar al mundo como un todo, por trascender los hechos del mundo, por intentar ir más allá de los límites del lenguaje para con ello decir lo que no se puede decir,<sup>30</sup> una pretensión legítima y connatural al hombre (lo que recuerda

---

<sup>28</sup> En este punto, Glock señala que mientras la lógica es únicamente trascendental, la ética y la estética son al mismo tiempo trascendentales y transcendentales, y basa su argumento en el hecho de que mientras lo que intentan decir los enunciados relativos a las relaciones lógicas entre proposiciones, la estructura del pensamiento y del mundo, el significado de los signos y las proposiciones, etcétera puede ser mostrado por enunciados que describen hechos del mundo y sus “formas límite” (tautologías y contradicciones), no existe ninguna proposición con sentido que muestre nada relativo al valor. Véase Hans-Johann Glock, *op. cit.*, p. 183. No obstante, también cabe la posibilidad de que Wittgenstein entendiérase de modo diferente la trascendentalidad, por un lado, de la lógica, como a priori, y por otro, la de ética y estética, sobre todo la ética, cuya trascendentalidad radicaría en que todos los seres humanos, en nuestras acciones, somos morales.

<sup>29</sup> Véase Luis Villoro, *op. cit.*, p. 19.

<sup>30</sup> Véase Cyril Barrett, *op. cit.*, p. 59.

enormemente a lo dicho por Kant en la *Crítica de la razón pura*), si bien desesperanzada, como apunta el autor casi a modo de epílogo de su *Conferencia sobre ética*. A este respecto es conveniente recordar que buena parte de la literatura *fin de siècle* y algo posterior (el propio Hofmannsthal recurre al tema del lenguaje en obras como *El difícil*, *Andreas*, *Cartas del que regresa*, etcétera, pero también otros autores como Fritz Mauthner, Paul Ernst, Franz Kafka, Jorge Luis Borges, Stefan Zweig, Maurice Maeterlinck, Ingeborg Bachmann o Fernando Pessoa a través de Alberto Caeiro) muestra esa pugna encarnizada entre la conciencia de los límites de nuestro lenguaje y el deseo, en muchas ocasiones vehemente, de quebrantarlos para poder llegar al otro lado de dichas líneas divisorias. Así, lo que enunciemos para la ética también servirá en el caso de la estética, según Wittgenstein, algo que queda patente cuando habla sobre la existencia del mundo (o del lenguaje mismo) como milagro estético en este mismo escrito.

En resumen —y para no apartarnos del camino seguido hasta el momento—, la filosofía no puede ocuparse de la tarea científica en torno a la descripción del mundo ni está capacitada para tratar de los valores, de modo que su método correcto sería “no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos” (6.53).

De todos modos, y a pesar de lo dicho, es conveniente realizar una aclaración sin la cual correríamos el riesgo de ignorar la parte importante del problema aquí planteado. Los positivistas del Círculo de Viena aplaudieron el *Tractatus* pues parecía fundamentar brillantemente sus posturas, algo a lo cual, no obstante, Wittgenstein se opuso en todo momento. Mientras aquéllos vieron la obra wittgensteiniana como una especie de *enterradora* de la metafísica, el filósofo austriaco insistió en que ésta no carecía de interés —de hecho, estaba seguro de que si algún día la ciencia llegaba a resolver todos los problemas que le concernían, los problemas vitales del hombre seguirían intactos—; sólo afirmó que

la metafísica no era posible como discurso (al igual que la ética, la estética y la religión), nunca dijo que no tuviera sentido, sino que éste no podía ser elucidado mediante el lenguaje. Wittgenstein se limitó a ponernos en guardia contra la tentación de perseguir un objetivo (tal vez legítimo) por medios no válidos, algo que a nuestro entender también había señalado Kant con la diferenciación establecida entre los alcances de la razón pura y de la razón práctica. Del mismo modo que el pensador de Königsberg, creemos que Wittgenstein aconsejaría a los científicos no caminar por *mostrables* senderos filosóficos y a los filósofos no pretender conducir a la filosofía por el camino *descriptivo* de la ciencia. Y para ello se dio a la tarea de escribir lo que Glock ha llamado “el canto de cisne de la metafísica”: “El *Tractatus* no es ni una broma existencialista ni un largo poema desprovisto de sentido con un sistema de numeración [...] La distinción decir/mostrar es una respuesta al problema que encuentra toda tentativa de identificar los límites del sentido con los límites del conocimiento empírico, a saber, el hecho de que establecer dichos límites no es una tarea empírica”.<sup>31</sup>

A pesar de que, como ya hemos dicho más arriba, los positivistas integrantes del Círculo de Viena adoptaron la mayoría de los postulados del *Tractatus* como los principios irrefutables de una suerte de *Biblia* en su cruzada antimetafísica, el propio Carnap reconoció posteriormente —además de que junto a Frege y Russell había sido su mayor influencia filosófica— que no había prestado ninguna atención a lo que realmente Wittgenstein pensaba acerca de la metafísica: “Antes, cuando leíamos el libro de Wittgenstein en el Círculo, creía erróneamente que su actitud hacia la metafísica era similar a la nuestra. No había prestado suficiente atención a sus proposiciones sobre la mística, puesto que sus sentimientos y pensamientos en ese campo divergían bastante de los míos. Sólo el contacto personal con él me ayudó a ver más claramente su actitud en este punto”.<sup>32</sup>

La ética, la estética y la religión también son realidades a pesar de que no puedan ser sometidas a verificación: existen. Incluso podríamos decir que para

---

<sup>31</sup> Hans-Johann Glock, *op. cit.*, p. 189. La traducción del francés es nuestra.

<sup>32</sup> Rudolf Carnap, *Autobiografía intelectual*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 63.

Wittgenstein son realidades más elevadas que los hechos del mundo, de ahí que el lenguaje lógico-proposicional no tenga acceso a su ámbito (tesis que sin duda le valió enemistarse con Russell, quien creía que la primera parte del *Tractatus* era la culminación de la tarea llevada a cabo en Cambridge por los positivistas, de ahí que no hiciera caso alguno a la segunda parte). Así, al final del *Tractatus* se llama al silencio sobre las esferas ética, estética y religiosa y, en general, sobre todo aquello que caiga fuera de los límites de la ciencia, debido a su carácter de inexpresable, de ahí que Wittgenstein manifestase que había escrito una obra de ética, tal vez en el sentido de que “tenía por objetivo demostrar que las ideas morales no tienen una fundamentación intelectual. La ética se obedece, no se discute”,<sup>33</sup> ya que entra en el ámbito de lo que no puede ser de otro modo, de lo que no admite ningún tipo de razonamiento, de ahí que, ante la dicotomía ético-teológica de la esencia del bien planteada en los términos de si algo es bueno porque Dios lo ha ordenado o de si Dios desea el bien porque es bueno, Wittgenstein, al contrario que Moritz Schlick, se decanta por la primera opción, vetando cualquier explicación o justificación última del concepto de lo bueno.

Pero precisamente eso de lo que no podemos hablar mediante el lenguaje lógico-proposicional o descriptivo (los valores, el sentido de la vida, etcétera) es lo que Wittgenstein declara que tiene mayor importancia, algo que evoca el parecer anteriormente mencionado de, entre otros, Hugo von Hofmannsthal, el poeta que había perdido la capacidad de expresar coherentemente lo que mayor importancia tenía para él: la significación de la vida y los valores más profundos, lo cual parece compartir otro literato de la época, Joseph Conrad: “No, es imposible, es imposible proporcionar esta sensación viva de cualquier época de la vida propia, eso que hace que sea verdadera, que tenga sentido: su penetrante y sutil esencia. Es imposible. Vivimos como soñamos: solos...”.<sup>34</sup> No obstante, si bien puede trazarse algún paralelismo entre lo sentido por Wittgenstein y Hofmannsthal, también existen notorias diferencias. Por ejemplo, mientras que en el primero queda claro

---

<sup>33</sup> Miquel Tresserras, *op. cit.*, p. 26. La traducción del catalán es nuestra.

<sup>34</sup> Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas y otros relatos*, Valdemar, Madrid, 2005, p. 183. A un callejón sin salida similar parece llegar Kasimir Malevich, quien en 1918, después de pintar *Cuadrado blanco sobre fondo blanco*, abandona los pinceles, aunque posteriormente, en 1923, volverá a retomarlos.

que los hechos del mundo serían perfectamente descritos por el lenguaje de la ciencia, Hofmannsthal parece experimentar algo similar a una disolución absoluta de cualquier tipo de lenguaje, a la invalidez total de cualquier signo lingüístico. Se enfrenta directamente, sin mediación alguna, a los objetos, los cuales ni siquiera puede ya ordenar porque carece de todo instrumento organizador, en una especie de retroceso al estado de pensamiento prearticulado que Wilhelm von Humboldt había señalado como previo al surgimiento de la díada razón-lenguaje. Y es precisamente por ello por lo que decide abandonar la escritura, porque entiende que el sujeto ya no puede ordenar la realidad: la multiplicidad lo abrumba y las palabras no le sirven para distribuirla, por ejemplo, llevando a cabo generalizaciones. Finalmente, se impone también el silencio, pero en Hofmannsthal, aquello de lo que no se podría decir nada es absolutamente todo, sin excepción.

Aquí resulta pertinente introducir a Mauthner, mencionado en el *Tractatus* (4.0031), quien sería más afín al pensamiento de Hofmannsthal, pues para él la realidad (el terreno de lo describable en Wittgenstein) no podría ser captada por el lenguaje, que lucharía desesperada e infructuosamente por apresarla: “El conocimiento del mundo por medio del lenguaje es imposible, una ciencia del mundo no existe y el lenguaje es un chisme inútil para el conocimiento [...] Nuestro cacareado dominio de la naturaleza no es más que explotación de ella, pero nunca comprensión”.<sup>35</sup> Así, desde el escepticismo radical de Mauthner (como sucedía en Hofmannsthal), todo intento de hablar tanto de cuestiones científicas como de lo que en Wittgenstein queda más allá (lo místico), sería una ilusión imposible. La solución del pensador de Bohemia: el silencio, pero acerca de todo, sin ninguna excepción, si acaso la poesía, debido a su peculiar y característico poder evocativo,<sup>36</sup> algo que compartió con Borges, quien en varios de sus ensayos

---

<sup>35</sup> Fritz Mauthner, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2001, pp. 23-27.

<sup>36</sup> Según un fragmento de una carta de Bertrand Russell dirigida a Lady Ottoline con fecha de 2 de noviembre de 1911, parece que Wittgenstein coincidía con dicho autor (y con la postura de Hugo von Hofmannsthal en la *Carta de Lord Chandos a Francis Bacon*) en sus planteamientos básicos y sólo su paso por Cambridge y su dedicación al estudio de la lógica le haría cambiar de opinión. Russell escribe asombrado: “Creo que mi ingeniero alemán está loco. Opina que no es posible conocer ninguna cosa empírica. Le invité a que admitiese que no había ningún rinoceronte en la habitación, pero se negó”. Véase la “Introducción” de Wilhelm Baum a los *Diarios secretos*, Alianza, Madrid, 1998, p. 26.

deja ver su desconfianza en el lenguaje como instrumento gnoseológico pero sigue confiando en él como herramienta de expresión poética, partiendo de la idea de Benedetto Croce acerca del lenguaje como creación estética.<sup>37</sup> Esta teoría de Mauthner se la apropiará Gustav Landauer para acusar al lenguaje —desde una perspectiva anarquista— como el elemento justificador de la violencia de Estado y que más tarde seguirían los miembros del Wiener Gruppe (Konrad Bayer, Gerhard Rühm, Oswald Wiener, etcétera) para defender la inutilidad del lenguaje en su cometido de reflejar la realidad, idea también rastreable en la filosofía de Nietzsche, fundamentalmente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde el lenguaje —o más bien el “fetichismo grosero de la confortable mentira colectiva”— sería una ficción enraizada en el miedo a lo inexpresable.

Así pues, el *Tractatus* no invalida ni menosprecia en modo alguno la filosofía (metafísica), como tampoco la ética, la estética o la religión. De alguna forma, Wittgenstein es fiel a Kant volviendo a trazar una línea divisoria entre al menos dos tipos de objetos potencialmente cognoscibles o aprehensibles.<sup>38</sup> De un lado quedan los objetos alcanzables mediante la ciencia (o razón pura), lo que suele llamarse “conocimiento” en sentido estricto; del otro permanece lo perteneciente al ámbito de la moral, de la religión, etcétera (razón práctica), y estos dos tipos de objetos arrojan, asimismo, dos imágenes distintas del mundo: la primera, de todos los hechos que se producen en él; la segunda, del mundo como un todo que posibilita que los hechos tengan lugar, una suerte de a priori para el acontecimiento de los hechos. Así, el saber no incluido en la acepción común de “conocimiento” no es una ilusión, sino un verdadero saber, una visión del mundo

---

<sup>37</sup> Véase Jorge Luis Borges, “La poesía”, en *Siete noches*, Alianza, Madrid, 2009, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1997, y “Palabrería para versos”, en *El tamaño de mi esperanza*, Alianza, Madrid, 2008.

<sup>38</sup> A pesar de las referencias a Kant en el presente trabajo, de ningún modo queremos exponer a Wittgenstein como un kantiano en sentido estricto. Si bien observamos ciertos paralelismos, no podemos olvidar que en el conjunto de la obra del pensador austriaco también existen rasgos netamente antikantianos, como su ontología realista y su ética cercana al estoicismo. Para dos análisis diferentes al respecto pueden verse, Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford, 1960, y Henk Visser, “Wittgenstein as a Non-Kantian Philosopher”, en Edgar Morscher y Rudolf Stranzinger (dirs.), *Ethics. Foundations, Problems and Applications*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1981, pp. 399-405. Por su parte, Luis M. Valdés Villanueva destaca afinidades y diferencias en “La claridad como meta de la filosofía”, en Ludwig Wittgenstein, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, KRK Ediciones, Oviedo, 2007, pp. 22-25.

desde otro punto de vista. Por ello seguramente Wittgenstein habría suscrito la siguiente frase de uno de sus comentaristas, K. T. Fann: “La filosofía no es ciencia. El filósofo no es un científico teórico que nos ofrece teorías explicativas, ni tampoco un científico empírico que descubre nuevos hechos. La filosofía, simplemente, lo pone todo ante nosotros, y no explica ni deduce nada. Ya que todo está a la vista, no hay nada que explicar”.<sup>39</sup> Recordemos que mientras Wittgenstein creía que los científicos usaban la claridad como medio para un fin, el de construir un producto cada vez más complicado, su tarea como filósofo comprendía la claridad como un fin en sí mismo; no buscaba construir nada nuevo, sino ver de modo transparente las bases de las construcciones posibles (ACV 30).

---

<sup>39</sup> K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 120.

## Místico y valioso: la visión del mundo *sub specie aeterni* y el silencio ante la totalidad

Ahora bien, ¿qué hacer con ese silencio o esa incapacidad para hablar de las cosas que más nos importan, a juicio de Wittgenstein? Como ya hemos señalado, lo valioso es lo que no se puede decir, o sea, todo lo que tiene que ver con la ética, la estética y la religión, que a su vez es lo místico: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico” (6.522). Y lo indecible (lo místico), no puede decirse porque no es susceptible de ser representado mediante proposiciones, algo que se desprende de la teoría de la figuración que Wittgenstein desarrolla en el *Tractatus logico-philosophicus*. Pero existe. Tal y como explica William James acerca de la realidad de lo no visible, la creencia no tiene nada que ver con el racionalismo, ya que éste no alcanza la profundidad de la cual provienen las intuiciones en la que aquélla se basa, intuiciones con mayor realidad y poder de convicción para quien las siente que cualquier otro tipo de experiencia.<sup>40</sup> No obstante, en aras de descubrir qué es lo valioso, debemos buscar lo que Wittgenstein entiende por “valor”.

Todo lo que pueda describirse no es un valor, y como los hechos son descriptibles, resulta, de entrada, y aunque sea por vía negativa, que un valor no es un hecho. Por ejemplo, “mi hermano menor ha asaltado un banco en el centro de Gijón” no es un valor en tanto que hecho descriptible. Lo que forma parte del mundo es necesariamente contingente, susceptible de ser verdadero o falso, y el valor no cumple esta condición:

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo (6.41).

---

<sup>40</sup> William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2004, pp. 58-66.

Siguiendo a Barrett, fuera del mundo quiere decir coextenso con el mundo, que se extiende más allá de su extensión, lo cual permite contemplarlo en su totalidad desde un lugar privilegiado, pero sobre todo quiere decir necesario y absoluto, opuesto a accidental y relativo. De ahí que para Wittgenstein los hechos no sean valores porque son particulares y se limitan a ser representados figurativamente por una proposición con valor de verdad. Las expresiones valorativas, al no poder ser representadas figurativamente, no nos dicen nada del mundo, de lo que acaece o no. Pero entonces, ¿en qué sentido se dice que el enunciado “el asesinato es bueno” es falso? Cuando no estamos de acuerdo con una opinión moral decimos que es errónea, mala, perversa, etcétera, y hasta podemos afirmar que es falsa, pero para Wittgenstein ese uso de “falso” no tiene nada que ver con el valor de verdad, sino con el acuerdo o el desacuerdo, la aceptación o el rechazo. En su opinión, que algo sea bueno o malo moral, estética o religiosamente, no tiene nada que ver con lo que puede ser o no ser el caso, con lo que puede suceder o no. Y por tanto, no es posible que tenga ningún valor de verdad en sentido lógico. O es aceptable plenamente y en cualquier circunstancia o ha de ser rechazado siempre.

Para que esto se vea claro, en términos wittgensteinianos, si decimos que es falso que el asesinato sea bueno, le estamos dando al adjetivo “falso” un sentido distinto del que tiene cuando decimos que es falso decir, siguiendo el ejemplo de Barrett, que los romanos conquistaron Hibernia, ya que aunque podrían haberlo hecho, no lo hicieron. Con el asesinato, Shakespeare o la idolatría no sucede lo mismo, pues de estas cosas no puede decirse que podrían haber sido buenas pero no lo son, o que fueron buenas alguna vez pero ya no, o que podrían llegar a ser buenas en el futuro. O son buenas o no lo son. Y si lo son, son buenas eternamente y los acontecimientos del mundo no pueden afectarlas.<sup>41</sup> Como indica Wittgenstein, “no es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico” (ACV 21). Únicamente podemos predicarle falsedad o verdad a algo que es un hecho del mundo, y por tanto contingente. El asesinato, Shakespeare y la idolatría, por

---

<sup>41</sup> Véase Cyril Barrett, *op. cit.*, pp. 43-46.

poner un ejemplo de cada ámbito del cual nos ocupamos (ética, estética y religión) no son hechos del mundo, por lo que lo bueno de cualquiera de ellos no puede ser verdadero si es el caso y falso si no es el caso: o siempre es verdadero o siempre es falso, independientemente del tiempo en que se diga. Dicho de otra forma, en Wittgenstein, lenguaje, lógica, pensamiento y mundo guardan un nexo especial.<sup>42</sup> Uno de los objetivos primordiales del *Tractatus* es delimitar la expresión de los pensamientos, algo que sólo puede ser llevado a cabo mediante la correcta comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. El mundo y la posibilidad de pensarlo están sujetos al lenguaje, y éste y el mundo quedan enlazados por obra y gracia de la lógica, que no es otra cosa que el ámbito de la posibilidad: pensamiento y lógica están estrechamente enlazados, tanto que la posibilidad del primero se halla circunscrita al alcance de la segunda. Los estados de cosas que componen el mundo ya hemos dicho que son contingentes, que podrían no haber sido o haber sido de otro modo. Por eso, las proposiciones que representan a estados de cosas pueden ser verdaderas o falsas, dependiendo de si es o no el caso. Pero eso no sucede con los enunciados referentes al valor, como son los de ética, estética y religión, ya que ellos no figuran estados de cosas, de modo que es imposible que tengan la propiedad de la contingencia. Su característica es que carecen de sentido, es decir, son pseudoproposiciones. Por tal motivo, al final del *Tractatus*, Wittgenstein dice que “todas las proposiciones valen lo mismo” (6.4), o lo que es igual, describen cómo son las cosas, no como deberían ser.

Como vemos, Wittgenstein establece una separación clara entre lo que el lenguaje puede decir y lo que no, entre lo que forma parte del mundo y lo que queda fuera de él, entre aquello contingente que es posible pensar y describir (4.114) y aquello necesario y no describible por no pertenecer al reino de la lógica. Pues bien, esta separación no es otra cosa que el establecimiento de lo que el

---

<sup>42</sup> Acerca de la primacía de un elemento sobre otro, véase François Latraverse, “Signe, proposition, situation: éléments pour une lecture du *Tractatus logico-philosophicus*”, en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 219, Assoc. R.I.P., Bruselas, 2002, pp. 125-140, quien defiende que no existe tal primacía ya que todos los elementos son inseparables. Para una opinión contraria, véase Norman Malcolm, *Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticisms of his Early Thought*, Blackwell, Oxford, 1986, p. 67, quien le concede prioridad al pensamiento.

pensador austriaco llamó los “límites del mundo”, a cuya explicación nos dedicaremos antes de proseguir con el valor o lo valioso.

Cuando Wittgenstein se da cuenta de que la función del lenguaje lógico-proposicional es describir el mundo pero sigue convencido de que el ser humano, como diría Kant, no puede dejar de plantearse cuestiones que no tengan nada que ver con la ciencia, con lo fáctico, cuestiones acerca del mundo como totalidad, del papel que jugamos en él, en fin, de aquello que afecta a nuestra vida como un todo, de la unicidad de nuestra vida —fuente de la cual brotan la religión, la ética y el arte—, entonces trata de resolver la pregunta acerca de cuál es el sujeto de la filosofía. Partamos de algo que al respecto señala en el *Tractatus*, justamente cuando se encuentra enfrascado en el tema acerca de los vínculos entre lógica, mundo, pensamiento y lenguaje: “Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo. El yo entra en la filosofía por el hecho de que el ‘mundo es mi mundo’. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo” (5.641). Expliquemos esto detenidamente.

En opinión de Wittgenstein, el sujeto cartesiano de la representación o sujeto pensante no existe (5.631), es una mera ilusión; pero no así el volitivo (DF 05.08.1916). En 5.5421, nuestro autor había manifestado que “el alma —el sujeto, etcétera—, tal como es concebida en la actual psicología superficial, es una quimera. Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma”. Para Wittgenstein, el alma es simple, y el sujeto psicológico (o alma), compuesto de todos los pensamientos, es algo contradictorio. Wittgenstein —tal vez influido por Schopenhauer— postula a la voluntad como soporte de lo ético, como sujeto ético, aunque añade que de ella tampoco se puede hablar (6.423).<sup>43</sup> Sin dicha voluntad, identificada con el sujeto o soporte de lo ético, no existiría eso que llamamos “yo”, ese yo que es lo bueno o lo malo (nunca el mundo), ese yo que es lo “profundamente misterioso”. En los *Notebooks*, Wittgenstein expresa con claridad

---

<sup>43</sup> Asimismo, señala que la voluntad como fenómeno sólo le interesa a la psicología (6.423). Esta voluntad psicológica no sería más que aquella de la cual tenemos consciencia cuando deseamos, rechazamos, etcétera.

la neutralidad ética del mundo, que por sí mismo no puede ser ni bueno ni malo, dejando dicha responsabilidad únicamente al sujeto ético. Además, establece algo con lo que no estarían de acuerdo muchos de los filósofos que se han dedicado al tema, para quienes la ética subyace a las relaciones entre los seres humanos, para quienes no hay moralidad sin un otro. Pues bien, para nuestro pensador, la ética existiría aunque sólo hubiese en el mundo un sujeto. Por sorprendente que parezca esta afirmación, se deduce lógicamente del concepto de ética wittgensteiniano: si la ética es mi actitud hacia el mundo, conmigo y el mundo basta,<sup>44</sup> no se necesita para nada ni de más hombres ni de más seres vivos en general. Por lo tanto, la ética se reduce a una cuestión de moralidad individual, como indica de modo semejante Weininger bajo el influjo de Kant: “La verdad, la pureza, la fidelidad, la sinceridad frente a sí mismo es la única ética posible. Sólo hay deberes para uno mismo”.<sup>45</sup>

Pero lo que más nos interesa a nosotros es que de lo anterior se erige un sujeto que no pertenece al mundo, que no es un objeto del mundo aunque se enfrente a todos los objetos que lo componen, un sujeto que no es un hecho del mundo —ni puede influir en ellos— sino que posibilita su existencia: este yo filosófico o sujeto metafísico es el límite del mundo, como a modo de ejemplo señala Wittgenstein, es como el ojo en el campo visual. Y de este yo metafísico que no es una parte del mundo sino un límite se pasa a la insuperabilidad del lenguaje: igual que el ojo es el límite del campo visual pero no forma parte de él ni puede superarlo, el lenguaje también es insuperable porque es mi lenguaje, y al no poder superarlo descubro que soy un límite y un sujeto que no formo parte del mundo.

Con esto llegamos a una conclusión capital: todo lo que vemos —y por tanto lo que podemos describir— podría ser de otro modo, ya que no hay ningún orden *a priori* de las cosas (5.634). O sea, al no haber necesidad alguna en las cosas o los hechos del mundo —del cual el sujeto metafísico no es un hecho más—, tampoco es posible ver ningún valor preponderante en los fenómenos que

---

<sup>44</sup> No entraremos aquí en la discusión acerca de si habría que considerar no sólo a los seres humanos sino a los seres vivos en general. Creemos que para nuestro propósito, sirve el ejemplo tal y como lo exponemos.

<sup>45</sup> Otto Weininger, *op. cit.*, p. 249.

el lenguaje representa, pues para ello deberíamos poseer una regla ajena a nuestro lenguaje, que entonces dejaría de ser nuestro.<sup>46</sup> Por tanto: “Todas las proposiciones valen lo mismo” (6.4) y, como habíamos dicho antes de detenernos en la reflexión en torno a los tipos de sujeto, el sentido del mundo debe quedar fuera de él, ya que en su interior todo es contingente y no hay valor alguno, pues el valor cae en el terreno de la necesidad (6.41). El objetivo final de Wittgenstein, como él mismo reconoce, es dejar a un lado este mundo entendido como el conjunto de los hechos, “arrojarlo al cuarto trastero” (ACV 42).

Como ya se ha dicho, lo valioso pertenece al campo de la estética, la ética y la religión, es decir, al ámbito de lo místico (*das Mystische*). Pero dado que estamos ante uno de los términos clave del *Tractatus* y de esta investigación, ¿qué es lo místico para Wittgenstein? En un principio, lo inefable, lo inexpresable. Como dice Rudolf Otto, “el alboroto místico nada tiene que ver con la razón”.<sup>47</sup> Cabe señalar, no obstante, que si bien todo lo místico se refiere a lo inefable, no todo lo inefable es místico desde la perspectiva wittgensteiniana, es decir, lo místico tendría que ver con lo inefable en la esfera del valor. Un listado de lo inefable no místico sería el siguiente: a) la forma lógica que comparten las proposiciones y lo figurado por ellas o, lo que es lo mismo, la inexplicabilidad de la relación entre pensamiento y realidad, algo que Wittgenstein toma como presupuesto a fin de poder construir su teoría de la representación; b) el significado de los signos y el sentido de las proposiciones; c) las relaciones lógicas entre las proposiciones; d) la categoría lógico-sintáctica de los signos, y e) la estructura del pensamiento y del mundo.<sup>48</sup>

Pues bien, esto inexpresable o inefable místico serían varias cosas, las más importantes para Wittgenstein:<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Véase Pierre Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2007, pp. 48-49. Acerca del solipsismo del *Tractatus* y del paso del idealismo al realismo a través de aquél, véase Cyril Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, ed. cit., pp. 101-103.

<sup>47</sup> Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005, p. 12.

<sup>48</sup> Véase Hans-Johann Glock, *op. cit.*, p. 183.

<sup>49</sup> Véase Manuel Fraijó, *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella, 2000, pp. 225-226.

- a) El mundo en su ser, en su existir: “No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea” (6.44).
- b) El sentido y el valor del mundo (6.41).
- c) La ética: “Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto” (6.42).
- d) La vida y la supervivencia: “La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo. (No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver)” (6.4312).
- e) Dios: “*Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo” (6.432).

En el *Tractatus*, Wittgenstein no se está refiriendo con lo místico a la unión íntima del sujeto con Dios. Su misticismo más bien consiste en una suerte de estado de admiración o asombro ante aquello que es intuitivo e inexplicable, es decir, ante el mundo concebido en su totalidad, ante su visión *sub specie aeterni* que lo lleva a contemplarlo como un todo limitado, algo que se refleja, sobre todo, en varios pasajes de la *Conferencia sobre ética*, donde, además, trató de hablar de lo que no se puede hablar.<sup>50</sup> Para Wittgenstein, el mundo puede ser contemplado de dos formas o, más bien, desde dos perspectivas, mismas que se corresponden con las dos imágenes de él y los dos modos de conocimiento de él que señalamos con anterioridad. La primera sería la que toma el científico; tiene lugar desde dentro del mundo y posibilita la descripción de todos los hechos o estados de cosas que en él se dan. La segunda, que es la provocadora del silencio —y en la cual radica el carácter místico del asombro wittgensteiniano—,

---

<sup>50</sup> A pesar de la idea del *Tractatus* de no arremeter contra los límites del lenguaje, esa “jaula” en la cual estamos encerrados, Wittgenstein se percata de que eso es algo que no se le puede pedir a la filosofía y dedica la segunda parte de su obra, las *Investigaciones filosóficas* primordialmente, a sacudir dichos límites (al igual que parece hacerlo en la *Conferencia sobre ética*), de ahí la búsqueda constante de nuevos juegos de lenguaje. Quizá este intento de traspasar los límites del lenguaje, de hablar de lo que previamente se ha dicho que no se puede hablar, pueda adquirir sentido si se toma el lenguaje como un instrumento cuya estructura nos permite o posibilita referirnos al infinito, a Dios, en suma, a referentes que comparten el hecho de hallarse fuera del espacio y del tiempo. De ahí el recurso constante de Wittgenstein a enunciados vagos (metafóricos, parabólicos, analógicos, etcétera) para referirse a los temas más importantes, aquellos de los cuales nada se puede *decir*, como reconoce en *Los cuadernos azul y marrón* (véase p. 89 de la edición de Tecnos, Madrid, 2003).

consiste en contemplar el mundo como un todo, o sea, *sub specie aeterni*, de un modo semejante al de un observador externo que pudiese tener de él una imagen. Otto Weininger ya había señalado esta idea acerca de la imposibilidad de comprensión de un hombre por sí mismo debido a que no podía situarse fuera de él, haciéndola extensiva al mundo y diciendo que para comprenderlo es necesario tener una perspectiva de él desde fuera, algo que influiría en la visión del mundo *sub specie aeterni* de Wittgenstein.<sup>51</sup> Como señala Carl Sagan hablando del origen del universo, se trata de problemas tan misteriosos que la actitud del sabio sería la de mostrar un mínimo de humildad.

Con lo anterior no pretendemos decir que el mundo sólo pueda verse desde una perspectiva o desde la otra, desde la del científico o desde la del místico, ya que entonces nos harían falta otro tipo de perspectivas para aquellas personas que no estuviesen encasilladas en una u otra categoría. El punto relevante de la cuestión es, a nuestro entender, que todo ser humano puede ver el mundo desde ambas perspectivas: desde la primera siempre que se limite a describir lo que acaece, los hechos del mundo, algo que efectúa cotidianamente; desde la segunda, cuando cae en la cuenta de que algo subyace a esos hechos que se suceden día con día, a la forma de figurarlos, de describirlos, de que existen ciertas condiciones que hacen posible la experiencia, y entonces se percata, absolutamente asombrado, sobrecogido, de que el mundo, antes de ser descrito, es, constituyendo precisamente ese el gran misterio o, si se prefiere, el gran milagro. Por tanto, el objeto numinoso que Rudolf Otto cataloga de *mysterium tremendum* sería para Wittgenstein el mundo, ante el cual el estado de ánimo que correspondería sería el asombro intenso, el pasmo, propio del misterio religioso anterior a cualquier intento de racionalización, ya que esto no haría otra cosa que acabar con el misterio.<sup>52</sup> Y si bien parece claro que todos solemos ver el mundo desde la primera perspectiva, creemos que la perspectiva mística wittgensteiniana también resulta accesible para el común denominador de los hombres o, al menos, se trata de una experiencia no restringida a unos pocos, como sucedía

---

<sup>51</sup> Véase Otto Weininger, *op. cit.*, pp. 172-173.

<sup>52</sup> Véase Rudolf Otto, *op. cit.*, pp. 36-39.

con la experiencia mística religiosa en su sentido clásico. No queremos decir con esto que todo el mundo la alcance, pero sí que está al alcance de todos. Por lo menos para aquéllos que no presten únicamente atención a los hechos del mundo que describe la ciencia —un buen sedante a los ojos del pensador austriaco— y traten de alcanzar una esfera más profunda (ACV 28). Y aquí es donde adquiere sentido lo manifestado por el propio Wittgenstein al inicio del prólogo al *Tractatus*: “Posiblemente sólo entienda este libro quien haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos”.<sup>53</sup> Curiosamente, algunos años antes Nietzsche —con quien Wittgenstein compartía el rechazo a cualquier filosofía sistemática— ya había sostenido algo muy parecido en torno a la posibilidad de comprensión de un pensamiento por parte del público: “En última instancia, nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia”.<sup>54</sup>

Volviendo a nuestro tema, esta idea de la visión del mundo como totalidad ya estaba apuntada por Wittgenstein en los *Notebooks*: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión de arte y ética. El modo usual de mirar ve los objetos todos desde su punto medio, los considera *sub specie aeternitatis* desde fuera” (DF 07.10.1916). Así, la visión *sub specie aeterni* de algo —ya sea del mundo, de la vida, etcétera— es una suerte de visión externa de ese algo como un todo limitado, sin tener en cuenta sus partes.

De un mundo visto desde esta perspectiva no sería posible decir nada lógico, sometido al lenguaje descriptivo. Como dijo el astrónomo James Hopwood Jeans, seguimos prisioneros de la caverna. Se trataría de algo maravilloso que impondría silencio, pasmo, un mundo que no sería nada perteneciente a él, un mundo que a pesar de ser una totalidad no sería ni un hecho ni el conjunto de ellos, como ya dijimos, pues no habría razonamiento ni experimento capaz de efectuar comprobación empírica alguna acerca de él. ¿Qué sería, por tanto, un

---

<sup>53</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., p. 11.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 65.

mundo con estas características? Sería lo absolutamente otro.<sup>55</sup> Parafraseando al biólogo John B. S. Haldane, el universo no sólo sería más misterioso de lo que suponemos, sino más aun de lo que podemos llegar a suponer.

