

Harold Leonel Soberanis Paz

EL MISTICISMO ETICO DEL PRIMER  
WITTGENSTEIN

Asesor: Lic. Fernando Moreno P.



Universidad de San Carlos de Guatemala  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
Departamento de Filosofía

PROPIEDAD DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
Biblioteca Central

Guatemala, Octubre de 1995

DL  
07  
T(505)

Este estudio fue presentado por su autor como trabajo de tesis, requisito previo a su graduación de licenciado en Filosofía.

Guatemala, Octubre de 1995

## INDICE

|  |    |
|--|----|
| INTRODUCCION.....  | i  |
| I. ESBOZO BIOGRAFICO DE LUDWIG WITTGENSTEIN.....                         | 1  |
| II. ANTECEDENTES FILOSOFICOS.....  | 17 |
| A. Esbozo histórico de la filosofía ética inglesa de Hume a Russell..... | 17 |
| B. El intuicionismo de G. E. Moore.....                                  | 35 |
| III. ANTECEDENTES MISTICOS.....  | 40 |
| A. W. James.....   | 40 |
| B. L. Tolstoi.....   | 44 |
| C. A. Schopenhauer.....  | 47 |
| IV. EL MISTICISMO DEL PRIMER WITTGENSTEIN.....                           | 54 |
| A. Dios.....   | 55 |
| B. El Espíritu.....  | 57 |
| C. La Etica.....   | 61 |
| D. Muerte y Felicidad.....   | 65 |
| E. Lo Indecible o la manifestación de un misticismo ético.....           | 69 |
| V. REPERCUSIONES.....  | 76 |
| A. El emotivismo de Charles L. Stevenson.....                            | 76 |
| B. El prescriptivismo de R. Hare.....                                    | 80 |
| VI. CONCLUSIONES.....  | 85 |
| VII. BIBLIOGRAFIA.....   | 89 |

## INTRODUCCION

La filosofía contemporánea se ha visto, afortunadamente, invadida por una diversidad de corrientes que han enriquecido el pensamiento humano.

De todas estas corrientes, la que se conoce como filosofía analítica, es una de las más fructíferas. Tiene tantos detractores como seguidores, lo que prueba su evidente influencia en el pensamiento actual.

Esta corriente filosófica es cultivada especialmente en los países anglosajones, así como en lugares como Austria y Alemania, aunque en éstos con menos intensidad. Asimismo, en algunos países latinoamericanos como Venezuela, Argentina y México existen renombrados filósofos analíticos. Tanto las posiciones como filósofos que se pueden agrupar bajo el signo de esta corriente son variados.

Como se señalaba más arriba, la filosofía analítica tiene muchos detractores. Esto se debe, en especial, al hecho de que dicha corriente no incluye dentro de su análisis a la metafísica e incluso la ve con cierto desdén. Para los filósofos analíticos todo aquello que no sea lógico o epistemológico, o que no tenga relación con el análisis del lenguaje, no puede considerarse filosofía. En efecto, según estos pensadores, el papel principal

y hasta único de la filosofía, es el de analizar el lenguaje lógico o epistemológico de la ciencia, es decir, el lenguaje artificial. Este afán por desprestigiar la metafísica o la axiología del discurso filosófico es, obviamente, una limitante para su mismo análisis, lo que los ha llevado a cometer dos graves errores, a saber: primero, el de reducir el papel de la filosofía, convirtiéndola en una disciplina subordinada a la ciencia y cuya única función sería la de esclarecer las proposiciones y el lenguaje científico y segundo, la de no considerar en su análisis otra realidad que no sea la del lenguaje lógico, cuando evidentemente la realidad no sólo no se reduce a ser un reflejo del lenguaje sino que lo desborda constantemente hacia otras posibilidades.

Empero, existe un filósofo, a quien si bien se le ubica dentro de la tradición analítica, acusa dentro de su pensamiento una etapa de carácter metafísico y hasta místico. Se trata del filósofo austriaco **LUDWIG WITTGENSTEIN**.

Wittgenstein desarrolla su obra filosófica en la primera mitad de este siglo. Sus críticos dividen su pensamiento en dos etapas: la primera que está marcada por su obra el **TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS** y que se le conoce como el primer Wittgenstein. La segunda etapa es la que corresponde a su segunda gran obra, las **INVESTIGACIONES FILOSOFICAS**, y que se denomina el segundo Wittgenstein.

Sería erróneo considerar que entre ambos períodos hay una ruptura total. En efecto, como apunta Ferrater Mora, si bien es cierto que el segundo Wittgenstein supera en muchas ideas al primero, no se podría entender a aquél sin comprender previamente a éste, ya que el pensamiento del segundo Wittgenstein es precisamente, consecuencia de la filosofía del primero. Esto demuestra, pues, que hay un vínculo entre ambos y que más bien se debe considerar como dos momentos necesarios en la evolución del pensamiento wittgensteiniano.

El primer Wittgenstein desemboca en una concepción mística del mundo y de la vida como consecuencia de tres aspectos: 1) su concepción lógica, 2) determinadas lecturas que hace y 3) su propia condición existencial. Quizá esta última sea la más importante. El segundo Wittgenstein supera, en cierta medida, dicho misticismo y concentra su reflexión en el análisis estrictamente lógico del lenguaje.

El presente trabajo se centra, precisamente, en el aspecto místico del primer Wittgenstein, por lo que no se hará mayor referencia al segundo, salvo cuando sea necesario. En ese sentido el objetivo final del presente trabajo es el de, por un lado, mostrar las razones que llevan a Wittgenstein a un plano místico y, por el otro, el de explicitar el sentido de este misticismo wittgensteiniano.

El pensamiento de Wittgenstein en general y, especialmente, su misticismo sería incomprensible si no se interpretaran algunos aspectos claves en su vida. Efectivamente, en los últimos años muchos de los estudiosos del pensamiento de este filósofo, han coincidido en señalar la importancia que tiene el análisis de su vida a la hora de estudiar su filosofía, ya que al analizar su biografía se encuentran las claves que permiten una interpretación más fiel de su filosofía, sobretodo de su misticismo. De ahí que sean numerosas las biografías wittgensteinianas escritas últimamente.

Un dato muy importante que han revelado dichas biografías es el de la tensión existencial permanente en la que transcurre su vida. Tal tensión existencial está delimitada por dos extremos precisos: por un lado su ideal moral o "deber ser", en el que se conjugan elementos éticos, religiosos y estéticos, y que se caracteriza por una extrema rigidez; y por el otro, la conciencia de su propia condición existencial con toda su precariedad o "lo que realmente era", en la que estaban presentes su homosexualismo y onanismo, y que él se negaba a aceptar. Este conflicto existencial, articulado con sus reflexiones lógicas y algunas lecturas, va generando en el primer Wittgenstein, una particular cosmovisión que desembocará en una concepción mística del mundo y de la vida como ideal moral o "deber ser". Algunos autores han denominado a este conflicto existencial entre el "deber ser" y lo que efectivamente "es", como la dicotomía "carne-espíritu".

Con respecto al segundo aspecto, el que se refiere a las reflexiones lógicas del primer Wittgenstein es necesario señalar algunas cosas. El primer Wittgenstein parte del atomismo lógico. Según esta corriente, el mundo, como realidad objetiva, no está constituido simplemente de cosas, sino de cosas en relación con otras cosas. A esta relación de cosas con cosas se le llama "hecho atómico". A todo juicio afirmativo que enuncie algo de un hecho atómico se le denomina "proposición atómica" /1. De ahí que toda proposición atómica se refiera a un hecho atómico, es decir, a una interrelación de cosas, cuyo límite es el mismo límite del mundo fáctico. Todo lo que queda dentro de los límites del mundo fáctico es un hecho atómico que puede ser enunciado a través de una proposición atómica. Todo lo que quede fuera de estos límites no es un hecho atómico y por lo tanto no puede ser predicado, con sentido lógico, a través de una proposición atómica. De hecho, todo lo que no esté dentro de los límites del mundo fáctico, no puede predicarse.

Ahora bien, el límite del mundo se revela a través del límite del lenguaje. Solamente se puede decir algo de aquello que pertenece al mundo fáctico, de aquello que es un hecho atómico. Por lo tanto, si no se puede predicar nada, con sentido lógico, de algo, es porque ese "algo" no pertenece al mundo empírico. De esto se derivan dos ideas centrales del atomismo lógico del primer Wittgenstein, a saber: 1) que los límites del lenguaje son los límites del mundo y, 2) que de lo que no se



puede hablar lo mejor es callar. Así, el lenguaje queda reducido a una sola función: la de describir el mundo fáctico. No se puede decir nada, con sentido lógico, de la ética, la religión o la estética, ya que ninguna de estas tres disciplinas es un hecho atómico.

Sin embargo, esto no significa que el primer Wittgenstein niegue la existencia de una realidad fuera del mundo, que sería la realidad de la ética, la estética o la religión. En efecto, Wittgenstein reconoce que existe "algo" fuera del mundo, pero que ese "algo" es imposible de ser predicado con sentido lógico. Aún más, Wittgenstein reconoce que ese algo "indecible" es más importante que todo lo que sí se puede decir.

En este sentido el primer Wittgenstein se separa de los positivistas lógicos, quienes niegan la existencia de una realidad metafísica. Wittgenstein no niega la existencia de esta realidad, simplemente afirma que no se puede predicar nada, con sentido lógico, sobre ella, ya que el lenguaje únicamente puede describir una realidad empírica.

Ahora bien, todo esto trae como consecuencia un problema. Por un lado, Wittgenstein sostiene la tesis de que con el lenguaje solamente se puede predicar aquello que esté dentro de los límites del mundo fáctico y, por lo tanto, todo aquello que quede fuera de esos límites es "indecible" y, por el otro,

reconoce que eso "indecible" es más importante que todo aquello que sí se puede decir. ¿Cómo salvar esta dificultad? Pues optando por el misticismo. Efectivamente, situado en un plano místico, Wittgenstein puede "decir" algo de aquello que es "indecible" gracias a una especie de contemplación silenciosa en la que los valores éticos, estéticos y religiosos, aunque no puedan ser descritos como un hecho atómico, se revelan, se "muestran" en la actitud silenciosa de contemplación, típica del místico.

A partir de este momento el primer Wittgenstein opta por una actitud mística. Y al optar por el misticismo "resuelve" dos problemas claves: por un lado, su misticismo le permite sobrellevar su particular conflicto existencial, la dicotomía carne-espíritu, al permitirle una visión distinta del mundo y de la vida que se traduce en un ideal moral o "deber ser" y, por el otro, tal misticismo es la salida a la contradicción teórica derivada de su atomismo lógico. Dicha contradicción consistía en afirmar que con el lenguaje solamente podemos describir los hechos del mundo, pero al mismo tiempo reconocía que había algo fuera del mundo, algo "indecible", y que esto era más importante que lo que se podía decir. Con su actitud mística puede, entonces, "decir" algo de lo "indecible".

Empero, el proceso que lleva al primer Wittgenstein a este misticismo no es tan simple. Explicar dicho proceso, mostrando

sus causas, elementos constitutivos, consecuencias y ampliar su significado, es el objetivo de este trabajo. Para el efecto lo he estructurado de la siguiente manera: consta de una introducción y seis capítulos. En el primero hago un esbozo general de la vida de LUDWIG WITTGENSTEIN, enfatizando aquellas situaciones existenciales que permitan comprender su actitud vital. En el segundo capítulo se presentan los antecedentes teóricos que señalan el problema central de la filosofía ética inglesa: primero hago un esbozo general del desarrollo histórico de la ética inglesa de HUME hasta RUSSELL, y luego presento las ideas principales del INTUICIONISMO de G. E. MOORE. El tercero trata de las ideas religiosas y místicas de algunos pensadores que influyen en el propio misticismo de Wittgenstein: la concepción religiosa de W. JAMES, y el misticismo de TOLSTOI y SCHOPENHAUER. En el cuarto capítulo explico el significado del misticismo de WITTGENSTEIN y los elementos que lo conforman. En el quinto muestro las repercusiones que tuvo el pensamiento del primer Wittgenstein, sobre todo en dos corrientes éticas: EL EMOTIVISMO DE STEVENSON y el PRESCRIPTIVISMO DE HARE. Por último, en el sexto capítulo expongo algunas conclusiones derivadas de esta investigación.

/1. En este nivel solamente interesan los juicios afirmativos ya que los negativos no representan ningún estado de cosas. La función del operador de negación ("no", "no es el caso", etc.) en el contexto de la proposición afirmativa, consiste en cancelar la representación fáctica de ésta. No hay, pues, ningún género de hechos negativos ni, "a fortiori", proposiciones negativas.