Pero en Wittgenstein, este silencio que se nos impone cuando vemos el mundo de este modo, lejos de no comunicar nada, es un silencio que podríamos denominar “docto” —y tal vez situarlo junto a las ignorancias aludidas por Sócrates y por Nicolás de Cusa, si bien teniendo en cuenta que la primera era más bien un punto de partida hacia un conocimiento positivo—, un estado silencioso de sabiduría que sólo podría alcanzarse al superar todas las proposiciones (o mejor dicho pseudoproposiciones) del *Tractatus*, al deshacernos de la escalera después de haber subido por ella, al resolver el problema de la vida por medio de su propia desaparición o disolución: “La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema [...] Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas (tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo” (6.521 y 6.54). Así pues, como el propio Wittgenstein manifiesta contundentemente y a modo de resumen al final de la obra, en el corolario más famoso de la historia de la filosofía, “de lo que no se puede hablar hay que callar” (7).<sup>56</sup>

Y en este punto es donde la filosofía, lejos de asistir a su propio funeral, nos desvela su utilidad o función. A través del *Tractatus*, la filosofía ha servido como una especie de terapéutica para lograr pasar de un conjunto de proposiciones sin sentido a la visión adecuada del mundo. Esto, a pesar de que pueda parecer

---

<sup>55</sup> Kierkegaard, una de las pocas influencias filosóficas de Wittgenstein, se refiere en términos de límite y de lo absolutamente diferente cuando habla de la posibilidad del conocimiento y expresión de Dios: “La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad [...] ¿Qué es lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre [...] lo absolutamente diferente [...] para lo cual no hay indicio alguno. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta”. Soren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2007, p. 57.

<sup>56</sup> Esta última proposición del *Tractatus* no hace más que reforzar lo que ya se había dicho en 6.522 acerca de la existencia de lo inexpresable. Si, en efecto, es posible callar acerca de *algo*, no hablar acerca de *algo*, ese *algo*, sea como sea, debe tener alguna forma de existencia. Por tanto, una adecuada lectura de esta proposición despeja muchas dudas sobre el especial carácter del silencio al que Wittgenstein llega o recomienda al final de la obra.

inconsistente a partir de ciertas definiciones de “filosofía” que Wittgenstein da en el propio *Tractatus*, todas ellas catalogándola como un instrumento para evitar las pseudoproposiciones,<sup>57</sup> tiene su razón de ser en el pensamiento del filósofo austriaco. Para resolver este enigma deberemos responder a la siguiente pregunta: ¿por qué se permite utilizar pseudoproposiciones o sinsentidos si la filosofía es precisamente hacer ver que los signos usados en dichas construcciones lingüísticas carecen de significado?

En nuestra opinión sólo cabe una posible solución a este en aparente complejo enigma: evidentemente, la idea defendida por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* ya está de algún modo gestándose en él, es decir, en ese momento ya vislumbra que el lenguaje no posee únicamente la función descriptiva, sino que trata de ir más allá de los meros hechos representables.<sup>58</sup> Concretamente, hay una función del lenguaje que consiste en mostrar a través de lo que se está diciendo, en proporcionar indicaciones o señales, en entrever lo que resulta imposible expresar, y esta función es la que le permitiría a Wittgenstein pretender comunicar lo que comunica a través de las páginas del *Tractatus logico-philosophicus*. Tal vez sea esto lo que nos trata de señalar en 4.115: “[La filosofía] significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible”.

---

<sup>57</sup> Un ejemplo de definición es este: “El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos” (4.112). Otro es el siguiente: “El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto” (6.53). Y uno más conciso y tal vez el más preciso: “Toda filosofía es crítica lingüística” (4.0031).

<sup>58</sup> Un buen detalle de las dudas de Wittgenstein respecto de las teorías tractarianas, que él mismo plantea tanto en los *Notebooks* como en el propio *Tractatus* puede verse en K. T. Fann, *op. cit.*, pp. 62-63. Wittgenstein se está refiriendo ya claramente al significado del lenguaje según su uso, idea que siempre se ha dicho, creemos que de modo erróneo, que surgió posteriormente. Mucho se ha escrito acerca de si creyó haber resuelto los problemas filosóficos de una vez por todas mediante el *Tractatus*, tal y como afirmó en su prólogo, de si las dudas que albergaba en los *Notebooks* quedaron resueltas cuando redactó el *Tractatus*, de si su pensamiento se caracterizaba por fluctuar y no mantenerse estático. Realizando un balance general, lo que creemos es que la idea del significado como uso apareció durante la época de los *Notebooks* (algo fácil de demostrar ya que está explícita en ellos), asimismo, quedó abandonada si bien no absolutamente en el *Tractatus*, y fue retomada, pero no tuvo su origen, después de dejar temporalmente la filosofía para más tarde regresar a Cambridge.

Evidentemente, un buen número de sus lectores no entendieron el mensaje en este sentido, sino todo lo contrario: no fueron capaces de ver la importancia de la distinción decir/mostrar y todo lo que ella conlleva, no entendieron que había que leer las proposiciones del *Tractatus* no como proposiciones que dicen sino como pseudoproposiciones que muestran.

El silencio al que Wittgenstein nos invita al final del *Tractatus* no es de ningún modo un silencio absoluto, sino silencio únicamente en el sentido de tratar de decir aquello que sólo puede ser mostrado. Con “decir”, Wittgenstein se está refiriendo a “describir” al modo como lo hace la ciencia, y en este contexto es como debe entenderse su llamamiento al silencio. Guardar silencio tiene sentido entendido como no *decir* nada que quede fuera del ámbito de lo describable, pero sería absurdo entenderlo como una actitud muda sin más. La exigencia de silencio no tendría validez para aquel que, por ejemplo, trata de mostrar una intuición del mundo a través de un poema o de una canción. Esa es su advertencia: unas cosas pueden ser dichas y otras mostradas, pero es imposible llevar a cabo ambas funciones con las mismas cosas, de modo que no las confundamos; digamos lo que puede decirse y mostremos lo que puede mostrarse, que justamente es lo más importante. Ahora bien, acerca de cómo se muestra no nos da Wittgenstein demasiadas pistas, claro está, porque ello es algo que no se puede *decir*.

A este respecto, Confucio también parece haber tenido claro que las cuestiones últimas, como concluyó Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*, no son resolubles mediante el lenguaje. Era absolutamente consciente de la imposibilidad de referirse objetivamente a aquello que no es un objeto, de ahí que rehuyera todo modo directo de comunicación al ser preguntado por temas metafísicos. Y no se trata en el sabio chino de indiferencia agnóstica ante lo desconocido, sino más bien de una suerte de conservación de aquello valioso, de un modo de protegerlo del riesgo de perderlo en la descripción, de convertirlo en un pseudosaber.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Véase Karl Jaspers, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 60.

En resumen, para Wittgenstein la correcta visión del mundo parece que se le escapa al hombre por culpa del mal empleo del lenguaje, por no saber romper el cristal oscuro que éste representa en muchas ocasiones, algo que la filosofía, terapia sosegadora, se encarga de remediar. Quien utiliza la filosofía de este modo correcto deja de buscar la sabiduría porque la alcanza, dándose cuenta de que es inútil tratar de capturar los conceptos vacíos, de expresar la inexpresividad del lenguaje, de cruzar los límites tanto de éste como del mundo, pues son exactamente los mismos. Entonces, obtiene una vivencia del mundo, de las cosas, una experiencia última incommunicable, porque ha sabido mirarlo como *sub specie aeterni*, “desde fuera”, no como una cosa ni como el conjunto de ellas, no como un hecho ni como la suma de ellos, sino como un todo limitado, y ello le ha procurado esta silenciosa visión mística, la misma que tuvieron otras personas, quienes “tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida” (6.521), aunque nunca pudieran *decir* en qué consiste.

**II****Ética, estética y religión: modos de mostrar una actitud hacia el mundo**

## La felicidad de vivir en el eterno presente: un cobijo integral

Más allá de lo que la ciencia es capaz de respondernos, de la descripción que realiza o intenta realizar del mundo, permanece intocable aquello que más nos *importa*, aquello por cuyo develamiento seguramente renunciaríamos a los mayores descubrimientos en física, química, astronomía, genética e incluso en el tratamiento de enfermedades hasta ahora tenidas por incurables. En palabras de Wittgenstein: “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (6.52). A pesar de que la conclusión del *Tractatus* no ofrece ninguna solución positiva a dichos problemas vitales, el pensador austriaco siempre mantuvo una actitud de cuidado, de preocupación, de máximo respeto hacia todo lo que había dejado claro que tenía que ver con el valor, a lo que, por lo tanto, estaba fuera del mundo y no era susceptible de ser dicho, a esa otra facción de lo *existente* si bien sólo mostrable: a lo místico. El estatus real del plano de lo inefable no admite dudas después de leer el *Tractatus*: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico” (6.522). Pero precisamente lo que caracteriza dicho plano es que el lenguaje (descriptivo) no lo alcanza o, para ser más exactos, no puede representarlo. Por lo tanto, y en el punto que a nosotros nos interesa, el tema de la religión, constituiría una realidad que en Wittgenstein quedaría absolutamente desvinculada de la ciencia, tal vez incluso de cualquier tipo de investigación. La religión no estaría sujeta al método discursivo, contradiciendo otros puntos de vista de pensadores contemporáneos como, por ejemplo, Aldous Huxley, para quien “la religión [como la ciencia natural] es también investigación: investigación sobre, conducente a teorías acerca de, y acción a la luz de [...] la experiencia no sensible, no física, puramente espiritual”,<sup>60</sup> lo que lo lleva a afirmaciones del tipo de que “debiera ser un hecho verificable empíricamente para todos que lo finito manifiesta el Infinito en su totalidad”.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Aldous Huxley, “Mínima hipótesis de trabajo”, en *Sobre la divinidad*, Kairós, Barcelona, 1999, p. 23.

<sup>61</sup> Aldous Huxley, “¿Quiénes somos?”, en *Sobre la divinidad*, ed. cit. p. 53.

El principal problema al que nos enfrentamos cuando procuramos desentrañar el pensamiento religioso de Wittgenstein es que en el *Tractatus* no nos ofrece demasiada información al respecto, de ahí que sea menester recurrir a algunos otros textos de menor peso en el conjunto de su obra, así como a trabajos de autores que estuvieron en contacto con él a lo largo de su vida. Fuera de la mencionada inefabilidad de lo religioso y de exactamente cuatro proposiciones (pseudoproposiciones) con Dios como protagonista,<sup>62</sup> ausencia y oscuridad marcan el devenir del *Tractatus* en torno al tema. Pero entonces, ¿qué pensó positivamente de la religión? ¿Fue Wittgenstein un hombre religioso? ¿Estuvo cerca de algún credo? ¿Cuál es el valor que le concedió a una esfera de la cual no se puede *decir* nada y sin embargo parece albergar cuestiones de la mayor importancia?

Hablar de la esfera religiosa en Wittgenstein implica reflexionar en torno a tres conceptos *sine qua non* resulta posible entender lo que pensó al respecto, al mismo tiempo que supone moverse en terrenos paralelos e interdependientes: religión, ética y estética. Los tres conceptos a los cuales nos referimos son *mundo*, *Dios* y *sentido de la vida*, y tienen referencias básicamente en otra tríada de obras: el *Tractatus*, la *Conferencia sobre ética* y los *Notebooks* (o *Diario filosófico*), sin olvidar otras como los *Diarios secretos*, las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* y algunas que citaremos más adelante.

Sin menospreciar la influencia que en él ejerció en general el idealismo trascendental de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer (libro que le había regalado su hermana Margaret y que cargó en todo momento durante su participación en la Primera Guerra Mundial), Norman Malcolm, Wilhelm Baum, Brian McGuinness y William Warren Bartley III<sup>63</sup> coinciden en que un hecho

---

<sup>62</sup> **3.031**: “Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes lógicas”. **5.123**: “Si un dios crea un mundo en el que determinadas proposiciones son verdaderas, con ello crea también ya un mundo en el que todas las proposiciones que se siguen de ellas son correctas. Y, de modo similar, no podría crear un mundo en el que la proposición ‘p’ fuera verdadera sin crear todos sus objetos”. **6.372**: “Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino”. **6.432** (la única que realmente parece tener connotaciones religiosas importantes): “Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios *no* se manifiesta en el mundo”.

<sup>63</sup> Véase Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Routledge, Londres, 1993; Wilhelm Baum, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Alianza, Madrid, 1988 y la “Introducción” a los *Diarios secretos*,

concreto marca el devenir del hombre Wittgenstein respecto de su pensamiento religioso: la obra de teatro de su compatriota Ludwig Anzengruber, *Die Kreuzelschreiber (Los que firman con una cruz)*, cuya visión en 1910, cuando contaba con veintiún años de edad, hace despertar en el por entonces joven ingeniero un vivo sentimiento religioso. En dicha representación, el protagonista, hijo bastardo de una sirvienta que había llevado una vida marcada por innumerables penurias, aparece tendido en el suelo, en medio del campo, iluminado y penetrado por la luz del sol, después de haber permanecido algún tiempo inconsciente, sintiéndose aliviado de todo dolor y radiante de felicidad, y creyendo escuchar la siguiente revelación: “Aunque te encuentres a seis pies bajo tierra, cubierto por el pasto, y aunque hayas de sufrir lo mismo nuevamente, muchos miles de veces, nada te puede suceder. Tú perteneces a todo esto y todo esto te pertenece a ti. Nada te puede suceder. Y esto fue tan maravilloso que grité a todos los demás que había alrededor: nada te puede suceder... Vive, pues, alegre, alegre. Nada te puede suceder”.<sup>64</sup>

La contemplación de una persona tan segura de que pase lo que pase se encuentra resguardada contra todo causó un profundo impacto en Wittgenstein.<sup>65</sup> El personaje de Anzengruber muestra su independencia respecto del devenir, del destino, del acontecer, de los contingentes y *tractarianos* “hechos del mundo”; se asemeja a un hombre que, ubicado fuera del mundo, nada tiene que temer de él, sino que puede observarlo sin verse inmiscuido en sus venturas y desventuras. Un individuo que vive esa experiencia se ha despojado de su sujeto empírico (entendido como una entidad compleja, materia de la psicología, constreñido por el espacio y el tiempo, individual) y se ha convertido en un sujeto trascendental o metafísico, en el límite del mundo (el sujeto universal, que se halla fuera del espacio y del tiempo, aquel del que en todo caso debería ocuparse la filosofía). Al

---

ed. cit.; Brian McGuinness, *Wittgenstein. El joven Ludwig*, Alianza, Madrid, 1991; William Warren Bartley III, *Wittgenstein*, Open Court, La Salle-Illinois, 1985.

<sup>64</sup> William Warren Bartley III, *op. cit.*, p.189. La traducción del inglés es nuestra.

<sup>65</sup> Una experiencia similar la encontramos en *El difícil* de Hofmannsthal, cuando el protagonista, el conde Hans Karl, le dice con insistencia a una mujer que es indestructible, que nada le puede suceder, si bien Hofmannsthal lo asocia en este caso a la belleza de la dama. Tal vez podríamos buscar a este respecto una posible protección del personaje de Anzengruber gracias a la belleza del mundo en el que se encuentra. Véase Hugo von Hofmannsthal, *El difícil*, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1997, p. 71.

mismo tiempo, dicha experiencia envuelve los tres conceptos mencionados con anterioridad: mundo, Dios, sentido de la vida. Pero expliquemos todo esto con mayor detenimiento.

Ese sentimiento religioso que surge en Wittgenstein en el momento de asistir al pasaje de la obra de Anzengruber está provocado no por una obligación o llamado en cuanto a seguir ningún tipo de dogma o de orden última, sino más bien por la vivencia de una experiencia mística, que si bien no podemos establecer con rotundidad que le sirvió para sosegar definitivamente su ánimo, tal como pudiera desprenderse de la actitud del personaje de *Los que firman con una cruz*, ya que la vida de Wittgenstein es todo un ejemplo de continuas luchas internas, sí lo marcó para su pensamiento futuro y su búsqueda de solución a conflictos recurrentes, como su tendencia al suicidio, documentada de forma precisa por su hermana Hermine, quien asegura que tanto Paul como Ludwig, los dos hermanos varones que no habían optado por el suicidio (al contrario que Hans y Rudolf), habían estado tan próximos a él que tal vez sólo el azar se lo había impedido.<sup>66</sup> Pues bien, contra la importancia del azar atribuida por Hermine, cabría argüir si no existió una razón de peso relacionada con la comprensión del suicidio como el “pecado elemental” que atentaría contra el carácter gratuito de la vida y la visión del formar parte del todo en la que consistiría la vida feliz (DF 10.01.1917). Ante la esterilidad de la filosofía para hacer más soportables los sufrimientos inherentes a la existencia, sólo una concepción como la señalada serviría para evitar el quitarse la vida voluntariamente. Como el propio Wittgenstein señala desesperadamente al enterarse de que su hermano Paul ha perdido un brazo en combate, quedando malograda su profesión de pianista —si bien continuó tocando con un solo brazo e incluso Ravel le compuso el *Concierto de piano para la mano izquierda en re mayor*—, “¡qué filosofía sería precisa para sobreponerse a una cosa así! ¡¡Si es que siquiera es eso posible a no ser mediante el suicidio!!” (DS 28.10.1914). Así, la recurrencia del suicidio en su pensamiento es solventada en algunas ocasiones

---

<sup>66</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, ed. cit., p. 47 (nota 13), 25.08.1914. También puede verse en la misma obra (nota 48) el relato según el cual su tío Paul habría encontrado a Wittgenstein en la estación de Salzburgo, en julio de 1918, dispuesto a suicidarse, habiendo logrado disuadirlo. En adelante, las referencias a los *Diarios secretos* irán en el cuerpo del texto, con las iniciales DS y el día de la anotación entre paréntesis.

por la fuerza de la idea del sentido absoluto de la vida y en otras por tratar de buscar la muerte llevando a cabo las misiones más arriesgadas, cuyo mayor ejemplo sea tal vez el hecho de presentarse voluntariamente para combatir en la guerra y, ya inmerso en ella, solicitar puestos en primera línea de fuego o como explorador, encargo consistente en descubrir los puntos de fuego del enemigo adentrándose en tierra de nadie, algo que todos los soldados intentaban evitar. Del mismo modo, otro de los papeles que jugó en la primera fase de la guerra fue el de encargado del reflector del barco patrullero (el Goplana) en el que viajaba por el río Vístula, donde quedaba expuesto a los disparos del enemigo.<sup>67</sup>

Siguiendo a Javier Sádaba,<sup>68</sup> en la *Conferencia sobre ética* Wittgenstein dice que no se puede hablar de ningún valor absoluto, pues, como hemos enunciado anteriormente, el lenguaje sólo puede reflejar hechos, y estos hechos pueden ser de una manera o de otra, al contrario que lo absoluto, no susceptible de ser de una manera u otra sino sólo de una forma. Asimismo, decir que “esta carretera es *buena*” no es lo mismo que afirmar que “esta carretera es *buena* para llegar sin complicaciones a Nuevo Laredo”. Mientras que en el segundo caso estamos usando “bueno” en sentido relativo a algo, convirtiendo a la carretera en un medio para conseguir un objetivo, como puede ser no encontrar atascos y llegar lo más rápido y cómodamente posible a mi destino, en el primer caso pretendemos utilizar “bueno” de un modo absoluto, algo que escapa por completo a las redes del lenguaje representativo. Por tanto, no podemos captar lo absoluto del mismo modo que captamos los hechos del mundo; lo absoluto, descartado el lenguaje, entraría en nosotros en forma de intuición o visión, de sentimiento, jamás a modo de conocimiento, como deja ver el propio Wittgenstein en la proposición 6.45 del *Tractatus*: “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico”.

---

<sup>67</sup> Para ejemplos de ambos casos, véase Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 115 y *Diarios secretos*, ed. cit., días 02.04.1916, 15.04.1916 y 09.05.1916.

<sup>68</sup> Véase Javier Sádaba, “Asombro ante el mundo y sentido de la vida en Wittgenstein”, conferencia pronunciada en el Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), 19 de mayo de 2005.

Hasta el momento hemos hablado del valor, de lo absoluto y del sujeto metafísico, único capaz de enfrentarse a aquéllos. Pero, ¿da Wittgenstein algún ejemplo de un valor absoluto o también estamos, como cuando nos ocupábamos de los objetos y los nombres, ante el trabajo a priori de un lógico que no pretende inmiscuirse en labores empíricas?<sup>69</sup> En esta ocasión, nuestro autor sí posee un catálogo más o menos amplio para ilustrar esta suerte de experiencias únicas no relativas. Concretamente tenemos tres: sentirse absolutamente asombrado ante la existencia del mundo (verlo como un “milagro”), sentirse absolutamente protegido y sentirse absolutamente pecador. De las dos primeras pasamos a ocuparnos en este momento; de la última lo haremos más adelante.

En la propia *Conferencia sobre ética*, con frases que recuerdan sobremanera a 6.44 del *Tractatus* (“No cómo sea el mundo es lo místico, sino *que sea*”), Wittgenstein, intentando dar algún ejemplo de algo similar a un valor absoluto y recurriendo a su propia vivencia, dice: “Me asombro ante la existencia del mundo”, o “¡qué extraordinario que el mundo exista!”,<sup>70</sup> lo que es una vivencia última irreducible a ningún hecho del mundo y más allá de la cual no podemos ir. Esta sorpresa que nos causa la existencia del mundo no puede compararse con lo que sería una sorpresa en su sentido ordinario, es decir, la que, utilizando el ejemplo que pone Wittgenstein, nos provocaría ver a un hombre con cabeza de león, pues de un modo u otro, buscaríamos una explicación científica para intentar aclarar las causas por las que tal *monstruo* llegó a ser. Dicho de otra manera: ante cualquier sorpresa ordinaria, creemos poder encontrarle una explicación, ahora o en un futuro más o menos próximo, tal y como señalaba Hume cuando en los *Diálogos sobre la religión natural* se refería a la imposibilidad de la existencia de los milagros.<sup>71</sup> Por otra parte, el asombro o la sorpresa estética tampoco es comparable al asombro de Wittgenstein ante la existencia del mundo como

---

<sup>69</sup> Aunque Wittgenstein dijese que la labor de un lógico como él no era dar ejemplos de objetos simples, el problema, al que ya hemos hecho alusión, no dejó de preocuparle desde muy pronto. Ya en los *Notebooks* (21.06.1915) reconoce que más que no interesarle, la falta de ejemplificación se basaba en una incapacidad: “Haber hablado siempre de objetos simples y *no haber podido* aducir uno sólo, ésa ha sido nuestra dificultad” (las cursivas son nuestras).

<sup>70</sup> Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 38-39.

<sup>71</sup> El pensador escocés aconseja no dejarse sorprender por los mal llamados “milagros” y ponerse a investigar acerca del origen de los fenómenos así catalogados erróneamente. Véase David Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Tecnos, Madrid, 1994.

totalidad; como señala Sádaba, siempre es posible decir que nos hemos asombrado ante la visión del *Moisés* de Miguel Ángel porque cuando lo vimos éramos muy jóvenes, porque teníamos la sensibilidad a flor de piel u otras causas que harían que escapásemos del ámbito del asombro en sí mismo. Aquí estamos ante un asombro o sorpresa fuera de lo común, dado en una experiencia única en la cual se confrontan mi yo y el mundo, que Wittgenstein define como entidades trascendentes: “Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente” (DF 08.07.1916). Este yo independiente no sería otra cosa que el ya mencionado sujeto trascendental, la voluntad, única capaz de superar el valor de los hechos del mundo (un valor *poco valioso*, podríamos decir, y común a todos ellos) para saltar al valor del mundo como totalidad (lo único valioso *strictu sensu*), al valor inalcanzable mediante el lenguaje descriptivo. Veamos cómo trata de aclarar este punto Margutti Pinto:

La voluntad es el límite del mundo, presupone la existencia de éste y le da el sentido a las cosas. El mundo, a su vez, ya está dado y es independiente de la voluntad. El mundo constituye la base para la voluntad, suministrándole un objeto. Todo indica que el *yo independiente* o la *voluntad* corresponde al *sujeto trascendental*, cuya relación con el mundo, como se ha visto, se compara con la relación entre el ojo y el campo visual [...] El sujeto trascendental es capaz de contemplar la esencia (*quid*) del mundo, descubriendo el *valor* que se esconde tras los hechos. Esta contemplación genera el sentimiento de *estar absolutamente seguro* [...] Es plausible suponer que la contemplación del *quid* por el sujeto trascendental, entendida como la visión del eterno presente, implica una experiencia de identificación del mundo con el yo independiente. Tal vez sea por esto que Wittgenstein nos dice que la ética permite ver el mundo *sub specie aeterni*, y que la lógica permite ver algo en el interior del espacio lógico en su totalidad. Ética y lógica surgen entonces como condiciones del mundo.<sup>72</sup>

En esta experiencia o sentimiento mi yo sería lo pequeño, lo que forma parte de la inmensidad (mundo), y el mundo, o Dios —pues también en los *Notebooks* mundo, Dios y sentido de la vida se equiparan, son una y la misma cosa o diferentes modos de llamar a lo mismo mediante un lenguaje metafórico:

---

<sup>72</sup> Paulo Roberto Margutti Pinto, “El *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio”, en Alfonso Flórez, Magdalena Holguín y Raúl Meléndez (comps.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Siglo del Hombre Editores-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003, pp. 15-36.

“Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo” (DF 11.06.1916)—, haría referencia a lo inamovible, a lo que nos acoge y nos proporciona un cobijo integral, con lo que estaríamos dando el paso a una nueva experiencia del valor absoluto ligada a la anteriormente descrita: la absoluta protección o seguridad, en el sentido del personaje de Anzengruber. Precisamente en eso consiste asombrarse ante la existencia del mundo: darse cuenta de que no hay nada más que preguntar, de que nos hallamos ante un límite infranqueable y de que los hechos acaecidos en el mundo son como son y no podrían ser de otra manera.<sup>73</sup> Se ha producido, por tanto, una suerte de comunión entre las dos divinidades anunciadas, entre el mundo y el yo independiente. Consecuencia: toda preocupación es fútil, ya que todo está como debe estar, en su correcto lugar, sin poder ser de otra manera, de modo que nada me puede suceder, estoy absolutamente a salvo. Y una alternativa ética: ser feliz. ¿Cómo? Adecuando ese mi pequeño yo (“microcosmos”, como lo llama Wittgenstein en 5.63) al mundo (que sería entonces un macrocosmos), alcanzando una cierta conformidad provocada por ese mundo visto como límite último y sobre el cual no podemos plantear ninguna pregunta ulterior, experiencia que una vez vivida y comprendida, nos enseña, cercanamente al estoicismo,<sup>74</sup> que la felicidad se encuentra en el conocimiento de nuestras posibilidades y, por tanto, en el control de nuestros deseos, en no dedicar, tal y como en términos similares dice Rabindranath Tagore en *La luna nueva*, “mis fuerzas y mi tiempo a la conquista de cosas que nunca podré obtener”.<sup>75</sup>

El sentido de la vida consistiría en lograr un estado de calma, de sosiego, de protección, algo parecido a lo que Wittgenstein comenta en sus diarios de 1930 cuando se refiere a la definición del sueño de Freud, al estado en que, desinteresados absolutamente del mundo externo, decidimos retirarnos de él y

---

<sup>73</sup> Para las dificultades que se plantean en el *Tractatus* acerca de la contingencia y la necesidad de los hechos del mundo, véase Andrea Costa y Silvia Rivera, “Las leyes científicas en el *Tractatus* y la paradoja del *a priori* contingente”, en *Thémata*, Universidad de Sevilla, Sevilla, núm. 41, año 2009, pp. 124-131.

<sup>74</sup> A pesar de que cierto estoicismo asoma en la filosofía de Wittgenstein, sobre todo en lo que concierne a adecuar la voluntad al mundo, se trata de un estoicismo no exento, por lo menos en algunas ocasiones, de una dosis de amargura, lo que puede comprobarse en la forma en que vivió.

<sup>75</sup> Rabindranath Tagore, *La luna nueva*, Porrúa, México, 2002, p. 10.

apartarnos de sus estímulos y descansar.<sup>76</sup> Pero, ¿de qué hay que protegerse? De aquello que es como es y no se puede alterar. Como ya se ha dicho, la vida de Wittgenstein estuvo llena de conflictos y frustraciones,<sup>77</sup> siendo una de las más importantes precisamente el hecho de no alcanzar su ideal ético. Sin llegar a afirmar que para Wittgenstein, como pensaba su maestro Schopenhauer, la vida oscilaría “como un péndulo entre el dolor y el hastío, sus elementos constitutivos”,<sup>78</sup> por lo menos el primero sí fue un componente recurrente de su existencia, de ahí que tratase de encontrar un modo de evitarlo.<sup>79</sup> Pues bien, la “solución del problema de la vida” como desaparición de dicho problema radicaría aquí, en “ver claro el sentido de la vida”, aunque nada se pudiese decir de él (6.521), en descubrir que consiste en refugiarse en el mundo como un todo, en adecuarse a Dios, la única manera de ser feliz: “Dios sería en este sentido sencillamente el destino o, lo que es igual: el mundo —independiente de nuestra voluntad—. Del destino no puedo independizarme [...] Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se *llama* ‘ser feliz’. Estoy entonces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: ‘cumpla la voluntad de Dios” (DF 08.07.1916), al estilo de Job en el *Antiguo Testamento*, quien incluso en la peores situaciones aceptaba la voluntad divina sintiéndose absolutamente protegido. No tiene ningún sentido enfadarse con el destino. Quien lo hace, además de vivir en la infelicidad, vive neciamente, equivocando los conceptos: “Satisfacción con tu destino tendría que ser el primer mandamiento de la sabiduría”.<sup>80</sup>

¿No es acaso la religión, o por lo menos una de sus manifestaciones, la búsqueda de salud o cobijo a un ánimo turbado, tal como señala Eugenio Trías?<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. cit., pp. 42 y 164.

<sup>77</sup> Para un análisis de este tema puede verse Colin Wilson, *Religion and the Rebel*, Houghton Mifflin, Nueva York, 1957, específicamente el capítulo dedicado a Wittgenstein y Whitehead.

<sup>78</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, RBA, Barcelona, 2003, 2º tomo, p. 153.

<sup>79</sup> Pensamientos parecidos al de Schopenhauer pueden verse en los *Diarios secretos*: “La vida es una tortura que sólo decrece a ratos, con el objeto de que permanezcamos sensibles para posteriores tormentos”. Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, ed. cit., p. 143, 06.04.1916 – 07.04.1916

<sup>80</sup> Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. cit., p. 128.

<sup>81</sup> Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Plaza y Janés, Barcelona, 2000, p. 17. Enrique Miret Magdalena nos proporciona un dato curioso acerca de las diversas formas de entender la palabra “religión”, que serían alrededor de 150. Véase, de este autor, *¿Dónde está Dios?*, Espasa-Calpe, Madrid, 2006.

En 1946 Wittgenstein definió la religión como “el fondo marino calmo más profundo, que permanece en calma por muy altas que se muevan arriba las olas”.<sup>82</sup> Ética y religión (y estética), por tanto, van de la mano en Wittgenstein, convirtiéndose en una actitud hacia el mundo, algo que ya había señalado William James: “Moralidad y religión están en la forma de aceptar el universo”.<sup>83</sup> Así, los discursos en estas áreas se mostrarían por ello carentes de poder explicativo si buscásemos una descripción de lo que sucede en el mundo; lo que está en juego es no *decir* sino *mostrar* una postura, una forma de verlo o de situarse frente a él. Como dice Oets Kolk Bouwsma recurriendo a John Wisdom, la diferencia entre los sentimientos de un ateo y un creyente es la siguiente: “¡Atmósfera! ¡Esperanza! ¡Promesa! ¡Más! ¡Gloria! O bien: se da lo que se da, uno ve lo que hay, eso es todo, ¡no hay nada de maravilloso, nada de terrible! Simplemente tal y cual”.<sup>84</sup> Por tanto, en Wittgenstein felicidad y tranquilidad llegan por el camino de la adecuación con el mundo, y se logran dejando los hechos del mundo exactamente tal y como se encuentran, rehusando saciar los deseos del yo empírico, lo que nos produciría un constante desasosiego, sino muy al contrario, aceptando las cosas tal y como son, recogiendo incluso el dolor y los sufrimientos como partes integrantes e irrenunciables de la integralidad cósmica: “El modo como todo discurre es Dios” (DF 01.08.1916). ¿No guarda este enfoque una importante similitud —máxime si lo unimos a la anterior cita de los *Notebooks*— con el cumplimiento de la voluntad del Padre por parte de Jesús en el momento de su agonía en el Huerto de los olivos?<sup>85</sup> ¿No se trata finalmente de renunciar a los propios deseos particulares para conformarse a la voluntad de lo más alto? Si así fuera, sería importante reparar en que lo que habría empezado como una experiencia mística con el asombro ante la existencia del mundo, acabaría con el cumplimiento de un mandato, con el ajuste a una voluntad externa, y por lo tanto Wittgenstein no estaría tan cerca de esa mística agnóstica de la que Baum y otros

---

<sup>82</sup> Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, Siglo XXI, México, 1989, p. 75.

<sup>83</sup> William James, *op. cit.*, p. 41.

<sup>84</sup> Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 52. El texto al cual se refiere Bouwsma puede encontrarse en John Wisdom, “Gods”, en *Philosophy and Psychoanalysis*, Blackwell, Oxford, 1953, pp. 149-159.

<sup>85</sup> Lc, 22, 39-42.

han hablado, sino de la idea de religión enunciada por Schleiermacher como un sentimiento de absoluta dependencia de lo limitado a lo ilimitado, de lo finito a lo infinito, de la individualidad a la deidad.

En el ámbito de la felicidad sólo habría, a entender de Wittgenstein, dos opciones: “Soy feliz o desgraciado, eso es todo” (DF 08.07.1916). Se es feliz si se opta por la adecuación al mundo, por captar el sentido de la vida permaneciendo como límite; se es infeliz, por el contrario, si se trata de modificar los hechos del mundo rompiendo aquellas barreras y penetrando en él, ya que eso es algo imposible que lo único que nos proporcionaría sería amargura. De ahí que diga de modo aparentemente paradójico que “el mundo del feliz es otro que el del infeliz” (6.43) a pesar de tratarse en esencia del mismo mundo. Lo que los distingue no está en ellos sino en nosotros, en el sujeto como límite del mundo, que es quien lo hace crecer o decrecer en su totalidad (6.43) según la actitud que guarde hacia él, como ya se ha explicado.

Pero algo que no hemos introducido aún faltaría para alcanzar este ideal estado de beatitud. Más arriba hacíamos referencia a Colin Wilson cuando hablábamos de la huída de las frustraciones. Pues bien, no sólo habríamos logrado escapar a las frustraciones cotidianas de la vida, sino a la mayor de ellas: la muerte, siempre acechante en el horizonte, excepto cuando uno se siente *absolutamente* protegido. Como Wittgenstein dice en el *Tractatus*, cuasi parafraseando a Epicuro, “la muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte” (6.4311), idea que refuerza en los *Notebooks*: “La muerte no es un hecho del mundo” (DF 08.07.1916). Por lo tanto, alguien que contempla el mundo como límite no tiene conciencia del horror que provoca la muerte enfrentada como sujeto empírico; ha escapado de la frustración por antonomasia y ya nada *en el mundo* le impide ser feliz, pues está cobijado incluso de la peor de las amenazas: “Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte” (DF 08.07.1916), porque lo contrario es un indicativo inconfundible de infelicidad, es decir, de desprotección y desamparo: “El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala” (DF 08.07.1916). Y otra prueba de que en esencia el mundo es el mismo siendo feliz que infeliz es la añadida por Wittgenstein en el *Tractatus*:

“En la muerte el mundo no cambia sino que cesa” (6.431). Una actitud semejante puede observarse en Sócrates, para quien el miedo a la muerte sólo puede embargar a las personas que no se han comportado con rectitud en la vida y a aquellas que creen ser sabias sin serlo, ya que al ser la muerte algo absolutamente desconocido, temerle es propio de personas que creen saber acerca de ella cuando realmente no pueden saber nada.<sup>86</sup>

Y con esto llegamos al que tal vez sea el objetivo último buscado por Wittgenstein, aquello sin lo cual no habría tenido ningún sentido decir que el *Tractatus* era, en lo fundamental, un libro de ética: vivir eternamente en el presente. Quien no teme a la muerte vive fuera del tiempo o siempre en el presente, y eso lo hace feliz, porque “para la vida en el presente no hay muerte” (DF 08.07.1916): “Si por eternidad se entiende, no una duración temporal finita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente” (6.4311), quien evita las preocupaciones o frustraciones inherentes a la vida en el tiempo, en resumen, quien sabe conformarse con lo que el destino le ha deparado y no busca ir más allá, a sabiendas de que lo que le espera de tomar esta vía es un camino sembrado de sufrimiento y dolor, anclado tal vez en aquello que Heidegger denominó angustia o en lo que antes Goethe llamó *Sorge*, refiriéndose a la inquietud, la intranquilidad, el desasosiego. No en vano, y a pesar de los esfuerzos por parte de los editores de la *Philosophical Review* por borrar cualquier vestigio de alusión a Heidegger por parte de Wittgenstein, llegó a saberse que éste le había dicho a Waismann que comprendía perfectamente lo que Heidegger pretendía significar con el ser y la angustia. Por lo tanto, no habría otra motivación para Wittgenstein que encontrar el sentido de la vida: vivir en el eterno presente totalmente resguardado de cualquier contingencia mundana. Ése sería el fin último del *Tractatus* y la cumbre de una teoría del valor influida por la esbozada en *Sexo y carácter* por Weininger, para quien la primera ley de toda teoría de los valores debería ser definir el valor como aquello absolutamente independiente frente al tiempo.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 28d-29b.

<sup>87</sup> Otto Weininger, *op. cit.*, p. 209.

Podemos entender mejor las ideas de sentido de la vida y de eterno presente con la ayuda de Tolstoi. Antes de cumplir los cincuenta años, el escritor ruso nos cuenta cómo entró en una profunda crisis. En la cima de su vida personal y literaria, llegó a la conclusión de que su existencia no tenía ningún sentido, de que era absurdo seguir esperando el inevitable último momento (la verdad de la muerte), después del cual no le aguardaría absolutamente nada. “¿Por qué tengo que vivir, por qué tengo que desear, por qué tengo que hacer algo? [...] ¿Tiene mi vida algún sentido que inevitablemente no resulte destruido por la muerte que me espera?”,<sup>88</sup> se pregunta Tolstoi, para acabar reparando en que ninguna de las ciencias conocidas —ni las experimentales ni las especulativas, matemática y metafísica como puntas de lanza respectivamente— le sirve de apoyo al no proporcionarle respuesta ni a esta ni a cualquier otra preocupación fundamentalmente humana, decepción que lo mantiene durante mucho tiempo tentado por el suicidio. De modo parecido a como Wittgenstein hablaría posteriormente en el *Tractatus* (6.52: “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo”), el autor de *Guerra y paz* hace hincapié en que claridad y exactitud, propias de las ciencias experimentales, nada dicen sobre la vida, y que las ciencias especulativas como la filosofía, la biología, la sociología o la psicología, que precisamente tratan de este tipo de cuestiones, se quedan en la ambigüedad, la contradicción y la oscuridad. ¿Dónde encontrar, pues, la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida? Después de mucho buscar, Tolstoi llega a la conclusión de que si ha de hallarla será en la propia vida, no en el saber, y se da a la tarea de buscar entre sus coetáneos más próximos el modo de afrontar (que finalmente no es otra cosa que un huir, un fugarse) la idea clave de que la vida es un mal y un sinsentido: unos ignoran por completo la pregunta y prosiguen con su existencia vanidosa; otros la comprenden pero prefieren lograr el máximo de placer posible; otros más, los poseedores de fuerza y energía, entienden la pregunta pero, ante su insuperabilidad, optan por el suicidio; finalmente, unos más, entre los que se encuentra él mismo, comprenden

---

<sup>88</sup> Lev Tolstoi, *Confesión*, KRK Ediciones, Oviedo, 2008, p. 61.

la pregunta pero son tan débiles que deciden vivir y esperar el momento conscientemente. No obstante, Tolstoi cae en la cuenta de que está tomando la parte por el todo, de que ha olvidado al grueso de la humanidad por centrarse exclusivamente en él mismo y sus amigos, un “círculo estrecho de hombres sabios, ricos y ociosos”,<sup>89</sup> y decide ir a buscar el sentido de la vida en los humildes, en los que “viven y han vivido”, y allí es donde encuentra la respuesta: el sentido de la vida se halla en un “saber irracional”, en la fe, misma que él tampoco podía rechazar si bien siguiendo su camino se veía obligado a negar el poder de la razón para contestar la gran pregunta. Pero ese era el único modo correcto de preguntar por el sentido de una existencia finita en un mundo infinito: “Yo preguntaba cuál era el significado de mi vida fuera del tiempo, de la causalidad y del espacio, pero respondía a la pregunta ‘¿Cuál es el significado temporal, causal y espacial de mi vida?’ Y la respuesta después de un largo trabajo de reflexión fue: ‘Ninguno’”.<sup>90</sup> Así, Tolstoi repara en que sólo las irracionales respuestas dadas por la fe pueden sumergirse en la relación entre lo finito y lo infinito, que es de lo que aquí se trata, máxime si no pasamos por alto el modo similar como Wittgenstein va a enfrentar el mismo problema un poco más tarde. Dice Tolstoi:

Formulara como formulara la pregunta ‘¿Cómo tengo que vivir?’, la respuesta sería ‘Según la ley de Dios’ [*Notebooks*: ‘Estar en concordancia con el mundo es cumplir la voluntad de Dios’]; ‘¿Qué resultado cierto tendrá mi vida?’, ‘Eternos tormentos o felicidad eterna’ [*Notebooks*: ‘Soy feliz o desgraciado, eso es todo’]; ‘¿Qué sentido no es destruido por la muerte?’, ‘La unión con el Dios infinito, el paraíso’ [*Notebooks*: ‘Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte’].<sup>91</sup>

Por lo tanto, el sentido de la vida proviene de la fe, “que añade a la existencia finita del hombre un sentido infinito, un sentido que no desaparece con los sufrimientos, las privaciones y la muerte”,<sup>92</sup> una fe que no es sólo la revelación ni la relación del hombre con Dios ni la creencia en un dogma, sino más esencialmente el conocimiento o la seguridad de que la vida tiene un sentido y por

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp.103-104. Entre corchetes resaltamos el paralelismo del discurso wittgensteiniano en los *Notebooks* con el sentimiento de Tolstoi.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 105.

eso es que no renunciamos a ella, porque nuestra finitud adquiere sentido (y un sentido eterno) entendiéndola como parte de lo infinito, resolviendo una contradicción que sólo lo es en apariencia.

Pero ahondemos un poco más en el enfoque desde el cual Tolstoi contempla la fe. El hombre vive en tanto se aferra a alguna creencia por la cual su finitud queda fundida en la infinitud, y ese dotar de sentido a su vida le hace situarse por encima de los frustraciones e incluso de la muerte, punto último de su condición finita, cuya superación le proporciona toda la fuerza necesaria para seguir viviendo, le insufla el deseo de la existencia. Y en este momento la pregunta ética sobre el sentido de la vida se convierte en un interrogante ontológico resuelto en términos similares: “¿Qué soy yo? Parte del infinito”,<sup>93</sup> un microcosmos dentro de un macrocosmos al que debo adecuarme, parafraseando la proposición 5.63 del *Tractatus*, como se señaló anteriormente. Si la vida era un mal, algo fútil, tal y como Schopenhauer, Salomón y el mismo Tolstoi creían, ¿qué hacían viviéndola y no suicidándose, eliminándola? ¿Por qué eran tan cínicos y tenían un concepto tan miserable de la vida pero al mismo tiempo persistían en repetir los actos de su cotidianidad día a día e incluso en dedicarse a la creación literaria, como si hubiese algo que conservar para la posteridad? “Sin fe no se puede vivir”.<sup>94</sup>

Pero esta fe develadora del sentido de la vida no la halló el escritor ruso en los creyentes nuevamente de su círculo, que nadaban en la opulencia y aprovechaban la menor oportunidad para tomar aquello que se les ponía a su alcance, temiendo la pérdida, las frustraciones y la muerte, señal inequívoca de una fe apócrifa. La auténtica fe sólo logró verla en quienes soportaban miserias, desgracias, enfermedades y finalmente la muerte con “sosiego y alegría”. Y gracias a ello Tolstoi experimentó una profunda transformación, dándose cuenta de que el sentimiento que provocaba su dolor no era otra cosa que un sentimiento de temor y una esperanza de ayuda, una “búsqueda de Dios”, categorizado como la “causa de las causas”, incluida la de cada una de nuestras existencias

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 105.

individuales. Pero si trataba de buscarlo racionalmente sentía que la idea se desvanecía y el propio Tolstoi desfallecía al no encontrar motivos para vivir, algo que le sucedió una y otra vez y gracias a lo cual descubrió que “sólo recobraba la vida cuando creía en Dios”,<sup>95</sup> pues con su olvido todo perdía sentido y creía morir. Necesitaba la fe en Dios, en aquello sin lo cual no podía vivir: “Conocer a Dios y vivir es la misma cosa. Dios es la vida”,<sup>96</sup> o el sentido del mundo, como dice Wittgenstein, y “la esencia de toda fe es dar a la vida un sentido que la muerte no extinga”,<sup>97</sup> es decir, vivir en el eterno presente, sin preocuparse por ella, como queda expuesto tanto en el *Tractatus* como en los *Notebooks*.

De este modo, la experiencia tolstoiana de sentir el mundo como carente de sentido y valor a través de sus hechos, de enfrentarse abiertamente al por qué de la vida, de debatirse entre ésta y el suicidio para salir triunfante mediante la fe en Dios, habría influido decisivamente en Wittgenstein hasta el punto, probablemente, de salvarlo a él mismo de la extinción voluntaria de su propia vida, tema que lo atormentó durante toda su existencia, como puede comprobarse con la lectura de las anotaciones de sus diarios.<sup>98</sup> Hallar significado al vivir en el eterno presente imponiéndose a la muerte sería, por tanto, el mayor logro del *Tractatus*, el descubrimiento del sentido de la vida sin el cual conservarla no era más que prolongar una agonía estéril. No en vano, esperanza y desesperación dialogan para resolver sus diferencias en el planteamiento de la experiencia religiosa según William James: al contrario de lo que sucede con las experiencias filosóficas, que son “frías, tediosas y razonables”, con la experiencia religiosa se produce el cambio de la voluntad por el eterno presente, el cambio de aquello que deseamos y nos tortura por un estado de ánimo tranquilo, feliz, entusiasmado, gozoso. Lo que antes nos provocaba un temor mayúsculo pasa a convertirse en la “morada de nuestra seguridad”. El miedo, por tanto, se disipa y queda destruido, vivificándose el mundo interior a costa de la renuncia y los sacrificios del mundo exterior, lo que

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>98</sup> Acerca de la validez o invalidez de llevar una vida sin sentido, Wittgenstein reflexiona en una anotación de sus *Diarios secretos*, cuando dice haber leído a Nietzsche, sobre todo el *Anticristo*. A pesar de no desarrollar demasiado la respuesta y de reconocer cierta “verdad” en la crítica de Nietzsche al cristianismo, Wittgenstein opta finalmente por “ser siempre consciente del espíritu” para no “perder la vida” (DS 08.12.1914).

hace aumentar nuestra felicidad.<sup>99</sup> Como señala James que dice el estoico, “el único bien genuino que la vida puede proporcionar a un hombre consiste en la libre posesión de su alma, los demás bienes son mentira”,<sup>100</sup> insensibilización que en muchas ocasiones siguió Wittgenstein al pie de la letra: “No dependas del mundo exterior y así no necesitarás temer lo que en él ocurra” (DS 04.11.1914). Para él, depender del mundo, aun sin ser víctima de la mala fortuna, siempre implica temor: “Me siento dependiente del mundo y por ello tengo que temerlo también en los momentos en que no me ocurre nada malo” (DS 09.11.1914).

Tres referencias de los *Notebooks* adquieren plena significación a la luz de la revisión que hemos realizado de la *Confesión* de Tolstoi, con lo que podemos hacernos una idea más clara de la *creencia* wittgensteiniana: “Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido” (DF 08.07.1916). Ciencia y filosofía no satisfacen las inquietudes vitales últimas; de la primera no son el objetivo y la segunda no pasa de dar palos de ciego afirmando prácticamente a modo de dogma que existe una esencia del mundo y del sujeto (voluntad, espíritu, idea, sustancia, noúmeno, etcétera), pero jamás averigua ni averiguará el por qué (y aun el para qué) de dicha existencia. Para Wittgenstein, creer en Dios querría decir aspirar a la trascendencia, dándose cuenta de que la vida feliz nada tiene que ver con lo que sucede en el mundo, ya que el sentido de la vida lo sobrepasa. Vivir en Dios es vivir en el “espíritu”, sin las ataduras y las constricciones de la “carne”, por usar nuevamente los términos empleados por Tolstoi en otra de las obras que influyeron notablemente en el pensamiento y el sentimiento religioso de Wittgenstein, *El Evangelio abreviado*. Así es como el temor a la muerte desaparece para quien vive en el eterno presente o en el espíritu, cumpliendo la voluntad del Padre: “Una y otra vez me repito interiormente las palabras de Tolstoi: ‘El hombre es *impotente* en la carne,

---

<sup>99</sup> Véase William James, *op. cit.*, pp. 44-49.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 115. William James nos ofrece aquí su punto de vista acerca de lo que él llama “insensibilización estoica” y “resignación epicúrea”, que en su opinión habrían sido los mayores avances que el pensamiento griego habría alcanzado en la dirección del pesimismo, teoría que podría confrontarse con, por ejemplo, la visión de Nietzsche acerca del pueblo griego a través del análisis de la tragedia como muestra de la afirmación de la vida. Véase Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, ed. cit., pp. 75-76.

pero *libre* gracias al espíritu'. ¡Ojalá que el espíritu esté en mí! Por la tarde el alférez oyó disparos en las cercanías [...] No tengo miedo a que me maten de un tiro, pero sí a no cumplir correctamente mi deber. ¡Que Dios me dé fuerzas!" (DS 12.09.1914). Sólo esa liberación puede llevar a la felicidad, seguir la *vía* originaria del hombre, aquella por la cual Dios, siguiendo a Tolstoi, nos ha creado, el espíritu: "Soy espíritu y por eso soy libre" (DS 13.10.1914).

En nuestra opinión, el modo como Wittgenstein entiende la religión es similar al de William James, es decir, como "los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad",<sup>101</sup> sin para ello tener que apegarse a ningún dogma. Recordemos la labor desmitificadora de Tolstoi en *El Evangelio abreviado* y su comprensión del cristianismo —después de su excomunión de la Iglesia ortodoxa rusa al aparecer publicada *Resurrección*— como el simple seguimiento de la vida de Cristo sin toda la parafernalia (misterios, milagros, dimensiones sobrehumanas, esperanza de felicidad futura, etcétera) añadida por los apóstoles, los concilios y los padres de la Iglesia:<sup>102</sup> el hombre Jesucristo enseñó que el ser humano es hijo del principio infinito por el espíritu y no por la carne, de ahí que deba apegarse a éste cumpliendo la voluntad del padre (no la propia), único modo de llevar una vida verdadera que no está en el tiempo sino en el presente y tampoco en la individualidad sino en la vida común de todos los hombres, por eso la importancia de dar amor al prójimo, la enseñanza práctica capital de Cristo. El mismo Tolstoi resume qué entiende por cristianismo: "No considero el cristianismo una revelación exclusivamente divina ni un fenómeno histórico, sino que lo considero una enseñanza que da sentido a la vida".<sup>103</sup>

Esa relación peculiar con la divinidad que no necesita de credos ni de prácticas públicas comunitarias es posiblemente lo que hace que Wittgenstein manifieste a Drury que él no es un hombre religioso (en ese sentido) aunque no pueda ver ningún problema desde fuera de la óptica religiosa. Si el modo como

<sup>101</sup> William James, *op. cit.*, p. 34.

<sup>102</sup> Véase Lev Tolstói, *El Evangelio abreviado*, KRK Ediciones, Oviedo, 2006, p. 27.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

todo acaece es Dios no hay manera de enfrentar problema alguno fuera de una perspectiva religiosa, aunque finalmente ese enfrentamiento de los problemas se produzca a través del silencio, arma más adecuada para dicho objetivo que cualquier discurso teológico que no lograse diluir la preocupación o la inquietud. Si el sentimiento religioso consigue dar cobijo y protección a un alma atormentada creemos que ha cumplido su cometido. Al fin y al cabo, los discursos religiosos, sin el pertinente acopio de tranquilidad para quien los profiere, resultan estériles. El sentido de la vida es vivirla, aceptarla tal y como es, y ahí parece salir sobrando cualquier tipo de palabrería vacía que no nos coloque en una posición distinta frente al mundo. ¿Para qué hablar del sentido de la vida una vez que ya lo hemos descubierto mediante una intuición y nos hemos dado cuenta de que el silencio lo abarca en su totalidad (o *como* totalidad)? ¿Acaso se puede saber más del sentido de la vida o Dios mediante lo que entendemos por conocimiento? ¿No hubo ya grandes religiosos convencidos de que no era posible *saber* nada de Dios, como es el caso de Guillermo de Ockham o Nicolás de Cusa? En manos de Dios, ante quien guardo silencio, no tengo nada que temer, sólo debo vivir, asumir la vida y conformarme con mi destino cumpliendo la voluntad original, en una suerte de *amor fati* nietzscheano con un toque amargo de resignación que no se halla en el pensador alemán.

### Acercamiento al tema desde las *Investigaciones filosóficas*

Ese silencio *parece* quedar roto debido a lo expuesto por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* —después de su partida de Cambridge y un largo paréntesis de toda actividad filosófica tras creer que todos los problemas al respecto habían sido solucionados—, obra que según la mayoría de interpretaciones y las propias palabras del autor consistiría en una crítica a la concepción del lenguaje y sobre todo del significado en el *Tractatus* y un cambio de enfoque que a la postre permitiría plantear la filosofía wittgensteiniana dividida en dos periodos: uno de corte analítico y otro muy cercano a la filosofía del lenguaje ordinario que por entonces se practicaba en Oxford, entre otros por John Langshaw Austin. K. T. Fann señala su trabajo con niños de enseñanza primaria, las conversaciones que mantuvo con Frank Ramsey y Piero Sraffa y la lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa* y los *Principios de psicología* de William James como las principales influencias a la hora de confirmar las sospechas que ya albergaba acerca de la importancia del uso como determinante del significado.<sup>104</sup> Ideas como la de que un niño conoce el significado de una palabra cuando sabe usarla o la de que la explicación de éste a un infante consiste ni más ni menos que en enseñarle su uso, quedan resumidas en la siguiente nota recogida en *Zettel*: “¿Estoy haciendo psicología infantil? —Tan sólo trato de poner en relación el concepto de enseñar y el concepto de significado”.<sup>105</sup> Por su parte, Frank Ramsey —quien aprendió alemán en una semana con la única ayuda de un diccionario y una gramática y viajó en septiembre de 1923 a Puchberg am Schneeberg (Austria) para discutir el *Tractatus* con Wittgenstein— reconoció que todo lo que había hecho en el área de la lógica se lo debía a Wittgenstein, pero

---

<sup>104</sup> Véase K. T. Fann, *op. cit.*, pp. 63-70. Luis M. Valdés Villanueva menciona como influencia clave los encuentros que en 1943 mantuvo con el lingüista ruso Nikolai Bajtín para discutir el *Tractatus*, pero nosotros preferimos seguir a Fann debido a que nos interesa remontarnos a mucho antes para rastrear las sospechas wittgensteinianas acerca de la importancia del uso para el significado. Véase Luis M. Valdés Villanueva, “La claridad como meta de la filosofía”, en Ludwig Wittgenstein, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, ed. cit., p. 18.

<sup>105</sup> Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1997, p. 77.

encontraba en su primera obra lagunas que podían cubrirse con ciertas dosis de pragmatismo sin las cuales quedaba encerrada en una suerte de “escolasticismo” que trataba el lenguaje como un objeto preciso cuando en realidad es algo vago. Para Ramsey, el método lógico no sirve para analizar nuestro pensamiento ya que en dicho proceso nos encontramos con términos y proposiciones que no pueden clarificarse recurriendo al significado sino al modo como los usamos. Asimismo, las *Investigaciones filosóficas* compartirán la idea expresada por James en las dos primeras conferencias de *Las variedades de la experiencia religiosa* acerca de la simplificación de sus materias (religión y filosofía en este caso) por parte de la mente teorizante unilateral y dogmática que corre en busca de esencias sin tener en cuenta las circunstancias y los contextos: un buen retrato del *Tractatus*. Por último, y no por ello menos importante, las conversaciones y críticas de su amigo el economista italiano Piero Sraffa jugaron un papel decisivo en este cambio de perspectiva. La férrea creencia de Wittgenstein acerca de la comunidad de forma entre la proposición y aquello que describe parece que se vino abajo en cuanto Sraffa hizo un gesto napolitano típico para mostrar disgusto y le preguntó por su forma lógica. Aunque como señala Fann, los gestos no son proposiciones en el sentido del trabajo del *Tractatus*, sí cobrarán una importancia capital en las *Investigaciones* como elementos expresivos cuyos significados vienen dados por contextos sociales y circunstancias específicas.

En su primer trabajo al regresar a Cambridge en 1929, *Some Remarks on Logical Form*, Wittgenstein deja claro que el método apriorístico usado en el *Tractatus* para la investigación acerca de la forma de las proposiciones elementales no es válido, siendo necesario un análisis a posteriori del lenguaje, un estudio de cómo éste aparece realmente en cualquiera de sus ejecuciones, de sus usos. La idea extraída de Russell y en la que se basa el método analítico del *Tractatus* acerca de la descomposición de las proposiciones complejas a sus formas más primitivas convertía a Wittgenstein en un buscador de esencias ocultas (en su caso lingüísticas) que sirvieran para eliminar cualquier malentendido y con ello todo problema filosófico. En líneas generales, este método lo convertía en un filósofo tradicional en cuanto a los objetivos marcados, si

entendemos que la actividad de estos era fundamentalmente hallar los principios básicos subyacentes a la multiplicidad fenoménica.<sup>106</sup> En las *Investigaciones*, por el contrario, se habría separado de los objetivos de la filosofía tradicional (y de la ciencia, dicho sea de paso) al renunciar al análisis último por no existir ninguna esencia “disfrazada” (4.002): “[La filosofía] lo deja todo como está [...] La filosofía pura y simplemente nos lo pone todo delante y ni explica ni concluye nada. Puesto que todo es patente, no hay tampoco nada que explicar. Pues lo que no es patente, no nos interesa”.<sup>107</sup> Tal vez por esta razón llegó a manifestar que si su nombre pasase a la historia sería como el *terminus ad quem* de la filosofía occidental, como su destructor, al modo de quien incendió la Biblioteca de Alejandría.<sup>108</sup> Pero, ¿cómo compatibilizaba Wittgenstein ese estudio a posteriori del lenguaje como tarea de la filosofía al que nos hemos referido con la opinión anterior acerca de que todo es patente o cotidiano? Entendiendo que el hecho de que todo sea patente no quiere decir que todo el mundo repare en ello: “Los aspectos filosóficos más importantes de las cosas (del lenguaje) están ocultos debido a su simplicidad y cotidianeidad. (Uno no puede darse cuenta de ello porque lo tiene siempre patentemente a la vista)”.<sup>109</sup> Pero no nos dirigimos adecuadamente a esos aspectos y por ello nos pasan inadvertidos: “La filosofía desata los nudos de nuestro pensar y, por lo tanto, sus resultados han de ser simples, pero su actividad es tan complicada como los nudos que desata”.<sup>110</sup> Por eso opina que “en la carrera de la filosofía gana el que puede correr más despacio. O aquel que alcanza el último la meta” (ACV 179), aquél que pone atención en lo que los demás no lo hacen por tratar de buscar siempre algo desconocido u oculto a través de una teoría explicativa, generalmente mediante el uso de analogías que nunca son lo suficientemente satisfactorias. De ahí el andar a vueltas y más vueltas con los mismos problemas, irresolubles por esa vía, diría Wittgenstein. Conceptos como “tiempo”, “libertad”, “ser”, etcétera son de uso

---

<sup>106</sup> Véase Luis M. Valdés Villanueva, “La claridad como meta de la filosofía”, en Ludwig Wittgenstein, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, ed. cit., pp. 35-37.

<sup>107</sup> Ludwig Wittgenstein, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, ed. cit., pp. 84-85.

<sup>108</sup> Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. cit., p. 52.

<sup>109</sup> Ludwig Wittgenstein, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, ed. cit., p. 87.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 91.

común y todos sabemos lo que quieren decir, *cómo los usamos*, y cualquier pretensión de analizarlos fracasa porque no hace más que levantar una “polvareda” —como dice Berkeley en los *Principios del conocimiento humano*— que disminuye nuestra visibilidad en mayor medida cuanto más lejos queremos llegar en nuestras pesquisas.<sup>111</sup>

Como ya se ha dicho anteriormente (véase nota 58), los *Notebooks* contienen algunos de los supuestos fundamentales de su última filosofía: “El modo como el lenguaje designa se refleja en su uso” (DF 11.09.1916), no en el análisis lógico. Pero también podemos hallarlos en el *Tractatus*: “En la filosofía el interrogante ‘para qué usamos realmente tal palabra, tal proposición’ lleva una y otra vez a valiosos esclarecimientos” (6.211). Más adelante reforzará el nuevo planteamiento: “Desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, hube de reconocer graves errores en lo que había suscrito en ese primer libro”.<sup>112</sup> Al contrario de lo que influido por Frege había pensado anteriormente, Wittgenstein renunció a la idea de que cualquier proposición, para serlo, debe tener un sentido definido no sujeto a confusión, al caer en la cuenta de que dicha caracterización de la proposición a través del método lógico no era el resultado de una investigación sino una exigencia previa que pasaba por alto el hecho de que los conceptos vagos pueden tener utilidad (IF 105-108), ya que cuando usamos el lenguaje cotidianamente introducimos una y otra vez proposiciones armadas con conceptos de este tipo que funcionan perfectamente.

Inmerso en la tradición que consideraba el lenguaje humano como una simple nomenclatura consistente en unir palabras y objetos<sup>113</sup> —tal y como Adán hace en el Génesis al dar nombres a los animales—, Wittgenstein reconoce que esta concepción, aun siendo válida, no abarca la totalidad del fenómeno lingüístico. No era correcto hablar del “lenguaje” sino más bien de “juegos del lenguaje”. Toda alusión al significado como el objeto (externo o interno) al que se

<sup>111</sup> Luis M. Valdés Villanueva, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>112</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., p. 13 (prólogo).

<sup>113</sup> Saussure, años antes, ya se había mostrado contrario a esta visión del lenguaje, seguida entre otros por Agustín de Hipona o John Locke. Asimismo, también anticipa, curiosamente, el concepto de juego y la determinación del valor de un elemento lingüístico por su relación (paradigmática o sintagmática) con el resto de elementos al interior del sistema. Véase Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Fontamara, México, 2008, pp. 99-104.

refiere una palabra es algo rancio en filosofía, como queda claro en los dos primeros párrafos de las *Investigaciones filosóficas*. Usando el ejemplo que él pone, en la construcción “cinco manzanas rojas” el tipo de referencia de “cinco” es muy distinto al de “manzanas” y “rojas”, pero cualquiera que conozca la lengua española sabe en qué sentido estamos usando “cinco”. La gestación de la *desmitificación* del concepto de significado puede seguirse en *Los cuadernos azul y marrón*, dictados en Cambridge entre 1933 y 1935. Es entonces cuando empieza a romperse el nexo directo entre la palabra y el objeto que presumiblemente designaba, su significado. A partir de ahora éste será el uso, que al no poder ser entendido por medio de la simple observación de la palabra sino atendiendo al contexto en el que se utiliza, rompe con la relación comentada: “Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ —aunque no para *todos* los casos en su utilización— puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (IF 43).

El lenguaje sería una especie de caja de herramientas repleta de utensilios que pueden cumplir varias funciones, de modo similar a como pueden actuar las palabras. Por ejemplo, podemos usar un desarmador para apretar o aflojar un tornillo, pero también es posible utilizarlo para introducir un clavo en la pared si golpeamos con el mango o incluso como arma arrojada para agredir a alguien que nos está molestando. En esta concepción pragmática del lenguaje, el significado de una palabra vendría dado por el rol que desempeñaría dentro de un juego particular, y juegos de lenguaje —cada uno de ellos con sus propias reglas— señala Wittgenstein que los hay “innumerables”, ya que se inventan (y desaparecen o envejecen) continuamente: dar órdenes, describir un objeto por su apariencia, relatar un suceso, conjeturar sobre dicho suceso, formar y comprobar una hipótesis, escribir una historia, contar un chiste, maldecir, saludar, rezar, etcétera,<sup>114</sup> son algunos juegos de lenguaje, que para el filósofo austríaco siempre implican una forma de vida (regulada por ciertos usos, costumbres o prácticas), lo que añade a la visión pragmática del lenguaje una visión social (IF 198-199).

---

<sup>114</sup> Puede consultarse la lista completa de los juegos del lenguaje que el autor menciona en el párrafo 23 de las *Investigaciones filosóficas*.

Según lo visto hasta el momento, ¿podemos hablar en sentido estricto de un primer y un segundo Wittgenstein?, ¿cambió su concepción de la filosofía en estas dos épocas?, ¿qué papel juegan ética, estética y religión en este nuevo contexto?, ¿queda realmente roto el silencio al que se nos invitaba al final del *Tractatus*?, ¿se vieron modificadas sustancialmente sus ideas acerca de la religión?

En el prólogo a las *Investigaciones filosóficas* dice Wittgenstein: “Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus logico-philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar”.<sup>115</sup> Tanto Valdés Villanueva como Fann están de acuerdo —como cada vez un mayor número de estudiosos— en que el recurso al “trasfondo” indica que su nueva filosofía no sustituye a la antigua sino que la complementa,<sup>116</sup> punto en el que coincidimos absolutamente, así como en el hecho de que su idea de la filosofía no varió en lo fundamental a lo largo de su vida a pesar del radical cambio en su concepción del lenguaje. En ambos periodos se intenta establecer el límite o los límites del lenguaje con miras a un fin: cuestionar la validez de las preguntas o los problemas filosóficos (IF 119). Como pensaba en la época del *Tractatus*, el objetivo sigue siendo disolver problemas, si bien ahora desde una perspectiva pragmática del lenguaje: “La claridad que pretendemos es, realmente, la claridad *total*. Pero ello tan sólo significa que los problemas filosóficos deben desaparecer *totalmente*” (IF 133). ¿Cómo? Mostrándoles a los filósofos su error: “Cuando los filósofos usan una palabra —‘conocimiento’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘yo’, ‘proposición’, ‘nombre’— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? *Nosotros*

---

<sup>115</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., p. 13 (prólogo).

<sup>116</sup> Resulta obligado puntualizar que Fann sólo admite dicha *continuidad* en el caso de “la naturaleza y los objetivos de la filosofía” (la raíz de los problemas filosóficos en la mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje, la separación entre filosofía y ciencia, la clarificación como principal objetivo de la filosofía, etcétera). Por el contrario, declara el nuevo método como una “negación” del primero y en este sentido no considera fundado hablar de “desarrollo” o “continuidad”. Véase K. T. Fann, *op. cit.*, pp. 16-18.

reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (IF 116). Los filósofos, “cuando consideran el lenguaje lo que consideran son formas de palabras y no el uso que se hace de esas formas de palabras”.<sup>117</sup> Y esto es lo que hace que las proposiciones metafísicas sean tomadas como si fuesen empíricas, cuando realmente son lo que Wittgenstein llama “gramaticales”, “tautológicas” o “lógicas”. Por decirlo de otro modo: las construcciones metafísicas simulan el uso de lenguaje científico, pretenden presentar lo que enuncian como si fuesen proposiciones de la ciencia, y entonces se producen carencias de significado o sinsentidos, igual que sucedía en el *Tractatus* (6.53). Pero como también se señalaba en su primera obra, esto no conlleva un desprecio por la metafísica; el ataque de Wittgenstein se dirige hacia sus pretensiones de erigirse como una ciencia, no hacia la presunta futilidad de sus temas. El hecho de que los problemas filosóficos sean problemas lingüísticos o conceptuales no les resta importancia, sino todo lo contrario, ya que “tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje” (IF 111). Estamos, de nueva cuenta, en el terreno de lo trascendental: “Nuestra investigación [...] no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las ‘*posibilidades*’ de los fenómenos” (IF 90). El hombre que filosofa es como una mosca encerrada en una botella, y la labor de la filosofía es mostrarle la salida (IF 309). Por eso, como indica Fann,<sup>118</sup> la terapia filosófica de Wittgenstein comparte con la psicoterapia el objetivo de hacer desaparecer la enfermedad, que en este caso sería disolver los problemas: “El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero —aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión” (IF 133). Por tanto, sólo quien tiene esa tendencia a plantearse problemas o preguntas carentes de significado necesita de

---

<sup>117</sup> Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 64.

<sup>118</sup> Para una completa caracterización del concepto de filosofía de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* y su comparación con el *Tractatus*, puede verse el capítulo IX de la obra de K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, ed. cit., del que somos deudores en la anterior parte de nuestra exposición.

la filosofía,<sup>119</sup> aunque no sea de un modo permanente: “Hacer filosofía, estudiarla, consiste simplemente en hacer un cursillo para aprender a pensar, a aclarar las confusiones. Y una vez que éstas se resuelven, uno está listo para dedicarse a otra labor”.<sup>120</sup>

Por su parte, Cyril Barrett defiende una postura todavía más radical al respecto. Para él, el rompimiento con la teoría de la figuración del *Tractatus* no supone en modo alguno el abandono de la distinción tajante entre las proposiciones de la ciencia y las expresiones que tienen que ver con el valor, al menos en lo que concierne a la ética y la religión: “Wittgenstein no abandonó sus concepciones iniciales de la ética y la creencia religiosa con las nociones ancilares de lo místico, lo trascendental, lo inefable y la contemplación *sub specie aeternitatis* [...] Todas las características de su descripción inicial pueden acomodarse en el nuevo entramado de juegos de lenguaje y formas de vida”.<sup>121</sup> Si bien Barrett admite que la condición de sinsentidos de las expresiones valorativas pareciera diluirse debido a que pasarían a formar parte de determinados juegos de lenguaje regidos por sus propias reglas y por tanto se convertirían en proposiciones *decibles*, añade que concluir esto sería erróneo. En su opinión, lo único que Wittgenstein lleva a cabo es una sustitución de una concepción estática del lenguaje por otra dinámica, pero sigue manteniendo el estatus de indecible para las expresiones valorativas. El ensanchamiento del conjunto de las proposiciones gracias al dinamismo mencionado no implica la erradicación de la carencia de sentido. Ésta seguirá dándose, no al usar palabras contra las reglas de un juego sino cuando no existan reglas y por lo tanto determinadas palabras no tengan un juego al que pertenecer. Esto, según Barrett, es lo que Wittgenstein trata de señalar en un párrafo de las *Investigaciones filosóficas*: “Los conceptos: proposición, lenguaje, pensamiento, mundo [...] ¿Para que han de usarse ahora estas palabras? Falta el juego de lenguaje en el que han de aplicarse” (IF 96). Es más, para Barrett el autor del *Tractatus* sigue manteniendo la teoría de la representación figurativa en la nueva obra e incluso asevera que la desarrolla en

---

<sup>119</sup> Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. cit., p. 52.