## I. ESBOZO BIOGRAFICO DE LUDWIG WITTGENSTEIN

A continuación se presenta los rasgos más significativos de la vida de LUDWIG WITTGENSTEIN. La importancia de hacerlo radica en el hecho de que en los últimos años, algunos de los estudiosos del pensamiento de Wittgenstein han coincidido en señalar que para comprender algunas de sus ideas, es necesario observarlas a través de la luz que proyectan algunas situaciones existenciales claves de su vida.

Tales situaciones, generan en él un modo particular de entender el mundo y la vida. Al final, el primer Wittgenstein derivará en una actitud típicamente mística. Así, este misticismo wittgensteiniano se explica a través de una perspectiva fundamentalmente ética y tiene, a su vez, un marcado fondo ético. Porque la ética, para el primer Wittgenstein, será, como veremos más adelante, principalmente, una actitud frente al mundo y la vida.

Wittgenstein nace en Viena el 20 de abril de 1889. Es el octavo y último hijo de Karl Wittgenstein, un poderoso industrial, y su esposa Leopoldine. El era protestante y ella católica. Esta diferencia religiosa provocará en el hijo un efecto importante, ya que habrá de concebir la experiencia religiosa de manera distinta a la tradicional.

En 1902, cuando Ludwig Wittgenstein tenía 13 años se suicida en la Habana su hermano mayor Hans. Al año siguiente lo hace Rudolf, otro de sus hermanos. En 1906 Wittgenstein obtiene el título de bachiller, y en ese mismo año se suicida su amigo Ludwig Boltzmann.

Entre 1911 y 1914 estudió en Cambridge y tuvo como maestros a BERTRAND RUSSELL y a GEORGE EDWARD MOORE. También conoció y trabó amistad con el economista KEYNES. Por esa misma época leyó la obra LAS VARIETADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA de WILLIAM JAMES, que motivó en él muchas interrogantes respecto a la religiosidad. Esta obra fue fundamental para su misticismo ya que a partir de su lectura cambió su concepción sobre lo que es la experiencia religiosa.

Alrededor de 1910 leyó la obra EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACION de SCHOPENHAUER, quien le influyó con sus ideas de un misticismo oriental.

En 1913 murió su padre y Wittgenstein heredó una inmensa fortuna, que años más tarde repartió entre sus hermanos. Al año siguiente cuando estalló la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein ingresó como voluntario al ejército austriaco, siendo destinado a Cracovia. Ahí comenzó la redacción de sus diarios, luego conocidos como DIARIOS SECRETOS.

Respecto al hábito de llevar un diario, se sabe que desde 1906 Wittgenstein acostumbraba hacerlo y, salvo algunos períodos de su vida, siempre guardó tal costumbre. Sobre el porqué este filósofo llevaba un diario se ha especulado mucho. Para algunos críticos la explicación a esta costumbre, es que quizá se debía a la soledad interior que le acompañó siempre y, al mismo tiempo, a la necesidad permanente de un interlocutor válido a quien confiar sus pensamientos: "Pero seguramente se debió, sobretodo, a su inveterada soledad interior y a la añoranza repetidamente confesa de un interlocutor amistoso y válido, a quien confiarse y con quien hablar a un cierto nivel de interés" /1.

En 1914 comenzó a leer las obras de LEON TOLSTOI, en especial la titulada SINTESIS, TRADUCCION Y ANALISIS DE LOS CUATRO EVANGELIOS.

Evidentemente que las lecturas hechas por el primer Wittgenstein de autores como JAMES, SCHOPENHAUER y TOLSTOI dejaron en su pensamiento una profunda huella. Algunas ideas de estos pensadores ( y de algunos otros de menor impacto como Freud, Kafka o Dostoievski) fueron fundamentales para que el propio Wittgenstein llegara a conformar una concepción mística de la vida.

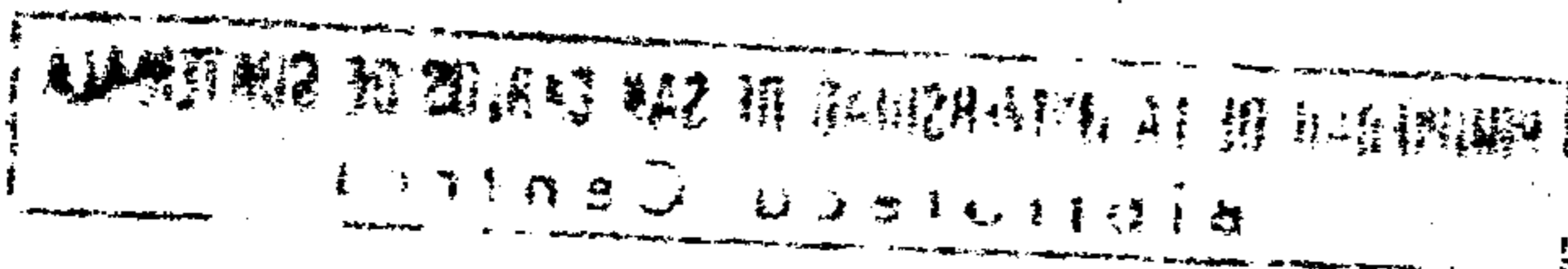
Durante la guerra y mientras Wittgenstein estuvo en el frente, comenzó la redacción de la que sería su primera gran

obra: el TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS, que mostró a su autor como un filósofo original y profundo. La redacción final de esta obra la hizo en 1918 y fue publicada por primera vez en una revista alemana en 1921.

Días antes de terminar la guerra, Wittgenstein fue capturado por los italianos y enviado a un campo de prisioneros donde aprovechó para leer a Dostoievski. En este período dudaba entre hacerse sacerdote o maestro de escuela. Al final se decidió por lo último. En 1919 fue liberado y se inscribió en una escuela de magisterio en Viena. Al año siguiente obtuvo el título de Maestro de enseñanza primaria. De 1920 a 1926 trabajó como maestro y después de esta fecha abandonó definitivamente esta profesión.

Por esos años, exactamente en 1918, se suicidó Kurt, otro de sus hermanos. Asimismo, por esa época Wittgenstein repartió su fortuna entre el resto de sus hermanos y a partir de ese momento vivió de su sueldo de maestro o de alguna beca. En 1926 murió su madre Leopoldine.

A partir de 1927 entró en contacto con los miembros del Círculo de Viena al que nunca perteneció, como se ha sugerido en algunas ocasiones. En 1928 reemprendió el trabajo filosófico que había abandonado por un tiempo y, en 1929, regresó a Cambridge donde obtuvo su Doctorado. En este mismo año comenzó



la redacción de su segunda gran obra: las **INVESTIGACIONES FILOSOFICAS**, que fue publicada póstumamente.

De 1929 a 1940 fue una época relativamente tranquila en la vida de Wittgenstein: se dedicó a su actividad académica, a viajar por algunos países y a redactar diversos escritos. Salvo el **TRACTATUS** y un artículo sobre psicología, todas las obras de Wittgenstein fueron publicadas de manera póstuma.

Al estallar la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein nuevamente se ofreció como voluntario. En esta ocasión trabajó como ayudante de laboratorio en un hospital de Newcastle.

Al finalizar la Guerra reanudó su trabajo docente en Cambridge del que renunció definitivamente en 1947. En este año se retiró a un pueblo de pescadores en Irlanda en donde vivió completamente aislado. Este aislamiento fue interrumpido únicamente para visitar a su familia en Viena a quienes ordena que quemen todos sus diarios, de los que solamente se salvan tres. Dos años más tarde termina la redacción de las **INVESTIGACIONES FILOSOFICAS**. Luego, durante una estancia en Norteamérica, se le diagnostica cáncer. Finalmente, el 29 de abril de 1951, muere en Cambridge y es enterrado bajo el rito católico.

Como se ve la vida de Wittgenstein transcurre en una



permanente tensión existencial que se revela en sus frecuentes crisis espirituales. Al final, estas crisis le llevarán a un plano místico particular. Es necesario, sin embargo, enfatizar algunos aspectos de su vida para comprender más claramente su transformación al misticismo.

Como ya se mencionó más arriba, tres de los hermanos de Wittgenstein se suicidaron, dos de los cuales eran declarados homosexuales. También un amigo de su juventud se suicidó. Wittgenstein, pues, vivió en un ambiente donde el suicidio era la salida o escape "normal" a una existencia precaria. Junto a esta circunstancia está la relación de Wittgenstein con su padre. Este poseía un carácter muy severo y un ideal moral demasiado rígido que trató, inútilmente, de inculcar a sus hijos. Estos se revelaron siempre a los deseos del padre y, de esa cuenta, la relación entre ellos fue una relación tensa y frustrante. Nunca tuvieron una verdadera comunicación. Esta situación provocó en Wittgenstein una serie de complejos que se agudizarían con el tiempo y que condicionaron dos rasgos típicos de su carácter: la imposibilidad de comunicarse con los demás a pesar de su necesidad de hacerlo y la lucha interna por mantener un ideal moral rígido que se imponía a sí mismo y que se contradecía con su vida práctica.

No es de extrañar, pues, que ante una situación así, Wittgenstein considerará, en varias ocasiones, el suicidio como

la única solución ante su existencia precaria /2.

Un dato que revela este carácter suicida de Wittgenstein es el hecho de haberse enrolado como voluntario al ejército durante las guerras, en especial en la Primera, cuando no había una razón poderosa para hacerlo /3.

La lucha interna que Wittgenstein libraba en silencio, puede definirse como el conflicto entre el "deber ser" o ideal moral, y lo que realmente se "es". Algunos críticos han denominado a este conflicto como la lucha entre "la carne y el espíritu". ¿Por qué?

Este conflicto moral, que será más evidente en el primer Wittgenstein, se desarrolla en dos planos definidos: uno, ético-espiritual ("deber ser"), y el otro, un plano práctico (el "es"). El primero se refiere a la idealización que Wittgenstein hace de su propia condición precaria en donde el Espíritu juega el papel de refugio interno al que va cada vez que se deteriora moralmente /4.

El segundo representa las "miserias" morales a las que se ve arrastrado por su debilidad material. Dichas "miserias" serían su tendencia homosexual y su marcado onanismo. En efecto, en los últimos tiempos se ha hecho referencia a que Wittgenstein era homosexual, aunque éste nunca lo reconoció abiertamente. Esta es

la tesis manejada por WILLIAM WARREN BARTLEY III, quien afirma que para entender algunos rasgos del pensamiento y carácter de Wittgenstein, es necesario considerar su tendencia homoerótica. Bartley III ha sacado esta idea del análisis que ha hecho de algunos pasajes de los diarios de Wittgenstein. Esta idea del homosexualismo de Wittgenstein ha creado, como era de esperarse, mucha polémica. Los que más se han opuesto a aceptar tal tesis son los herederos intelectuales de Wittgenstein, quienes se han dedicado a proyectar una imagen "pura" del filósofo, sin hacer referencia a su homosexualismo /5. Respecto a su inclinación al onanismo, consecuencia inevitable de una condición homosexual, es el mismo Wittgenstein quien lo reconoce en sus diarios. Este es un problema que se va acrecentando en él, especialmente durante la guerra.

Obviamente, estos desordenes sexuales generaban en él un conflicto moral. No podía tolerarse a sí mismo el no realizar el ideal moral que se había fijado. Sus caídas eran frecuentes y producían en su interior un dolor moral y un sentimiento de culpa muy intenso. Además, no podía hablar abiertamente de su condición, pues vivía en una época de intolerancia y rechazo hacia personas como él y esto le provocaba más conflicto. Debía, pues, ocultarlo.

Para sobrellevar este conflicto moral recurre, entonces, a refugiarse en el espíritu. El espíritu es para el primer

Wittgenstein una salvación momentánea que le permite, no sólo aliviar su dolor moral, sino racionalizar su precaria condición de alguna manera. El 16 de septiembre de 1914 Wittgenstein escribe en su diario: "el hombre es impotente en la carne y libre gracias al espíritu. Y únicamente gracias a él" /6. Esta cita revela lo que el "espíritu" significaba para él y el papel que jugaba en su vida.

El "espíritu" es, pues, un camino de salvación frente a su conflicto moral y, por lo mismo, elemento fundamental de su misticismo, como se verá más adelante.

Junto a este elemento existencial, que sería una de las causas del misticismo del primer Wittgenstein, se encuentra otro también importante: sus lecturas. A partir de ciertas inquietudes, quizá derivadas de su conflicto existencial, Wittgenstein leyó, con febril pasión, algunas obras de pensadores con ideas religiosas y místicas. Estos autores fueron, principalmente tres: WILLIAM JAMES, LEON TOLSTOI y SCHOPENHAUER. Todos ellos influyeron, en algún sentido, en el misticismo del primer Wittgenstein.