<sup>120</sup> Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, ed. cit., p. 47.

<sup>121</sup> Cyril Barrett, *op. cit.*, p. 19.

los párrafos del 518 al 526, si bien adaptándola al nuevo contexto de la “gramática lógica”: una proposición o expresión continúa teniendo sentido si representa un estado de cosas posible. Por lo tanto, en las *Investigaciones* se seguiría dibujando un mapa dividido entre proposiciones y sinsentidos. Las expresiones valorativas mantendrían su condición de pseudoproposiciones diferenciadas de aquéllas carentes de sentido: las que no dicen ni pueden decir nada (tautologías y contradicciones) y las que no tienen contenido semántico (las pertenecientes a la lógica y a las matemáticas, que nada pueden decir del mundo). Ahora bien, en el *Tractatus*, mientras que las pseudoproposiciones filosóficas (o metafísicas) eran sinsentidos debido a que sus signos no eran susceptibles de recibir ningún significado, las valorativas lo eran porque pretendían traspasar los límites del lenguaje, expresar lo inexpresable. Ambas usaban pseudoconceptos, aunque de una naturaleza muy distinta. Los sinsentidos filosóficos eran “errores conceptuales” que se producían al tratar de decir lo que no podía ser dicho bajo la desafortunada creencia de que sí era posible decirlo (recordemos la quimérica pretensión de formalidad científica de la metafísica). Por el contrario, los pseudoconceptos utilizados en la ética y la religión (expresiones valorativas) no se usan erróneamente. Como el propio Wittgenstein reconoce, serían errores demasiado grandes. Ni su descubrimiento conlleva su disolución ni pueden reconducirse de su uso metafísico a su uso cotidiano (porque no lo tienen), como habíamos visto que sucedía con los sinsentidos filosóficos. Para Wittgenstein, su esencia es precisamente carecer de sentido, como dijo al final de la *Conferencia sobre ética*. Asimismo, si los sinsentidos filosóficos carecían de cualquier juego de lenguaje (como se apuntó más arriba), las expresiones valorativas sí lo tendrían. A continuación citamos *in extenso* para mostrar cómo Wittgenstein admite la existencia de juegos de lenguaje para, en este caso, la ética y la estética:

El grado en el que la figura nítida *puede* asemejarse a la borrosa depende del grado de borrosidad de la segunda. Pues imagínate que debes bosquejar una figura nítida ‘correspondiente’ a una borrosa. En ésta hay un rectángulo rojo difuso; tú pones en su lugar uno nítido. Ciertamente se pueden trazar muchos de esos rectángulos nítidos que correspondan a los difusos. Pero si en el original los colores se entremezclan sin indicio de un límite, ¿no se convertirá en tarea desesperada trazar una figura nítida que

corresponda a la confusa? ¿No tendrás entonces que decir: ‘aquí yo podría igualmente bien trazar un círculo como un rectángulo, o una forma de corazón; pues todos los colores se entremezclan. Vale todo y nada’. Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos.

Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿cómo hemos *aprendido* el significado de esta palabra (‘bueno’, por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados (IF 77).

Para Barrett, aunque tienen sus propios juegos de lenguaje y se someten a sus reglas, se trata de una tarea “desesperada” debido a que los sinsentidos que configuran las expresiones valorativas siguen siendo intentos de decir lo que no se puede decir.<sup>122</sup> Ahora bien, ¿no cae esto en contradicción con la idea de significado como uso trabajada por Wittgenstein en esta segunda etapa de su filosofía? Al estar dentro de juegos de lenguaje, las expresiones valorativas deberían tener un significado discernible atendiendo simplemente a su uso. Para solucionar esta aporía, Barrett distingue entre niveles y sentidos de significado, tomando el ejemplo del Juicio Final utilizado por Wittgenstein en las *Lecciones sobre creencia religiosa*,<sup>123</sup> cuando dice que un no creyente podría entender de algún modo lo que dice un creyente al hablar de dicho acontecimiento escatológico: entendería las palabras (como “juicio”, “final”, etcétera) aunque no podría dar sentido a lo que deseara expresar con su creencia, ya que estos términos no se estarían usando de modo normal y por tanto los malinterpretaría, si bien para el creyente tendrían un significado que trascendería el uso ordinario del lenguaje y no podrían reducirse a éste, por lo cual no serían errores o abusos del lenguaje. Lo mismo sucedería con las expresiones valorativas de la ética y de la estética. Alejados de sus juegos de lenguaje originarios, lo que intentarían los términos usados para hablar de valores absolutos sería traspasar los límites del mundo o los límites del lenguaje significativo, arremeter contra las paredes de nuestra jaula.<sup>124</sup> Dichas expresiones tendrían, para Barrett, “significado verbal” —el que entendería quien comprendiese sus términos en sentido ordinario—, lo

<sup>122</sup> Véase Cyril Barrett, *op. cit.*, pp. 170-178.

<sup>123</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, ed. cit., pp. 129 y ss.

<sup>124</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, ed. cit., p. 43.

que no valdría para nada y, por otra parte, un “significado silencioso”, inexpresable, imposible de enunciar o decir, un significado entre líneas, como ya dijimos al inicio de este trabajo, que no puede explicarse y que es el que usan los poemas, las parábolas, las metáforas y las declaraciones proféticas, entre otros. Por tanto, las expresiones valorativas son sinsentidos que “pertenecen a juegos de lenguaje diferentes en los que se da a las palabras un sentido más o menos definido y un significado basado en el uso ordinario”, armonizándose lo pensado por Wittgenstein en sus dos épocas en cuanto a lo que puede decirse y lo que no (lo mostrable) y en cuanto a los diferentes tipos de sinsentido.<sup>125</sup>

A pesar del cambio de método y de la nueva concepción del significado, creemos, como señala Isabel Cabrera, que Wittgenstein mantiene a lo largo de su vida una misma postura respecto a las cuestiones religiosas, fiel a las creencias expresadas tanto en el *Tractatus* como en los *Notebooks*. Si bien en la segunda época no insiste en la trascendentalidad de la ética, la estética y la religión y deja a un lado el concepto de *das Mystische*, sigue considerando sus proposiciones como no descriptivas, como mostradoras de actitudes y sentimientos o acompañantes de determinadas prácticas que tienen que ver con el mundo como un todo y se hallan absolutamente desvinculadas de los hechos.<sup>126</sup> Según el pensador austríaco, la creencia religiosa no debe intentar seguir el camino racional científico, de modo que todo tipo de argumento, por ejemplo, a favor de la demostración de la existencia de Dios, quedaría reducido a mera charlatanería, del mismo modo que cualquier referencia a hechos históricos pasados o futuros. Yendo incluso más lejos, teología y filosofía de la religión carecerían de cualquier poder para dar explicaciones acerca del que sobre el papel sería su ámbito: “Una cuestión religiosa es sólo o una cuestión de la vida o palabrería (vacía). Este juego de lenguaje [...] sólo se juega con cuestiones de la vida. Del mismo modo que la palabra ‘ay’ no tiene significado, sino como grito de dolor”.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Véase Cyril Barrett, *op. cit.*, pp. 178-180.

<sup>126</sup> Véase Isabel Cabrera, “La religiosidad de Wittgenstein”, en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, volumen LIII, número 61, noviembre de 2008, p. 151.

<sup>127</sup> Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. cit., pp. 121-122.

La creencia religiosa estaría unida a la práctica del creyente, de la cual el lenguaje religioso sería su reflejo, y en caso de ser auténtica determinaría su vida de una forma mucho más profunda que cualquier verdad del ámbito científico (ACV 166, 167, 168 y 170). Cuando hablamos de conceptos religiosos no sirven ni el significado externo (empírico) ni el interno (actos o estados mentales o psíquicos), de ahí la dificultad de comparar creencias e incluso de hacerlas dialogar, de desentrañar lo que trata de decir el creyente cuando habla, usando el ejemplo que pone Wittgenstein, del Juicio Final. Las palabras en torno a la creencia religiosa no son palabras significativas o explicativas como lo son las del lenguaje ordinario, sino que adquieren sentido o valor en una totalidad, en una forma de vida integral. La creencia religiosa no admite argumentos más o menos elaborados basados en premisas o razones, sino que adquiere significado en la vida del creyente. La creencia no es un hecho más o una faceta complementaria de la vida del creyente: la creencia religiosa *regula* la totalidad que es su vida. Todo *depende* de ella. Todo *es* ella. De ahí que todo se ponga en juego a través de ella. Al creyente le tiene sin cuidado la verdad o falsedad de los hechos históricos en torno a su religión. Si el mar Rojo se abrió al paso de Moisés o si Noé reunió una pareja de cada especie animal en su arca son hechos sin ningún valor para la creencia, para la fe del cristiano. Es más, en caso de poder ser probados, dichos acontecimientos diluirían la creencia, que pasaría a ser más una cuestión científica que religiosa. La prueba de la falsedad de cualquier hecho histórico narrado en un texto sagrado no haría mover al creyente ni un ápice de su creencia, ya que ésta no se apoya en ningún experimento o comprobación al modo como procedería el hombre de ciencia para sostener una teoría.<sup>128</sup> Como señala Sagan, es imposible convencer al creyente de algo que vaya contra su creencia, ya que ésta no está basada en ningún tipo de evidencia sino que se halla profundamente enraizada en su necesidad de creer. Edward Conze nos da un ejemplo de este tipo en el budismo: al saber que un amigo viajaría a la India, una anciana le pidió un diente del Buda. El amigo, que recordó la petición cuando

---

<sup>128</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, ed. cit., pp. 130-132.

ya se encontraba de camino de regreso, vio un perro muerto y le arrancó un diente, entregándoselo a la inocente anciana, la que construyó un santuario para el preciado objeto. Según la mujer, con el tiempo, el diente canino empezó a emitir una extraña luz, y por más que el amigo le contó la verdad, la adoración de la anciana no decreció en lo más mínimo.<sup>129</sup>

De ahí que el lenguaje religioso sea radicalmente diferente al lenguaje en su uso ordinario, algo que se muestra en el uso del símil, tema del cual Wittgenstein se ocupó en la *Conferencia sobre ética*. A falta de referencialidad de los términos, en el lenguaje religioso se usan constantemente símiles—igual que piensa Rudolf Otto—, pero a diferencia del uso normal de símiles, cuando se intenta buscar lo que hay detrás de ellos no encontramos nada, quedando rota la regla que dice que todo símil es símil de algo. Por tanto, lo que parecía símil pasa a ser un sinsentido, y esa, como ya se ha dicho, es la verdadera esencia de las expresiones valorativas de las cuales se compone en lenguaje religioso: la existencia del lenguaje como lo milagroso por antonomasia.<sup>130</sup> Pero ello no quiere decir, al contrario de lo que opinaba Waismann, que el lenguaje religioso sea un lenguaje vago; el hecho de que sus oraciones no tengan el uso de las proposiciones del lenguaje ordinario que usa la ciencia, no lo convierte, por decirlo de algún modo, en un lenguaje *imperfecto*, debido a que no existe ningún método de comparación entre ambos.

---

<sup>129</sup> Véase Edward Conze, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 107-108.

<sup>130</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, ed. cit., pp. 40-43.

## ¿Qué es entonces la religión?

Ahora bien, ¿qué entiende Wittgenstein por religión, eso que para ser un error, sería un error demasiado grande? El error sólo puede ser atribuido a una teoría, y ya hemos visto que sobre religión es imposible teorizar. Precisamente ahí radicaba, según Wittgenstein, el mal entendimiento de Frazer del hecho religioso.<sup>131</sup> Al presuponer la magia y la religión como estadios anteriores a la ciencia y superados por ésta en su capacidad explicativa, el antropólogo escocés le concedía a la religión un estatus de teoría que no posee; sus errores, si bien justificables desde el punto de vista de la época en la que fueron cometidos —en un argumento que nos recuerda mucho al usado por Reichenbach para justificar los errores de los filósofos tradicionales—<sup>132</sup> habrían sido desenmascarados y esclarecidos por las investigaciones científicas. Pero Wittgenstein va todavía más lejos: “Creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por *creencias*”. Y para ello cita un ejemplo del propio Frazer acerca de un rey de la lluvia de cierto pueblo africano a quien acude el pueblo para pedirle que llueva... justamente en época de lluvias,<sup>133</sup> lo que para Wittgenstein sería una clara muestra de que todos estos actos simbólicos escenificados a través de ceremonias y rituales no tendrían ningún fin explicativo sino que formarían parte del propio ser humano como ser simbólico, sin más: “No puede haber razón alguna o, mejor, no hay ninguna *razón* por la cual la raza humana venere al roble

---

<sup>131</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 49-51.

<sup>132</sup> Mientras James Frazer justifica lo que decía la religión en una época precientífica en la que no se había alcanzado el nivel de experimentación necesario para formar hipótesis más adecuadas, Hans Reichenbach, fundador del Círculo de Berlín, reconoce cierto mérito a los filósofos “especulativos” tradicionales por su intento de explicar fenómenos introduciendo teorías en un momento en el que los escasos o nulos avances científicos no daban para más, algo que ya sería imperdonable en, por ejemplo, Hegel, dada la época en que vivió. Véase James George Frazer, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 310-312, y Hans Reichenbach, “Filosofía vieja y nueva: una comparación”, en Hans Reichenbach, *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, pp. 312 y ss.

<sup>133</sup> Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, ed. cit., p. 72.

a no ser por el simple hecho de que aquella y el roble han estado unidos en una comunidad de vida”.<sup>134</sup>

Queda claro, por tanto, que la religión no es para Wittgenstein una suerte de estadio precientífico superado gracias a un uso superior de la razón, de modo que la pregunta sigue abierta: ¿qué es entonces la religión? Hemos visto que el modo de entender el lenguaje religioso es ver las consecuencias que se siguen de su uso. Como señaló William James, la vida religiosa debe juzgarse exclusivamente por sus resultados<sup>135</sup> —por ejemplo, en el budismo no se adora un imagen porque se crea en los poderes que posee, sino porque provee al practicante de una disposición mental propicia para el progreso espiritual. Pero el lenguaje religioso no le es esencial a la religión, la esencia de ésta, sea lo que sea, no la captura un lenguaje específico u otro, de ahí que Wittgenstein llegue a afirmar que puede imaginar una religión sin dogmas y por tanto sin habla, de ahí que no tenga ninguna importancia el que las palabras usadas en el lenguaje religioso sean verdaderas, falsas o incluso absurdas.<sup>136</sup> Al preguntarle Bouwsma qué podría decir un profesor que tuviera que dar una conferencia acerca de la naturaleza de la verdad en la religión, Wittgenstein se mostró perplejo y manifestó que el tema no tenía ningún sentido.<sup>137</sup> Como puede verse en varios pasajes de sus escritos, la religión implica un cambio total de vida y pensamiento<sup>138</sup> —objetivo que comparte toda su filosofía, como señala Isidoro Reguera, y que nos ayuda a esclarecer la frase que le dijo a su discípulo Drury acerca de que no podía dejar de ver cualquier tipo de problema desde un punto de vista religioso—,<sup>139</sup> algo que no puede consistir simplemente en una manera de hablar: “La fe es fe en aquello que

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>135</sup> Véase William James, *op. cit.*, p. 26.

<sup>136</sup> Schleiermacher nos ofrece una aproximación a la religión, si bien diferente, cercana a la wittgensteiniana en algunos aspectos: la inefabilidad del hecho religioso, su posibilidad de suscitación (mostración) y no de enseñanza, su diferencia con lo que hallamos en la teología, esa inmersión de lo finito en lo infinito, la falta de definición de Dios como objeto de la religión —tan criticada por Strauss—, su idea de la religión como aquello que acompaña, como una suerte de música, todos nuestros actos, su carácter más intuitivo y sentimental, etcétera. Véase Friedrich D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.

<sup>137</sup> Véase Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, ed. cit., p. 74.

<sup>138</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, ed. cit., p. 117.

<sup>139</sup> Véase Isidoro Reguera, “Introducción” a Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, ed. cit., p. 50.

necesita mi corazón, mi alma, no mi entendimiento especulativo”.<sup>140</sup> Por tanto, lo religioso escapa al ámbito teórico tanto en la primera época wittgensteiniana como cerca de los años 40 (cuando escribió lo que luego serían las *Observaciones*), ya inmerso en su segunda etapa de pensamiento. Como señala Reguera,<sup>141</sup> lo religioso es más un proceso vital personal que tiene que ver con la esperanza, el temor, el pecado, la desesperación, la vergüenza, etcétera. Todo lo que no sea esto en religión es simple doctrina o historia, teorías tontas, frías y grises, mientras que la religión (la fe y la vida) es apasionada y colorista al mismo tiempo que clara y tranquila.

Las teorías religiosas (y por tanto también las filosóficas) no tienen ningún sentido. Como ya se apuntó, el filósofo no es un científico, alguien que puede distanciarse de los problemas vitales que le conciernen y dedicarse a teorizar sobre ellos. Por eso la religión es una lucha desesperada contra los límites del lenguaje y de la razón, el intento irracional —y eso lo entiende bien el verdadero creyente, porque ahí radica su creencia— de ir más allá del mundo —como sucede con la ética y la estética—, de escapar de la lógica, la razón, las reglas, las formas de vida: “lenguaje sin sentido y juego sin reglas”.<sup>142</sup> De ahí la dificultad de alcanzar el ideal ético que Wittgenstein siempre persiguió, el proceso religioso como cambio absoluto de vida en constante búsqueda, sin asideros externos a los cuales aferrarse, un silencio en el que resuena todo y nada al mismo tiempo, la impotencia de la palabra despojada de su ropaje y expulsada de un hogar, el hogar del sentido, donde nunca nada tuvo ni tendrá que decir.

El ataque a la razón como instrumento para lo religioso puede verse en la definición más certera y clara que Wittgenstein dio de religión en su obra, pocos años antes de morir: “Una creencia religiosa sólo podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si, a pesar de ser creencia, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. Una aprehensión apasionada de un determinada concepción del mundo”.<sup>143</sup> Como vemos, para

---

<sup>140</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, ed. cit., p. 69.

<sup>141</sup> Véase Isidoro Reguera, *op. cit.*, p. 50.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>143</sup> Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, ed. cit., p. 122.

Wittgenstein la religión es la vida misma, el apasionamiento de vivirla y el de juzgarla, lejos de la razón teórica ansiosa de explicaciones tan últimas como inalcanzables, como dice James, una reacción total del hombre ante la vida.<sup>144</sup> ¿Qué importancia tiene el significado de un término como “pecado” si una persona es capaz de vivir sintiéndose absolutamente pecadora y rigiendo todos sus actos y su modo de pensar conforme a ello? Kant ya lo había defendido en la *Crítica de la razón práctica*: podemos postular la existencia de Dios, de la libertad y de la inmortalidad porque podemos actuar, sentir y planear como si estos objetos —que quedan fuera del alcance de la razón en su uso puro— existieran, lo que permite una vida moral completamente distinta, regulada por ellos. En el diario de 1936 queda claro este planteamiento cuando Wittgenstein habla de la idea de la resurrección de los muertos: “Una proposición puede parecer absurda y el absurdo de su superficie ser engullido por la profundidad, que por decirlo así hay detrás de ella [...] Pero lo que le da profundidad es el uso: la vida que lleva el que la cree”.<sup>145</sup> De ahí que para Wittgenstein el umbral de lo religioso aparezca cuando el marco de referencia es la vida misma y no cualquier forma dada por la razón o el lenguaje. Por eso, penetrar en el terreno de lo valioso es tratar de “socavar la razón”,<sup>146</sup> algo que el pensador austriaco intentó a lo largo de toda su obra o, lo que es lo mismo, de toda su vida. Como señala Rudolf Otto, el racionalismo cerró los ojos al carácter peculiar de la emoción religiosa y no respetó la esencia irracional de su objeto.<sup>147</sup>

Esta llamada al cambio total de postura y a la búsqueda del sentido no en lo esencial del lenguaje utilizado sino en las consecuencias prácticas que conllevan este tipo de actos de habla puede ejemplificarse no sólo en la ética y la religión sino también en la estética. ¿Acaso ver el mundo como un fenómeno estético no representa un viraje radical en el modo de acercarse a él, en la manera de aprehenderlo? ¿No es la “metafísica de artista” de Nietzsche un cambio de postura de 360 grados respecto de cómo la historia de la filosofía trató de captar la

---

<sup>144</sup> Véase William James, *op. cit.*, p. 37.

<sup>145</sup> Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. cit., p. 93.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>147</sup> Véase Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 11.

esencia del mundo? Creemos que Wittgenstein no estaría muy lejos de la idea del filósofo de Röcken. En el *Tractatus*, el cambio de actitud consistente en contemplar el mundo como un todo limitado y vivir en el eterno presente se configuraba como la experiencia estética por excelencia y daba lugar a una consecuencia: sentirse absolutamente seguro. Pero en su pensamiento posterior esta simbiosis de cambio y consecuencia va a seguir desempeñando un papel primordial. Alejada de las falsas pretensiones científicas por parte de la psicología, para Wittgenstein —reconocido antipsicologista debido a la influencia de Frege y Russell— la estética nada tiene que ver con sentimientos y sensaciones, con el soberbio intento explicativo de buscar causas de carácter metafísico.<sup>148</sup> Lo verdaderamente importante en el caso de la obra de arte, como sucedía con la creencia religiosa, es lo que el artista o quien la contempla quieren hacer con las palabras que dicen al crearla y al contemplarla, ya que éstas no tienen, nuevamente, ningún significado fuera del que convencionalmente van adquiriendo y modificando a través de culturas y épocas distintas. En plena guerra, cuando Wittgenstein recibe por medio de von Ficker algunas poesías del entonces recientemente fallecido Georg Trakl —quien previamente había sido beneficiado con parte de la herencia donada por el filósofo a algunos jóvenes artistas austriacos—, reconoce que le han parecido “geniales” aunque no las ha “entendido”, pero que sin embargo le han hecho “mucho bien” (DS 24.11.1914). Podríamos decir que no ha entendido su significado, pero que le han hecho cambiar su estado de ánimo o su actitud hacia el mundo. Así, en el ámbito de la estética, donde las imágenes son imágenes únicamente de sí mismas, Wittgenstein cree que éstas no transmiten sentimiento alguno sino exclusivamente a sí mismas,<sup>149</sup> de ahí que tal vez el mejor lenguaje ante las obras de arte sea el de las interjecciones, un lenguaje que no nos lleve más allá de dichas creaciones humanas sino que nos deje en las reacciones que provocan. Ése sería el objeto de la estética.

---

<sup>148</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, ed. cit., p. 79.

<sup>149</sup> Para un desarrollo más profundo de este tema puede verse Isidoro Reguera, “Introducción” a Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, ed. cit., pp. 10-24.

La religión, por tanto, sería ese terreno de esperanza gracias al cambio absoluto, el camino al final del cual existe un lugar donde nada puede sucederle al hombre, como describía el personaje de Anzengruber. Pero en este punto surge una tensión que podría pasar desapercibida si tan sólo tenemos en cuenta los escritos públicos wittgensteinianos. Como señala Isabel Cabrera, junto a ese lado positivo de la religión como confianza, Wittgenstein vive otro lado dominado por la culpa, por un sentimiento de impureza que lo lleva a definirse como un pecador absoluto, en resumen, por una existencia sufriente que caracteriza sus escritos privados, es decir, su correspondencia y sus diarios personales. No en vano, *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James fue otra de las obras que marcó el pensamiento de Wittgenstein, quien se sorprendió —además de por la aseveración de James de la superioridad de la vía mística respecto de la vía intelectual para acercarse a Dios— al verse reflejado en el retrato del místico que hace el pragmatista neoyorquino cuando señala que, aparte de la vía intelectual de acceso a Dios, existe otro camino mucho más auténtico: la experiencia mística. Como indica Vicente Sanfélix, Wittgenstein encontró en su lectura un enorme alivio psicológico al reconocer su caso en el de algunos de los narrados en dicha obra.<sup>150</sup> James caracteriza al místico como alguien que padece sentimientos de culpabilidad, que vive en una permanente búsqueda fáustica, que se muestra inestable y que se mueve entre notables vaivenes intelectuales. A pesar de que seguramente Wittgenstein se habría identificado con el retrato del “alma enferma” que James propone, la propia inestabilidad del pensador austríaco lo acercaría mucho más a un estado permanente de oscilación entre la esperanza y la desesperación, lo que se refleja en esta complejidad de diferentes tonos en sus escritos.<sup>151</sup> James propone dos tipos de temperamentos religiosos: el sano y el enfermo, si bien acepta distintas gradaciones en ambos casos. La religión de mentalidad sana cumple con la tendencia natural humana de olvidar el mal

---

<sup>150</sup> Para un estudio detallado acerca de la influencia de esta serie de conferencias de James en el pensamiento y la vida de Wittgenstein, véase Vicente Sanfélix, “Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James”, en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, volumen LII, número 59, noviembre de 2007, pp. 67-96.

<sup>151</sup> Véase Isabel Cabrera, “La religiosidad de Wittgenstein”, ed. cit., p. 157.

—encarnado en las figuras del pecado, la enfermedad y la muerte, entre otras— y concederle al mundo un sentido mucho más poético del que realmente tiene. Según la caracterización de Francis William Newman, el creyente de mentalidad sana (o “nacido una vez”) no veía a Dios como un juez estricto sino como el espíritu animador de un mundo hermoso. Asimismo, estas personas no se ocuparían de cuestiones metafísicas ni de sus imperfecciones interiores, por lo que en su optimismo gozarían de una religión presidida por la bondad y la belleza de Dios y la tristeza habría sido expulsada de sus vidas. Como James indica, uno de los ejemplos de esta actitud positiva llevada al límite y rayana en la patología es Walt Whitman. Asimismo, el catolicismo —gracias a las figuras del arrepentimiento, la confesión y la absolución— es para James un buen terreno de cultivo para este carácter, si bien el ejemplo que más desarrolla es el del *mind-cure*, movimiento de curación mental que mezcla rasgos de los evangelios, del trascendentalismo, del idealismo de Berkeley e incluso del hinduismo: fusionarse con Dios es rechazar el mal, olvidarlo. Para el creyente de mentalidad sana el mal es una enfermedad y padecer a causa de ella es una forma adicional de enfermedad añadida a la enfermedad original. Por su parte, las personas de mentalidad enferma maximizan el mal, piensan que los problemas de esta vida son demasiado profundos como para pasarlos por alto, como hacen las mentes sanas. En casos extremos, quien se encuentra sumido en la melancolía ignora el bien, no puede librarse del mal y sufre con su presencia, de modo que nada de aquello en teoría deseable tiene ninguna importancia para él, su desasosiego o desesperación ante la carencia de significado de la vida supera los bienes que posee y el posible estado acomodado en el que transcurre su existencia. Así, la vida y su negación van de la mano, como sucede con Tolstoi, el ejemplo que pone James. En estos casos, si el enfermo llega a salvarse experimenta una especie de segundo nacimiento, una forma más profunda de conciencia que se muestra en un cambio absoluto de actitud ante la vida,<sup>152</sup> momento que sin duda experimentó Wittgenstein allá por la época en que vio la representación de *Los que firman con una cruz*, la mencionada obra de Anzenberger, y que se tradujo en un fuerte

---

<sup>152</sup> Véase William James, *op. cit.*, pp. 69-130.

desapego por las cosas del mundo. Y en este punto no podemos dejar de señalar nuevamente la influencia de Weininger. El autor de *Sexo y carácter* llama el advenimiento del Yo a la raíz de toda concepción del mundo como conjunto. Sea que dicho advenimiento conduzca al hombre a confundirse con el todo, a la contemplación de todas las cosas en la divinidad o manifestándosele el dualismo entre naturaleza y espíritu del universo, paralelamente a él se origina el núcleo de una concepción del mundo sin participación del individuo pensante. Esa concepción del mundo no es para Wittgenstein la gran síntesis que pudiera realizar el estudioso de las ciencias, ya que se trata de algo experimentado, claro y evidente en su totalidad. Pues bien, desde el momento de ese advenimiento del Yo, que es el convencimiento o la conciencia de la existencia de un Yo o de un alma solitaria en el universo, el hombre sufre, según Weininger, un cambio que le hará “vivir de ordinario con alma”, a pesar de que puedan sobrevenir interrupciones. El sujeto metafísico o límite del mundo, el rechazo del discurso científico en el terreno del valor, la idea de cambio radical y la vida en el espíritu, conceptos en torno a los cuales gira constantemente Wittgenstein, resuenan una y otra vez en el planteamiento de Weininger.<sup>153</sup>

Ya hemos señalado algunas de las coincidencias entre Tolstoi y Wittgenstein, de ningún modo casuales debido a las lecturas del primero por parte del segundo. La renuncia a la herencia familiar, el tipo de vida austera —que sorprendió a Ramsey cuando lo visitó en Austria y vio que residía en un cuarto con apenas una cama y una mesita y se alimentaba frugalmente a base de pan y mantequilla—, la decisión de abandonar Cambridge para dar clases a niños en escuelas rurales y su viaje a Rusia para trabajar como obrero son rastros inconfundibles del carácter y el pensamiento del novelista en el filósofo. La vida sencilla y el amor hacia los demás, como las auténticas prédicas de Cristo expuestas por Tolstoi en el *Evangelio abreviado*, formaron parte del cambio de actitud hacia el mundo que Wittgenstein adoptó como ideal de vida en el cual religión y ética serían una y la misma cosa, lo valioso, el marco de sentido de la vida humana. El hecho histórico de la Primera Guerra Mundial y la participación de

---

<sup>153</sup> Véase Otto Weininger, *op. cit.*, pp. 259-261.

Wittgenstein en ella como combatiente acaban de cerrar el círculo para entender la actitud de la que hablamos. Su vida y su posible muerte en el campo de batalla únicamente pueden adquirir sentido dentro de un todo que no deje su existencia huérfana de significado. Y ese todo o sentido de la vida es Dios, como deja claro en los *Notebooks*, que en aquel momento se están forjando *in situ*. Por ello sólo entregándose a la voluntad de Dios sin importar lo que suceda es como la vida (y la muerte) queda integrada como algo valioso y donde nada le puede suceder, donde está absolutamente a salvo. Al modo estoico, como ya hemos dicho antes, hay que cumplir el destino sin oponer resistencia, lo que no deja de entrañar esfuerzo y sufrimiento para aceptar lo que se presente, sea del color que sea, rehuyendo la carne y viviendo en el espíritu, como había indicado Tolstoi. Venga lo que venga, debo aceptarlo tal y como es, ya que de nada sirve luchar por cambiarlo: “Tengo que entregarme completamente a mi destino. Lo que esté dispuesto acerca de mí, eso ocurrirá. Vivo en manos del destino” (DS 25.01.1915). Si bien el ideal wittgensteiniano es una cierta indiferencia, “un templo que sirva de contorno a las pasiones” (ACV 16), esta indiferencia no llega sola sino que comporta sufrimiento y, en cierto sentido, lucha para lograr la aceptación de lo que no nos resulta grato o no nos es comprensible de suyo: “Cuando estoy cansado y tengo frío, enseguida pierdo, por desgracia, el ánimo para soportar la vida tal como es. Pero me esfuerzo en no perderlo” (DS 08.10.1914).<sup>154</sup> Asimismo, “en este ambiente debo llevar una vida buena y purificarme. ¡Pero eso es TERRIBLEMENTE difícil! Soy demasiado débil” (DS 26.07.1916). Se trata, no cabe duda, de un ideal demasiado alto para cumplirlo: “Aún no acierto a cumplir mi deber simplemente porque es mi deber, ni a reservar mi persona entera para la vida del espíritu [...] ¿Cómo he de vivir, por tanto, para salir airoso en cada instante? Vivir en lo bueno y en lo bello hasta que la vida acabe por sí misma” (DS 07.10.1914).

Y aquí es donde viene a colación la tercera de las experiencias absolutas que habíamos mencionado al inicio de este capítulo, además de las de sentirse

---

<sup>154</sup> Este vaivén entre la indiferencia ante las “dificultades” o el “destino” externo y el anhelo de tranquilidad y calma exterior es constante a lo largo de los *Diarios secretos*. Pueden verse, a modo de ejemplo, las anotaciones de los días 11 y 12 de octubre de 1914.

absolutamente protegido y absolutamente asombrado ante la existencia del mundo: el sentirse absolutamente pecador, que como señala Isabel Cabrera, conforma el rasgo negativo o trágico de la religiosidad wittgensteiniana. Extraviado y desamparado en el mundo, el hombre busca desesperadamente consuelo y salvación, algo que no puede conceder el hallazgo del sentido ni el asombro como tales, al menos de modo permanente, ya que inmerso en la praxis, el ser humano yerra y se pierde continuamente. De ahí que la figura cristiana de la redención juegue un papel importante en la obra de Wittgenstein. Sólo la fe en la resurrección de Cristo le garantiza el poder ser redimido y así apaciguar su corazón y su alma, ya que de lo contrario, sin fe, sólo queda el pensamiento especulativo, que de nada sirve para calmar las pasiones (ACV 171). Lo religioso como pasional que tanto acerca el pensamiento del filósofo austriaco a Kierkegaard y la lucha constante por alcanzar la pureza del ideal del amor cristiano y apartarse de lo que le impide seguir dicho camino, sobre todo la vanidad y la sensualidad<sup>155</sup> como tentaciones que fueron constantes a lo largo de su vida —con lo que tal vez adquiere sentido el hecho de no considerarse un hombre religioso, como le dijera a Drury, al autocalificarse de “mediocre” en su religiosidad en comparación con algunos de sus paradigmas de espíritus verdaderamente religiosos, como es el caso de Agustín de Hipona o de Francisco de Asís. La culpabilidad absoluta por no sentirse digno de la salvación y la redención cristianas que son sus mayores deseos y que convierten su religiosidad

---

<sup>155</sup> En el tema de la sexualidad, Wittgenstein trató en todo momento de ser puro sin poder conseguirlo, cargando con el mismo sentimiento de culpabilidad que condujo a Weininger al suicidio. En cuanto a la vanidad, aparece en Wittgenstein cuanto más tranquilo y reconfortado se siente, lo que hace pensar que ese estado en teoría positivo es todo lo contrario, ya que lo convierte en un pecador no merecedor de la redención: “Gracias a Dios que hoy me siento más tranquilo y mejor. Aunque siempre que me siento mejor la vanidad está muy cerca de mí”. Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. cit., p. 119. En estos mismos diarios, p. 29: “Todo o casi todo lo que hago [...] está teñido de vanidad [...] Ahuyentarla no puedo. Sólo a veces no está presente”. También: “En los periodos de bienestar externo no pensamos en la impotencia de la carne; pero si uno piensa en los periodos de penuria, entonces sí que cobra consciencia de esa impotencia. Y uno se vuelve hacia el espíritu” (DS 05.10.1914). Ahí mismo, en una anotación del día 29 de julio de 1916 queda clara esta idea de sentirse más pecador cuanto más se aferra a la vida, es decir, a lo externo, y por tanto, al miedo a la muerte, algo que no le permite vivir en el eterno presente o, lo que es lo mismo, ser feliz, como quedó señalado en los *Notebooks* y en el *Tractatus*: “Ayer fui tiroteado. Sentí miedo. Tuve miedo a la muerte. ¡Lo que ahora deseo es vivir! Y resulta difícil renunciar a la vida cuando se le ha tomado gusto. Pero precisamente eso es ‘pecado’, vida irrazonable, falsa concepción de la vida”.

en una oscilación entre el ideal, muy cercano a la santidad,<sup>156</sup> y la imposibilidad de conseguirlo, lo que no hace más que acrecentar su ansia de una redención de la que no se cree merecedor,<sup>157</sup> considerándose tan miserable como “un hornillo consumido, lleno de escorias y suciedad” (DS 07.03.1915). Y esta necesidad de redención y el sentimiento de culpabilidad absoluta no tienen que ver con la imperfección, independiente de la religiosidad, sino más bien con el sentirse miserable: “Los hombres son religiosos no tanto en cuanto se creen muy *imperfectos* sino en cuanto se creen *enfermos*. Cualquier persona medianamente decente se considera sumamente imperfecta, pero el hombre religioso se considera *miserable*” (ACV 501). Por tanto, la idea wittgensteiniana de Dios no tendría nada que ver con un supremo hacedor sino más bien con la figura de un juez y redentor,<sup>158</sup> un ser superior absolutamente prepotente del que dependemos no en el sentido de haber sido creados por él, sino en el de hacernos sentir como unas pobres criaturas impotentes, con nuestro sujeto aniquilado, algo que ocurre, al parecer de Rudolf Otto, en todas las clases de mística.<sup>159</sup>

No obstante, a pesar de los detalles que hemos visto y que explican cómo Wittgenstein vivió su religiosidad, no hay en sus textos una concepción cerrada y unívoca de la religión, sino más bien una aceptación o comprensión del fenómeno religioso en sus diferentes variedades, en sus diversas experiencias,<sup>160</sup> si bien siempre apartado de la actitud científico-descriptiva e intelectualista y unido al valor de la vida en su conjunto como regulador de la existencia de cada creyente y

---

<sup>156</sup> William James le concede a la santidad ciertas características universales, lo mismo que hace con el misticismo. Así, en cualquier cultura, el santo rechazaría el egoísmo y sometería su voluntad a otra superior, la de Dios, lo que lo llevaría a actuar de modo ascético, puro y caritativo, sin duda, el horizonte ideal que Wittgenstein trató de lograr no siempre con éxito, como puede verse en diversas anotaciones de los *Diarios secretos*. Para un estudio más detallado del tema de la santidad, véase Vicente Sanfélix, “Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James”, ed. cit.

<sup>157</sup> Véase Isabel Cabrera, “La religiosidad de Wittgenstein”, ed. cit., donde la autora explora de modo detallado las vertientes positivas y negativa de la religiosidad de Wittgenstein y sitúa toda su creencia dentro del marco de referencia del cristianismo a través de una atractiva comparación con Kierkegaard. Javier Sádaba también se ocupa del tema de la *filiación* cristiana de Wittgenstein y nos recuerda sus deseos de convertirse en sacerdote, sus constantes lecturas de la Biblia y su experiencia de vida entre los monjes benedictinos de Klosterneuburg, cerca de Viena. Véase Javier Sádaba, “Rigor moral y cobijo religioso en Wittgenstein”, en Andoni Alonso y Carmen Galán (coords.), *Wittgenstein, 50 años después. Con aportaciones del I Congreso hispano-luso de Filosofía*, Junta de Extremadura, Mérida, 2002.

<sup>158</sup> Véase Joaquín Jareño Alarcón, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 34.

<sup>159</sup> Véase Rudolf Otto, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>160</sup> Véase Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, pp. 75-76.

su particular actitud hacia el mundo, la búsqueda y alcance de un sentido, un sentido que necesariamente debe tener el mundo y en cuya creencia absoluta consiste la fe como aquello pasional que dirige y orienta la vida. Y precisamente por ese estatuto absoluto de la fe es por lo que podemos llevarla hasta sus últimas consecuencias, es decir, por lo que estamos dispuestos a arriesgar mucho más de lo que arriesgaríamos por cualquier otra creencia o incluso una teoría con bases científicas. Eso es lo que hace de la religión, como pensaba Wittgenstein, algo serio, lo más serio, añadiríamos nosotros. Por eso nos avisa (o amenaza) de la siguiente forma: “¡No juegues con las profundidades del otro!” (ACV 117). Y dado ese carácter de seriedad y solemnidad vivir religiosamente es vivir de un modo diferente, tratar de ser mejor persona, el mismo objetivo que busca la filosofía, como solía decirles a sus alumnos. No casualmente, cuando durante la guerra está buscando la solución a todos los problemas filosóficos, usa un lenguaje explícitamente religioso: “El nudo fue estrechándose cada vez más, pero no encontré una solución [...] ¿¿¿¿¿ Me llegará el pensamiento redentor, me llegará?!!” (DS 17.10.1914).

En sus diarios de 1937 Wittgenstein señala que liberarse de la religión significa liberarse de los sufrimientos del espíritu,<sup>161</sup> una misión, como ya se ha señalado, que conlleva una lucha encarnizada que no siempre acaba felizmente debido a lo escurridizo de su objetivo, no otro que la independencia de lo contingente, el reposo del alma que halla el sentido en la totalidad del mundo, en el único lugar donde existe el valor. Y precisamente este enfoque del tema religioso como una liberación, como un intento de ver, concebir y dirigirse al mundo en su totalidad y alcanzar el verdadero sentido de la vida es lo que acerca al pensador vienés a filosofías o sabidurías orientales como el budismo, el taoísmo o el hinduismo. Una buena forma de plasmar ese sentido de la vida es tal vez la metáfora que Wittgenstein le contó a Bouwsma ya en sus últimos años, en 1949, cuando le confesó que poco a poco había descubierto que la vida no es lo que parece:

---

<sup>161</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, ed. cit., p. 116.

En una ciudad, las calles están dispuestas de un modo adecuado; se conduce por la derecha, hay semáforos, etcétera. Existen reglas. Cuando dejas la ciudad, sigue habiendo carreteras, pero ya no hay semáforos. Y cuando te marchas aún más lejos ya no hay carreteras, ni luces, ni reglas: no hay nada que te guíe. Todo son bosques. Y cuando, de nuevo, tornas a la ciudad, puede que tengas la sensación de que las reglas están mal hechas, que no debería haber reglas, etcétera.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, ed. cit., p. 55.

**III****El *Tractatus logico-philosophicus* y algunas corrientes  
orientales de pensamiento**

## **A vueltas con el concepto de filosofía: la eterna disputa entre Occidente y Oriente**

La cuestión acerca de si el pensamiento procedente de fuera de la tradición europea puede ser englobado o no dentro de la filosofía ha venido adquiriendo importancia en los últimos tiempos hasta posicionarse en la actualidad como uno de los temas más candentes a la vez que polémicos en el ámbito filosófico. Nuestro interés, debido al tema que nos ocupará, se centra en las corrientes orientales de pensamiento, si bien la discusión no se restringe únicamente a dicha zona geográfica, sino que es extendible a otros ámbitos.

Antes de entrar en materia nos detendremos en un caso particular de Oriente, el pensamiento chino —concretamente el *Lunyu* de Confucio—, con la pretensión de que sirva de ejemplo ilustrativo para toda la región en general: India, Japón, Corea y la propia China. Un estudio particularizado de todos los casos resulta una tarea imposible, tal vez por improcedente, dadas las evidentes limitaciones de extensión de este trabajo y el objetivo que persigue, no otro que la comparación entre algunos presupuestos y resultados del pensamiento wittgensteiniano y ciertas corrientes orientales: el budismo temprano del sermón de Benarés y el taoísmo filosófico surgido del texto milenario *Daodejing*.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Nos referimos a “taoísmo filosófico” debido a los equívocos a los que puede llevar hablar de “taoísmo” en general. A pesar de que la delimitación no es ni mucho menos clara, suele distinguirse entre un taoísmo filosófico y un taoísmo religioso. El primero brotaría del pensamiento contenido en los clásicos escritos por Laozi, Zhuangzi y Liezi; el segundo, a su vez, engloba por una parte ciertos movimientos religiosos organizados que se remontan a la creación de la secta de los Maestros Celestiales por parte de Zhang Daoling, en el siglo II a. C., y por otra a una serie de creencias y prácticas enraizadas en tiempos antiguos y vigentes hasta nuestros días y relacionadas con la búsqueda de la inmortalidad: técnicas meditativas y respiratorias, alquimia, magia, adivinación, etcétera. No obstante, como ya se ha señalado, el taoísmo filosófico no está exento de componentes religiosos, e incluso podemos encontrar autores que tratando de hilar más fino distinguen entre taoísmo filosófico, taoísmo ritual, taoísmo mágico y taoísmo alquímico entre otros. Debido a esta línea divisoria difusa no es extraño que quienes estudian el taoísmo desde un punto de vista filosófico tiendan a ver el taoísmo religioso como un subproducto o degeneración del primero, del mismo modo que el historiador de las religiones entiende el pensamiento de Laozi y sus continuadores como la consecución intelectual de personalidades geniales surgidas del taoísmo religioso que llegaron a expresar de forma filosófica la esencia de su experiencia religiosa. En este sentido, la disputa entre quienes piensan que el taoísmo filosófico tiene su ascendencia en el chamanismo de la China primitiva (Toshihiko Izutsu) y quienes opinan que si bien el taoísmo conserva ciertos rasgos chamánicos, éste no era unívoco y homogéneo y por tanto su nacimiento sería de carácter más religioso y buscaría una suerte de salvación de un mal original (Norman J. Girardot), continúa vigente. Véase Antoni Prevosti i Monclús, “Taoisme. Filosofia i religió del

Así, la pregunta a plantear es más sencilla que su respuesta: ¿podemos hablar con propiedad de “filosofía china” o debemos permanecer, como tradicionalmente se ha dicho, encerrados en el término “pensamiento” cuando queremos referirnos a las producciones intelectuales provenientes de dicho país? La discusión ya no puede restringirse tan sólo a las obras históricas de Confucio, Laozi o Mencio, sino que es necesario que abarque a los autores y los materiales recientes, hijos tanto de su tradición como de la introducción y sobre todo del impacto de la filosofía occidental en el Asia oriental durante los siglos XIX y XX.<sup>164</sup>

En su artículo “Philosophy in China? Notes on a Debate”, Heiner Roetz se opone a un gran número de filósofos occidentales y sinólogos que defienden que la filosofía en sentido estricto se encuentra ausente en la cultura china por razones que iremos viendo a continuación. En primer lugar, Roetz señala que esta descalificación del pensamiento chino es un fenómeno muy reciente, que comienza aproximadamente hace 200 años y que camina de la mano con la opinión de que la China es un pueblo sin historia desde el punto de vista del desarrollo y el progreso. No obstante, y gracias a la proliferación de información surgida con la llegada de los jesuitas a China a partir del siglo XVI, durante el periodo de la Ilustración, en el siglo XVIII, hubo un gran interés en este país por parte de los filósofos occidentales precisamente porque a pesar de la falta de historia contaba con una cultura refinada y reflejaba una “razón natural” sin adulteraciones provocadas por el tiempo y por una religión revelada inexistente. El mejor ejemplo de ello, utilizado por la mayoría de los ilustrados (Leibniz, Wolff, Voltaire, Diderot o D’Holbach, con algunas excepciones como Montesquieu y Fénelon) era Confucio, quien en su opinión demostraba la posibilidad de una “moralidad natural” sin las influencias y constricciones del monopolio de las iglesias cristianas.<sup>165</sup>

---

*dao*”, en Montserrat Crespín Perales y otros, *Pensament i religió a l’Àsia oriental*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2011, pp. 5-8.

<sup>164</sup> Nos referimos a pensadores como Liang Qichao, Liang Shuming, Zhang Junmai, Zhang Dongsun, Chen Lai, Feng Youlan o Wang Hui, y Nishida Kitaro, Shizuteru Ueda, Nishitani Keiji o Imamichi Tomonobu, extendiéndonos hasta Japón e incluso Pak Chong-Hong en Corea.

<sup>165</sup> Véase Heiner Roetz, “Philosophy in China? Notes on a Debate”, a *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, núm. 27, pp. 49-50. En línea: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc\\_0754-5010\\_2005\\_num\\_27\\_27\\_1196](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1196)

Pero este panorama cambió después del siglo XVIII, con la destrucción por parte de Kant de la asunción holística de la unidad entre naturaleza y razón, y sobre todo a partir del surgimiento del concepto de la idea de progreso histórico. Así, a la adjetivación de China como un pueblo sin historia, como un pueblo que habría permanecido joven a pesar de su avanzada edad, le fue añadida la falta de filosofía, formulación que protagonizó Hegel retomando una crítica de Herder, quien había dicho que China era una “momia embalsamada carente de una mente pensante”. Por tanto, el pensamiento por conceptos o filosofía —fase más elaborada del pensamiento humano en la concepción hegeliana por encima de la religión y el arte— nunca se habría llevado a término en dicho país, opinión que tuvo continuidad tanto en el siglo XIX como en el siglo XX de la mano principalmente de filósofos alemanes como Reinhold, Baumann, Vorländer y Husserl, con algunas excepciones como Karl Jaspers y Albert Schweitzer. Pero como Roetz apunta, este no fue un fenómeno exclusivamente alemán: Marcel Granet, en su obra ya clásica *La pensée Chinoise*, prefiere utilizar el confuso término “pensamiento” para referirse, más que a la posesión de una filosofía, a la de una sabiduría (*sagesse*) determinada por el propio sistema social de clasificaciones, partiendo de la incipiente sociología de Durkheim y Mauss. Asimismo, el dibujo que antropólogos, sino-etnólogos y filósofos de la cultura como Lévy-Bruhl, de Groot y Cassirer respectivamente se habrían hecho de China sería el de un pueblo inmerso en un estado natural o primitivo con un elevado grado de complejidad, el de una sociedad inferior a las occidentales basada en unas formas prelógicas de pensamiento, en resumen, el de un pueblo con un pensamiento más prefilosófico que filosófico.<sup>166</sup>

Para Roetz, aquellos que defienden la ausencia de filosofía en la China tradicional entienden de una manera muy reduccionista tanto los textos chinos antiguos como la misma filosofía, ya que en su opinión la filosofía china comienza en el mismo momento histórico que la filosofía griega, en la denominada por Jaspers “edad axial” (*Achsenzeit*).<sup>167</sup> Según Roetz, la causa de la aparición de

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>167</sup> Karl Jaspers enunció la denominada teoría del tiempo eje, según la cual allá por el año 500 a. C. (dos o tres

este tipo de reflexión en China fue una profunda crisis social, política y mental que provocó la desconfianza en el *ethos* convencional y en la religión del Cielo. La tradición habría perdido fuerza y las normas y estándares antiguos, al igual que sus sustentadores (padres, maestros y legisladores) no habrían resultado fiables. El *ethos* tradicional habría fallado a la hora de prevenir a los chinos de esta crisis y la desconfianza hizo que se reaccionase contra aquello considerado inútil, y esta reacción Roetz no puede definirla como algo distinto a la filosofía: “Semejante esfuerzo intelectual —el cuestionamiento de lo que es y, como pudo ser el caso, la formulación de modelos normativos alternativos y criterios para la orientación de la vida humana— constituye el núcleo de lo que llamamos filosofía”.<sup>168</sup>

En el rechazo occidental generalizado respecto de la filosofía china tendría mucho que ver la supremacía del Oeste en la dominación del mundo, si bien no sería tan sólo un producto de este chauvinismo occidental. No obstante, esta muestra de superioridad queda reflejada en el ámbito lingüístico. El lenguaje y la escritura china habrían sido los responsables de la no aparición de la filosofía. Por dar simplemente un ejemplo, Wilhelm von Humboldt —el filósofo romántico partidario de la primacía ontológica del lenguaje respecto de la razón y por tanto de la determinación de la segunda por el primero, así como de la superioridad de las lenguas flexivas— dijo que la falta de morfología del chino no permitía a sus usuarios ir demasiado lejos en el ámbito del pensamiento,<sup>169</sup> como si la falta de flexión implicase la carencia de reflexión. Asimismo, señala Roetz que los argumentos de quienes dicen que el término “filosofía” no existió en China hasta el siglo XIX (con la introducción del neologismo de procedencia japonesa “*zhexue*”) no tienen en cuenta que si bien no había una expresión literalmente equivalente

---

siglos arriba o abajo), el hombre habría sufrido una importante espiritualización (el primer gran momento podríamos verlo cuando comenzó a utilizar herramientas y el lenguaje, cuando se convirtió propiamente en hombre). Surge en este momento un interés común por las cuestiones metafísico-espirituales, que se traduce en la aparición de grandes figuras en diversos lugares del mundo: Heráclito, Parménides y Sócrates en Grecia; Zaratustra en Irán; Confucio, Laozi, Mo Ti, Zhuangzi, Liezi en China; Buda en la India; los profetas Elías, Isaías y Jeremías en Palestina, etcétera. Pues bien, si esta tesis de Jaspers es correcta, implicaría dos cosas muy importantes: 1) en Occidente también deberíamos aprender filosofía oriental en nuestros estudios reglados, y 2) filosofía y religión caminarían más juntas de lo que hasta ahora se ha pensado, sobre todo por parte de los defensores de la razón ilustrada.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 53. La traducción del inglés es nuestra.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 54.

para el término griego, sí tenían un número considerable de expresiones con similitudes funcionales muy parecidas que servían para distinguir la actividad de los intelectuales de las del resto de personas: *zheren* (“hombre de conocimiento o de sabiduría”), *you shi* (“estudioso itinerante”) o *bianzhe* (“disputador” o “quien toma separadamente las cosas y las palabras”).<sup>170</sup>

Finalmente, Roetz combate el argumento que concede el protagonismo dentro del pensamiento chino a la vertiente práctica excluyendo el presunto enfoque teórico propio de la filosofía. Si bien los chinos quizá nunca persiguieron la pura teoría, sus principios prácticos estaban entrelazados con consideraciones teóricas. Del mismo modo, Tang Junyi, quien estuvo influido por las filosofías de Platón y Hegel y fue uno de los fundadores del nuevo confucianismo a principios del siglo XX, rechazó esta idea de la exclusiva practicidad del pensamiento chino exponiendo sus similitudes con las tradiciones griega y romana, en la misma línea que Pierre Hadot, quien destaca la idea de la filosofía como forma de vida contra su asimilación a la ciencia, además de añadir que en la Grecia antigua los filósofos se encargaban menos de crear teorías abstractas que de formar las almas de sus discípulos.<sup>171</sup> No podemos olvidar que el propio Kant, mediante la *Crítica de la razón pura* separó los caminos de ciencia y filosofía y que en la *Crítica de la razón práctica* dice explícitamente que esta última tiene primacía sobre la primera. Y el propio Heidegger, ante las burlas de Carnap por la falta de logicidad de su discurso en torno a la “nada”, ridiculizó la científicidad lógica como el camino a seguir en el discurso filosófico. Hay muchos más ejemplos de cómo no podemos hablar de filosofía como ciencia estricta, el viejo sueño de Husserl: para Wittgenstein, el protagonista de nuestro escrito, la demarcación entre una y otra debe ser clara, y la parte importante de su *Tractatus*, no lo olvidemos, es justamente la que no está escrita, es decir, la que tiene que ver con la ética. Recordemos la relación entre el cultivo filosófico y el mejoramiento como persona que ya hemos mencionado.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 57.

En resumen, para Roetz el punto clave no es encontrar un concepto de filosofía que pudiera incluir a China, sino más bien evitar comprender la filosofía restringiendo su validez universal.<sup>172</sup> La misma filosofía perenne, encabezada por Aldous Huxley, sugiere un conjunto de verdades y valores universales comunes a todos los pueblos y culturas. El propósito de la existencia, el yo, el mundo y la realidad habrían tenido para estos pensadores percepciones similares en todos los hombres, y las diferencias superficiales se explicarían por los condicionamientos culturales particulares.

Por su parte, Geoffrey Lloyd, en el artículo “Philosophy: What did the Greeks Invent and is it Relevant to China?”, trata de mostrar cómo durante toda la historia de la filosofía occidental, ésta no ha tenido un objeto unívoco y sólo podríamos catalogarla como una suerte de actividad o forma de curiosidad intelectual en diversos sentidos. Como señala Lloyd, únicamente ha de verse la diversidad de enfoques e incluso de temas abordados por los filósofos occidentales según el ámbito geográfico al que pertenecieron para tener una idea clara del amplio uso del término “filosofía”. Hasta hace poco tiempo, en la mayoría de universidades del Reino Unido se entendía por metafísica todo el legado de Wittgenstein y sus *Investigaciones filosóficas*, ocupando la filosofía analítica (o el análisis del lenguaje) la práctica totalidad de sus esfuerzos e ignorando a autores como Hegel, Nietzsche o Heidegger, así como toda la fenomenología y el existencialismo, que si acaso se veían en las facultades responsables de literatura comparada.<sup>173</sup> De la misma forma, en los Estados Unidos de Norteamérica aquello que se aprendía en las universidades en el área de la filosofía dependía de los intereses del profesorado, que generalmente también se decantaba por la filosofía analítica o la filosofía de la mente.<sup>174</sup>

Pero las diversas áreas, estilos y construcciones de la filosofía (deconstruccionismo, fenomenología, existencialismo, positivismo lógico,

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>173</sup> Para un panorama general del enfrentamiento entre analíticos y continentales, véase Richard Rorty, “La filosofía hoy en América”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.

<sup>174</sup> Véase Geoffrey Lloyd, “Philosophy: What did the Greeks Invent and is it Relevant to China?”, a *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, núm. 27, pp. 149-159. En línea: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc\\_0754-5010\\_2005\\_num\\_27\\_27\\_1203](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1203)

marxismo, etcétera) no sólo son una cuestión actual, sino que Lloyd manifiesta que se remontan al momento en el que los griegos empezaron a hablar de “filosofía”. Los términos *philosophia*, *philosophein* y *philosophos* no aparecen con demasiada frecuencia en los textos antes de Platón, en la llamada “filosofía presocrática”. Aunque Cicerón, en sus *Tusculanae disputationes* refiere el origen de estos vocablos a Pitágoras, nunca ha habido seguridad a este respecto y además existen algunas referencias que no hablan de los *philosophoi* sino de una forma más bien negativa. Por ejemplo, Heráclito de Éfeso, quien pensaba que la sabiduría debía buscarse dentro de uno mismo, tenía una imagen de Pitágoras como alguien al que le encantaba meter las narices en todos sitios pero sin profundizar en ninguno, y lo colocaba en el mismo conjunto que a Jenófanes de Colofón, Hesíodo o Hecateo de Mileto, dejando a la filosofía sin una actividad concreta. Asimismo, también Hipócrates concebía la filosofía como una actividad ociosa, lejos de los nobles esfuerzos intelectuales de los hombres. Además, hasta Platón la filosofía no fue una disciplina sino una curiosidad intelectual general, cuando tanto él como Aristóteles dijeron que era la actividad más elevada a la que podía dedicarse el hombre, si bien entendiéndola de forma muy diferente y siendo reducida dentro de la propia Academia platónica, a la muerte de su fundador, a mera retórica por parte de Isócrates.<sup>175</sup>

De forma similar, como dice Lloyd, las escuelas helenísticas institucionalizaron el pluralismo filosófico y se centraron en su vertiente práctica, en pos de la *eudaimonia* o felicidad, que llegó a su extremo con los escépticos, para los cuales consistió en la ataraxia como punto de llegada y no en un estudio académico. Y si seguimos rastreando en su historia, resulta muy complicado caracterizar la filosofía de una manera simple y unívoca. Muy al contrario, encontraremos diferentes caracterizaciones en distintos individuos y para variados objetos: en unos investigadores, los intereses fueron más teóricos; en otros, mucho más prácticos. Por ello, Lloyd llega a dos conclusiones: en primer lugar, que igual que los pensadores griegos exhibieron diferentes grados y modalidades de intereses en áreas que hemos denominado ética, política, lenguaje, estética,

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 150-152.

lógica, epistemología y ontología, también en China diversos pensadores desde Confucio desarrollaron de manera similar esta diversidad de intereses. En segundo lugar, por tanto, Lloyd cree que la cuestión de la validez de la etiqueta de “filósofos” para los pensadores chinos es secundaria, y que lo realmente importante es estudiar los objetivos y métodos que tanto en el pasado como en la época actual utilizaron y siguen utilizando.<sup>176</sup>

A nuestro entender, incluso el *Lunyu*, uno de los textos orientales de carácter más práctico, no puede ser catalogado de modo simplista como una colección ejemplificada de pautas de comportamiento, lo que puede verse mediante el análisis de la piedad filial, uno de los conceptos fundamentales del confucianismo. Para comprender el significado de la piedad filial (*xiao*) de forma cabal es necesario entender, al mismo tiempo, los conceptos de *ren* (“humanidad”, “benevolencia”, “solidaridad”) y de *dao* (“camino”) del Cielo, que abordaremos a continuación, tratando de unir las dimensiones ética y metafísica, a nuestro parecer, del confucianismo.

Según Xinzhong Yao, “la piedad filial caracteriza la actitud confuciana hacia el pasado y los esfuerzos confucianos por relacionar a los descendientes con sus padres y ancestros, [si bien en el *Lunyu*] se aplica principalmente a los padres vivos [...] consecuencia del desarrollo del racionalismo y el humanismo confucianos”.<sup>177</sup> En nuestra opinión, la piedad filial aparece enmarcada dentro de dos espacios característicos de la cultura de China: por un lado, las relaciones jerárquicas tanto al interior de la familia como del Estado chino e incluso en su cosmogonía (el hijo debe seguir el mandato del padre, el ciudadano el del gobernante, y el gobernante el del Cielo); por el otro, el respeto a la tradición, fuente de la sabiduría y autoridad o modelo para el procedimiento futuro. Es decir, la piedad filial está basada en una doble primacía: la primera de carácter jerárquico, entre lo superior y lo inferior; la segunda, de carácter ontológico, entre lo que es primero y aquello que viene después.

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 153-157.

<sup>177</sup> Xinzhong Yao, *El confucianismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2001, p. 257.

Encontramos la piedad filial bien definida en el siguiente párrafo del *Lunyu*, cuando Confucio es interrogado por este concepto: “Mientras los padres sigan en vida, servirles según los ritos; cuando mueran, darles sepultura según los ritos y dedicarles ofrendas según los ritos”.<sup>178</sup> Dicho de otra manera, la piedad filial consiste en reverenciar a los padres, en respetarlos como aquello que son, como superiores en jerarquía, de una forma sincera y auténtica, no sólo por el hecho de hacerlo, sino más bien sintiéndolo, como el mismo Confucio señala un poco más adelante, decepcionado por la forma desvirtuada que en su época se practica: “La piedad filial de hoy en día consiste en mantener a los padres. Pero hasta los perros y los caballos reciben sustento. Sin la debida veneración, ¿que diferencia hay?”<sup>179</sup>

En el párrafo anterior el respeto a los padres está fundamentado de una forma similar a como Confucio entiende que deben respetarse los *li* (“costumbres sociales”), la tradición, aquello que asegura el orden en la sociedad. Según Karl Jaspers, los *li* no se han de respetar como unos principios impuestos, sino más bien como una segunda naturaleza sentida y vivida como propia, conciliando la esfera objetiva con la subjetiva. El hombre se convierte en tal cuando, imponiéndose a su yo, se somete a las convenciones sociales que brotan de la tradición, fuente de la sabiduría.<sup>180</sup> Paralelamente, el respeto o la veneración a los padres también debe conservar este rasgo de una voluntad que camina de la mano con la ley, que es autoimpuesta por el propio sujeto sin amargura, con convencimiento. Si no fuese así, de nada serviría cumplir ni con los *li* ni con la piedad filial, los cuales jugarían un papel de normas heterónomas donde la autonomía del sujeto, al más puro estilo kantiano, no tendría ningún valor. Veamos una cita del *Lunyu* para reforzar esta teoría: “Lo difícil es [la bondad del] talante [con que se practica]. ¿Acaso se puede considerar piedad filial el que un joven se limite a asumir los afanes de sus mayores o les sirva vino y alimento, sin más?”<sup>181</sup> ¿No hace falta algún elemento más, precisamente aquel ingrediente que dé

<sup>178</sup> Confucio, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, Kairós, Barcelona, 1997, pp. 38-39.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>180</sup> Véase Karl Jaspers, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente: Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 47-48.

<sup>181</sup> Confucio, *op. cit.*, p. 39.

sentido a aquello que haría que el rito pudiese practicarse de manera auténtica y no se convirtiese en una simple formalidad vacía de significación? Como dice Confucio: “Si siendo hombre se carece de humanidad, ¿de qué sirven los ritos?”<sup>182</sup>

Asimismo, la importancia de la piedad filial como garante del orden social se refleja en la falta imperiosa que han hecho los hijos varones en la familia china, debido a que el culto a los antepasados tan sólo puede ser llevado a término por hombres. Por este motivo se creó la figura del matrimonio uxorilocal —sobre todo en las provincias de Yunnan y Sichuan—, aquel donde el marido, contra lo que establece la tradición, se trasladaba a vivir a casa de la familia de la esposa y tomaba su apellido. Con este tipo de matrimonio —como hemos dicho, más común entre algunos grupos étnicos del suroeste de China—, se conservaba el apellido paterno y se garantizaba la continuación del culto a los antepasados de la familia. Por tanto, representa una alternativa de matrimonio para familias que no han tenido descendencia masculina y que no están dispuestos a renunciar a la manifestación ritual de la virtud confuciana de la piedad filial, la raíz de la virtud del *ren*, donde todas las relaciones jerárquicas sociales se ligan y obtienen su fundamentación última: “Pocos hombres hay que, cumpliendo sus deberes para con sus padres y hermanos mayores, sean propensos a desafiar a sus superiores. Ninguno hay que, no siendo propenso a desafiar a sus superiores, sea proclive a fomentar la rebelión. El hidalgo cultiva la raíz. Una vez establecida la raíz, nace la vía. El cumplimiento de los deberes para con los padres y hermanos mayores es la raíz de la humanidad”.<sup>183</sup>

El *ren* es la virtud básica o central del confucianismo y hace referencia, en líneas generales, a la relación del hombre con los otros. Esta relación tiene lugar de cinco formas, siempre teniendo en cuenta la posición jerárquica de los integrantes de las duplas siguientes: padre-hijo, hombre-mujer, soberano-súbdito, hermano grande-hermano pequeño, y entre amigos.

Normalmente, *ren* se traduce por “humanidad”, “benevolencia”, “indulgencia”, y para Confucio no era otra cosa que amar a los hombres,

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 35.

comportarse de manera solidaria con el resto de los seres humanos, basándose en la fraternidad que nos define. Por ello juega un rol fundamental en esta virtud la piedad filial, punto de partida de las demás relaciones, como hemos dicho con anterioridad. El *ren* implica al mismo tiempo ser hombre y, como tal, tratar a los demás también como hombres, ver en el otro otro yo, nunca objetivarlo como si se tratase de una cosa. Este principio confuciano tiene mucha similitud con la “regla de oro” formulada en la Biblia,<sup>184</sup> pero también localizable en el Islam (“no hagas daño a nadie para que nadie te haga daño a ti”), en la tradición griega (“no le hagas al otro lo que te molestaría que te hiciese”), en la ética kantiana (“no veas al otro como un medio sino como un fin en sí mismo”) e incluso reformulado en el ideario de algunos políticos históricos como Benito Juárez (“el respeto al derecho ajeno es la paz”).

Esta virtud máxima o perfecta, que engloba todas las demás virtudes como si fuese su alma, podemos hallarla de una forma plena e innata en el santo o *sheng ren*, como intermediario entre el Cielo y la tierra, pero el resto de los hombres deben hacer un esfuerzo por cultivarla, como dice Anne-Hélène Suárez en la introducción al *Lunyu*, al mismo tiempo que da una definición amplia:

Para ser *ren* hay que amar a los hombres, ser benevolente y no infligir a los demás lo que uno no quiere que los demás le inflijan; ser justo y actuar siempre con equidad de acuerdo con cada circunstancia y jamás en función del provecho, ni en espera de un logro; ser universal, imparcial y carecer de prejuicios; leal y entregado, sincero y cumplidor de la palabra dada; respetuoso consigo mismo y con los demás (muy especialmente con los padres); bondadoso y compasivo con el pueblo.<sup>185</sup>

El hombre debe convertirse en hombre durante su vida, ha de alcanzar la humanidad como si se tratase de una meta, si bien en este caso también debe conservarla. La plenitud de humanidad o *ren* es por tanto el objetivo al cual tiende el noble (*jun zi*), mediante la introspección (el conocimiento de sí mismo para poder conocer a los demás) y la práctica de los *li*. Aquí no tiene demasiada importancia el estudio tal y como lo consideramos los occidentales, como un saber

---

<sup>184</sup> Mateo, 7:12

<sup>185</sup> Anne-Hélène Suárez, “Introducción”, a Confucio, *op. cit.*, p. 22.

enciclopédico o académico adquirido gracias a la lectura de libros. En el confucianismo esto recibe el nombre de *xue wen* (“ilustrarse”), y al contrario de lo que sucede con el auténtico estudio (*xue*) de uno mismo, de esta especie de introspección o camino de perfeccionamiento, el *xue wen* se cultiva sólo si sobra tiempo que dedicarle: “El joven, de puertas adentro, ha de practicar la piedad filial; fuera, ha de ser respetuoso con los mayores, atento y sincero. Su amor hacia los hombres ha de ser universal, favoreciendo sin embargo a quienes practican la humanidad. Si, actuando [de este modo], le sobran fuerzas, las dedicará a ilustrarse”.<sup>186</sup>

El noble tiene necesidad del *ren* para llegar a la sabiduría (*zhi*) como vía o *dao* del Cielo, la única forma de adaptarse al orden natural de las cosas, resultando que las concepciones ética y metafísica del confucianismo, como se apuntó más arriba, quedan ligadas: “Aspira a la vía. Bázate en la virtud. Apóyate en la humanidad. Recréate en las artes”.<sup>187</sup> gracias a la práctica del *xiao* cultivamos el *ren* y alcanzamos al *dao*.

En nuestra opinión, no tiene ninguna justificación entender la filosofía y su historia de una manera cerrada y restringida, donde el elemento teórico-discursivo sea su sello particular. En todo caso, Mozi (479 – 372 a. C.) y la escuela de los moístas se interesaron vivamente por la lógica y la causalidad, si bien no jugaron un papel central en el mundo intelectual chino,<sup>188</sup> igual que le sucedió a la Escuela de los Nombres (*Mingjia*), con Hui Shi, Gong Sunlong y Deng Xi a la cabeza, también interesada en el análisis lógico y en la relación entre el nombre, el objeto y la realidad. Pero en muchas ocasiones, la filosofía occidental no nos ha tratado de dar más que un modelo de actitud ante la vida o el mundo, como puede verse, sin ir más lejos, en la parte final del *Tractatus* de Wittgenstein con su llamada al silencio sobre aquello que no es susceptible de ser dicho en lenguaje lógico-proposicional, es decir, sobre todo lo que permanece fuera de la descripción que realiza la ciencia. Incluso el tan actual término “fin de la filosofía” puede ser leído

---

<sup>186</sup> Confucio, *op. cit.*, p. 36.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>188</sup> Véase Antonio González Bueno, *Historia de la ciencia y de la técnica*, Akal, Madrid, 1991, sobre todo el capítulo VII, “Las escuelas filosóficas chinas: su interpretación de la naturaleza”.

más como una apertura todavía mayor de nuestro ámbito de trabajo que como un no poder decir nada sobre las realidades últimas, y en este sentido creemos firmemente que el pensamiento oriental tiene mucho que aportar en el aumento de nuestro enriquecimiento tanto a nivel espiritual como intelectual. Si el lado espiritual ha sido últimamente olvidado por Occidente, eso no quiere decir que haya habido una total ausencia de él, máxime cuando en la actualidad estamos inmersos en un nuevo viraje hacia la esfera contraria a la experiencia sensible.