En esta dirección hay un hecho muy significativo en el que hacen énfasis algunos de sus biógrafos, vivido por el joven Wittgenstein y que muestra que dicho misticismo se comienza a perfilar en él a una edad muy temprana. Además, tal

circunstancia revela el significado de lo místico en el pensamiento wittgensteiniano.

Según cuenta NORMAN MALCOLM /7., en 1910, a los 21 años de edad, Wittgenstein asiste a presenciar una obra de teatro en Viena. Dicha obra se titula DIE KREUZELSCHREIBER (EL QUE FIRMA CON LA CRUZ), del dramaturgo alemán LUDWIG ANZENGRUBER (1839-1889). En dicha obra el autor ridiculiza el dogma de la infalibilidad pontificia que fue proclamado por el Concilio Vaticano en 1870 /8.

A lo largo de la obra, en determinado pasaje, el personaje central exclama: "Tú formas parte del Todo, y el Todo forma parte de ti. No puede ocurrirte nada!" Qué tan importante y decisiva haya sido esta experiencia en la vida del primer Wittgenstein, lo revelan los argumentos de algunos críticos de la obra wittgensteiniana. Estos críticos coinciden en afirmar que dicha experiencia abre a Wittgenstein la posibilidad de la religión, así como el significado de "cobijo integral" que tiene en él la divinidad, y que será fundamental en su misticismo /9.

Esta experiencia revela, asimismo, otro dato importante. Mucho antes de asistir a presenciar aquella obra de teatro, Wittgenstein ha leído la obra EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACION de Schopenhauer. Quien haya leído dicha obra reconocerá que hay en ella un misticismo de corte oriental.

Algunos pasajes de este libro han quedado latentes en la mente de Wittgenstein y cuando escucha las palabras del actor principal, tales pasajes, pues, surgen con fuerza en su espíritu, tanto que más tarde logra ver ahí "la posibilidad de la religión" /10.

En efecto, se reconocen en dicha experiencia ciertos rasgos de un misticismo schopenhauerianos como ,por ejemplo, esa "especie de panteísmo irreligioso cuya profanidad parece querer acreditarse dentro de un 'Todo' capaz de disolver la naturaleza específica de nuestro yo" /11. Como se sabe hay en el pensamiento de Schopenhauer una influencia taoísta, que se articula con preocupaciones budistas e ideas de una filosofía occidental, y en las que el "Todo" es paso fundamental de vía de liberación. (El taoísmo es una religión desarrollada en China, cuyo fundador es Lao Tsé. Para el taoísmo el universo es un "todo" donde lo individual es una ilusión y todo lo que existe es consecuencia de los opuestos. En Japón, el taoísmo deriva en budismo zen).

Esta idea de un "Todo" como "cobijo integral" permaneció durante mucho tiempo en el pensamiento de Wittgenstein, aún en la época en que, según algunos autores, había casi abandonado sus ideas místicas. Así por ejemplo, en 1930 cuando dictó su famosa **CONFERENCIA SOBRE ETICA**, en Cambridge, lo encontramos explicando al auditorio qué entiende él por un "bien absoluto", en los siguientes términos: "Me refiero a aquel estado anímico en el que

nos sentimos inclinados a decir: estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme" /12.

Aún reconociendo la importancia de un conflicto existencial, así como la influencia de determinadas lecturas, no son estas las únicas razones que llevan al primer Wittgenstein a una concepción mística de la vida. Hay también algunas razones "lógicas".

Como se señaló anteriormente, el primer Wittgenstein, el del TRACTATUS, reducía el lenguaje a una sola función: la de describir el mundo fáctico. Según esta tesis, solamente aquello que está dentro de los límites del mundo natural o empírico puede ser predicado con sentido lógico. Esto significa que todo aquello que no sea un hecho atómico, es decir, que no pertenezca al mundo fáctico, no puede ser predicado. De ahí la famosa afirmación con la que Wittgenstein cierra el TRACTATUS: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" /13.

¿Y qué es eso "de lo que no se puede hablar"? Pues es la ética, la estética y la religión. Cualquiera de estas tres disciplinas no es un hecho natural, ni está conformada por algo empírico, de donde se deduce que no podemos predicar nada con sentido lógico sobre ellas. Son, pues, "indecibles". Lo único que se puede hacer frente a ellas es guardar silencio. Sin embargo, y paradójicamente, Wittgenstein "dice" mucho de lo "indecible". Pero, ¿cómo lo hace? ¿Cómo logra decir algo de lo

"indecible", si lógicamente es imposible? Pues con el lenguaje del místico que es, fundamentalmente, metafórico. Con dicho lenguaje puede Wittgenstein no sólo hablar de aquello que es "indecible", sino que, y esto es también muy importante, tiene la posibilidad metafísica de aprehender esa otra realidad que está más allá de los límites del mundo.

Esta otra realidad que está "fuera" del mundo no es, obviamente, sensible. Sin embargo, sabemos que esta "ahí" porque se nos "muestra". El mismo Wittgenstein reconoce que esta realidad es más importante que aquella otra que percibimos con nuestros sentidos y que podemos predicar a través de proposiciones lógicas.

Así, pues, luego de hacer un análisis lógico del mundo fáctico y de reducir el límite del lenguaje a los límites del mundo, el primer Wittgenstein desemboca en un misticismo fundamentalmente ético en cuanto que es una actitud frente al mundo y la vida, pero en el que también se pueden encontrar elementos estético-religiosos. De esa cuenta, este misticismo wittgensteiniano representa la posibilidad de solucionar el problema lógico dejado por el *TRACTATUS*, según el cual el lenguaje sirve únicamente para describir el mundo fáctico. Pero, y esto es muy importante, significa también otra posibilidad: la de aprehender el "sentido de la vida", que dentro del pensamiento del primer Wittgenstein es esencialmente una cuestión ética-



mística.

En efecto, una de las principales y permanentes preocupaciones del primer Wittgenstein, es la de encontrar el sentido de la vida. En esta línea juega un papel importante "Dios".

Wittgenstein entendía por Dios algo más de lo que comunmente se pueda entender. Para él creer en Dios es preguntarse por el sentido de la vida, pero también es saber que podemos encontrar refugio externo en El. Así como el espíritu es refugio interno, Dios lo es externamente.

A este respecto hay un pasaje significativo de la vida del primer Wittgenstein que revela este doble carácter de Dios dentro de su misticismo: siendo Wittgenstein maestro rural tiene a su cargo un clase de niños pequeños. En cierta ocasión sale con ellos a caminar por el bosque. Ya de regreso se ha hecho tarde y deben atravesar dicho bosque, a la sazón semioscuro. Wittgenstein nota que los niños van temerosos. El les pregunta si sienten miedo a lo que los pequeños responden que sí. Entonces Wittgenstein les contesta que únicamente piensen en Dios. Dios es, pues, para el primer Wittgenstein refugio ante lo incierto y sentido de la vida.

Con todo lo expuesto queda claro que la vida de Wittgenstein

se desarrolla a través de una permanente tensión existencial. Dicha tensión va condicionando en él un modo particular de entender la vida y el mundo que al final le llevará a un plano místico. Es evidente, asimismo, la influencia que tuvieron en su doctrina algunas ideas místico-religiosas de varios pensadores. Pero sobre todo, es importante reconocer en Wittgenstein a un filósofo original cuyo pensamiento se forjó en medio de una profunda angustia humana que lo muestra como un ser auténtico.

#### NOTAS AL CAPITULO I

- /1. WITTGENSTEIN, Ludwig. DIARIOS SECRETOS. Edición de Wilhelm Baum. Alianza Editorial. España, 1991, pp. 164-165.
- /2. "Estoy completamente abandonado. Pienso en el suicidio". Ibid., pp. 129.
- /3. "Pero también confesó a su colega de la escuela de Trattenbach, Martin Scherleitner, que se había alistado voluntario en la guerra para encontrar la muerte en ella". REGUERA, Isidoro. Ibi., pp. 173.
- /4. Ibid., pp. 196.
- /5. "En los últimos años ha levantado gran polvareda la tesis de Bartley, un filósofo norteamericano; según él, la personalidad espiritual de Wittgenstein ha de ser vista desde su homosexualidad. También ha causado confusión el intento tanto de los administradores del legado póstumo de Wittgenstein- los profesores Rush Rees, Elizabeth Anscombe y George Henrik von Wright- como de la escuela austriaca 'Wittgenstein-Gesellschaft' (Sociedad Wittgenstein) de imponer como canónica una determinada imagen de la vida y la

obra del filósofo y de sofocar por todos los medios a su alcance las opiniones divergentes". BAUM, Wilhelm. LUDWIG WITTGENSTEIN. Vida y obra. Alianza Editorial. España, 1988, pp. 16-17.

- /6. WITTGENSTEIN, Ludwig. DIARIOS SECRETOS. Edición de Wilhelm Baum. Alianza Editorial. España, 1991, pp. 55.
- /7. BOERO, Mario. WITTGENSTEIN: ESPIRITUALIDAD Y MISTICA EN SU BIOGRAFIA. Logos, Vol. LXIV (1994), pp. 42.
- /8. BAUM, Wilhelm. LUDWIG WITTGENSTEIN. Vida y obra. Alianza Editorial. España, 1988, pp. 29.
- /9. BOERO, Mario. WITTGENSTEIN: ESPIRITUALIDAD Y MISTICA EN SU BIOGRAFIA. Logos, Vol. LXIV (1994), pp. 42-43.
- /10. Ibid., pp. 43.
- /11. Ibid., pp. 43.
- /12. WITTGENSTEIN, Ludwig. CONFERENCIA SOBRE ETICA. Ediciones Paidós. España, 1990, pp. 39.
- /13. WITTGENSTEIN, Ludwig. TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS. Alianza Editorial. México, 1987, pp. 203.

## II. ANTECEDENTES FILOSOFICOS

En la primera parte del presente capítulo se presentan, de manera general, los principales aspectos del desarrollo histórico de la filosofía ética inglesa, desde HUME a RUSSELL. Asimismo, en la segunda parte se aborda la posición ética más inmediata y opuesta a la tradición filosófica anterior en Inglaterra, es decir, el INTUICIONISMO de GEORGE EDWARD MOORE.

### A. ESBOZO HISTORICO DE LA FILOSOFIA ETICA INGLESA DE HUME A RUSSELL.

Si bien es cierto que la filosofía de HUME es fundamentalmente un análisis epistemológico, en su libro TRATADO SOBRE LA NATURALEZA HUMANA, este filósofo realiza un "intento por introducir el método experimental de razonamiento en el campo de los temas morales" /1. Según Hume, los presupuestos sobre los que actuamos no son conclusiones que el entendimiento extrae de argumentos racionales. Esto no significa, desde luego, que los hombres no razonen sobre asuntos prácticos, sino que el hombre común posee creencias irracionales sobre las que descansan algunas reflexiones y razonamientos morales. De ahí que dé poca importancia al papel que la razón desempeña en la moral. Para Hume las distinciones morales derivan, en última instancia, del SENTIMIENTO MORAL. Como apunta COPLESTON, Hume "es consciente, claro está, de que todos reflexionamos, razonamos y discutimos

sobre problemas y decisiones morales, pero mantiene que, en última instancia, las distinciones morales no se derivan de la razón sino del sentimiento, del sentimiento moral" /2. En este sentido Hume llega a considerar que la razón debe ser esclava de las pasiones /3. "Pasión", en este contexto, debe ser entendida como toda emoción y afecto en general.

Para Hume todos los seres humanos poseen o hacen distinciones morales, es decir, distinciones entre el bien y el mal, por ejemplo. Ahora bien, lo que sí es discutible es la fuente de dichas distinciones. Algunos filósofos piensan que la base de dichas distinciones es la razón. En tanto que otros afirman que es el sentido, o sentimiento moral. Los primeros se apoyan en el presupuesto de que la razón humana es uniforme. Precisamente uno de los argumentos esgrimidos en contra de dicha posición es que, si la razón fuera la base de las distinciones morales, entonces no existirían controversias sobre lo que es bueno o malo, justo o injusto, y todos coincidiríamos en nuestros juicios de valor. Sin embargo, la experiencia nos demuestra que sucede todo lo contrario. Por lo tanto, no puede ser la razón la fuente de nuestros razonamientos morales.