En las páginas que siguen trataremos, como ya se ha anunciado, de tender puentes entre ciertas ideas del *Tractatus* —y en ocasiones de la filosofía wittgensteiniana en general— y dos corrientes orientales de pensamiento, el budismo temprano del primer sermón del Buda y el taoísmo filosófico basado en las enseñanzas de Laozi a través del *Daodejing*, dejando claro desde este momento que no hay ninguna constancia al respecto de que Wittgenstein llegase a leer los clásicos orientales y tal vez las pocas referencias de ellos (sobre todo del budismo) le llegasen indirectamente a través de la lectura de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. Todo esto, repetimos, son meras conjeturas. No obstante, más allá del conocimiento o desconocimiento por parte del filósofo austríaco de dichas tradiciones, lo sustancial del enfoque consistirá en ver hasta qué punto surgen a la luz similitudes tanto en planteamientos como en conclusiones. Edward Conze se atreve a decir que toda espiritualidad es de raíz asiática y que existen tres caminos para acercarse a dicha esfera: 1) concederle a la experiencia sensorial un valor tan sólo relativo, 2) tratar de renunciar a aquello que deseamos y 3) intentar no discriminar al prójimo.<sup>189</sup> Desde estos parámetros, considerar el pensamiento wittgensteiniano como cercano a lo asiático no resulta tan descabellado. Como ya hemos visto: 1) en los hechos del mundo no podemos encontrar lo valioso, sino únicamente un valor de verdad; 2) la felicidad consiste en una suerte de desapego o de renuncia, representada en cierto modo por la vida en el espíritu, y 3) la vanidad como componente de su sentimiento de absoluto pecador, contra la que luchaba tratando de aceptar a las personas aunque fuesen de una condición distinta a la suya, como se observa en los diarios de guerra,

---

<sup>189</sup> Edward Conze, *op. cit.*, pp. 11-12.

constituyen toda una declaración de principios hermanados con la caracterización de Conze.

## La búsqueda de claridad total: un juego entre el silencio y la palabra

Antes de adentrarnos en el rastreo de algunos aspectos típicamente budistas en el *Tractatus*, es conveniente realizar una aclaración que, no por muy repetida, suele olvidarse en el momento de enfrentarnos a una de las que han sido denominadas grandes religiones del mundo. El budismo, como todos los ismos, parece más un concepto construido por Occidente que un conjunto real de credos y prácticas unívocas, tendencia clasificadora propia del hombre europeo, desde siempre obsesionado por trazar líneas divisorias con miras a ordenar la totalidad que de otro modo se le escaparía entre los dedos como un montón de arena múltiple y en constante movimiento o, lo que es lo mismo, en perpetuo cambio. La punzante crítica de Nietzsche al conocimiento condensada en las breves pero sustanciosas páginas de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* nos ofrece valiosas pistas al respecto. Por el contrario, el hombre oriental trata de disolver distinciones, barreras, categorizaciones y prefiere fundirse en el movimiento inaprensible por parte del concepto, en el todo que no admite ningún tipo de mediación.

El budismo es un rico y complejo universo repleto de significaciones que no obstante suelen tomarse desde el mundo occidental con un grado de ligereza y una homogeneización explicativa que no profundizan suficientemente en un pensamiento y una forma de vida milenarios compartidos por hombres y comunidades no tan sólo de la India, su punto de partida, sino también de muchas otras partes del globo, como es el caso de diferentes regiones del Asia oriental, como China y Japón entre otras. Buena parte de este desconocimiento se debe, indudablemente, al relativo poco tiempo que hace que se inauguró su estudio —y el de sus lenguas vehiculares, como son el pali, el sánscrito o el tibetano— de un modo serio. Dos siglos no han dado para mucho más. La realidad, no obstante, es que no existe un budismo homogéneo sino más bien unas fuentes canónicas (*sutras*) y unas escuelas (*nikayas*) o tradiciones que juegan con los mismos conceptos a través de diferentes interpretaciones que giran en torno a sus ejes

filosófico, devocional, ritual y ético. A continuación clasificamos a grandes rasgos las distintas escuelas o tradiciones budistas:

- 1) Budismo mahayana o “gran vehículo”
  - a) Budismo nichiren (basado en las enseñanzas del monje japonés del mismo nombre)
  - b) Budismo zen (o budismo chan en China)
  - c) Budismo de la tierra pura
  - d) Escuela budista del Tiantai (basada en el *Sutra del Loto*)
  
- 2) Budismo theravada o “enseñanza de los antiguos” (basado en el canon pali o *Tipitaka*, que data del siglo I antes de nuestra era)
  - a) Kammatthana o “tradición tailandesa del bosque”
  - b) Theravada birmano
  
- 3) Budismo vajrayana o tántrico (a veces clasificado dentro del budismo mahayana)
  - a) Budismo tibetano o lamaísmo
  - b) Budismo shingon (variante japonesa)

Asimismo, tampoco podemos referirnos al budismo de un modo unívoco y llamarlo religión o filosofía. Por supuesto, el budismo tiene elementos tanto de una como de la otra, pero también de terapia, de doctrina médica, de cultos tradicionales locales (como el sintoísmo en Japón o el chamanismo en Corea), de sincretismos diversos (en China, por ejemplo, con rasgos taoístas y confucionistas) e incluso de supersticiones y otras creencias similares de índole múltiple. Todos estos ingredientes y perspectivas lo convierten en un complejo difícil de estudiar desde un punto de vista carente de integralidad. Si bien el

debate entre entender el budismo como una religión o como una filosofía no ha dejado de generar opiniones, no creemos que pueda llegarse a una solución definitiva sin perder precisamente su esencia. Más arriba ya hemos dejado clara nuestra postura respecto a algunos de estos temas, que podría resumirse como sigue: ni el budismo (o el taoísmo) es tan sólo una filosofía ni ésta puede concebirse de un modo cerrado y excluyente, como suele suceder en muchos ámbitos académicos occidentales e incluso orientales. Por ejemplo, en Japón hubo un tiempo en el que sus propios pensadores creyeron que nada similar a la filosofía o que pudiese catalogarse como perteneciente a ella se había hecho hasta ese momento. Nishi Amane (1829-1897), un pensador de la restauración Meiji que había estudiado filosofía y otras materias en la holandesa Universidad de Leiden, escribió en su *Relación de los cien saberes* que nada había en Japón que mereciese llamarse filosofía, introduciendo él mismo el vocablo *tetsugaku* (de *tetsu*, “sabiduría” y *gaku*, “aprendizaje” o “conocimiento”) para designar a aquella área que, en su opinión, se cultivaba en Europa desde hacía muchos siglos. Prácticamente lo mismo pensó uno de sus contemporáneos, Nakae Chomin (1847-1901).

No es complicado establecer un paralelismo entre la amalgama de distintos elementos con la que hasta el momento hemos caracterizado al budismo y ese texto complejo, ambiguo y en ocasiones desconcertante que es el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Su tendencia hacia la armonía, hacia el ajuste con el todo, y el aire entremezclado de filosofía, espiritualidad, religión y terapia de su enfoque, ofrecen caminos comunes por los cuales transitar en la investigación de semejanzas.

Un primer rasgo característico compartido lo hallamos en el modo de acceso a la verdad. Cuando el príncipe Siddharta Gautama abandonó su palacio en el Nepal y renunció a todos los bienes materiales y comodidades que poseía para salir en la búsqueda de la verdad a través de la meditación, obtuvo el secreto de la existencia y por tanto la liberación (*nirvana*) mediante el llamado *bodhi* (iluminación o despertar), de ahí el nombre que recibió a partir de entonces: Buda o el Iluminado. Esta comprensión posee dos características definitorias y

estrechamente relacionadas entre sí que la acercan a la esgrimida por Wittgenstein en el *Tractatus*: se trata de una comprensión total y no discursiva, es decir, no se limita a captar una porción de la realidad, uno o varios hechos del mundo, y no utiliza el razonamiento o la reflexión para llegar a su objeto, es decir, es similar a una intuición o una visión —que huye del socorrido *logos* griego que ha guiado la historia de la filosofía occidental— no susceptible de explicación, impermeable al discurso.

Wittgenstein nos dice que la visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como un todo limitado (6.45), su concepción como una totalidad, algo que escaparía a la tarea descriptiva del científico, quien básicamente se ocuparía del análisis de sus diferentes partes: el biólogo estudiaría los organismos y sus relaciones con el entorno; el geólogo se dedicaría a la composición y estructura interna de la tierra; el físico se ocuparía en las propiedades de la materia, el tiempo, el espacio, la energía y sus relaciones, y así cada uno de los distintos especialistas. Pero ninguna de estas áreas, ni siquiera la suma de ellas, es decir, todo el conocimiento del mundo visto desde sus diferentes perspectivas, lograría ofrecer una comprensión total, precisamente porque esta comprensión total nada tiene que ver con una actividad descriptiva sino que, como ya se ha dicho, es más cercana a una intuición que se tendría si se pudiese observar el mundo desde un punto externo, desde la eternidad, tal vez sólo accesible a aquellas personas capaces de liberarse del cautiverio al que someten los deseos, los conceptos y las palabras, como intenta hacer el budista.

Precisamente el sentido de la existencia encontrado a través de la vida en el espíritu y la renuncia a la carne sigue muy de cerca en Wittgenstein —y por lo mismo en Tolstoi— el rastro de las cuatro nobles verdades budistas, nombre con el que también se conoce al “sermón de Benarés”, pronunciado por el Buda en el Parque de las Gacelas a sus cinco primeros discípulos: 1) uno de los componentes esenciales de la vida es el sufrimiento o el dolor (*duhkha*); 2) la raíz o causa de esta insatisfacción —otro modo de ver el sufrimiento— es la sed o el deseo (*trnsna*) que nos ancla a la vida y que provoca que vaguemos perdidos sin

poder salir del proceso del renacimiento;<sup>190</sup> 3) de ahí que para evitar el sufrimiento sea necesario extinguir el deseo, buscar su cese; 4) lo que se logra recorriendo el noble sendero óctuple<sup>191</sup> que lleva al *nirvana* y, consiguientemente, a la propia liberación de la rueda de los renacimientos.<sup>192</sup> De modo semejante, la lucha contra los deseos se convierte en el ideal ético de Wittgenstein, exigencia que demanda un cambio absoluto de vida, como el que llevó a cabo el Buda y todos aquellos

---

<sup>190</sup> Preferimos usar “renacimiento” en vez de “reencarnación” ya que este último término no es tanto budista como hinduista. Si bien el budismo surgió en un contexto hinduista, no entiende la reencarnación en un sentido estricto, sino que la interpreta como una suerte de renacimiento debido a que no concibe la existencia de un alma perdurable susceptible de ir transmigrando en diferentes cuerpos. Esto acerca el término mucho más a la palingenesia (literalmente “nacer de nuevo”) tal y como la entendió Schopenhauer. También resulta pertinente apuntar que el budismo no persigue la vida eterna —como suele suceder en la mayor parte de las religiones—, pues éste sería el peor de los destinos. Liberarse del proceso del renacimiento es justamente escapar de una vida eterna y sin fin.

<sup>191</sup> El noble sendero óctuple, una de las piedras angulares del budismo y su cuarta verdad, se compone de ocho etapas, todas ellas estrechamente relacionadas con los términos “corrección” o “rectitud” (*samma*): 1) visión correcta o *samma ditthi*; 2) pensamiento correcto o *samma sankappa*; 3) habla correcta o *samma vaca*; 4) acción correcta o *samma kammanta*; 5) medio de vida correcto o *samma ajiva*; 6) esfuerzo correcto o *samma vayama*; 7) conciencia del momento perfecta o *samma sati* y 8) meditación correcta o *samma samadhi*. A su vez, las partes del camino pueden agruparse según el principio de disciplina budista a cuyo desarrollo contribuyan. Estos principios fundamentales son tres: 1) la sabiduría o *panna*; 2) la conducta ética o *sila* y 3) la disciplina mental o *samadhi*. Pero es necesario tener en cuenta que dichas etapas no forman parte de un proceso gradual mediante el cual se va avanzando hacia una meta concreta, como si de un modelo teleológico se tratase, sino que más bien se experimentan de forma paralela, simultánea, debido a la estrecha relación existente entre ellas, convirtiéndose por tanto la meta en la misma transformación que la propia experiencia nos permite. En cierto modo, se trata de una transformación, de un cambio profundo que surge en nosotros después de una determinada visión, en este caso la correcta, y que desemboca en una actitud absolutamente distinta hacia las cosas. Si bien no podemos hallar en Wittgenstein todos los componentes de estas etapas del noble sendero óctuple, en algunas de ellas sí se adapta a su modo de proceder en cuanto a la comprensión del mundo y la actitud que surge de ella. Por ejemplo, en cuanto a la visión o comprensión correcta de la realidad (primera etapa), el budismo parece tener claro que ningún cambio es posible sin el detonante que representa entender las cuatro nobles verdades: comprender la realidad del sufrimiento, su origen en el deseo, su extinción mediante la desaparición de éste y la necesidad de un cambio de actitud para lograrlo (eso precisamente es el noble sendero óctuple), no como un proceso lógico-discursivo sino más bien como una intuición provocada por la experiencia, desata o motiva un pensamiento correcto (segunda etapa) relacionado con lo emotivo, un movimiento de nuestra voluntad que se resume en tres intenciones: de renuncia a lo mundano debido a su inconstancia, de buena fe y de no violencia hacia el otro. Como puede verse por lo expuesto hasta el momento, las coincidencias pueden encontrarse en varios lugares.

<sup>192</sup> Uno de los conceptos más ambiguos del budismo es sin duda el de *nirvana*, comúnmente utilizado para referirse al estado de liberación del sufrimiento y del proceso de los renacimientos. Según la literatura canónica vendría metafórico por la llama que se extingue, por la finalización de todo deseo, de toda preocupación, de toda reflexión, de toda afición a cualquier cosa, en resumen, por la desaparición de todo aquello que mantiene al hombre unido al nacimiento, la muerte y el sufrimiento. No obstante, no existe acuerdo al respecto de su significación, fundamentalmente por su carácter indescriptible. Incluso la escuela mahayana borra la línea de separación entre el *nirvana* y el *bodhi*, sin tener en cuenta sus diferencias. La pretensión social del *bodhisattva* (o futuro buda), que realiza voto (*pranidhana*) de alcanzar el despertar no sólo para él mismo sino con el fin de liberar a todos los *sattva* (seres) del sufrimiento y del proceso de renacimiento, representaría la búsqueda del bien para el resto de las personas y por lo tanto el *nirvana* quedaría en un segundo plano, ya que siendo el número de hombres infinito, su misión no tendría final. Véase Juan Arnau, *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona, 2007, pp. 177-196.

que tomaron y siguen tomando la decisión de seguir el camino de Sakyamuni, otro de los nombres por los cuales es conocido Siddharta Gautama. Del mismo modo que es posible resumir el budismo, en líneas muy generales, como la búsqueda de la serenidad en un mundo de constante sufrimiento y cambio, vivir en el eterno presente, lejos del sufrimiento que provoca el deseo es, en nuestra opinión, el *leit motiv* del *Tractatus*, encontrar el sentido de la vida, evitar la *Sorge* inherente a la contingencia mundana de la cual brotan inquietud, intranquilidad, zozobra y desasosiego. En otras palabras, deshacerse de los deseos del yo empírico hasta llegar al punto de su extinción, un ideal ético tal vez demasiado alto y por ello inalcanzable, como ya hemos mencionado que lo califica Baum. Justamente Wittgenstein habría estado luchando contra los dos extremos que impiden según el budismo transitar por el camino medio que conduce al nirvana: la devoción a los placeres y pasiones del mundo (ya hemos mencionado su combate contra su vanidad y su homosexualidad) y la devoción a la autoflagelación o automortificación que suponía creerse absolutamente pecador, dos polos considerados por el Buda dolorosos, indignos e inútiles. No hay que olvidar que en el budismo las cuestiones metafísicas juegan un papel secundario frente a la importancia de la esfera ética —que en el *Tractatus* se reduce al objetivo primordial de hallar el sentido de la vida—, lo que queda ejemplificado con el símil de la flecha: al negarse Malunkyaputta a recibir las enseñanzas del Buda si antes no le contestaba ciertas preguntas acerca del origen del mundo y la vida después de la muerte, el Iluminado comparó a su interlocutor con un hombre herido por una flecha envenenada que pone como condición para que se la extraigan la explicación del material del cual el arma está compuesta, el nombre de quien la disparó y otra serie de interrogantes que en nada ayudarían a la sanación propiamente dicha. El escepticismo metafísico que conlleva la tesis de la insustancialización impregna, en mayor o menor medida, todo el budismo, tanto en su armazón teórico como en sus consecuencias prácticas.<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Para un amplio análisis del tema del escepticismo metafísico y la tesis de la insustancialización, véase Isabel Cabrera, “Budismo y escepticismo”, en Jorge Issa (coord.), *Fe y razón hoy*, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002.

Las cuatro nobles verdades tienen su origen en el cuádruple esquema médico de la India antigua, que busca respuestas a las siguientes preguntas: 1) ¿cuál es la enfermedad?; 2) ¿de dónde proviene?; 3) ¿cómo podemos hacer cesar su causa?, y 4) ¿qué prácticas conducen a dicho cese? Retomando esta estructura de los tratados médicos antiguos, basada en el diagnóstico y el tratamiento, el Buda (como también Platón y Séneca) se erige en una suerte de médico para intentar curar una existencia enferma y no, como en muchas ocasiones ha sucedido en la filosofía occidental, para anunciar el advenimiento de un mundo nuevo y generalmente trascendente.<sup>194</sup> ¿Es posible enfocar el *Tractatus* e incluso la obra wittgensteiniana en general desde esta óptica? El cometido no parece plantear demasiados obstáculos después de haber visto cómo el pensador austriaco concibió la filosofía, al estilo de una terapia más que como una disciplina teórica, y el papel que le atribuía al filósofo, más como una especie de sanador de almas atormentadas que como sujeto dedicado a desentrañar problemas inextricables.<sup>195</sup>

El budismo recurre a la imagen del agua para metaforizar la existencia. La vida, por estar sometida al cambio, es una corriente líquida errática que fluye sin orden ni concierto, sin rumbo fijo; ese es el significado del término sánscrito *samsara*, que representa “una inquietud esencial y un torrente de ansiedad”,<sup>196</sup> el sufrimiento que en Wittgenstein es sustituido por la felicidad adquirida gracias al cambio de la voluntad por el eterno presente, de lo que nos tiene constantemente insatisfechos y nos causa dolor por un estado de ánimo calmoso, pleno de seguridad, de la seguridad que nos proporciona liberarnos del engaño de los bienes externos a través de la contemplación del mundo *sub specie aeterni*, de la intuición de nuestro pequeño microcosmos como inmerso en el gran macrocosmos que es el universo, corriendo a la par en su curso, como suele simbolizarse en los *mandalas* budistas, los cuales representando la totalidad del cosmos sirven para

---

<sup>194</sup> Véase Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Hermann Éditeurs, París, 2010, p. 19.

<sup>195</sup> Como muestra, véanse las dos citas siguientes: “El filósofo trata una pregunta como una enfermedad” (IF 255), y “El filósofo es aquel que debe curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento, antes de poder llegar a las nociones del sano entendimiento humano” (ACV 254).

<sup>196</sup> Juan Arnau, *op. cit.*, p. 21.

que el practicante unifique su visión de dicha totalidad e integre su ser con el mundo. En el caso wittgensteiniano, el sufrimiento, como la *duhkha* budista, no surge de un pesimismo insustancial, superficial, ni en ningún caso de un dolor físico,<sup>197</sup> sino más bien de una falta de armonía o adecuación, de un malestar esencial, en el sentido estricto del término, de una desazón o incomodidad indefinible, muy cercana, por otra parte, a la angustia heideggeriana o la ya mencionada *Sorge* de Goethe.<sup>198</sup> Si en el budismo el vínculo entre *duhkha* (sufrimiento), *anitya* (impermanencia) y *anatman* (insustancialidad) es estrecho y notorio, en el *Tractatus* se erige análogamente a través de la relación que tiende Wittgenstein entre tratar de cambiar los hechos del mundo, que sometidos a la contingencia son impermanentes o relativos, con su nulo valor en sentido absoluto, con su insustancialidad, que se descubre precisamente al caer en la cuenta de que su único valor, ya en el plano del lenguaje, es tener tan sólo un valor de verdad (6.4). De ahí que evitar el sufrimiento pase por superar los hechos del mundo<sup>199</sup> en el sentido ya referido con anterioridad, es decir, evitando proyectar nuestra voluntad sobre ellos, lo que llevaría justamente no a la búsqueda de otro mundo sino a la correcta comprensión de este, que es el único que existe (que es), sin importar demasiado *cómo* sea (6.44). Si la filosofía, en su función terapéutica, nos ayudase en dicho cometido, creemos que Wittgenstein se daría por satisfecho al habernos llevado a sanar de la enfermedad, comprendida desde el punto de vista ético de la infelicidad, en una postura muy cercana al mismo tiempo al “nihilismo terapéutico” practicado por el médico checo Josef Skoda —fundador en la segunda mitad del siglo XIX de la Escuela Moderna de

---

<sup>197</sup> Resulta pertinente señalar que el budismo concibe una gran parte del sufrimiento como oculto, es decir, como no evidente, y su captación dependerá de nuestro crecimiento espiritual, ya que siempre es posible, y de hecho poseemos la tendencia a negar, pasar por alto o adornar el sufrimiento, de ahí que su papel predominante en la vida no sea aprehensible a primera vista. Por ejemplo, puede haber cosas placenteras que impliquen gozo en nosotros pero sufrimiento en los demás; cosas agradables ante la amenaza de cuya pérdida surja la angustia, etcétera. Al respecto, véase Edward Conze, *op. cit.*, pp. 58-64.

<sup>198</sup> No regreses otra y otra vez / Déjame por favor mi manera / Y déjame también mi felicidad / ¿Debo huir? ¿O debo enfrentarlo? / Pues ya había demasiadas dudas / Si no me dejas en paz, *Sorge*, entonces al menos hazme sabio. Traducción del alemán del poema de Goethe, *Sorge*, a cargo de Herwig Weber.

<sup>199</sup> El modo de no considerar el propio yo como un hecho del mundo, de entender el yo empírico no como el verdadero yo, acercaría también de modo peculiar a Wittgenstein a la teoría budista del *anatman* (no yo), ya que ese modo de comprensión del yo no tendría consecuencia teóricas, como por ejemplo en Hume, sino más bien prácticas, al ayudarnos a ver la vida de un modo diferente.

Medicina de Viena o Neue Wiener Schule—, para quien, dentro de una atmósfera de innovadoras técnicas médicas no invasivas, no había mejor medicina que aquella consistente en no hacer nada.<sup>200</sup> A este respecto, Fann traza un interesante paralelismo entre el concepto de iluminación en Suzuki y el hecho de abandonar la filosofía al que se refiere Wittgenstein.<sup>201</sup> Para el primero, “antes de haber estudiado Zen, las montañas son montañas, y los ríos, ríos; mientras se está estudiando, las montañas ya no son montañas ni los ríos ríos; mas cuando se goza de la Iluminación, las montañas vuelven a ser montañas, los ríos, ríos”.<sup>202</sup> Para Wittgenstein, “parece que hemos hecho un descubrimiento, que podría describir diciendo que la base sobre la que nos hallábamos, que parecía ser firme y de confianza, ha resultado ser pantanosa e insegura. Es decir, esto sucede cuando filosofamos, pues tan pronto como volvemos a la posición del sentido común, esta incertidumbre *general* desaparece”.<sup>203</sup> La iluminación llega por el camino de la toma de conciencia de la identidad entre los límites del lenguaje y los del mundo, debido a los golpes que se sufren al tratar de rebasarlos. Y aunque, como ya se ha dicho, “la filosofía lo deja todo como está”, ese todo admite una excepción, el propio filósofo, quien cambia en el sentido de lograr la claridad, esa “claridad total” a la que Wittgenstein hacía alusión en las *Investigaciones filosóficas*, logrando así ver el mundo de forma correcta. De ahí que el legado de Wittgenstein, más que en un conjunto de verdades, consista en un método que permite ver las cosas de un modo distinto, podríamos decir, de un modo más claro, tal vez menos enfermizo, de manera similar a como lo consigue el budismo mediante la extinción del yo imaginario que surge por encima de los cinco *skandhas* o agregados impermanentes que individualizan la experiencia del ser humano: el cuerpo, los sentimientos, las percepciones, las emociones y los actos de conciencia.

---

<sup>200</sup> Véase “Anotaciones al texto”, de Miguel Ángel Quintana Paz, en Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>201</sup> Para una comparación de la filosofía de Wittgenstein con el budismo zen, puede consultarse la obra de Mario Boero, *Ludwig Wittgenstein: biografía y mística de un pensador*, Skolar, Madrid, 1998. Otra obra que abarca el tema es la de Hernán García Hodgson, *Wittgenstein y el zen*, Quadrata, Buenos Aires, 2007.

<sup>202</sup> Daisetsu Teitaro Suzuki, *Zen Buddhism: Selected Writings of Suzuki*, Doubleday, Nueva York, 1956, pp. XVI-XVII, *apud* K. T. Fann, *op. cit.*, p. 125.

<sup>203</sup> Ludwig Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, ed. cit., p. 76.

De modo semejante a la doctrina del Buda, que no apunta hacia la verdad o lo agradable, sino hacia lo útil o pragmático para situarse en el camino adecuado hacia el nirvana, el *Tractatus* adquiere valor en este sentido como discurso instrumental, aprovechando sus señalamientos, sus flechas direccionales, sus indicadores orientativos: los discursos del Buda y de Wittgenstein pueden ser (deben ser) abandonados después de que nos han servido para nuestro fin. Si la imagen de la escalera en el *Tractatus* resulta lo suficientemente clara, no lo es menos la de la balsa cuando nos referimos a la enseñanza del Buda: aquélla sirve para cruzar el río, pero una vez cruzado éste, la balsa se abandona y el camino prosigue; una vez usada la *dharma* para cruzar el río que es el sufrimiento, las palabras ya no tienen ninguna utilidad. Sólo así la enseñanza tiene valor, si logra suprimir el dolor de vivir y de desear, el malestar al que nos hemos referido anteriormente, en una suerte de anulación del sujeto volitivo para dar paso al sujeto metafísico tractariano. Y en este sentido, el budismo, como la filosofía en su comprensión wittgensteiniana, pueden identificarse ante todo como terapias y no como teorías acerca de nada. Toda teoría trata de aprehender una porción más o menos amplia de la realidad, de explicarla o describirla, en suma, de realizar una aportación en forma de un peldaño más en el denominado “edificio del conocimiento”, pero la doctrina del Buda no trata de captar nada, sino más bien de deshacer, de disipar, lo mismo que Wittgenstein en el *Tractatus* negándole la existencia al enigma, haciendo desaparecer el problema de la vida (6.5 y 6.521), comprendiendo la incompreensión, en palabras de Kierkegaard.<sup>204</sup> Y ello gracias a un discurso que tiende hacia su propia extinción,<sup>205</sup> que camina hacia el silencio, claramente expresado al final del *Tractatus* (7) y reflejado en la famosa leyenda del Buda ante la duda de predicar o no su iluminación,<sup>206</sup> a pesar de que la inefabilidad tanto del contenido del despertar del Buda como de lo místico en el *Tractatus* se haya tratado de romper y ser transmitida una y otra vez a las generaciones futuras.

---

<sup>204</sup> Véase Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 41.

<sup>205</sup> Véase Roger-Pol Droit, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>206</sup> Véase Edward J. Thomas, *La vida de Buda*, Lectorum, México, 2007, p. 269.

Asimismo, en el budismo la ignorancia juega un papel crucial. El deseo provoca dolor o sufrimiento debido al apego (*upadana*) a lo impermanente (*anitya*) que es todo lo compuesto, como el propio yo y en general todos los fenómenos que podemos observar en el mundo, aquello que Wittgenstein denominaba “hechos del mundo”. Ahora bien, este deseo no es otra cosa que ignorancia (*avidya*), entendida como una falta de conciencia más que como una carencia de conocimiento. Por tanto, las ansias de liberación o despertar vienen dadas precisamente porque anteriormente la persona había deseado otras cosas que la encadenaron a la existencia, de manera que sólo podrá cambiar su objetivo transformándose a sí misma o a su *karma*, es decir, a sus actos con sus correspondientes consecuencias, la causalidad moral, si bien no podemos entender este concepto al modo determinista que ha imperado en las interpretaciones occidentales, ya que hay circunstancias que escapan a la explicación kármica, sobre todo si comprendemos que la actuación es simplemente una parte del camino hasta la liberación, no más importante que el acto mismo del despertar como momento sublime del conocimiento que supera la turbación (*klesa*), en muchas ocasiones conseguido gracias al ascetismo si bien no siempre por este camino.

Podríamos decir que una de las claves consiste en alcanzar una correcta mirada del mundo (*darsana*) por medio del discernimiento (*prajna*) y gracias a la observación de las tres marcas (*trilaksana*) de la existencia, de todo lo compuesto, como ya hemos dicho: la impermanencia (*anitya*), el sufrimiento (*duhkha*) y la insustancialidad (*anatman*). Sin esta *darsana* que nos llevaría a un estado sosegado de la mente (*sámatha*), sería imposible alcanzar el despertar o *bodhi*. En este punto resulta de especial importancia la postura de la Escuela de la Vía Media (*madhyamaka*) inaugurada por Nagarjuna, que prescribe deshacerse de las ideas o tomarlas como suposiciones con el fin de no caer en el error de creer que se tienen ideas propias, lo que según la interpretación *madhyamika* no nos permitiría vislumbrar la vacuidad de todas las cosas (incluidas las ideas), su condicionalidad. Esta vacuidad (vacío o *sunyata*) es la piedra angular de la filosofía de Nagarjuna, y como esencia del mundo nos traslada al ámbito del

lenguaje, no tan sólo presente en la escuela madhyamaka sino en la tradición budista en general.

Debido a su condicionalidad absoluta, a su inherente contingencia, todas las cosas del cosmos son vacías, no cuentan con naturaleza propia, y por tanto el lenguaje se refiere a ellas únicamente para satisfacer nuestra necesidad de comunicarnos, pero sin olvidar que los referentes no son más que una ilusión.<sup>207</sup> Y esta aparente paradoja del decir y no decir al mismo tiempo nos lleva al terreno del ideal del sabio que concede al silencio la expresión de aquello último que podemos rastrear no sólo en las tradiciones orientales sino también en pensadores y corrientes occidentales como ciertas escuelas helenísticas, la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa o el silencio wittgensteiniano ante algunos ámbitos de la realidad. Sabiduría y silencio en una relación inquebrantable. Wittgenstein y el Buda se sirvieron de la palabra en su función terapéutica, como medio para curar de la ignorancia y sus perniciosas consecuencias a través de la disolución de preguntas ilusorias, de cuestiones que no eran tales, pues recordemos que si algo no es susceptible de ser respondido, la pregunta correspondiente no existe. Como dijo Vasubhandu, monje y filósofo del siglo IV que fundó la escuela de los yogacarinos, preguntarse por algo sin realidad es tan absurdo como cuestionarse acerca de si los pelos de una tortuga son duros o blandos.<sup>208</sup> Wittgenstein y el Buda nunca pretendieron enseñar ningún tipo de doctrina o teoría, pues posiblemente con tal ejercicio no habrían logrado más que el efecto contrario: aumentar dicha ignorancia. Si el “sólo sé que no sé nada” de Sócrates representó el acicate fundacional para la búsqueda del conocimiento filosófico y científico del que Occidente se ha enorgullecido, salvo contadas excepciones, durante los últimos dos mil quinientos años, Wittgenstein y el príncipe Gautama prefirieron optar por una suerte de “sólo sé que no hay nada que saber”, eliminando el misterio, al menos por la vía de la ciencia natural (6.4312): para el segundo, todos los objetos se revelan vacíos; para el primero, en cierto modo, también, ya que su

---

<sup>207</sup> John Locke argumentaba algo similar acerca del autoengaño en el que consiste el lenguaje, un autoengaño sin el cual no podríamos comunicarnos y acumular conocimientos en pos de construir la ciencia. Véase John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (libro III), Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

<sup>208</sup> Véase Roger-Pol Droit, *op. cit.*, p. 34.

valor de verdad, el único que poseen los hechos del mundo, es en realidad algo carente de valor en sentido absoluto. Como podemos ver, dos enfoques terapéuticos similares (por un lado Sócrates; por el otro, Wittgenstein y el Buda) pero con el hallazgo de una verdad muy diferente al final del camino.

No obstante, no se puede afirmar contundentemente que el budismo llegue al silencio místico como muchas interpretaciones le han etiquetado, ya que, como indica acertadamente Juan Arnau, el silencio presupone la palabra y la palabra el silencio.<sup>209</sup> como diría Wittgenstein, lo que no puede *decirse* puede *mostrarse* mediante lo que se *dice*. Así, y a pesar de la conciencia por parte tanto del Buda como de Wittgenstein acerca de la inefabilidad de lo comprendido, ambos luchan contra el lenguaje y tratan de darse a entender, de comunicar a los demás su visión total, si bien esa comunicación tal vez no pueda mostrarse de mejor manera que como, por ejemplo, hizo el sabio chino Xuanzang (602 – 664), monje chan, al llorar después de meditar en el lugar donde despertó el Buda y adquirir conciencia de la profundidad del sufrimiento humano. Precisamente este punto de tensión entre la palabra y el silencio es abordado por Roger-Pol Droit mediante el recurso a tres ejemplos que forman parte de los textos clásicos budistas. Partiremos de ellos para nuestro análisis. En primer lugar, se nos dice en el *Sutra Lankavatara*: “Desde la noche de la iluminación hasta su extinción total, el Tathagata no pronunció ni pronunciará una sola palabra, pues el no hablar es la palabra misma del Buda”.<sup>210</sup> ¿Cómo casa este silencio con la predicación del Buda? ¿Cómo puede entenderse una palabra que consista en el no hablar? El segundo ejemplo, extraído del *Sutra Vimalakirti*, sigue la misma línea: “Exclure toda palabra y no decir nada, no explicar nada, no pronunciar nada, no enseñar nada, no designar nada, es entrar en la no dualidad”.<sup>211</sup> Como vemos, las anteriores cuestiones se mantienen firmes, pareciendo difícil reconciliar los aparentes dos polos que representan el silencio y la palabra. Finalmente, un tercer extracto, esta vez del

---

<sup>209</sup> Véase Juan Arnau, *op. cit.*, pp. 103-136.