Respecto a los segundos, estos argumentan que la esencia de la virtud es ser agradable y la del vicio es ser desagradable. Tanto lo agradable como lo desagradable, son expresiones de los afectos y sentimientos, los cuales tienen su raíz en la

constitución del ser humano. Además, el fin del razonamiento moral es la acción, es decir, el cumplimiento del deber y la razón por sí misma no puede llevarnos a la acción porque son las pasiones las que originan la conducta.

Hume claramente se adhiere a esta segunda posición sin negar que la razón tenga importancia en la moralidad. Lo que afirma es que, en último caso, las distinciones morales derivan del sentimiento moral y no de la razón.

Pero, ¿qué es el sentimiento moral? "El sentimiento moral es un sentimiento de aprobación o desaprobación hacia las acciones, las cualidades o los caracteres, y es desinteresado" /4. Por lo tanto, para Hume la virtud es un sentimiento placentero y el vicio es lo contrario /5.

Pareciera que con todo lo anterior Hume propone un relativismo moral pero no es así. En efecto, afirmar que las distinciones morales derivan del sentimiento moral, presupone que "el sentimiento general de moralidad es común a todos los hombres, no sólo en el sentido de que todos los seres humanos tienen sentimientos morales, sino también en que se da un acuerdo básico en el funcionamiento de tales sentimientos" /6.

Parece pues, que la teoría de Hume es una teoría emotiva de la ética. Para Hume el juicio moral expresa el sentimiento de

aprobación o desaprobación del hombre que experimenta un acto en cuestión. Es sólo en este sentido que Hume sostendría una teoría emotiva de la ética.

Finalmente, en relación al hecho de dar una explicación racional del fin último de la acción humana, esto es imposible para Hume, si entendemos por explicación racional la explicación de los principios más remotos de la acción. Según este filósofo no podemos ir en una progresión "in infinitum" hasta dar con lo que es el principio original que explique la acción humana en general. Algo ha de desearse por sí mismo de acuerdo a los afectos o sentimientos humanos. Si preguntamos por qué una acción es agradable y se le considera como virtuosa, Hume responderá que se debe a su utilidad. Aunque no considera la utilidad como la única fuente de la aprobación moral, se podría considerar a Hume como uno de los precursores del utilitarismo.

Es precisamente este elemento utilitarista de la teoría ética de Hume, lo que fue aprovechado y explotado a su favor por **JEREMY BENTHAM** (1748-1832), a quien se considera como el iniciador del movimiento utilitarista que llegó a su máxima expresión con J. S. Mill. Empero, aunque Bentham debe mucho a Hume, existen entre ambos algunas diferencias esenciales. Hume aspiraba a entender principalmente el juicio moral y la vida moral, mientras que Bentham pretendió fijar criterios para juzgar las ideas morales.

Bentham parte de un hedonismo psicológico, según el cual los hombres por naturaleza tienden al placer y huyen del dolor. Qué es placer y qué es dolor no constituye un serio problema para Bentham que entiende por ellos lo que entiende el hombre común, es decir, el placer como algo agradable que causa felicidad y el dolor como algo desagradable que trae infelicidad.

Afirma, sin embargo, que si los hombres tienden al placer y huyen del dolor, de esto se deriva que las "acciones buenas son aquellas que tienden a aumentar la medida total del placer, mientras que son acciones malas las que tienden a disminuirla, y que debemos hacer el bien y no el mal" /7.

En esto consiste el principio de utilidad o principio de máxima felicidad. Según dicho principio "la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en cuestión consiste en lo bueno y lo justo, y sólo lo bueno y justo y universalmente deseable, fin de la actividad humana" /8. Bentham, pues, se refiere, en último caso, siempre a la felicidad del mayor número de personas o comunidad humana.

Habiendo establecido que la felicidad es el fin último de la acción de los hombres y, que la bondad de la acción está en relación con el mayor número de personas felices, Bentham afirma que solamente el utilitarismo puede proporcionarnos un criterio objetivo sobre lo que es el bien y el mal. La utilidad es la



propiedad de cualquier objeto que produzca provecho, placer o felicidad /9.

A continuación lo que preocupa a este filósofo es establecer un criterio que nos sirva para determinar qué acción es más virtuosa de acuerdo al tipo o cantidad de placer que produzca. Es decir, que lo que interesa a Bentham es cómo medir los placeres. En este sentido, según él, a la hora de considerar un placer debemos tomar en cuenta su intensidad, duración, certeza o incertidumbre, proximidad o lejanía y extensión. Lo que pretende Bentham es que podamos hacer un cálculo matemático de los placeres que nos den felicidad, tanto individual como colectivo, a modo de determinar cuáles son mejores, lo que evidentemente es imposible.

Esta tesis de Bentham tuvo algunos seguidores, de los que destaca JOHN STUART MILL (1806-1873). También Mill acepta la idea de Bentham de que es la utilidad o principio de máxima felicidad el fundamento de la moral /10.

Mill se propone, entre otras cosas, demostrar que el utilitarismo no es una filosofía del egoísmo, ya que, según él, la felicidad de la que habla el utilitarismo "no es la máxima felicidad particular del agente, sino la medida mayor de felicidad en conjunto" /11. Además, la felicidad no es "un" bien sino "el" bien, es decir, el único fin último que todos desean.

Entre las ideas nuevas que Mill incluye dentro de su concepción de utilitarismo, y que lo diferencia del de Bentham, se encuentra la de "utilidad". En su obra **SOBRE LA LIBERTAD**, Mill declara al respecto: "yo veo la utilidad como la última instancia en todas las cuestiones éticas; pero debe entenderse 'utilidad' en su sentido más amplio, basada en los intereses permanentes del hombre en cuanto ser que progresa" /12. La idea de progreso, pues, es para Mill una condición natural del hombre, y por lo mismo algo fundamental dentro de la tesis utilitarista. Así, más adelante Mill identificará "individualidad" como "desarrollo".

En cuanto a la fuente de dónde deriva la bondad de las acciones, Mill sigue manteniendo la misma idea de Bentham: las acciones son buenas en cuanto tiendan a la felicidad y malas en cuanto produzcan dolor. Por lo demás, el utilitarismo de Mill sigue en sus líneas generales al del Bentham.

La idea de "progreso" como condición natural del hombre y, que Mill identificó como "individualidad" es tomada por **HERBERT SPENCER** (1820-1903), filósofo inglés que trató de relacionar la filosofía y la ciencia, siguiendo el modelo de los positivistas clásicos, como **COMTE**.

Spencer es uno de los principales representantes de la visión optimista del progreso humano como fin último de la

evolución de la especie. En este sentido, Spencer concibe la ética como culminación de su sistema. Puesto que no se puede aceptar una autoridad sobrenatural como fundamento de la ética, es necesario dar a ésta una base científica. De ahí que Spencer intente fundamentar la ética en la teoría de la evolución.

Spencer distingue entre un comportamiento perfecto y uno imperfecto. El primero se refiere al desarrollo de aquellas sociedades permanentemente pacíficas. El segundo, al de los grupos donde la lucha de individuos de la misma especie es el motor que las impulsa, dando como resultado que unas especies vivan a expensas de otras. Esta distinción le lleva a diferenciar entre una ética relativa y una ética absoluta. Esta última es "un código ideal de conducta que formula el modo de comportarse de un hombre completamente adaptado a una sociedad completamente desarrollada" /13. En tanto que la ética relativa es la conducta de las sociedades imperfectas.

Spencer acepta la tesis del utilitarismo de que es la felicidad el fin último de la acción humana y que la bondad o maldad de las acciones depende de si alcanzamos o no este fin. Es más, el progreso evolutivo de la moral ha favorecido el desarrollo del utilitarismo. En efecto, el utilitarismo es una ética con base científica, lo que la hace ser un sistema especial que abarca otros sistemas éticos. Empero, Spencer pretende un utilitarismo racional, es decir, un utilitarismo "que tiene por

objeto inmediato la conformidad con ciertos principios que, por la naturaleza de las cosas, son causa determinante del bienestar" /14. En este sentido Spencer considera que, si bien es cierto que, la felicidad es el fin último de la acción de los hombres, no es la felicidad total, como pensaba Bentham, sino la felicidad dentro de ciertas condiciones o reglas morales.

Por último, cabe señalar que al pretender Spencer fundamentar su teoría ética en la teoría de la evolución reconocía, evidentemente, cierta continuidad entre la evolución biológica y la evolución moral en sentido racional.

Aunque hasta ahora se ha señalado el desarrollo de una filosofía ética inglesa de corte positivista que tiene su origen en Hume, y que deriva en una serie de posiciones (utilitarismo, evolucionismo, etc.), ésta no es la única clase de filosofía que se ha cultivado en Inglaterra. A mediados del siglo XIX se desarrolló en las universidades británicas una filosofía idealista de influencia alemana. A continuación se explicará, de manera concisa, la concepción ética de este idealismo. La importancia de señalar, aun en términos generales esta concepción, radica en el hecho de que la ética inglesa del presente siglo será consecuencia de la reacción en contra de dicho idealismo.

El idealismo inglés es más bien de carácter objetivo. Partían estos filósofos idealistas del argumento de que si "la

cosa en sí" es una realidad espiritual que se manifiesta sólo en, y a través, del entendimiento humano, debía ser esencialmente inteligible. Así, sujeto y objeto son correlativos pues poseen un mismo principio espiritual último.

Dicho idealismo era un renacimiento de la metafísica. Pero de una metafísica espiritual, ya que en última instancia, la realidad era de algún modo, también espiritual. De aquí su oposición al materialismo que era representado, a la sazón, por los fenomenistas. El carácter espiritual de este idealismo hizo que se le considerara como una filosofía religiosa en oposición al positivismo, y a la tendencia del empirismo a despreciar todo aquello que fuese religioso.

El idealismo inglés jugó un papel importante en la filosofía social. Su teoría ética, por ejemplo, ponía de relieve la idea de la realización personal, del perfeccionamiento de la personalidad humana como conjunto orgánico, etc. Consideraban que la función del Estado se limitaba a establecer las condiciones mínimas que permitieran el desarrollo del individuo. Así, el Estado debía intervenir lo menos posible en las decisiones de los hombres. Estas características les acercaban más a un liberalismo reformado en consonancia con las necesidades de la época y que apuntaba, en último caso, más hacia el futuro que al pasado.

Es evidente la influencia que ciertos pensadores alemanes, como KANT y HEGEL, por ejemplo, ejercieron sobre determinados idealistas ingleses, aunque hubo algunos cuyo pensamiento era más original. Tal es el caso de FRANCIS HERBERT BRADLEY (1846-1924).

Bradley es el mayor representante de este movimiento idealista inglés. Su pensamiento abarca tanto la metafísica como la epistemología, la religión y la ética. Respecto a ésta, Bradley afirma que el fin de la acción moral es la "autorrealización". Si esto es así, lo bueno para el hombre no puede ser idéntico "al sentimiento de autorrealización" ni a ningún otro sentimiento. Con esto queda excluido el hedonismo como tesis moral, ya que para éste lo bueno es el sentimiento de placer.

Bradley, al igual que Kant, piensa que el fin de la moral es la realización de una buena voluntad. Pero por "buena voluntad" entiende la voluntad del organismo social, y esto "significa que los deberes de cada uno están determinados por el hecho de pertenecer al organismo social" /15. Autorrealizarse moralmente es obrar de acuerdo con la moral social. Sin embargo, Bradley no reduce el ideal de la moral individual al de la moral social porque, en todo caso, ese ideal es inalcanzable por medios imperfectos, como los de las sociedades que son igualmente imperfectas. De ahí que este filósofo vea la consecución de este ideal en una esfera superior, una esfera "supra-ética", como la

religión.

En efecto, es en la conciencia religiosa donde aquel ideal moral puede realizarse. Además, es en la conciencia religiosa donde lo infinito y lo finito, Dios y el yo, pueden reconciliarse por medio de la fe. Es, por tanto, en dicha esfera donde el hombre cumple con la exigencia moral de realizarse a sí mismo, ya que tal exigencia era imposible cumplirla a nivel ético como miembro de una sociedad humana. Así, pues, la ética deriva al final, para Bradley, en religión.

Aunque hubo otros filósofos dentro de este movimiento idealista, se puede considerar a Bradley, sobretodo en lo relativo a la ética, como el más representativo.

A pesar de que el idealismo inglés gozó de mucha reputación y tuvo gran influencia en universidades de prestigio como Oxford, por ejemplo, la reacción contra él no se hizo esperar. La reacción en contra del idealismo se dio en este siglo y fue llevada a cabo, principalmente, por dos famosos filósofos de Cambridge: G. E. MOORE y BERTRAND RUSSELL.

BERTRAND ARTHUR WILLIAM RUSSELL (1872-1970), comenzó su desarrollo filosófico adhiriéndose al idealismo. En un primera etapa se sintió influenciado por Hegel, y admiró a algunos idealistas ingleses como McTaggart y Bradley. Sin embargo, a

partir de 1898, reaccionó contra tal sistema debido, entre otras razones, a su relación con Moore. Junto a éste, y en contra de los idealistas, Russell pensaba que todo lo que el sentido común ve como real es real. Incluso, puntos en el espacio o instantes en el tiempo eran entidades existentes que habitaban en un mundo atemporal de esencias, como en el mundo platónico.

Empero, su verdadero interés por la filosofía le llegó a través de la matemática. Su preocupación es este sentido consistía en tratar de encontrar un fundamento para dicha disciplina. Tal preocupación le llevó a escribir su famosa obra **PRINCIPIOS DE MATEMÁTICA**, que se publicó en 1903. Al terminar la primera redacción de esta obra se dio cuenta de que contenía una antinomia. Russell definía el número de acuerdo a la lógica de clases donde "un número cardinal era la clase de todas las clases coordinables con una clase dada" /16. La antinomia consistía en que una clase dada no puede ser, ella misma, miembro de dicha clase. Para resolver esta antinomia Russell recurre a la teoría de los tipos.

Con la teoría de los tipos, Russell concluye que es absurdo hablar de si una clase dada es o no miembro de sí misma, ya que la idea misma, de una clase que es miembro de sí misma, carece de sentido. Independientemente de la consistencia de esta teoría, lo importante en ella consiste en que muestra lo fundamental que es el análisis lingüístico para la filosofía.



Estas primeras preocupaciones de Russell van cambiando al paso de los años. Así, cuando Wittgenstein lo encuentra en Cambridge, ya su pensamiento está en transformación hasta derivar en lo que se conoció como atomismo lógico. Con dicha expresión Russell pretendió dejar en claro que, lo que le interesaba, era llegar a los últimos principios que constituían la realidad. Pero no buscaba átomos físicos, sino lógicos.

Había, sin embargo, otros temas, aparte del propiamente lógico, que preocupaban a Russell. Eran temas como el de la religión, la ciencia social y su relación con el poder, y la moral. Russell era un filósofo que indagaba todo aquello que tenía que ver con la sociedad. Se opuso a la guerra, estuvo a favor del desarme, opinó sobre el sexo y el matrimonio, apoyó la desobediencia civil como un derecho fundamental, etc., y en todo mantuvo una actitud coherente.

Era evidente, pues, su preocupación por las acciones de los hombres, y esto le llevó a considerar la ética como parte de sus reflexiones filosóficas. Respecto a la ética, en un primer momento "Russell sostiene que el fin de la ética era descubrir las proposiciones verdaderas sobre la conducta virtuosa y viciosa, y que era una ciencia" /17.

Al analizar las acciones de los hombres se nota que algunas se realizan por sus consecuencias. Si se acepta que algunas

acciones son buenas por sus consecuencias buenas, se debe aceptar que hay algunas cosas que deben ser buenas en sí mismas. De hecho, hay cosas que sirven como medio para realizar cosas buenas, pero hay otras que son intrínsecamente buenas, es decir, que poseen la propiedad de la bondad. Dicha idea no se desvirtúa aún cuando se acepte que existe una diversidad de opiniones entre los hombres acerca de lo que es bueno o no.

Dicha cualidad de bondad, inherente a ciertas cosas, es indefinible, por lo que no se le puede indentificar con lo agradable, por ejemplo. Algo que produce placer es bueno no sólo porque produce placer, sino porque además posee la cualidad indefinible de bondad. Si la bondad es intrínseca a ciertas cosas, y además es indefinible, sólo se puede percibir de manera inmediata, es decir, por intuición.

Esta idea de una bondad intrínseca, indefinible y aprehendida por intuición es, como se verá más adelante, esencial en el sistema ético de Moore.

En una segunda época, esta concepción russelliana de la ética irá cambiando. En este momento Russell considera que el bien y el mal son relativos al deseo, y que una interpretación correcta de la moral debe hacerse bajo la perspectiva de una teoría antropológica. Así, Russell afirma que "toda actividad humana surge de dos fuentes: el impulso y el deseo" /18. Cuando

Russell habla de deseo se refiere al deseo inconsciente. Ahora bien, aunque el deseo inconsciente sea bueno, no se puede permitir que dirija siempre las acciones humanas, porque puede resultar perjudicial. Por eso el entendimiento debe ejercer cierto control sobre el impulso natural.

Más adelante, Russell modificó aquellas dos fuentes de la acción humana, que eran el impulso y el deseo. En su lugar afirmó que tal fuente estaba constituida por el instinto, el entendimiento y el espíritu. El instinto sigue siendo la fuente de vitalidad, el entendimiento quien ejerce control crítico sobre aquél y el espíritu sería "el principio de los sentimientos impersonales y nos permite trascender la búsqueda de la satisfacción puramente personal al sentir las mismas alegrías y las penas de los demás que por las nuestras, al preocuparnos por la felicidad de la raza humana como totalidad y al servir a unos fines que en cierto sentido son suprahumanos, como la verdad, la belleza o, en las personas religiosas, Dios" /19.

En 1927, Russell declara públicamente su abandono de la teoría de Moore. Ahora afirma que el bien y el mal son consecuencias del deseo. Dado que el lenguaje es un fenómeno social, aprendemos a llamar "bueno" lo aprobado por el grupo social al que pertenecemos aunque en primer lugar decimos que algo es bueno cuando lo deseamos. Lo que aún permanece como elemento común al pensamiento de Russell y Moore en esta etapa de

la ética russelliana, es su carácter utilitarista, pues todavía considera buenas aquellas acciones cuya consecuencia es buena y malas a aquellas cuyo resultado es malo.

Por otra parte, Russell declara que la divergencia de opiniones sobre los valores es fundamentalmente una divergencia de gustos, no referida a ninguna verdad objetiva. Ahora bien, lo que Russell intenta explicar aquí, es que los juicios de valor pertenecen al modo operativo, es decir que, cuando se dice "X es bueno" lo que se quiere significar es que "ojalá todo el mundo deseara X".

Finalmente, Russell llegó a decir que su teoría ética no le satisfacía, pero que las teorías de otros le satisfacían menos. Puesto que lo que pretendía era encontrar una ética verdaderamente empírica y científica, no podía parecerle que el bien es una propiedad indefinible, como afirmaba Moore, ni tampoco podía aceptar la existencia de principios morales evidentes por sí mismos. sin embargo, lo importante aquí es resaltar la influencia que tuvo Russell para el análisis ético posterior.

#### NOTAS AL CAPITULO II SECCION A

- /1. COPLESTON, Frederick. HISTORIA DE LA FILOSOFIA. V - de Hobbes a Hume. Editorial Ariel. España, 1981, pp. 229.
- /2. Ibid., pp. 300.



conceptos por medio de otros conceptos; distinción y adición conceptual: algo a analizar (analysandum) se resuelve en un sinónimo (analysans)" /1. Sin embargo, la filosofía analítica como tal desborda esta definición. En efecto, por filosofía analítica se puede entender una tendencia y una continuidad: tendencia a "orientarse partiendo de datos simples y construir, paso a paso desde ellos, mediante el instrumental lógico-lingüístico. Es una continuidad de la tradición empirista en cuanto que desconfía de las generalizaciones, las totalizaciones rápidas o poco detalladas y del valor constructivo de lo apriorístico" /2.

Moore aplica, pues, el análisis a la moral, oponiéndose radicalmente a la tesis metafísica, que disuelve la ética en la metafísica. Para ésta la realización de un ideal moral se logra ajustándolo a una visión del mundo, de ahí, pues, que la moral sea parte de la metafísica.

Moore comienza su análisis, atacando al naturalismo ético en el que se podría incluir tanto a la metafísica clásica, como al empirismo, también clásico.

Específicamente la crítica que hace Moore al naturalismo ético es la siguiente: el naturalismo ético comete a cada instante la falacia naturalista. Dicha falacia consiste en identificar proposiciones morales de otras que no lo son. De

manera más concreta: se trata de definir lo que es "bueno" en términos de propiedades naturales ( lo que da felicidad, lo que es útil, etc.).

Para Moore, lo primero es saber qué es lo "bueno". Este filósofo llegará a la conclusión de que lo bueno no es definible ya que se trata de una cualidad simple, no natural y cuyo conocimiento se hace de manera directa, es decir, por intuición moral pura.

Para desbaratar el argumento naturalista de qué es lo bueno (que podría ser lo útil, la felicidad o lo agradable, etc.), Moore recurre al siguiente argumento: supongamos, como dicen los filósofos naturalistas, que lo bueno es, por ejemplo, lo útil. Cabría hacer tres preguntas, a saber:

- a) ¿lo bueno es útil?
- b) ¿lo bueno es bueno?
- c) ¿lo útil es útil?

Si se le pregunta a un utilitarista, en este caso, cuál de las tres preguntas tiene sentido, dirá que solamente tiene sentido la primera, con lo cual, dicho sea de paso, todos estaríamos de acuerdo. En efecto, sólo la primera pregunta es una pregunta abierta y, por lo mismo, plena de sentido. Las otras no tienen sentido ya que son preguntas "cerradas". de esto se puede deducir que, si la primera pregunta es la única que

tiene sentido, es porque, obviamente, lo bueno no es igual a útil o a cualquier otro término natural (lo agradable, felicidad, etc.). Los filósofos naturalistas se equivocan porque "no han hecho sino confundir el significado de 'bueno' con cosas que son buenas, cosas que acompañan al predicado 'bueno'" /3. Por lo tanto, la bondad no es una cualidad natural.

Ahora bien, si lo bueno no es una cualidad natural, observable de alguna manera, cómo es que podemos conocerlo. Según Moore, los seres humanos tenemos, por así decirlo, un sexto sentido: el sentido moral. Gracias a este sexto sentido podemos aprehender lo bueno de manera directa, inmediata o, lo que es lo mismo, por "intuición". Así, ante distintas acciones humanas se pueden, por intuición moral, reconocer unas como buenas y diferenciarlas de otras que se consideran malas. Esta intuición de lo bueno es, pues, a priori y se debe a ese sexto sentido que todos poseemos.

Las objeciones a este argumento de Moore no se hacen esperar. Cuando se le pregunta a este filósofo "bien, ¿pero entonces, qué es lo bueno?", responde que lo bueno es lo que captamos como tal y que no se necesita justificarlo, de la misma manera que cuando vemos un objeto de color blanco no necesitamos explicar por qué es blanco. Simplemente es blanco porque lo vemos como blanco.



Empero, aun cuando aceptemos el argumento anterior, surge inmediatamente otra objeción. Aceptemos que existe un sexto sentido humano que permite a los hombres intuir lo bueno. Si esto es verdad, todos los hombres deberíamos coincidir en reconocer lo bueno como tal. Sin embargo, la realidad nos saca de esta ilusión: en efecto, hay seres, por ejemplo un Hitler, que actúan de una manera que contradice toda norma moral en general. ¿Qué es lo que pasa aquí? ¿Por qué, si todos los hombres poseemos un sexto sentido, un sentido moral, hay seres que actúan en contra de lo que es bueno? Si todos poseemos un sentido moral deberíamos reconocer lo que es bueno y actuar de acuerdo a ese valor. No deberíamos de equivocarnos nunca. Lo que sucede, afirma Moore, es que, así como hay personas que confunden los colores, por ejemplo, ya que tienen dañado el sentido de la vista, hay individuos que tienen atrofiado el sentido moral, lo que no les permite discernir entre el bien y el mal.

Es llamativo, y quizá hasta paradójico, que siendo Moore un filósofo de tendencia analítica, llegue al final de su discurso a coincidir con pensadores tan alejados de su ámbito filosófico, como SCHLER o HARTMANN, para quienes "los valores se sitúan también en un mundo de esencias intuitivamente aprehensibles"/4.

Esta tesis de Moore plantea, obviamente, muchas objeciones e interrogantes. Sin embargo, sea como sea, "la refutación de Moore es una de las páginas más importantes de la historia de la

moral y marca el desarrollo posterior de la ética analítica y no analítica. El emotivismo, el prescriptivismo y el neonaturalismo, por ejemplo, son incomprensibles sin la crítica de Moore al naturalismo" /5.

#### NOTAS AL CAPITULO II SECCION B

- /1. SADABA, Javier. LA FILOSOFIA MORAL ANALITICA DE WITTGENSTEIN A TUGENDHAT. Mondadori. España, 1989, pp.9.
- /2. Ibid. pp. 9-10.
- /3. Ibid. pp. 11.
- /4. Ibid. pp. 12.
- /5. Ibid. pp. 12.