<sup>210</sup> *The Lankavatasutra*, Routledge, Londres, 1968, p. 143, traducido por Daisetsu Teitaro Suzuki, *apud* Roger-Pol Droit, *op. cit.*, pp. 27-28. La traducción del francés es nuestra.

<sup>211</sup> *L'enseignement de Vimalakirti (Vimalakirtinirdesa)*, Publications de l'Institut Orientaliste du Louvain, Lovaina, 1987, p. 317, traducido y anotado por Étienne Lamotte, *apud* Roger-Pol Droit, *op. cit.*, p. 28. La traducción del francés es nuestra.

*Sutra Mahaprajnaparamita*, atribuido a Nagarjuna, dice: “El Buda habla automáticamente por todos los poros de su cuerpo y predica la ley según los deseos (de sus oyentes), sin que haya de su parte acto de atención ni concepto alguno”.<sup>212</sup> Hablar silenciosamente, hablar callando, romper el silencio para poder llevarnos a su ámbito, pronunciar palabras para dar a entender que lo que está en juego nada tiene que ver con el lenguaje discursivo, es precisamente el arma que Wittgenstein utiliza en el *Tractatus*, sabedor de que a pesar de la compleja tarea que reviste tratar de salir de los límites de nuestro lenguaje, esa es una tendencia natural que nos conforma como seres humanos, ya que el lenguaje no es algo que le venga dado al hombre por añadidura, como un atributo más, sino que justamente el lenguaje es lo que lo caracteriza en su más íntima esencia, como ya había pensado Herder.<sup>213</sup> Y en ese hablar a sabiendas de que no estamos diciendo lo que realmente quisiéramos decir, porque no podemos, estaríamos mostrando justamente esa imposibilidad que acabaría desembocando en el silencio, necesario también para que el budista encuentre su propia iluminación por vía no discursiva. En ese uso del lenguaje enfocado hacia el silencio, las palabras mostrarían su falta de denotación, de significación, su vaciedad. En el intento de salir del pozo tirándose de las propias orejas no habría más que un flujo de palabras absolutamente silenciosas, de ahí que para apartarnos de aquello impermanente provocador de sufrimiento y acercarnos a lo valioso sea menester adquirir conciencia de la inutilidad de las palabras, aunque sea mediante su uso imposible. No es casual que el budismo esté repleto de palabras formadas por el prefijo privativo *a-* (*anitya*, *anatman*, *avidya*, etcétera), que no indican nada afirmativo ni negativo, sino la ausencia —de modo similar a su uso en griego—, tratando de neutralizar la enunciación misma para lograr el objetivo de moverse entre el silencio y las palabras y escapar al mismo tiempo al concepto para abrir otro tipo de caminos.<sup>214</sup> Ambos, Wittgenstein y el Buda, usaron el lenguaje para

---

<sup>212</sup> *Mahaprajnaparamitasastra*, atribuido a Nagarjuna, Publications de l’Institut Orientaliste du Louvain, Lovaina, 1981, p. 560, traducido y anotado por Étienne Lamotte, *apud* Roger-Pol Droit, *op. cit.*, p. 29. La traducción del francés es nuestra.

<sup>213</sup> Véase Johann Gottfried Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982.

<sup>214</sup> Véase Roger-Pol Droit, *op. cit.*, pp. 38-39.

mostrar cuán alejado de él queda lo permanente, lo absoluto, lo que es verdadero necesariamente (o incondicionadamente) y lo que lo es de modo relativo, concretamente aquello de lo que podemos hablar. Si el objetivo del budismo y del *Tractatus*, como terapias, es justamente curar del sufrimiento que provoca la ignorancia, una ignorancia consistente en creer que lo realmente importante radica en el apego a lo impermanente o a los hechos del mundo, la medicina silenciosa que se nos muestra detrás del espejismo del lenguaje resulta una iluminación sin igual. El juego teórico que inició con las palabras, tanto en un caso como en otro, acaba convirtiéndose en la exigencia práctica que busca la extinción del sufrimiento. Los saberes teórico y práctico quedan aunados al ver las cosas (o los hechos) como son y dejar de desearlas (o de cambiarlas): al mismo tiempo dejamos de sufrir y de ser ignorantes, que al fin y al cabo no son más que una y la misma cosa.

¿A qué tipo de persona podría atraer el budismo? A todas aquellas que caen en la cuenta de que el estado feliz en un mundo en constante cambio y dominado por un deseo infinito es imposible de alcanzar; a todas aquellas que viven en la angustia y se percatan de que para eliminarla necesitan acabar con cualquier tipo de dependencia. Conze las caracteriza como sigue: se trata de personas completamente desilusionadas del mundo tal y como es y consigo mismas, que son extremadamente sensibles al dolor, al sufrimiento y a la agitación, personas con un enorme deseo de felicidad y una notable capacidad de renuncia.<sup>215</sup> Si Wittgenstein entraría dentro de esta descripción es algo que puede juzgarse de manera suficiente con los elementos que se han expuesto hasta el momento.

---

<sup>215</sup> Véase Edward Conze, *op. cit.*, pp. 27-28.

**De una exposición metafísica del mundo y de la naturaleza a una postura práctica acerca de qué decir y qué hacer: paralelismos entre el *Tractatus* y el *Daodejing***

Kuang Tih Fann parte de la dificultad que conlleva la interpretación del *Tractatus* para enunciar, a manera de nota al pie, sus semejanzas con el *Daodejing* más que con cualquier otra obra de filosofía occidental con la cual se lo ha comparado. El profesor hakka de Hsinchu (Taiwán) nos dice que: 1) ambas obras están compuestas en aforismos; 2) tratan toda la problemática filosófica en un breve espacio; 3) ambos filósofos usan paradojas para transmitir sus pensamientos clave, y 4) el *Tractatus* se inaugura con una exposición metafísica acerca de la naturaleza del mundo y cierra con un consejo de carácter práctico: “de lo que no se puede hablar hay que callar”; mientras el *Daodejing* comienza con una exposición metafísica de la Marcha (o Camino, añadimos nosotros) de la Naturaleza y finaliza dando un mensaje también práctico: no hagas nada y así nada quedará sin hacer (la doctrina del *wu wei* o no acción).<sup>216</sup>

No coincidimos con Fann en entender el *Tractatus* como una colección de aforismos sino más bien como una suerte de poema (salvando las distancias) que debe leerse entre líneas a fin de que lo mostrable quede mostrado y no dicho, y tampoco estamos de acuerdo en el orden que le confiere al *Daodejing* ya que dicho orden no es en ningún caso el original o el intencional, por demás indeterminable, pues posiblemente su estructuración en 81 capítulos fue tan sólo una maniobra posterior a su escritura con el objetivo de facilitar su memorización. Prueba del relativo orden del texto son los dos hallazgos del manuscrito que han servido de base para sus publicaciones actuales: los textos de Mawangdui, escritos en dos rollos de seda y descubiertos en 1973, datan aproximadamente del 200 a. C. y anteponen la parte dedicada al *De* (o la “virtud”) a la que versa sobre el *Dao* (o el “camino”), por lo cual el título de la obra en su conjunto quedaría como *Dedaojing*; por su parte, escrita alrededor del 300 a. C. y hallada en 1993, la

---

<sup>216</sup> K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, ed. cit., p. 21.

versión de Guodian consta tan solo de 31 capítulos distribuidos en un orden distinto, más acorde al que da lugar al nombre de *Daodejing*<sup>217</sup> o *Libro sobre el camino y la virtud*. En nuestra opinión, el *Daodejing* es una obra hermética y oscura en la cual no podemos buscar ningún tipo de sistematicidad, sino más bien la repetición de una misma idea<sup>218</sup> desde diferentes perspectivas. Incluso hablar de una idea como punto central del libro resulta complicado sin caer en las redes de la tradición conceptualizadora occidental, desde siempre obsesionada por trazar líneas divisorias con miras a ordenar la totalidad que de otro modo se le escaparía entre los dedos como un montón de arena múltiple y en constante movimiento o, lo que es lo mismo, en perpetuo cambio.

No obstante, las dos objeciones anteriores no invalidan el paralelismo introducido por Fann, sobre todo en lo que concierne al propósito ético de ambas obras, de tal modo que las páginas siguientes estarán dedicadas a profundizar en los puntos de conexión que a nuestro juicio pueden hallarse entre el clásico chino, la obra más traducida de la historia de la humanidad, y el *Tractatus logico-philosophicus*. Tal y como el sinólogo británico Lionel Giles caracterizó al *Daodejing* como una estrella enana de la literatura filosófica, debido a su pequeño tamaño, máxima densidad e irradiación incandescente, bien podríamos situar la obra wittgensteiniana a su par, al compartir dichos tres predicados.

Si bien no es de extrañar que ambos fuesen escritos en épocas de conflictos bélicos, pues raramente el mundo se ha visto a salvo de guerras y disputas de la más diversa índole, tanto el *Daodejing* como el *Tractatus* fueron elaborados durante dos de los momentos de enfrentamientos más cruentos que ha vivido la humanidad. No profundizaremos en el contexto histórico de la Primera Guerra Mundial (1914 – 1918) —en la cual participaron todas las grandes potencias del mundo, alineadas en los dos bandos conocidos como los Aliados o la Triple Entente y las Potencia Centrales o la Triple Alianza—, debido fundamentalmente a la proximidad o familiaridad (tanto espacial como temporal)

---

<sup>217</sup> *Daodejing* o *Dào Dé Jing* en el actual sistema de transliteración pinyin; *Tao Te King* o *Tao Te Ching* en Wade-Giles, más antiguo.

<sup>218</sup> Véase el prólogo de François Jullien a Lao zi, *Tao te king*, edición y traducción de Anne-Hélène Suárez Girard, Siruela, Madrid, 2009, p. 13.

de los hechos en los que se desarrolló. Por el contrario, y dada la lejanía contextual del ámbito geográfico de gestación del *Daodejing*, nos adentraremos brevemente en la realidad histórica de la China de los siglos V y IV a. C., época en la que según el historiador Sima Qian (145 – 86 a. C.), escriba y viajero que vivió en el periodo de la dinastía de los Han Anteriores u Occidentales (206 a. C. – 9 d. C.), existió Lao zi, tal y como se refleja en su *Shiji* o *Memorias históricas*, texto que completando la obra iniciada por su padre, Sima Tan, inauguraba en China la disciplina histórica como género literario.

El periodo de los Reinos Combatientes corresponde a la segunda época de la dinastía de los Zhou Orientales. Durante el periodo inmediatamente anterior, el de las Primaveras y Otoños (722 a. C. – 481 a. C.), el estado más poderoso había sido el de Jin, en una época marcada por guerras de corta duración y de baja movilidad de efectivos humanos. En contraste, el momento histórico de los Reinos Combatientes (480 a. C. – 221 a. C.), donde se habría gestado el *Daodejing*, se caracteriza por el recrudecimiento de las guerras entre estados, que ahora se extenderán en el tiempo y movilizarán a ejércitos de tamaño considerable. Con un gobierno central débil como era el de los Zhou Orientales, la pérdida de poder en Jin de la familia dominante y la tripartición del Estado entre las familias Wei, Han y Zhao en 403 a. C., China queda configurada en siete estados o reinos: Qi, Qin, Han, Wei, Chu (de donde era originario Lao zi), Zhao y Yan, los cuales necesitan fortalecerse económica y militarmente, lo que provoca el aumento de la producción agrícola y la recaudación de impuestos. Estamos en una época de replazo del poder feudal por el poder estatal, de la desaparición de los feudos y su sustitución por provincias bajo control del Estado. También es el momento del surgimiento de la moneda metálica y de las primeras murallas, antecedentes de la Gran Muralla China. Finalmente, y después de largos años de combates, conquistas y el fin del reinado de los Zhou Orientales, se impone la fuerza de Qin, que dará nombre a la nueva dinastía dominante, encargada de la unificación de China e inauguradora del primer imperio chino.

Como hemos visto muy sucintamente, una época de levantamientos, trasvases y constante inestabilidad política, que vio cómo al mismo tiempo surgía

una visión del cosmos como un todo orgánico que funciona de acuerdo con un *dao* al que había que seguir o adaptarse. Tal vez por ello el taoísmo de la época representaba la negativa a implicarse en la organización sociopolítica, oponiendo la naturaleza a la sociedad, al contrario que las corrientes de los confucionistas y los legistas, también emergentes en aquel momento y que se enfocaban en el funcionamiento del Estado, los primeros a partir de la virtud y como una extensión de la familia, y los segundos a partir del sistema legal que debía respetarse sin tener en cuenta ningún tipo de autoridad moral.

En el ámbito cultural, la época de la dinastía Zhou representa un punto de inflexión en la historia de China. Por un lado, es el momento en el cual tienen su origen los llamados “cinco clásicos”, que conformarán la base literaria, ética, religiosa, política y filosófica del país a partir del siglo II a. C. y hasta principios del XX, constituyéndose en los pilares de la ideología del Estado a través del importante papel jugado como textos base a estudiar por los aspirantes a funcionarios a partir del gobierno del emperador Sui Wendi (581 – 603). Estos cinco clásicos son el *Yijing* o libros de los cambios (usado para la adivinación), el *Shujing* o libro de documentos (recopilación de escritos de contenido ritual y religioso), el *Shijing* o libro de poesía (colección de himnos usados en las ceremonias y los ritos oficiales), el *Chunqiu* o Los Anales de Primavera y de Otoño (fundamentalmente una narración histórica) y el *Liji* o libro de los ritos (compilación de ritos utilizados en situaciones de relaciones sociales). Por otro lado, durante el periodo Zhou se produce la sustitución de Shangdi, la divinidad de la anterior dinastía Shang, por Tian, el Cielo, situado por encima de los antepasados y con un carácter ético y ecuménico, una suerte de dios de todos. Con ello comienza la legitimación del poder a través del *Tianming* o Mandato del Cielo, hecho que desde entonces dará cohesión y estabilidad al mundo chino. Esta máxima deidad, el Cielo, tiene un modo natural de funcionar, un camino o *dao*, concepto que pasó a significar en dicha época el modo de conducirse apropiadamente respetando el deber y el lugar de cada persona.<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> Véase Flora Botton Beja, *China. Su historia y cultura hasta 1800*, El Colegio de México, México, 1984, p. 82.

Estamos en el momento del surgimiento de las llamadas “cien escuelas”, dedicadas a ofrecer teorías para el comportamiento del individuo, para el buen manejo del Estado y para el éxito en la guerra. Sin duda, las tres escuelas más importantes, por la trascendencia que tendrán en el futuro, fueron el confucianismo, el legismo y el taoísmo, que al mismo tiempo suponían tres modos distintos de oponerse al feudalismo, como ya hemos dicho, en decadencia en la época de los Reinos Combatientes; mientras el taoísmo proponía el ajuste a la naturaleza y el rechazo de las instituciones, el confucianismo negaba los derechos hereditarios, haciendo depender la virtud del mérito logrado por el *junzi* (caballero o hidalgo) a través de su comportamiento y rectitud, y el legismo, por su parte, ponía todo el énfasis en el estricto cumplimiento de las leyes a fin de facilitar la gobernabilidad del Estado al soberano.<sup>220</sup>

Ese ajuste a la naturaleza en el que se fundamenta el taoísmo da cabida al deseo del individuo de escapar a las leyes y restricciones sociales y políticas para buscar la felicidad por sí mismo, lejos de la corrupción que dominaba la vida china de la época.<sup>221</sup> En esta concepción del mundo y de la vida, la esfera moral, regulada por preceptos, ritos y costumbres, deja de tener el sentido que le dieron los confucianos, como queda reflejado en los capítulos XVIII, XXI y XXVIII del *Daodejing*. “Cuando el gran curso es abandonado aparecen humanidad y justicia [...] Cuando los seis parentescos no son armoniosos aparecen piedad filial y amor

---

<sup>220</sup> Según Anne-Hélène Suárez, a pesar de los variados problemas a los cuales buscaban solución las diversas corrientes de pensamiento surgidas en la época de los Reinos Combatientes, todos ellos confluían en uno: el desfase entre el curso humano, caracterizado por el caos, las guerras y los abusos, y el curso natural o curso del cielo, donde imperaba el equilibrio y la armonía, una especie de edad de oro pretérita donde reinaba la virtud. En su opinión, Lao zi se habría desmarcado de todas las demás escuelas al proclamar en el primer capítulo del *Daodejing* que el curso verdadero o permanente (*chang dao*) no es aquel del que se ocupaban los pensadores de su tiempo. Véase la “Introducción” de Anne-Hélène Suárez Girard a Lao zi, *Tao te king*, Madrid, Siruela, 2009, p. 17.

<sup>221</sup> Justamente en esta huida de la corrupción a la que obedece la partida de Lao zi hacia el Oeste y su legado intelectual plasmado en el *Daodejing*, se halla otro punto de coincidencia con el *Tractatus* de Wittgenstein, surgido, como ya hemos visto, del contexto de corrupción de la Austria de los Habsburgo y de la búsqueda de claridad y sinceridad, no sólo en el lenguaje sino en todas las esferas de la cultura y de la sociedad. Al respecto pueden verse los primeros capítulos de la obra clásica de Janik y Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, ed. cit. Un nuevo aporte para este mismo tema se encuentra en Sandra Santana, *El laberinto de la palabra. Karl Kraus en la Viena de fin de siglo*, Acantilado, Barcelona, 2011.

paternal”,<sup>222</sup> es decir, que todas estas virtudes, de las que ya hemos hablado anteriormente, con la humanidad o *ren* a la cabeza como principal virtud del confucianismo, son consideradas completamente accesorias o prescindibles por Lao zi, ya que siguiendo el *dao* todo es armonioso naturalmente. En otras palabras, si hablamos del cultivo o la necesidad de la piedad filial (respeto a los padres) y el amor paternal (indulgencia hacia los hijos) es debido a que estas virtudes han desaparecido y se practican sus contrarias, algo que jamás habría sucedido de no haber abandonado el *dao* y cuya reivindicación por parte de los letrados confucianos era para Lao zi un claro signo del descontento social típico de la época. La siguiente frase del capítulo XXI refuerza esta idea de la accesoriedad de las virtudes confucianas: “El continente de la mayor virtud sólo es el curso”.<sup>223</sup> Pero la referencia más clara de lo que decimos es el capítulo XXXVIII en su conjunto, justamente el que abre el *Libro de la virtud o de jing*:

La virtud superior no es virtuosa, por eso tiene virtud. La virtud inferior no falla en virtud, por eso carece de virtud. La virtud superior no actúa, mas actúa sin objeto. La virtud inferior actúa, y actúa con objeto. La humanidad superior

---

<sup>222</sup> Lao zi, *Tao te king*, edición y traducción de Anne-Hélène Suárez Girard, Siruela, Madrid, 2009, p. 65 (XVIII). Como la misma traductora aclara, los “seis parentescos” (o los “seis parientes”, como aparece en las traducciones de Carmelo Elorduy y Stanislas Julien), se refiere a todas las posibles relaciones que se daban dentro de una familia: marido-mujer, padre-hijo, hermano mayor-hermano menor. Nos inclinamos por esta versión ya que en el texto chino aparece el numeral *liu* (“seis”), a pesar de que algunas traducciones prefieren hablar de modo más general y lo omiten: Richard Wilhelm habla de “parientes” sin más y José M. Tola usa “relaciones familiares”. A partir de este momento, cuando no haya que señalar algo al pie de la página, únicamente pondremos, entre paréntesis en el cuerpo del texto, el capítulo del *Daodejing* al que pertenece la cita o a la referencia, teniendo en cuenta, si no se efectúa anotación en contra, que se trata de la edición de Anne-Hélène Suárez Girard.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 71 (XXI). Aquí la disparidad de las interpretaciones es notoria. A nuestro entender, en la versión china de la frase *kong de zhi rong wei dao shi cong*, la palabra inicial *kong* juega un papel importante que muchos traductores optan por ignorar, lo que resta peso a la caracterización del *dao* como aquello vacío que genera todo lo demás o que es continente de todo lo demás en potencia, tal y como defenderemos más adelante. *Kong* (aparte de ser el nombre de Confucio, Kongzi o maestro Kong) significa en chino “hueco”, “vacío”, “vacuo”, y como tal, más “continente” (como traduce Anne-Hélène Suárez Girard) que “contenido”, como prefiere Wilhelm. Juan Ignacio Preciado no le da un lugar al término (“La gran virtud se manifiesta en la adhesión exclusiva al *dao*”), igual que Julien (*Les formes visibles de la grande Vertu émanant uniquement du Tao*) y Arthur Waley (*Such the scope of the All-pervading Power that it alone can act through the Way*). Otra versión que nos da esta idea de lo vacuo es la de Elorduy: “La cabida de la virtud de la oquedad proviene del Tao”. Suárez nos proporciona también la versión de Wang Bi, el famoso comentarista del *Daodejing* que vivió en el siglo III: “La manifestación de la virtud vacua sólo proviene del curso”. En este caso, creemos que la idea de “virtud vacua” nos daría la pauta para entender que la vacuidad del *dao* es continente de la necesidad de las virtudes naturales o más bien de todo aquello natural que si no hubiese sido abandonado no habría que buscar posteriormente. No en vano, la palabra *kong* tiene a veces tanto el sentido de “oquedad” como el de “abundancia”.

actúa aunque actúe sin objeto. La justicia superior actúa, y actúa con objeto. El ritual superior actúa, mas si no halla respuesta se remanga y lo consigue a la fuerza. Por eso, cuando se pierde el curso, aparece la virtud; cuando se pierde la virtud, aparece la humanidad; cuando se pierde la humanidad, aparece la justicia; cuando se pierde la justicia, aparecen los ritos. Pues los ritos son lo superficial de la lealtad y la fidelidad, son el origen del desorden. Esos conocimientos son lo ilusorio del curso, son la fuente de la estupidez. Así, el hombre cabal permanece en lo substancial, no en lo superficial; permanece en lo real, no en lo ilusorio. Por eso rechaza esto y elige aquello (XXXVIII).

Como vemos, la idea central del capítulo es que existe una virtud natural (o superior) a la que acogerse pero que no se logra mediante la acción, sino a través de la inacción inintencionada, ejerciéndose sin premeditación, de un modo espontáneo, natural, siguiendo el curso en vez de perturbarlo o entorpecerlo con la acción. Cualquiera de las virtudes accesorias llevan asociado un objeto, algo que se busca intencionalmente precisamente porque no vivimos en la virtud natural—real o sustancial, universal, como dice Suárez Girard—, hecho que nos haría olvidarnos del cultivo de toda virtud perseguida por hallarnos dentro de ella, como le sucede al hombre cabal, todo lo contrario que le ocurre al hombre que vive atendiendo toda clase de virtudes secundarias, como el seguimiento de los ritos, que alejado de lo natural persigue constantemente lo superficial tratando de cultivar una naturaleza que ha quebrantado en algún momento y que lo ha alejado de su sencillez, entendiéndola como una simplicidad apartada de lo artificioso e insustancial. De ahí que a quien se ha alejado del *dao*, como veíamos anteriormente, no le quede más remedio que buscar virtudes como la humanidad, la justicia y los ritos, algo típico de los confucianos y sin ningún sentido para el taoísmo. Mientras las virtudes confucianas serían conscientes, la virtud taoísta sería un paradigma de lo no consciente, de ahí su espontaneidad y su naturalidad. Tal vez algo similar a esto fue lo que Lao zi le dijo a Confucio cuando éste fue en su búsqueda con el objetivo de pedirle consejo sobre los ritos, según el relato de Sima Qian.

Cerrado este paréntesis histórico-cultural, en lo que sigue nos centraremos en la comparación del clásico chino y del pensamiento de Wittgenstein, sobre todo el vertido en el *Tractatus*.

Atendiendo a la forma —en cuestión de estilo—, tanto un texto como el otro se redactaron en un lenguaje tal vez intencionadamente vago que llamase a la interpretación por parte del lector, de ahí que quien se dirija a cualquiera de ellos, más que analizar punto por punto las oraciones que los componen, deberá tratar de abarcarlo como una totalidad, para una vez superada, deshacerse de ella. Conocida es la metáfora utilizada por Wittgenstein de la escalera que después de subirse puede ser desechada. De forma similar en lo que respecta al *Daodejing*, citamos lo que dijo Wang Bi (226 – 249), uno de los comentaristas más reputados del clásico chino: “Las palabras están para explicar las imágenes; pero, una vez captada la imagen, uno ha de olvidar la palabra. Las imágenes están para expresar las ideas; pero, una vez captada la idea, uno puede olvidar la imagen [...] La captación de la idea radica en el olvido de la imagen; la captación de la imagen radica en el olvido de la palabra”.<sup>224</sup>

Precisamente ese olvido de la palabra, o quizá más concretamente su imposibilidad, es lo que nos lleva al terreno de lo inefable, a ese espacio vedado a cualquier descripción por ser el lugar donde la razón se encuentra con sus propios límites en un estado de total desnudez, donde la razón cae en la cuenta de que tratar de decir algo más es extralimitarse debido al entusiasmo que provoca la creencia de hallarse frente a las raíces últimas del misterio.<sup>225</sup> Esa inefabilidad de lo absoluto, permanente o eterno se anuncia ya en el primer capítulo del *Daodejing*, exactamente en el primer verso, mismo que dada su importancia nos detendremos a analizar detalladamente. El sentido de *dao*<sub>1</sub> *ke dao*<sub>2</sub> *fei chang dao*<sub>3</sub> es posiblemente uno de los más unívocos si comparamos algunas de las más importantes traducciones del *Daodejing*: “El curso que se puede discurrir no es el curso permanente” (Suárez Girard); “el dao que puede expresarse con palabras no es el dao permanente” (Preciado); “la voie qui peut être exprimée par la parole n’est pas la Voie éternelle” (Julien); “the Way that can be told of is not an Unvarying Way” (Waley); o “el Tao que puede ser expresado no es el Tao

<sup>224</sup> Anne-Hélène Suárez Girard, “Introducción” a Lao zi, *Tao te king*, ed. cit., p. 19.

<sup>225</sup> Véase Chantal Maillard, “Desde la ignorancia”, en Óscar Pujol y Amador Vega (eds.), *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos del Ayuntamiento de Ávila, Madrid-Ávila, 2006, p. 114.

Absoluto” (Tola), nos remiten a una idea relativamente clara y tan sólo arrojan diferencias de matiz. En este primer verso podemos ver dos modos distintos de usar la palabra “dao”, como sustantivo (1 y 3) y como verbo (2), acompañando a “ke”, que puede ser traducido como el verbo “poder” o el adjetivo “susceptible”. Mientras que algunas versiones dejan el original, tanto en pinyin como en Wade-Giles, otras lo traducen como “curso” (Suárez), “sentido” (Wilhelm), “vía” (Julien) y “camino” (Waley y Lau). Suárez puntualiza que Lao zi está usando en este caso “dao” como proceso que constituye las cosas del mundo pero también como principio u origen de todo lo que existe.<sup>226</sup> En cuanto al “ke dao” la diferencia se vuelve un poco más importante. La traducción de Anne Hélène Suárez es la única que abarca tanto el plano lingüístico como el plano de lo transitable, usando “ke dao” tanto en el sentido de lo susceptible de ser transitado como de lo susceptible de ser dicho e incluso pensado, múltiples significados que se adaptan bien al castellano “discurrir”: andar, caminar, transitar, pero también pensar, conjeturar, reflexionar o hablar acerca de algo. No obstante, Suárez reconoce que en este capítulo, y sólo en este, hay un consenso general acerca de que el sentido no es tanto “transitar” como “explicar”, como creemos que se refuerza en el segundo verso, también referido al plano lingüístico: “El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente” (*ming ke ming fei chang ming*). Nosotros preferimos la palabra “discurrir” por su ambivalencia en ese sentido, pues abre la puerta al uso que posteriormente en el *Daodejing* va a resultar predominante, aunque en este momento nos sitúa en el ámbito lingüístico que nos ocupa. Para acabar, en la parte final del verso, “fei chang dao”, “fei” juega el papel de partícula de negación y “dao” el de sustantivo que ya hemos señalado, sin representar ningún problema de interpretación. En cuanto a la palabra restante, únicamente Tola traduce como “absoluto” el *chang* de este *dao* del que nada se puede decir o por el cual no puede transitarse. Siguiendo el sentido que ha tenido lo absolutamente otro en nuestra tradición, creemos que el término “absoluto” abarca de un modo acertado las demás traducciones de *chang*: permanente, invariable, eterno, perpetuo y

---

<sup>226</sup> Véase Lao zi, *Tao te king*, ed. cit., p. 30.

constante, resumiéndoles o más bien dándoles toda su riqueza y plenitud en un solo término.

Así, para referirnos al *dao* en principio no tenemos más opciones que hacerlo de forma negativa (como por ejemplo Guillermo de Ockham señala que únicamente podemos conocer la sustancia), es decir, como lo hace Lao zi en un fragmento posterior: “Míralo y no lo verás, se llama invisible. Escúchalo y no lo oirás, se llama inaudible. Pálpalo y no lo percibirás, se llama intangible [...] Ve a su encuentro y no hallarás su faz. Ve tras él y no hallarás su dorso” (XIV). Esta insustancialidad del *dao* lo convierte, por tanto, en un vacío infinito e inconmensurable, en un abismo sin fondo, en una nada que se nos muestra o a la cual retorna cuando tratamos de aprehenderlo, de capturarlo, de distinguirlo o de darle un nombre, porque es del todo imposible conocer la “forma de lo informe”, la “imagen de la inmaterialidad”, la “vaguedad indistinta” (XIV). No obstante, Lao zi no se queda encerrado en las anteriores descripciones negativas del *dao* e intenta caracterizarlo también por vía positiva, ya que es el origen de todo lo finito, de todos los entes (utilizando un término de clara pertenencia a la metafísica occidental), no simplemente una nada en el sentido absoluto del término,<sup>227</sup> tal como lo entendía, por ejemplo, Parménides de Elea, quien sí veía la nada como aquello sin ningún tipo de existencia, de ahí que “el ser no podía surgir del no ser” y “el ser no podía ir a parar al no ser”.<sup>228</sup> La mentalidad griega antigua era incapaz de lidiar con la creación desde la nada, con la *creatio ex nihilo* que posteriormente aportará la cristiandad.<sup>229</sup> Al contrario, Lao zi se refiere a un no ser muy diferente, mucho más rico, podríamos decir, generador de todas las cosas finitas del mundo, un no ser (o una nada) creador o receptáculo de aquello que más tarde será

---

<sup>227</sup> Resulta de sumo interés el análisis que lleva a cabo Antoni Prevosti, cuando habla de la ontología de Wang Bi, de este *no res* en catalán (mucho más rico que la “nada” castellana), como término ambivalente que al mismo tiempo quiere decir “inexistente” pero también “no cosa” (basándose en la etimología latina de *res*), es decir, no ente, y como tal, no diferenciado, no una cosa entre las cosas, pero no por ello sin existencia, que sería el caso del *dao* entendido como una existencia unitaria primaria indiferenciada superior al resto de las existencias particulares diferenciadas de los objetos individuales. Véase Antoni Prevosti i Monclús, “Taoisme”, a Montserrat Crespín Perales y otros, *Pensament i religió a l'Àsia oriental*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2011, 2ª edición, p. 34.

<sup>228</sup> Véase Geoffrey S. Kirk y otros, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1970, pp. 346-376.

<sup>229</sup> Un caso digno de encomio en este sentido será Plotino, quien sabrá superar el problema griego de la creación desde la nada gracias al concepto de emanación del Uno. Véase José María Valverde, *Vida y muerte de las ideas*, Ariel, Barcelona, 1981

diferenciado: “El ser surge de la nada” (XL), asevera. Los eleáticos habrían sufrido un *shock* mental al leer que “el ser y la nada se generan uno a otro” (II). Pero como decíamos, Lao zi trata de caracterizar el *dao* positivamente, como podemos ver, por ejemplo, en el capítulo XXV, donde se señala que es “silencioso”, “confuso”, “perfecto”, “solitario”, “absoluto” e “inmutable”, si bien poco más puede hacerse en el terreno del lenguaje con esta fuente de la que todo brota y ante lo cual tiene una prioridad ontológica. Muestra de la banalidad de lo que puede decirse del curso es lo que sigue: “Lo que se dice del curso, ¡que insípido es, qué desabrido! Se mira y no se ve; se escucha y no se oye; se usa y no se agota” (XXXV).

En resumen y, como ya hemos señalado, de forma prácticamente unívoca, el curso o *dao* que puede discurrirse no es el *dao* absoluto, del cual no podemos decir nada. Y si bien no podemos decir que en la tradición occidental esa inefabilidad de lo absoluto sea propiedad exclusiva de Wittgenstein, sí es el punto central en torno al cual gira todo el *Tractatus*, que expone la idea acerca de la inexpresabilidad en lenguaje descriptivo de todo aquello que, como hemos visto, pertenece a la esfera del valor, otro modo de decir en Wittgenstein lo absoluto o lo permanente, que concretamente en el caso del mundo visto como un todo (*sub specie aeterni*), como experiencia mística por antonomasia, nos dejaría mudos<sup>230</sup> ante la imposibilidad de decir nada lógico acerca de él.

Asimismo, términos como “misterio” (*miao*) y “límite” (*jiao*), presentes en ese primer capítulo del *Daodejing*, juegan un papel crucial en la última parte del *Tractatus* como mostradores de la visión correcta del mundo, tal y como ya se ha señalado.

En el *Daodejing*, la imposibilidad de hablar acerca de lo absoluto va unida al recurso a una enseñanza basada en pocos discursos debido a la esterilidad de los mismos y motivada por la oposición del taoísmo al confucianismo. Mientras los confucionistas abogaban por una instrucción con miras al gobierno óptimo (de ahí que el *Lunyu* suela calificarse como un manual de comportamiento cívico), algo

---

<sup>230</sup> Esa mudez como imposibilidad de proferir palabras está a la base de la etimología de la palabra “mística”. En griego *mystikós* es lo concerniente a los misterios (*mysterion*), es decir, a lo secreto. Y el *mystés*, el iniciado en los misterios, era aquel que permanecía callado. No en vano estos términos se emparentan con el verbo *myô*, que quiere decir “mantener la boca cerrada” y que proviene de la raíz indoeuropea *mu-*, cuyo significado es el sonido que se hace con los labios cerrados. Véase Chantal Maillard, *op. cit.*, p. 115.

que parecía de la mayor conveniencia en aquella caótica China de los Reinos Combatientes en la que todos luchaban a su manera por el poder, los taoístas creían que aquella lograba el contraproducente objetivo de alejar al sabio o santo (*sheng ren*) de lo importante (del *dao*) e interfería con la no intencionalidad, necesaria para que todo trascurriese por su cauce, ya que todo saber buscado es intencionado y, por tanto, choca frontalmente con al actuar sin acción propio del taoísmo: “En su gobierno, el santo vacía las mentes, llena los vientres, debilita las voluntades, fortalece los huesos, para que el pueblo carezca siempre de saber y de deseos, para que los sabios no osen actuar. Actúa sin acción y nada hay que no regule” (III). En chino existen dos conceptos para aprendizaje: mientras *xue* se refiere al estudio de uno mismo con vistas al perfeccionamiento de su humanidad, al mejoramiento como persona, *xue wen* tiene que ver con el estudio en su concepción más occidental, con lo que entendemos por ilustrarnos, es decir, con aprender de los libros, de las artes, con un saber de carácter más enciclopédico o incluso académico. Si bien para Confucio el *xue* es lo principal y el *xue wen* lo secundario, a lo que sólo hay que dedicarse una vez que se ha alcanzado el ideal de comportamiento humano, es decir, si sobra tiempo, esta ilustración no carece de importancia: “El joven, de puertas adentro, ha de practicar la piedad filial; fuera, ha de ser respetuoso con los mayores, atento y sincero. Su amor hacia los hombres ha de ser universal, favoreciendo sin embargo a quienes practican la humanidad. Si, actuando [de este modo], le sobran fuerzas, las dedicará a ilustrarse”.<sup>231</sup> En cambio, para Lao zi el *xue wen* rebaja su carácter de secundario y se convierte en algo pernicioso por las causas que hemos señalado, algo que podemos conectar al mismo tiempo con lo dicho anteriormente acerca del poco natural cultivo de las virtudes secundarias o conscientes según los taoístas.