### III. ANTECEDENTES MISTICOS

El misticismo del primer Wittgenstein tiene entre sus causas la influencia de algunos pensadores, cuyas obras dejaron su impronta en el pensamiento de este filósofo vienés. Entre estos distintos pensadores destacan, especialmente, tres: WILLIAM JAMES, LEON TOLSTOI y ARTHUR SCHOPENHAUER.

#### A. WILLIAM JAMES

El filósofo norteamericano WILLIAM JAMES (1842-1920), es más conocido por su adhesión al movimiento pragmatista. En efecto, James es uno de los principales representantes de este movimiento filosófico que es, en algún sentido, derivación del positivismo europeo. Sin embargo, la otra faceta de James como médico, psicólogo y estudioso de los problemas de la religión es desconocido para la mayoría.

James inició su carrera profesional como médico. Sin embargo, pronto se sintió atraído hacia los problemas de la religión. Esto trajo como consecuencia que James se viera envuelto "en un debate intelectual entre la noción científica del mundo como concepción mecanicista que excluía la libertad humana, y la noción religiosa que incluiría no sólo la creencia en Dios, sino también en la libertad del hombre" /1. Quizá fue esta

confrontación, entre su actividad científica y sus creencias religiosas, la que lo llevó a la filosofía.

El pragmatismo es para James un método cuyo objetivo final es el de resolver disputas metafísicas que, de lo contrario, serían interminables. Empero, su concepción del pragmatismo no se queda allí, ya que más adelante dirá que, es también, una teoría de la verdad. ¿Qué significa "verdad" para James? Según apunta Copleston, "es importantísimo entender que la teoría de la verdad de James no presupone la negación de la teoría de la verdad como correspondencia. La verdad es para él una propiedad de algunas creencias, no de las cosas" /2. Más adelante agrega que "en el lenguaje moderno, la verdad y la falsedad se predicen de las proposiciones, no de las cosas o los hechos" /3. Esta idea de "verdad" se convierte, pues, en la esencia de la teoría pragmática. A su vez, dicha teoría se articula con la visión de la religión, o como dice el ya citado Copleston, "de una visión religiosa del mundo". De hecho el pragmatismo es para James el fundamento de dicha visión.

En este sentido, el problema que preocupa a James, dentro del ámbito religioso, es el problema entre teísmo y materialismo. En este caso James utiliza el pragmatismo como método para resolver dicho conflicto. En última instancia la balanza se inclinará hacia el teísmo ya que, según James, el teísmo tiene una ventaja sobre el materialismo, porque garantiza un orden ideal que se conservará permanentemente, "ya que de una forma u

otra, Dios no permitirá que el orden moral sea arruinado o destruido" /4. En esta cita es importante resaltar el significado que James asigna a Dios. Dios es, de alguna manera, garantía de seguridad para el hombre, sobre todo en el plano moral. Es necesario destacar esta idea, ya que el primer Wittgenstein también concibe a Dios como seguridad o cobijo integral.

De las muchas obras de James, sobresale, por su relación con el misticismo del primer Wittgenstein, la titulada **VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA**, publicada en 1902. Esta obra fue leída por Wittgenstein y dejó en él una profunda impresión, convirtiéndose en elemento fundamental hacia su conversión mística.

Esta obra de James es el resultado de una serie de conferencias en las que temas como el ascetismo, la conversión, la santidad, etc., fueron tratados por su autor. Dichos temas son enfocados, no desde la perspectiva propiamente teológica, sino más bien desde un punto de vista psicológico-filosófico, dando ejemplos de procesos religiosos de aquellas características en la persona. Tal vez esto se debe a que, para James, la religión significa sentimientos o experiencias de hombres particulares en soledad y que ejercitan una relación constante con lo que consideran la "divinidad". En este sentido "divinidad" es un término que se relaciona recíprocamente con "religión", y en

donde "la religión se constituye en lo que viene a rescatarnos y sujeta nuestro destino en sus manos" /5. En todo esto se involucra "divinidad" y fe, en medio de un misticismo que se caracteriza por su inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad.

Esta manera de entender la "divinidad" como algo seguro donde refugiarse e inefable es lo que, a mi juicio, interesa de esta concepción de James ya que, como veremos, el propio Wittgenstein tendrá similar concepción. Lo mismo sucede con el significado que "religión" tiene para James y que será la razón del "silencio" místico wittgensteiniano. En efecto, según James, la religión es una experiencia personal, íntima e incommunicable. Siguiendo esta definición de religión, Wittgenstein guarda silencio frente a lo que puede ser la experiencia religiosa. Aún más, esta característica de incommunicabilidad de la religión, Wittgenstein la extiende a otras dos esferas de la realidad humana: la ética y la estética. De ahí, pues, que no sea extraño que los críticos de la filosofía de Wittgenstein, no hagan mayor referencia a la importancia que las ideas de James tuvieron, en su momento, en el pensamiento del filósofo austriaco, en especial sobre su concepción de religión, ya que el mismo Wittgenstein dice muy poco sobre este tema. Dicha actitud quizá se deba a que Wittgenstein trata de ser consecuente con aquella característica que James asigna a la religión: la de ser incommunicable.

Así, pues, el silencio del primer Wittgenstein es un rasgo visible de la influencia que tuvieron algunas ideas de James en la visión mística wittgensteiniana de la vida como sentimiento íntimo que acompaña a la experiencia religiosa, ya que "la experiencia religiosa que estamos estudiando es la que anida sola y privadamente en el interior" /6.

## B. LEON TOLSTOI

El escritor y pensador ruso LEON TOLSTOI (1828-1910) es una de las principales figuras de la literatura de su país. Desde muy joven leyó a VOLTAIRE y ROUSSEAU. Fue tanta la influencia que éste último tuvo en su vida que llegó, incluso, a cambiar una cruz por una miniatura del filósofo francés.

Al principio, Tolstoi llevó una vida bastante frívola, aunque, al mismo tiempo, se interesó por cuestiones éticas que le llevaron a considerar un nuevo ideal: "el del perfeccionamiento moral consistente en realizar el bien y ser útil a los hombres"/7.

A partir de 1851, en medio de una vida agitada y de intensas lecturas, Tolstoi comenzó su carrera literaria. Pronto se sintió llamado a emprender una tarea gigantesca: fundar una nueva religión para la humanidad, "una religión de Cristo, pero

limpiada (sic) de la fe y de lo misterioso; una religión práctica, que no prometa una felicidad futura, sino que dé la felicidad sobre la tierra" /8.

En 1860 sufrió una crisis de pesimismo a raíz de la muerte de un hermano suyo. Este es un hecho que no comprende y que le plantea la interrogante de cómo puede haber un Dios todopoderoso que es, al mismo tiempo, expresión de la debilidad de la inteligencia humana. En este sentido, pretendió escribir un evangelio materialista: "la vida de Cristo-materialista" /9.

Ya en su etapa madura de escritor, Tolstoi volvió a sus preocupaciones ético-religiosas. Hizo una crítica de la Biblia y leyó algunas obras de pensadores famosos, entre ellos a Hume. En esta misma época escribió su famosa obra SINTESIS, TRADUCCION Y ANALISIS DE LOS CUATRO EVANGELIOS, que luego fue conocida simplemente como EL EVANGELIO DE TOLSTOI. Dicha obra fue leída por Wittgenstein y se dice que fue tal el impacto que causó en su mente que, durante mucho tiempo y como especie de amuleto, la llevó en su bolsillo.

En esta obra Tolstoi plantea la posibilidad de un cristianismo sin Cristo, es decir, sin la Divinidad. En ella su autor niega al Dios-hombre y exalta al hombre-dios. Así, se abre a la posibilidad de la experiencia de una nueva religiosidad, rechazando a la Iglesia como institución. Tal concepción



tolstoiana de la religiosidad, es reflejo de su escepticismo religioso que, acaso sea el resultado de las profundas crisis religiosas que sufrió a lo largo de su vida. Dichas crisis le llevaron a un misticismo ético que negaba algunos de los dogmas fundamentales del cristianismo. Su oposición pues, es al cristianismo, no a la religiosidad.

Al final de este proceso llegó, a una posición ideológica que se caracterizaba por su negación del Dios personal y una profunda "hostilidad contra la Iglesia y la organización social, edificada sobre la mentira, contra la propiedad, el Estado, los tribunales, el ejército, la policía, el progreso, etc." /10. Su ideal moral se reducía a unas cuantas reglas: "no resistencia al mal por la violencia, simplicidad, trabajo manual, sobriedad" /11. Todo esto le provocó ser excomulgado por la Iglesia.

Evidentemente la evolución de Tolstoi es, en último caso, de carácter ético. Con el tiempo llegó a una cosmovisión muy singular que derivó en una actitud mística frente a la vida. Este misticismo tuvo, como eje central, un rechazo violento a la institucionalidad de la Iglesia y a todo dogma cristiano, lo que le hizo proponer una moral sin Dios. Además, era un misticismo matizado por un ambiguo nihilismo, por una renuncia hasta el ascetismo y por una necesidad de creer, que se traducía en una fe manifiesta que le acercaba a la visión de una Divinidad redentora.

Por otro lado, con la condena a la cultura, a todo rasgo de civilización, Tolstoi estaba proponiendo un regreso a la naturaleza que, en última instancia, se haría a través de la Divinidad.

Con todas estas ideas tolstoianas de un misticismo personal y singular, no es de extrañar que Wittgenstein, que sufría su propia crisis existencial, se sintiera atraído a considerar la posibilidad de una actitud mística frente a la vida. De ahí que el misticismo de Tolstoi sirva, también, de fundamento para el misticismo del primer Wittgenstein. En efecto, el misticismo wittgensteiniano acusa algunos rasgos característicos del misticismo de Tolstoi, tales como: una manera distinta de entender la experiencia religiosa, ascetismo moral, silencio interior y, sobre todo, la posibilidad de una experiencia metafísica de aprehensión del "Todo" como sentido último de la vida, que sirva de base a un ideal ético personal.

### C. ARTHUR SCHOPENHAUER

El filósofo alemán ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860) es continuador del pensamiento kantiano, aunque modificado. En 1813 presentó su tesis doctoral, en la universidad de Jena, titulada **SOBRE LA CUADRUPLE RAIZ DEL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE**. Cinco años después publicó la que sería su obra más importante: **EL**

## MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACION.

Como se señalaba antes, Schopenhauer es continuador del pensamiento de KANT. De ahí que su filosofía se inicie, precisamente, haciendo referencia al dualismo kantiano entre fenómeno y noúmeno. Schopenhauer acepta la "no-realidad en sí" de los objetos de conocimiento. Tal realidad les vendría de las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, de las categorías del sujeto cognoscente. Dichas categorías son: espacio, tiempo y causalidad. De estas la más importante es la causalidad, pues ésta garantiza y da validez a la relación de verdades dentro de un sistema científico. La importancia de esta categoría se refleja en " una cuádruple esfera: a) en el reino orgánico e inorgánico de la naturaleza, b) en la necesidad de nuestros procesos mentales (posibilidad científica de la lógica), c) en las intuiciones puras (espacio y tiempo) lo que posibilita el carácter científico de la matemática, y d) en el obrar humano"/12.

Para Schopenhauer el mundo es un conjunto caótico de sensaciones. El objetivo de la reflexión filosófica es el de encontrar lo que está "más allá" de ese caos, es decir, la búsqueda de un Absoluto. Este Absoluto es un principio irracional y ciego, del cual el mundo es una manifestación. Schopenhauer llama a este absoluto, VOLUNTAD. Así, toda la realidad no es más que un epifenómeno de tal principio.

Ahora bien, lo que legitima el paso del mundo a la Voluntad es la "autoconciencia o intuición del 'yo', es decir, en la vivencia de mi corporalidad como fondo obscuro y tenebroso, manifestativo de un principio superior, aparecerá la idea del Mundo como objetivación a distintos niveles, de la Voluntad"/13.

Al quedar reducido el mundo a un epifenómeno se convierte en algo radicalmente malo, aunque guarde, en último caso, un mínimo ontológico para existir que no es el puro mal, porque entonces ya no existiría, ya que "las distintas objetivaciones de la Voluntad suponen un alejamiento del Mal; y el conocimiento de ellas, una liberación por parte del hombre de los males y dolores del mundo" /14. Tales niveles de objetivación se darían, según Schopenhauer, en la ciencia, el arte, la compasión y la negación de la voluntad de vivir.

Este último nivel supone tanto la indiferencia absoluta del acontecer del hombre en el Mundo, como la propuesta de una ética de abstenciones, donde las virtudes radicales de renuncia serían la ascética, la castidad, la pobreza y la "noluntad" o renuncia de la vida.

Esta nueva ética schopenhaueriana se sostendría, al final, en una visión de la vida en la que la influencia de la sabiduría oriental es innegable. En este plano es, precisamente, donde se encuentra la esencia del misticismo de Schopenhauer. Veamos.

Como se señaló más arriba, para Schopenhauer el principio último de la realidad es la Voluntad metafísica. La realidad empírica vendría a ser la objetivación de tal voluntad. Dicha voluntad se identifica con la "voluntad de vivir" que viene a ser "impulso ciego, esfuerzo infinito, devenir eterno" /15. La voluntad de vivir se manifiesta en los diversos instintos animales que llevan, como último objetivo, la conservación de la especie. Lo mismo sucede en el hombre. Sus negocios, inventos, industria, técnica, etc., tienen como finalidad preservar la raza humana.

En efecto, la voluntad de vivir nos impele constantemente a actuar sin reposo, en tanto que siempre estamos deseando. Cuando logramos satisfacer un deseo, inmediatamente anhelamos algo más, y luego que satisfacemos este anhelo surge rápidamente otro y así sucesivamente estamos condenados a desear permanentemente. De esa cuenta nuestra existencia se mueve entre la necesidad y el aburrimiento.

En este momento es necesario resaltar algo. Tanto Schopenhauer como Wittgenstein parten de un mismo punto: la visión pesimista del mundo. Pero, en tanto que el primero opta por una actitud taoísta en donde el Uno es Todo y el Todo es Uno, es decir, en donde lo individual se identifica con lo universal y por lo mismo asume una actitud nihilista frente al mundo y la vida, el segundo se inclina hacia un misticismo contemplativo del mundo donde termina por ignorarlo. Así, aunque ambos parten de

un problema similar, llegan a una solución distinta.

Para Schopenhauer todo placer es malo, ya que es " la satisfacción de una carencia, de una necesidad" /16. Así, el dolor se nos muestra, en algún sentido, como bueno, como algo positivo. "El dolor es la esencia del mundo, un resultado fatal de su interior constitución, que consiste en un aspirar sin término" /17. La positividad efectiva del dolor necesita de un medio idóneo que nos lleve a alcanzar aquella fuerza que nos libere frente al universo. Este medio es la ética, una ética de renuncia.

En efecto, ante una realidad como ésta, lo que le queda al hombre es liberarse del poder de la Voluntad. Esto sólo lo puede conseguir a través de dos vías: el arte y la ética.

Sin embargo, el arte tiene la desventaja que la liberación que proporciona es pasajera, en tanto que la de la ética no. De ahí, pues, que el camino idóneo sea el de esta última.

Ahora bien, dicha ética es, fundamentalmente, una ética de renuncia, de reglas ascéticas. Pero la renuncia no es sólo de placeres, sino de la vida misma y se alcanza a través del dolor. El dolor es para Schopenhauer la única vía posible de salvación ya que el dolor "purifica". Al llegar el hombre a este nivel, sabe que el mundo es pura apariencia fenoménica y, en ese

sentido, una "nada". Su única posibilidad es, pues, el dolor radical como fuerza liberadora total. Aquí se nota, en el pensamiento de Schopenhauer, la influencia que la filosofía oriental y el ascetismo cristiano, que proponen, como la vía más perfecta de moralidad, la renuncia a los goces de la vida y el dolor como fuente de purificación y salvación, tienen en su concepción de la vida.

Articuladas con este misticismo ético de Schopenhauer, encontramos las dos virtudes cardinales que serían la esencia de esta ética schopenhaueriana: LA COMPASION Y LA CARIDAD. La primera consistiría en ver en los demás lo que nosotros mismos somos, y por lo mismo, no hacerles daño; la segunda sería ayudar a los otros cuanto nos sea posible, como lo proponen el cristianismo y el budismo.

Por último, en el fondo de este misticismo schopenhaueriano se encuentra un marcado pesimismo metafísico, derivado de la naturaleza de la Voluntad metafísica. Por eso, Schopenhauer no se contenta con afirmar que el mal en la existencia es un hecho empírico, sino que trata de investigar sobre sus causas. Desde esta perspectiva es donde se debe interpretar el pensamiento místico de este filósofo alemán.

### NOTAS AL CAPITULO III

- /1. COPLESTON, Frederick. HISTORIA DE LA FILOSOFIA. VIII - Bentham a Russell. Editorial Ariel. España, 1981, pp. 320.
- /2. Ibid., pp. 325.
- /3. Ibid., pp. 325.
- /4. Ibid., pp. 332.
- /5. BOERO, Mario. "Wittgenstein: espiritualidad y mística en su biografía". Logos, Vol. LXIV, México (1994), pp. 48.
- /6. Ibid., pp. 50.
- /7. GRAN ENCICLOPEDIA RIALP. Tomo XXI, España, 1984, pp. 547.
- /8. Ibid., pp. 547.
- /9. Ibid., pp. 547.
- /10. Ibid., pp. 547.
- /11. Ibid., pp. 547.
- /12. Ibid., pp. 65.
- /13. Ibid., pp. 65.
- /14. Ibid., pp. 66.
  
- /15. COPLESTON, Frederick. HISTORIA DE LA FILOSOFIA. VII - De Fichte a Nietzsche. Editorial Ariel. España, 1981, pp. 216.
- /16. SCHOPENHAUER, Arthur. LA SABIDURIA DE LA VIDA. Editorial Porrúa. México, 1984, pp. xx.
- /17. Ibid., pp. xx.



#### IV. EL MISTICISMO DEL PRIMER WITTGENSTEIN

Para el primer Wittgenstein, lo místico es todo aquello que no pertenece al mundo fáctico (dado que no es un hecho del mundo), pero que lo limita. Lo místico, pues, es límite del mundo y, por lo mismo, no se puede predicar nada con sentido lógico sobre él. Lo místico es INDECIBLE. Empero, el reconocer que hay un límite del mundo implica admitir que hay algo fuera de ese límite. Precisamente, eso que está fuera del límite del mundo es lo místico, lo indecible. Wittgenstein acepta la existencia de ese algo fuera del mundo, no así la posibilidad de nombrarlo, lógicamente. En efecto, aunque no podamos predicar nada de lo místico sabemos que existe porque se nos muestra.

Lo místico se muestra a través de la religiosidad, que es para el primer Wittgenstein, fundamentalmente una actitud de vida. Dicha religiosidad se expresa por medio de la experiencia vital que se establece en la relación con DIOS y el ESPIRITU, por la concepción que se tenga de la ETICA o por el significado que la MUERTE y la FELICIDAD adquieren en un plano existencial.

Son precisamente estos términos las coordenadas básicas sobre las que se articula y manifiesta el misticismo del primer Wittgenstein, y que se pueden resumir en la unidad esencial de lo INDECIBLE.

## A. DIOS

Para el primer Wittgenstein DIOS es uno de los elementos principales de su misticismo y una de sus preocupaciones más vitales. Así lo reconoce en sus Diarios Secretos: "no olvidarse de Dios es lo único" /1. Esta preocupación permanente por Dios da a su misticismo un fondo característico de religiosidad, aunque "no hay que confundir religión (credo, rito, magisterio) o religiosidad (relación personal con el 'misterio') con mística (intuiciones o sentimientos inefables respecto a 'lo' misterioso), pero el fondo religioso (de religiosidad, no de religión) de la mística es a todas luces innegable en el autor de estos diarios de guerra" /2.

En este sentido, cuando Wittgenstein habla de Dios lo hace considerándolo elemento fundamental de su actitud mística: la relación personal con el misterio, la posibilidad de penetrar en lo que está más allá del límite que marca la lógica, porque "creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta" /3.

Creer en un Dios significa, para el primer Wittgenstein, aprehender lo que está más allá de los límites del mundo, y por lo mismo, repondernos por el sentido de la vida, ya que "creer en un Dios quiere decir entender la pregunta por el sentido de la vida" /4. Dios, entonces, es respuesta pero, ante todo,

interpelación permanente ante las cuestiones vitales más apremiantes, cuestiones que pueden reducirse en la pregunta radical por el sentido de la vida.

De lo dicho se infiere que misticismo y religiosidad eran en Wittgenstein más que un simple sentimentalismo. Eran más bien el sesgo intelectual que daba a su propia perspectiva religiosa. Es decir que, para el primer Wittgenstein, la religiosidad era, esencialmente, una actitud contemplativa y un sistema de referencias para la vida; una especie de orientación en el mundo.

Wittgenstein no veía en Dios un creador, sino más bien un juez, un padre, amor, destino o sentido de la vida. Asimismo, entendía por Dios una especie de cobijo integral, algo en lo que externamente podía resguardarse y sentirse seguro. A este respecto recuérdese aquella ocasión en que, siendo Wittgenstein maestro de escuela, va caminando con sus pequeños alumnos a través de un bosque semiocuro. Al notar que los niños van temerosos les aconseja que piensen en Dios y de esa manera se sientan seguros. Así, quedan explícitos los dos significados principales que el primer Wittgenstein asigna a Dios: sentido de la vida y cobijo integral.

En este nivel es importante explicar el papel que Wittgenstein asigna a la ORACION. Si pensar en Dios es pensar en el sentido de la vida, la oración es el camino para alcanzar dicho

sentido ya que orar es, también, pensar en el sentido de la vida. En esta dirección es significativo que en los últimos días que pasa en el frente, durante la Primera Guerra Mundial, sean cada vez más frecuentes las oraciones de Wittgenstein, como lo revelan sus diarios. En sus oraciones constantemente pide a Dios fortaleza ante las situaciones existenciales angustiantes en que se encuentra. Se puede interpretar esta fortaleza como la necesidad de comprender su propia condición existencial que se revela a través de la precariedad, fragilidad y contingencia de su existencia. Así, lo que pide con sus oraciones será, en última instancia, la posibilidad de aprehender el sentido de la vida.

## B. EL ESPIRITU

Como se vió en la sección anterior, para el primer Wittgenstein Dios significa, entre otras cosas, cobijo integral externo. En este sentido, también el espíritu será para él un refugio permanente al que constantemente recurre. El 20 de octubre de 1914 anota en su diario: "mi espíritu habla en mí contra mis depresiones" /5. De esta cita se puede deducir que el espíritu era también para Wittgenstein, y al igual que lo era Dios, cobijo o refugio. Sin embargo, el tipo de cobijo que era el espíritu era distinto al de Dios. En efecto, si Dios era refugio o cobijo lo era en sentido externo, en tanto que el espíritu lo era internamente.

Otro significado que Wittgenstein asignaba al espíritu era el de FUERZA PSIQUICA para enfrentarse a sus constantes depresiones como se lee en cita anterior. De ahí su permanente inquietud de que el espíritu no lo abandone: "¿pero no me abandonará en el trance supremo? Espero que no" /6. Esto muestra asimismo, que el espíritu tiene en el pensamiento del primer Wittgenstein una connotación psicologista, además de un sentido intelectual.

Pero entonces, ¿qué es este espíritu? En alemán la palabra que se utiliza para designar al espíritu es GEIST. Este término tiene una doble significación: hace referencia tanto a algo intelectual, como espiritual, es decir, mental y religioso. Hay en el vocablo, pues, una mezcla entre el Dios místico y lo intelectual. Una especie de mezcla de ideales intelectuales y de ideales éticos dentro de una esfera de religiosidad inmediata, que hace de lo "divino" algo personal.

Se puede hacer referencia al espíritu en sentido puramente intelectual, sin necesidad de relacionarlo a un ámbito de religiosidad institucionalizada. Es desde esta perspectiva que el primer Wittgenstein entenderá el espíritu.

Para el primer Wittgenstein será el ideal ético el que gravitará con más fuerza dentro de su relación con el espíritu. Este ideal ético asume el carácter de un SUPER-YO, algo interno,

en donde Wittgenstein se irá a refugiar en sus momentos de debilidad material. El super-yo wittgensteiniano será como la imagen ideal de sí mismo, un Wittgenstein sublimado que le ayudará a tomar conciencia y, por lo mismo, a racionalizar sus propias miserias.