Esta constante apología de las pocas palabras en la enseñanza (*wu yan*, “no habla”) aparece de forma recurrente en el clásico chino. Por citar tres ejemplos ilustrativos del caso, en el capítulo II se dice que “el santo permanece en estado de inacción, practica la enseñanza sin habla”; en el XXIII se identifica hablar poco con comportarse conforme a la naturaleza (*zi ran*): “hablar poco es lo natural”, o como

---

<sup>231</sup> Confucio, *Lunyu*, ed. cit., p. 36.

traduce Waley, “to be always talks is against nature”; y el capítulo LVI resulta lapidario: “el que sabe no habla, el que habla no sabe”. Pues bien, esta enseñanza sin palabras puede servir de puente para el entendimiento de la esfera del valor en Wittgenstein no como el campo de lo lingüístico sino más bien como el ámbito de la mostración mediante la actitud: según el *Tractatus*, donde el discurso no alcanza por resultar estéril —como sucede en la ética, la estética y la religión—, lo que está en juego, la totalidad de la vida, se muestra con la actitud. Por eso, por ejemplo, ¿qué importancia tiene el significado de un término como “pecado” si una persona es capaz de vivir sintiéndose absolutamente pecadora y rigiendo todos sus actos y su modo de pensar conforme a ello? Practicar “la enseñanza sin palabras” (Preciado), “sin habla” (Suárez Girard), “enseñar callando” (Elorduy) consiste en toda una mostración en el sentido de haber entendido que lo esencial no puede enseñarse (ni aprenderse, por supuesto) mediante el lenguaje tal y como Wittgenstein lo entiende en el *Tractatus*. Como puntualiza Anne-Hélène Suárez, aquellos que hablan tienen las ideas claras y por tanto lo que hacen es establecer distinciones,<sup>232</sup> describir los hechos del mundo, que son particulares, añadimos nosotros, olvidando el mundo visto en su totalidad, que es indistinto, idea wittgensteiniana que parece el eco de lo dicho en el capítulo xx del *Daodejing*: “Sólo yo difiero de los demás y prefiero nutrirme de la madre”, es decir, de la unidad, del mundo como un todo, no de sus parcialidades.

Pero donde hallamos una de las fuentes más ricas para la conexión entre ambos textos es en la no acción o el *wu wei*. En el capítulo xxxvii Lao zi nos dice que “el curso es constantemente inactivo, mas nada hay que no haga”; de modo similar, en el XLVIII, “quien se dedica el curso [...] no actuando, nada hay que no haga”. Estas anotaciones, que aseguran que todo quedará hecho si no hacemos nada, nos indican que no podemos interpretar el *wu wei* como una pasividad o inacción absoluta, sino más bien como un no forzar, como un no tratar de cambiar aquello que debe transcurrir por su cauce natural sin que ningún medio artificioso le sea impuesto desde el exterior.<sup>233</sup> De esta forma, el *dao* actúa sin que nos demos

<sup>232</sup> Véase Lao zi, *Tao te king*, ed. cit., p. 140.

<sup>233</sup> Véase Antoni Prevosti i Monclús, “Taoisme”, en Montserrat Crespín Perales y otros, *Pensament i religió a l'Àsia oriental*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2011, 2ª edición, p. 14.

cuenta, pasa absolutamente desapercibido, como si no tuviese ningún poder, de ahí su identificación con lo débil, que Lao zi reconoce que sería su forma peculiar y propia de expresión. Sea como “función” (Julien), “cualidad” (Waley), “eficacia” (Suárez y Elorduy) o “manifestación” (Preciado), la debilidad es uno de los principales distintivos del curso, como se dice en el capítulo XL. Su carácter de eterno e infinito hace que todo lo engendre, pero con un no hacer nada, desde la quietud. Así, el *wu wei* del *dao* no es un simple determinismo respecto del ser humano, ya que los hombres, a pesar de ser a partir de él, quedan en libertad como si fuesen por ellos mismos; el *dao* no los obliga, permanece como si no actuara en absoluto, quedando a la voluntariedad del hombre su veneración, pero nunca ordenada por parte del *dao*, como queda claro en el capítulo LI: “La veneración del curso, el honor de la virtud, no son mandados sino siempre espontáneos [...] Los genera [el *dao* a los seres] sin tenerlos por suyos, los realiza sin ufanarse, les da crecimiento sin domeñarlos”. El hombre puede adaptarse al *dao* mediante el *wu wei*, si bien Lao zi no da ninguna directriz o regla para hacerlo, ya que de lo contrario interferiría con la no intencionalidad que se muestra en todo el texto. Adaptarse al *dao* es no interferir, dejar que las cosas sean como han de ser, permitir que todo fluya por su cauce, por usar la tan socorrida imagen del río, o dicho en términos wittgensteinianos, “no intentar cambiar los hechos del mundo”, sino adaptarse a él como un todo, quizá integrarse como un microcosmos (el ser humano) dentro del macrocosmos que es el mundo, en otras palabras, adaptar el *dao* humano al *dao* de la naturaleza. Como se dice en el capítulo XXIX del *Daodejing*: “Lo que hay bajo el cielo es cosa sagrada. No puede ser manipulado, quien lo manipula lo arruina, quien lo retiene lo pierde”. Se trata de la idea también expresada en el capítulo XXIV acerca de que la no adaptación a uno mismo conlleva estar fuera del *dao*: “El que se levanta en puntillas no se sostiene. El que da pasos demasiado largos no puede andar. El que aparece no luce. El que se estima no brilla. El que se empeña fracasa. El que mucho se cuida no crece. El hombre de *Tao* aborrece estas demasías, como las sobras de la comida y como excrecencias tumorosas. Así, el que posee el *Tao* no las practica”.<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> Lao-tse, *Tao Te Ching*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 69, traducción y análisis de Carmelo Elorduy, de quien

Este sería, como hemos dicho anteriormente, el objetivo último del *Tractatus*, que subyugaba el estado de absoluta felicidad a la independencia o indiferencia ante la mayor de las frustraciones, la muerte, estado únicamente alcanzable sintiéndose absolutamente protegido, es decir, viviendo en el eterno presente entendido como una suerte de atemporalidad más que en el sentido de eternidad. Mientras que ésta consistiría en prorrogar la vida *ad infinitum*, vivir en el eterno presente tendría un sentido de disolución de la distinción entre la vida y la muerte que, como las dos caras de la misma moneda, no plantearía ningún conflicto, de lo que resultaría alcanzar la felicidad despreocupándose de nuestro momento último, lo que acabaría confiriendo sentido a nuestra vida lejos de cualquier hecho impermanente o mundano que de otro modo carecería de sentido ante el horizonte de la extinción de nuestra vida, como pensaron Tolstoi y Wittgenstein, con un agradable aroma taoísta, tal y como puede verse en el *Daodejing* de modo similar, por ejemplo en los capítulos XVI y L, donde se nos habla de una especie de cobijo integral ante los peligros para quien sigue el curso, no habiendo ningún espacio para el temor a la muerte, tal y como sucedía también en la obra de Anzengruber. Veamos cómo se dice en los dos capítulos mencionados del *Daodejing*: “Conocer lo permanente es iluminación [...] Quien conoce lo permanente es comprensivo [imparcial, rey, cielo, curso y perpetuo] Y hasta el fin de su vida permanece libre de peligro” (XVI). En la misma línea: “Quien mantiene su vida, en sus andanzas no encuentra rinocerontes ni tigres, en el combate no lleva coraza ni arma alguna: el rinoceronte no tendría dónde hincarle el cuerno, el tigre no tendría dónde clavarle las garras; las armas no tendrían dónde hundirle el filo. ¿Por qué? Porque no hay en él terreno para la muerte” (L). Este cobijo integral consistente en la independencia de los hechos del mundo es, claro está, un ideal nada fácil de conseguir, como queda ilustrado tanto en la propia vida de Wittgenstein como en el capítulo XLIII del *Daodejing*, cuando Lao zi no dice que “la enseñanza del no hablar, la ventaja de la inacción, pocos hay bajo el cielo que las alcancen”. Lo mismo sucede con el ideal wittgensteiniano, que a

---

preferimos la versión en este capítulo concreto.

pesar de estar, por así decirlo, al alcance de todos, no hay muchos que lo consigan.

Ahora bien, la condición sin la que resulta imposible esta actitud hacia el mundo que nos lleva a la felicidad es cierto desapego o renuncia a nuestros deseos, algo que en Wittgenstein queda perfectamente ejemplificado en innumerables episodios de su vida: renuncia a la multimillonaria herencia familiar, a sus clases en Cambridge para desempeñarse como profesor de primaria o como jardinero en algún que otro monasterio y, sobre todo, a dos de las facetas más íntimas de su personalidad que siempre lo atormentaron: su vanidad y su homosexualidad. En resumen, y con claras resonancias cristianas (concretamente paulinas), vivir de modo auténtico en el espíritu, que es el nexo que según el cristianismo nos une a Dios, y no falsamente en la carne, que nos aparta de él. De forma análoga, en el *Daodejing*, para mantenerse en el curso, para vivir en él, que es nuestro origen, también resulta recurrente la imagen de la moderación de los deseos, como se anuncia en el capítulo XIX, dicho sea de paso, como un ataque al cultivo de las virtudes en el confucianismo: “Prescinde de la sabiduría, abandona la inteligencia; el pueblo se verá cien veces más beneficiado. Prescinde de la humanidad, abandona la justicia; el pueblo recobrará la piedad filial y el amor paternal. Prescinde de la maña, abandona la ganancia; ladrones y bandidos desaparecerán. Estos tres [consejos] son de insuficiente enseñanza, por eso añadido: manifiesta simplicidad, abriga integridad; reduce tus intereses, disminuye tus deseos”. Tal vez esta huida de los deseos no sea tan extrema como sucede en el budismo, donde son el origen de todo dolor, como queda enunciado en las Cuatro Verdades, ya que en el caso de Lao zi funge como una especie de reivindicación de un retorno a un primitivo estado de simplicidad o rusticidad —muy detectable en Wittgenstein, como hemos dicho, y en algunos lugares del *Daodejing*, pero sobre todo en el capítulo LXXX, una suerte de alegoría de un hipotético paraíso perdido—, que consistiría, como puede verse en el capítulo XXXIII, en un saber contentarse (*zhi zu*) mediante el no desear (*wu yu*) quizá otra cosa más que la adecuación al mundo (capítulo LXIV, “el sabio desea no desear”), en términos wittgensteinianos, para hacerlo crecer desde nuestra perspectiva:

recordemos lo ya dicho acerca del mundo del feliz y el del infeliz en el *Tractatus*, y lo expresado por Lao zi en el capítulo XLVI del *Daodejing*: “No hay mayor desastre que el de no saber contentarse [...] pues el contento de saber contentarse es contento permanente”.

Y para ello no hay mejor camino que el conocimiento de uno mismo, presente en ambos textos, de nuestras posibilidades y capacidades, como se ilustra en el verso de Tagore anteriormente citado. Mientras que el *Tractatus* indica en 5.63 que “yo soy mi mundo (el microcosmos)”, el *Daodejing* nos dice: “Conocer a los demás es sabiduría; conocerse a sí mismo es iluminación” (XXXIII), y “sin pasar de la puerta, se conoce cuanto hay bajo el cielo. Sin asomarse a la ventana, se ve el curso del cielo. Cuanto más lejos se va, menos se conoce. Por eso, el santo conoce sin viajar, intuye sin ver, realiza sin actuar” (XLVII). Ese conocimiento interno es, precisamente, la iluminación (*ming*), puesto que al conocer el microcosmos que somos nosotros mismos, conoceremos al mismo tiempo el *dao* del que somos reflejo. Esto, por supuesto, no debe entenderse como una ausencia de saber respecto de lo externo, sino más bien en el sentido de haber llegado al final del camino del conocimiento acerca del mundo para darse cuenta de que las cuestiones más importantes no estriban en sus hechos o acontecimientos. Así, el *wu zhi* taoísta (presente en los capítulos XIX, XX y XXXII) y la ignorancia wittgensteiniana serían un punto de llegada, una solución o respuesta al misterio ante la toma de conciencia de que el intento de resolver las cuestiones últimas por el mismo camino que hemos resuelto las demás cuestiones (podríamos decir que secundarias) estaría absolutamente condenado al fracaso. Estas cuestiones últimas, más que resolverse discursivamente, se disuelven mediante el seguimiento del curso, en un caso, y la adecuación al mundo, en el otro. En este sentido podemos entender la frase del *Daodejing*: “Prescinde del estudio y desaparecerán las inquietudes” (XX), y las del *Tractatus*: “*El enigma* no existe. Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse [...] Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es

precisamente la respuesta. La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema” (6.5 y 6.52). De modo similar, en el *Daodejing*, “el que sabe no habla, el que habla no sabe” (LVI), ya que al hablar se llevan a cabo distinciones, categorizaciones, etcétera, algo que tal vez sea posible para el curso no permanente, que sí puede ser nombrado, como queda dicho al inicio del *Daodejing*, pero nunca para el *dao* eterno, donde “las muchas palabras pronto se agotan” (v). Anne Hélène Suárez y Karl Jaspers nos aclaran un poco esta distinción. Según la primera, del curso, de lo absoluto innombrable y sin distinciones, surge espontáneamente el Uno, el caos o *dao* con nombre que posteriormente se divide en dos, el *yin* y el *yang*, también denominados sombra y luz, tierra y cielo o ser y nada. A continuación surge la armonía, de la unión del *yin* y el *yang* y sus propios fluidos, y de este tres provienen todos los seres del mundo, la multiplicidad, la realidad fenoménica al alcance de nuestro conocimiento.<sup>235</sup> De aquí podemos deducir que existen dos *dao*: uno innombrable (inexpresable) y otro nombrable (expresable con palabras). El primero es el no ser y el segundo es el ser, y tienen el mismo punto de partida pero diferente nombre. Dicho en palabras de Jaspers, el *dao* que comienza el proceso creador (o mejor el devenir del mundo) es el único que tiene nombre, aquel del cual surgen el cielo y la tierra, aquel que puede ser nombrado porque se manifiesta en el ser del mundo, único del que, por tanto, puede hablarse. El otro, el *dao* originario, es previo al mundo y vacío, sin diferenciación de ninguna clase, siendo el proceso del devenir el que comporta división y diferencia.<sup>236</sup> Como se señala en el capítulo xxxii del *Daodejing*, “el curso, en su permanencia, no tiene nombre”, y aquí podemos entender “permanencia” al modo como Wittgenstein entiende lo absoluto perteneciente a la esfera del valor. Y Lao zi, haciendo una analogía con el leño, añade: “Apenas se talla [el leño] aparecen los nombres” (xxxii), o sea, las delimitaciones, lo que ya no pertenece al ámbito de lo absoluto. Por ello justamente es imposible usar las categorías del lenguaje humano para alcanzar esa última dimensión de la realidad, que sin duda existe, pero que, de estar al

---

<sup>235</sup> Véase Lao zi, *Tao te king*, ed. cit., anotaciones al capítulo XLII, p. 112.

<sup>236</sup> Véase Karl Jaspers, *op. cit.*, pp. 80-81.

alcance de algo, lo está de la intuición, como suele suceder en todos los misticismos, incluido, por supuesto, el wittgensteiniano, más cercanos a una iluminación repentina que a un proceso reflexivo o discursivo. Enfrentarse a los límites de la razón, al abismo insondable que le cierra el paso, requiere de instrumentos distintos a ella; si no, se corre el riesgo de desdibujar dicho abismo, su impenetrabilidad. Como dice Chantal Maillard, el místico deja de ser místico cuando trata de volcar en palabras su experiencia, esencialmente inefable, y entonces se convierte irremediamente —¿tal vez contra su voluntad?— en un metafísico que se ignora,<sup>237</sup> cuando lo que debería hacer, estrictamente hablando, es no *decir* absolutamente nada, sino tan sólo *mostrar* —y aquí entendemos mostrar en un sentido muy amplio—, ya sea a través de la actitud, del silencio y, por qué no, mediante el lenguaje, aunque sea dándose topetazos contra sus propias paredes. Como se señala en la parte final del *Daodejing*, “las palabras rectas parecen opuestas” (LXXVII), pues paradójicamente, al no *decir* nada, acaban mostrando lo inefable, ya que no pueden decirlo. Exactamente lo que sucedía en el *Tractatus*, cúmulo de pseudoproposiciones que, por paradójico que parezca, a juicio de Wittgenstein nos *mostraban* el camino para ver correctamente el mundo. A fin de cuentas, somos un juego lingüístico al que no podemos renunciar, porque renunciar a él sería lo mismo que renunciar a aquello que nos constituye como lo que somos, a nuestro ser hombres, que no es otra cosa que ser lenguaje, tal vez la verdad más clara y al mismo tiempo más paradójica susceptible de sernos mostrada.

---

<sup>237</sup> Véase Chantal Maillard, *op. cit.*, p. 126.

## Conclusiones

Ludwig Wittgenstein llegó a la filosofía a través de su interés por la matemática, la lógica y el lenguaje, recogiendo las influencias de lo que habían trabajado filósofos como Frege y Russell, principalmente, e influyendo a su vez sobre muchos de sus contemporáneos y en gran medida sobre gran parte de la filosofía que se produciría después de su muerte.

En el *Tractatus logico-philosophicus* expuso su pensamiento acerca del límite entre lo que puede ser dicho —ser dicho claramente— y aquello sobre lo cual no cabe la posibilidad de hablar en términos de verdad o falsedad, lo cual a nuestro entender no es lo mismo que callar en un sentido estricto, ya que el callar al que se refiere Wittgenstein, el no decir con el que finaliza el texto, es un callar expresivo que nos remite a la esfera de lo valioso, a la esfera de todo aquello donde como seres humanos nos ponemos en juego integralmente, pudiéndonos mostrar mediante una acorazada desnudez que nos protege absolutamente y mostrándonos al mismo tiempo el sentido de la vida imposible de descifrar si permanecemos sumidos, encadenados, a la particularidad de la contingencia, de aquello que fue de una manera pero que podría haber sido de otra diferente.

A ese plano de lo inescrutable, de lo místico, como el mismo Wittgenstein lo cataloga, nos remite el silencio, un silencio que consiste en no tratar de decir aquello indecible, pero que a nuestro modo de ver tampoco implica un mutismo absoluto sino más bien la comprensión de que el lenguaje, en su vertiente veritativo-funcional, tiene límites claros, que una vez comprendidos —tanto ellos como sus repercusiones en el ámbito del conocimiento—, nos trasladan al plano de una sabiduría a modo de *docta ignorantia* que a su vez nos procura un estado de beatitud típico de aquel que ha entendido que los hechos del mundo no pueden cambiarse.

Por ello, el intento de continuar traspasando los límites del lenguaje adquiere entonces una nueva dimensión; desde el convencimiento de que el lenguaje lógico-proposicional no alcanza para nada más que la descripción científica del mundo, se nos abre la posibilidad de seguir hablando sin *decir*, por ejemplo, en las esferas religiosa, estética y ética, donde de lo que se trata es de *mostrar* una actitud hacia el mundo, una actitud que en ocasiones es mostrable

mediante el lenguaje, un lenguaje que ya ha aparcado su posibilidad de referirse a las cosas en términos de verdad y falsedad, pero que sigue conservando una determinada fuerza, en este caso mostrativa, para dirigirse a los espacios donde nos jugamos nuestro ser de manera total.

Y justamente por ello es que en esa esfera de lo indecible es donde se encuentra aquello que tiene mayor importancia para el ser humano, aquellas preocupaciones e inquietudes que los mayores avances científicos dejarían tal y como están, de ahí que el hombre necesite enfrentarse a ellas de un modo distinto a como se enfrenta a la descripción del mundo. Hallar el sentido de la vida es entender que el mundo en su totalidad no puede entenderse de la misma forma como entendemos los hechos particulares que se dan en él, es, en resumidas cuentas, lograr independizarse de su devenir, de todo aquello contingente que sucede en su seno, precisamente porque esa contingencia de los hechos del mundo los convierte en algo absolutamente incontrolable, algo que escapa a nuestro poder y que por lo tanto nos produce zozobra y desasosiego. Por tanto, encontrar el sentido de la vida, encontrar a Dios —como también llama Wittgenstein al sentido de la vida y al mundo— es darse cuenta de que lo realmente milagroso, lo auténticamente pasmoso, es la propia existencia del mundo como un todo, el hecho —que por otra parte no es un *hecho*— de que el mundo exista, no cómo exista, pues para ello ya tenemos la ciencia, que no ayuda en la tarea de su descripción. Y en el ajuste de nuestra voluntad al devenir del mundo es en el único lugar donde podremos encontrar la felicidad, algo que queda representado mediante la imagen de sentirse absolutamente protegido, suceda lo que suceda, se den los hechos como se den.

Ese es el sentimiento de lo místico en Wittgenstein, consistente en percatarse de lo maravilloso de la existencia del mundo al mismo tiempo que adquirir conciencia de que la felicidad radica en no oponérsele al erigirse el sujeto como límite, un sujeto metafísico que ya no forma parte del mundo sino que puede observarlo en su completitud, situándose fuera de él. Por ello el sentimiento religioso juega un papel tan importante en Wittgenstein, justamente por ser aquel sentimiento que logra llevarlo a la independencia del mundo, a su comprensión de

que puede pertenecerse al mundo y no ser afectado por sus avatares, en suma, a no tenerle miedo a la muerte, pues ello sería la señal más clara de una vida inauténtica, de una vida guiada por lo contingente, por lo menos importante. Felicidad y tranquilidad, una y la misma cosa en Wittgenstein, únicamente pueden conseguirse por medio de ese cobijo integral que procura el sentimiento místico del mundo que existe y que, independientemente de cómo sea, es la morada en la que nada nos puede suceder.

La religión, por tanto, que para Wittgenstein debía permanecer absolutamente desligada de cualquier teorización, es la esfera que toca lo profundo, la que nos provee de una actitud ante la vida que nos sirve, lejos de la verdad o la falsedad de las creencias y los dogmas —de la teología en general y de la filosofía de la religión en particular— para ver las cosas de un modo más claro, para acomodarse en el mundo o en la vida de una forma que evite en último término la desesperación que puede llegar a provocar la sensación del sinsentido al que no es posible escapar precisamente sin esa visión salvífica. Por eso en muchas ocasiones resulta más expresiva, igual que en otras esferas como la ética o la estética, la mostración de la actitud que el discurso aferrado al lenguaje sobre aquello para lo que el lenguaje puede llegar a resultar impotente, inútil.

Finalmente, a través de este entramado de adecuación al mundo como un todo, independencia de lo contingente y limitación del lenguaje descriptivo para captar lo profundo, podemos llegar a muchos de los presupuestos e ideas fundamentales de algunas corrientes orientales de pensamiento, como el budismo antiguo y el taoísmo, que hemos considerado pensamiento filosófico en sentido estricto por varias razones, creemos que suficientemente justificadas al inicio del tercer capítulo del texto. Estamos convencidos de que existe la posibilidad de tender un puente entre el pensamiento oriental y el occidental —aun teniendo en cuenta la heterogeneidad tanto de uno como de otro—, pues lejos de ocuparse de temas distintos, ambos tratan de dar solución a los problemas vitales que constituyen al hombre como tal, algo que puede verse reflejado en la comparación que hemos establecido entre el pensamiento wittgensteiniano, las ideas surgidas del sermón de Benarés (o las cuatro nobles verdades budistas) y el *Daodejing*,

una comparación que surgió de una forma natural durante la lectura de los escritos mencionados y que nos ha llevado a un placentero viaje por la geografía del mundo, a nivel intelectual, claro está, que ha dado como resultado el convencimiento propio de que la consecución de la felicidad en un mundo tan complejo como el que habitamos es un objetivo posible siempre que se transite por el camino adecuado, que sin duda es el camino del conocimiento interior y del pensamiento acerca del mundo y de la vida, como claves para el desciframiento del enigma en el que todo, incluidos nosotros, se encuentra envuelto.

## Referencias bibliográficas

- ARANZUEQUE, GABRIEL, "Realidad y mundo en el *Tractatus* de Wittgenstein. Notas para una ontología integral", en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VIII, núm. 14, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, 1995.
- ARNAU, JUAN, *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona, 2007.
- BARRETT, CYRIL, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza, Madrid, 1994.
- BARTLEY III, WILLIAM WARREN, *Wittgenstein*, Cátedra, Madrid, 1982.
- BAUM, WILHELM, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Alianza, Madrid, 1988.
- \_\_\_\_\_, "Introducción", en Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, Alianza, Madrid, 1998.
- BERKELEY, GEORGE, *Principios del conocimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- BOERO, MARIO, *Ludwig Wittgenstein: biografía y mística de un pensador*, Skolar, Madrid, 1998.
- BORGES, JORGE LUIS, "El idioma analítico de John Wilkins", en *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_, "Palabrería para versos", en *El tamaño de mi esperanza*, Alianza, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, "La poesía", en *Siete noches*, Alianza, Madrid, 2009.
- BOTTON BEJA, FLORA, *China. Su historia y cultura hasta 1800*, El Colegio de México, México, 1984.
- CABRERA, ISABEL, "Budismo y escepticismo", en Jorge Issa (coord.), *Fe y razón hoy*, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002.
- \_\_\_\_\_, "La religiosidad de Wittgenstein", en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, volumen LIII, número 61, noviembre de 2008.
- CARNAP, RUDOLF, *Autobiografía intelectual*, Paidós, Barcelona, 1992.
- CONFUCIO, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, Kairós, Barcelona, 1997.

- CONRAD, JOSEPH, *El corazón de las tinieblas y otros relatos*, Valdemar, Madrid, 2005.
- CONZE, EDWARD, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- COSTA, ANDREA Y RIVERA, SILVIA, "Las leyes científicas en el *Tractatus* y la paradoja del a priori contingente", en *Thémata*, Universidad de Sevilla, Sevilla, núm. 41, año 2009.
- DROIT, ROGER-POL, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Hermann Éditeurs, París, 2010.
- DRURY, MAURICE O'CONNOR, "Conversaciones con Wittgenstein", en Rush Rhees, *Recuerdos de Wittgenstein*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- FANN, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1992.
- FRAIJÓ, MANUEL, *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- FRAZER, JAMES GEORGE, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- GARCÍA HODGSON, HERNÁN, *Wittgenstein y el zen*, Quadrata, Buenos Aires, 2007.
- GLOCK, HANS-JOHANN, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, París, 2003.
- GONZÁLEZ BUENO, ANTONIO, *Historia de la ciencia y de la técnica*, Akal, Madrid, 1991.
- HADOT, PIERRE, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982.
- HOFMANNSTHAL, HUGO VON, *El difícil*, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Carta de Lord Chandos*, Alianza, Madrid, 2008.
- HUME, DAVID, *Diálogos sobre la religión natural*, Tecnos, Madrid, 1994.
- HUXLEY, ALDOUS, *Sobre la divinidad*, Kairós, Barcelona, 1999.
- JAMES, WILLIAM, *Principios de psicología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2004.

- JANIK, ALLAN Y TOULMIN, STEPHEN, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974.
- JAREÑO ALARCÓN, JOAQUÍN, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Ariel, Barcelona, 2001.
- JASPERS, KARL, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, Tecnos, Madrid, 2001.
- JULLIEN, FRANÇOIS, "Prólogo", en Lao zi, *Tao te king*, Siruela, Madrid, 2009.
- KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002.
- KIERKEGAARD, SOREN, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2007.
- KIRK, GEOFFREY S. Y OTROS, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1970.
- LAO ZI, *Tao te king*, edición y traducción de Anne-Hélène Suárez Girard, Siruela, Madrid, 2009.
- LATRAVERSE, FRANÇOIS, "Signe, proposition, situation: éléments pour une lecture du *Tractatus logico-philosophicus*", en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 219, Assoc. R.I.P., Bruselas, 2002.
- LLOYD, GEOFFREY, "Philosophy: What did the Greeks Invent and is it Relevant to China?", en *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, núm. 27. En línea:  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc\\_0754-5010\\_2005\\_num\\_27\\_27\\_1203](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1203)
- LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- LOOS, ADOLF, "Reglas para el que construye en las montañas", en *Ornamento y delito y otros escritos*, Gustavo Gili, Barcelona, 1980.
- \_\_\_\_\_, "Ornamento y delito", en *Ornamento y delito y otros escritos*, Gustavo Gili, Barcelona, 1980.
- MAILLARD, CHANTAL, "Desde la ignorancia", en Óscar Pujol y Amador Vega (eds.), *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos del Ayuntamiento de Ávila, Madrid-Ávila, 2006.

- MALCOLM, NORMAN, *Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticisms of his Early Thought*, Blackwell, Oxford, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Routledge, Londres, 1993.
- MARGUTTI PINTO, PAULO ROBERTO, "El *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio", en Alfonso Flórez, Magdalena Holguín y Raúl Meléndez (comps.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Siglo del Hombre Editores-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.
- MARION, MATHIEU, *Introduction au Tractatus logico-philosophicus*, Presses Universitaires de France (PUF), París, 2003.
- MAUTHNER, FRITZ, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2001.
- MCGUINNESS, BRIAN, *Wittgenstein. El joven Ludwig*, Alianza, Madrid, 1991.
- MIRET MAGDALENA, ENRIQUE, *¿Dónde está Dios?*, Espasa-Calpe, Madrid, 2006.
- MUSIL, ROBERT, *El hombre sin atributos*, Sexi Barral, Barcelona, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Seix Barral, Barcelona, 2004.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El anticristo*, Alianza, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2012.
- OTTO, RUDOLF, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2003.
- PREVOSTI I MONCLÚS, ANTONI, "Taoisme. Filosofia i religió del dao", en Montserrat Crespín Perales y otros, *Pensament i religió a l'Àsia oriental*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2011.
- QUINTANA PAZ, MIGUEL ÁNGEL, "Anotaciones al texto", en Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca, 2004.

- REGUERA, ISIDORO, "Introducción", en Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992.
- REICHENBACH, HANS, *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- ROETZ, HEINER, "Philosophy in China? Notes on a Debate", en *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, núm. 27. En línea: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc\\_0754-5010\\_2005\\_num\\_27\\_27\\_1196](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1196)
- RORTY, RICHARD, *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.
- RUSSELL, BERTRAND Y WHITEHEAD, ALFRED NORTH, *Principia Mathematica*, Paraninfo, Madrid, 1981.
- SÁDABA, JAVIER, "Rigor moral y cobijo religioso en Wittgenstein", en Andoni Alonso y Carmen Galán (coords.), *Wittgenstein, 50 años después. Con aportaciones del I Congreso hispano-luso de Filosofía*, Junta de Extremadura, Mérida, 2002.
- \_\_\_\_\_, "Asombro ante el mundo y sentido de la vida en Wittgenstein", conferencia pronunciada en el Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), 19 de mayo de 2005.
- SANFÉLIX, VICENTE, "Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James", en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, volumen LII, número 59, noviembre de 2007.
- SANTANA, SANDRA, *El laberinto de la palabra. Karl Kraus en la Viena de fin de siglo*, Acantilado, Barcelona, 2011.
- SAUSSURE, FERDINAND DE, *Curso de lingüística general*, Fontamara, México, 2008.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D. E., *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR, *El mundo como voluntad y representación*, RBA, Barcelona, 2003.

- STENIUS, ERIK, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford, 1960.
- SUÁREZ GIRARD, ANNE-HÉLÈNE, "Introducción", en Confucio, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, Kairós, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_, "Introducción", en Lao zi, *Tao te king*, Madrid, Siruela, 2009.
- SUZUKI, DAISETSU TEITARO, *Zen Buddhism: Selected Writings of Suzuki*, Doubleday, Nueva York, 1956.
- TAGORE, RABINDRANATH, *La luna nueva*, Porrúa, México, 2002.
- THOMAS, EDWARD J., *La vida de Buda*, Lectorum, México, 2007.
- TOLSTOI, LEV, *El Evangelio abreviado*, KRK Ediciones, Oviedo, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Confesión*, KRK Ediciones, Oviedo, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Resurrección*, Alianza, Madrid, 2012.
- TRESSERRAS, MIQUEL, *Wittgenstein: integritat i transcendència*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2003.
- TRÍAS, EUGENIO, *Por qué necesitamos la religión*, Plaza y Janés, Barcelona, 2000.
- VALDÉS VILLANUEVA, LUIS M., "La claridad como meta de la filosofía", en Ludwig Wittgenstein, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, KRK Ediciones, Oviedo, 2007.
- VALVERDE, JOSÉ MARÍA, *Vida y muerte de las ideas*, Ariel, Barcelona, 1981.
- VILLORO, LUIS, "Lo indecible en el *Tractatus*", en *Crítica*, vol. 7, núm. 19, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1975.
- VISSER, HENK, "Wittgenstein as a Non-Kantian Philosopher", en Edgar Morscher y Rudolf Stranzinger (dirs.), *Ethics. Foundations, Problems and Applications*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1981.
- WEIL, ÉRIC, *Logique de la philosophie*, Vrin, París, 1967.
- WEININGER, OTTO, *Sexo y carácter*, Losada, Madrid, 2004.
- WILSON, COLIN, *Religion and the Rebel*, Houghton Mifflin, Nueva York, 1957.
- WISDOM, JOHN, "Gods", en *Philosophy and Psychoanalysis*, Blackwell, Oxford, 1953.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Diario filosófico (1914 – 1916)*, Ariel, Barcelona, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Investigaciones filosóficas*, Crítica-UNAM, Barcelona-México, 1988.

- \_\_\_\_\_, *Observaciones*, Siglo XXI, México, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Zettel*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Diarios secretos*, Alianza, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, KRK Ediciones, Oviedo, 2007.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG Y BOUWSMA, OETS KOLK, *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- YAO, XINZHONG, *El confucianismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2001.

### **Otras versiones consultadas del *Daodejing***

RICHARD WILHELM, Sirio, Málaga, 2009.

CARMELO ELORDUY, Tecnos, Madrid, 2007.

STANISLAS JULIEN. En línea: <http://taoteking.free.fr/>

JOSÉ M. TOLÁ. En línea: <http://elblogdeltaoteking.blogspot.mx/>

JUAN IGNACIO PRECIADO. En línea:  
[http://home.pages.at/onkellotus/TTK/Spanish\\_Preciado\\_TTK.html](http://home.pages.at/onkellotus/TTK/Spanish_Preciado_TTK.html)

ARTHUR WALEY. En línea:  
[http://home.pages.at/onkellotus/TTK/English\\_Waley\\_TTK.html](http://home.pages.at/onkellotus/TTK/English_Waley_TTK.html)

DIN CHEUK LAU. En línea: <http://www.centertao.org/tao-te-ching/dc-lau/>