Dado que el espíritu tiene en el primer Wittgenstein un significado intelectual, al tiempo que lo libera de sus "pecados", se presenta, asimismo, como la posibilidad de escapar a la tensión que le produce su trabajo filosófico, y que sería la tensión típica del genio, que como Wittgenstein, oscila entre la consecución de la empresa que lleva a cabo y su posible fracaso. En el caso de Wittgenstein esta oscilación se vería agravada por la precariedad de su condición existencial, en la que se percata de su contradicción moral y que le llevará a considerar la posibilidad del suicidio como remedio a sus males morales. No es de extrañar, pues, que refugiándose en el espíritu, como conjunto de ideales éticos, Wittgenstein se sintiera libre y puro frente a la debilidad de la carne que sucesivamente le reducía a una condición indeseable.

Por supuesto que hay en esto todo un ideal estoico de la vida. Resguardándose en el espíritu, Wittgenstein es libre e indiferente ante el devenir del mundo exterior. En el espíritu está a salvo, seguro. Ya no es presa de la debilidad de la carne y puede dominar sus impulsos.

Esta concepción wittgensteiniana del espíritu es muestra de la influencia del pensamiento de Tolstoi en su misticismo. En efecto, también Tolstoi considera que frente a la debilidad de la carne solamente el espíritu puede salvarle. Así, entre Tolstoi y Nietzsche, Wittgenstein prefiere al primero. Cuando Nietzsche niega a Dios, y por lo mismo al cristianismo, está negando la única posibilidad que tiene el hombre de liberarse de su precariedad existencial. Al optar por Tolstoi, Wittgenstein está optando también por el cristianismo como la única vía de purificación y salvación espiritual. Aunque es necesario aclarar que entre la ética del cristianismo y la de Wittgenstein hay más diferencias que similitudes. En efecto, la moral cristiana tiene como finalidad última la salvación del hombre y del mundo. Wittgenstein no se plantea una ética de salvación sino más bien de indiferencia frente al mundo y la vida, aunque desea aprehender su sentido. El Dios cristiano es un Dios personal de amor. Para Wittgenstein Dios es sentido de la vida y cobijo integral externo. La moral cristiana es una moral para todos los hombres, en tanto que la de Wittgenstein es individual, etc.

Para el primer Wittgenstein Dios y espíritu son dos elementos que se articulan y complementan dentro de su esfera mística. El siete de marzo de 1915 un Wittgenstein atormentado escribe en su diario: " Me están devorando unas circunstancias repugnantes. Toda la vida exterior, con toda su vulgaridad, se abalanza sobre mí. E interiormente estoy lleno de odio y no

consigo dejar que penetre en mí el espíritu. Dios es el amor. Soy como un hornillo consumido, lleno de escorias y suciedad" /8. En última instancia se ha de vivir para el espíritu y dejar todo en manos de Dios, ya que "Dios es lo único que el ser humano necesita" /9.

### C. LA ETICA

De todo lo señalado hasta ahora, se puede deducir que el misticismo del primer Wittgenstein es esencialmente un misticismo ético. Y si la ética es el elemento primordial de un misticismo es, también, indecible. Dado que la ética ocupa un lugar esencial dentro de la reflexión del primer Wittgenstein y, que lo indecible es el punto central de la filosofía /10., al final del TRACTATUS su autor se ocupa por decir "algo" sobre ella.

La ética es la solución al problema del mundo, en el sentido de que se relaciona con lo bueno y lo malo /11. Además la ética está unida a la voluntad en tanto voluntad filosófica o voluntad ética, y se constituye en soporte del valor moral. Por lo tanto, hablar de la ética es hablar, principalmente, de voluntad ética.

En el TRACTATUS la voluntad tiene una doble significación: la voluntad como fenómeno o hecho, y la voluntad propiamente ética /12. Esta ética filosófica no pertenece al mundo fáctico ya que no es un hecho. El mundo no es ni bueno ni malo,



simplemente es. De ahí que la ética no pertenezca al mundo sino al sujeto que es límite de él, es decir, al sujeto metafísico. El sujeto empírico o fenoménico pertenece a la psicología no a la filosofía. A ésta le interesa el sujeto metafísico.

El sujeto metafísico está en los límites del mundo. Esto significa que, para Wittgenstein, tal sujeto no es algo "extranatural" sino más bien "sobrenatural". Lo sobrenatural, es decir lo místico, envuelve al mundo y por tanto lo limita. Así, si la voluntad ética pertenece al sujeto metafísico y éste, a su vez, es límite del mundo, tal voluntad es también metafísica, y su finalidad última sería la de responder al problema del sentido del mundo. La voluntad es, pues, "la visión del mundo en su conjunto, la representación perfecta que hace posible la captación del sentido del mundo más allá de los hechos que en él acaecen" /13.

El proceso que nos lleva al plano de una ética filosófica, donde la voluntad es fundamentalmente la aprehensión del mundo como unidad, lo inicia el sujeto empírico quien, a través del conocimiento de los hechos del mundo, comienza a cuestionarse acerca de su sentido, retrocediendo hasta sus límites. Cuando se encuentra en los límites del mundo se convierte en un sujeto ético que contempla el mundo como un todo y, por tanto, aprehende su sentido. De ahí que la voluntad ética sea también límite del mundo.

De lo anterior se infiere que para el primer Wittgenstein " la voluntad es una actitud del sujeto hacia el mundo" /14. La ética es, pues, contemplación por lo que no puede afectar al mundo fáctico. La ética no es teoría ni praxis, es más bien "una disposición, un modo de ver el mundo de carácter puramente receptivo" /15. Esto significa que la ética es para Wittgenstein un sentimiento o actitud, de ahí que la identifique con la estética. En efecto, ya que la ética es el núcleo del misticismo wittgensteiniano, debe entenderse como una actitud de contemplación del mundo, actitud que nos permite asombrarnos de su existencia pero, principalmente, verlo como un todo y aprehender su sentido.

Esta concepción de la ética rompe, obviamente, con la concepción tradicional, en donde la ética es, primordialmente, acción. Para el primer Wittgenstein la ética es contemplación, antes que acción.

Asimismo, dado que la ética queda fuera del mundo adquiere un carácter trascendental, es decir, " algo que está presente en todos los hechos, que llena el mundo y al mismo tiempo queda fuera de él" /16. Aquí el término trascendental debe entenderse como condición de posibilidad del mundo. Trascendental tiene, pues, una connotación kantiana en el esquema de Wittgenstein.

Por otro lado, ya que la ética pertenece al sujeto

metafísico, el bien y el mal deben entenderse como las actitudes que dicho sujeto mantiene hacia el mundo. En sujeto ético no puede influir en el mundo, pero sí puede hacerse independiente de él asumiendo una actitud de renuncia y conformidad: " sólo puedo hacerme independiente del mundo, y así en cierto sentido dominarlo, renunciando a una influencia sobre los acontecimientos" /17.

Con esta visión mística de la ética, el primer Wittgenstein pretende, en último caso, separarla de la ciencia, salvaguardándola del lenguaje científico, delimitando su esfera de acción y preservándola de ser contaminada por los hechos del mundo. Por esto y, porque además la ética es una actitud contemplativa, no se puede teorizar sobre ella, está demasiado elevada y, de hacerlo, se corre el riesgo de desvirtuarla: " lo ético no se puede enseñar. Si yo no pudiese explicar a otro la esencia de lo ético más que a través de una teoría, entonces lo ético no tendría ningún valor" /18.

La intención última de Wittgenstein es la de señalar que: la ética está fuera del mundo y, por lo mismo, del lenguaje; que los valores de la ética no son hechos del mundo; que la ética es principalmente voluntad, que marca el límite del mundo y, por tanto, es indecible. Así, la única posibilidad de tener una experiencia de ella es en un plano místico.

#### D. LA MUERTE Y LA FELICIDAD

La muerte pertenece, también, al misticismo de Wittgenstein, ya que no es un hecho del mundo. Si no es un hecho del mundo es porque pertenece al límite de éste. Por lo mismo, aunque la muerte sea uno de los problemas que más preocupan al ser humano, éste no puede encontrarle explicación alguna, ya que ni siquiera puede plantárselo. Es decir que, dado que la muerte no es un hecho del mundo, sino más bien es parte de su límite, el hombre no puede presentársela como problema en tanto hecho del mundo, aun cuando sea una de sus preocupaciones más vitales. Solamente los hechos del mundo pueden plantearse como problemas.

Durante su vida, el tema de la muerte estuvo, para Wittgenstein, vinculado al del suicidio. Como se recordará, tres de los hermanos de Wittgenstein se suicidaron y él mismo consideró la posibilidad del suicidio como una salida ante su precaria condición existencial. De ahí, que la muerte no le fuera ajena, sino todo lo contrario, fue una de las preocupaciones que más reclamaron su reflexión filosófica. La muerte le era familiar y quizá por ello, cuando hubo de enfrentarla lo hizo con toda naturalidad.

Para el primer Wittgenstein la muerte no era un hecho del mundo, sino su cese. En los párrafos 6.431 y 6.4311 del TRACTATUS escribe: " Así, pues, en la muerte el mundo no cambia,

sino cesa"; "la muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive" /19. La muerte es el cese del mundo para quien muere. Esta parece ser una afirmación demasiado obvia, pero dentro del misticismo wittgensteiniano significa que la muerte, en tanto que no es un hecho del mundo, no puede cambiarlo.

Ahora bien, aunque la muerte no sea un hecho del mundo su raíz sí está en él. Esto quiere decir que aunque la muerte no sea un hecho del mundo, y por lo mismo no se pueda, ni decir nada con sentido lógico sobre ella, ni plantearse como problema, sí atañe al hombre en cuanto que le interpela. El sujeto empírico que se ve interpelado por el acontecimiento de la muerte, y en función de esa interpelación quiere encontrar el sentido del mundo y de la vida, alcanza, gracias a su reflexión sobre la muerte, el límite del mundo, o lo que es lo mismo: aprehende el sentido del mundo y de la vida.

Contemplar el mundo como un todo significa, pues, aprehender su sentido. Cuando esto sucede el sujeto empírico se convierte en sujeto metafísico o ético. Ahora está en el límite del mundo y por tanto es ajeno al tiempo y a la muerte misma. No es "inmortal" sino más bien eterno.

En efecto, el tiempo, como sucesión de acontecimientos, pertenece al mundo fáctico. La temporalidad, como un acontecer

de hechos, es relativa al sujeto empírico, no así al metafísico. Este se encuentra en el límite del mundo, y en tanto ahí, es ajeno a los acontecimientos y al tiempo mismo, y en consecuencia, ajeno a la muerte. Así, pues, para el primer Wittgenstein la inmortalidad es ausencia de la muerte: "A Wittgenstein no le preocupa propiamente la inmortalidad como permanencia después de la muerte, sino el que no haya ni antes ni después de la muerte, lo que significa, en definitiva, que no haya muerte. El problema de la muerte no se soluciona con otra vida, sino solamente con la supresión de la misma muerte, con la eternidad absoluta" /20.

Asimismo, el hombre "eterno", el que no teme a la muerte, es el hombre feliz. Así aparece el tema de la felicidad unido al de la muerte. Efectivamente, en estrecha relación con el tema de la muerte se encuentra el de la felicidad dentro del misticismo wittgensteiniano. El hombre feliz es el sujeto ético que se sitúa en el límite del mundo, es atemporal y, por lo mismo, ajeno a la muerte. Ya que es ajeno a la muerte no puede temerle, y como no le teme, es feliz.

Pero, ¿qué significa felicidad para el primer Wittgenstein? Según éste, el premio que acompaña siempre a la bondad moral es la felicidad, entendida no como el resultado de la acción moral, sino como algo inmanente a ella. En efecto, si la voluntad ética wittgensteiniana no es un hecho del mundo sino su límite, lo que significa que no puede intervenir en él, la felicidad, que a su

vez pertenece a la voluntad, tampoco es un hecho del mundo. Así, la felicidad está en el límite del mundo, en tanto pertenece a la voluntad ética /21.

La felicidad, pues, se identifica con la bondad moral. Ser feliz es lo mismo que ser bueno. Y es bueno quien aprehende el sentido del mundo, en tanto sujeto propiamente ético. De esto se deduce que la felicidad es relativa a la visión ética wittgensteiniana del mundo: " los buenos son aquellos que tienen una visión feliz del mundo, los que han llegado a vivir de acuerdo con él y, como veíamos antes, han hecho suyo el sentido del mundo. Bondad y felicidad son inseparables" /22.

La unión entre bondad y felicidad tiene en el pensamiento wittgensteiniano un fondo religioso, pues al final el hombre feliz será aquel que, en última instancia, cumpla con la voluntad de Dios: " la consigna 'Vive feliz!' se identifica de esta manera con el imperativo 'Haz el bien'; y ambos pueden a su vez ser asimilados al mandato divino 'Cumple la voluntad de Dios'. Ética, religión y felicidad no son el último término sino tres nombres para una misma realidad: la visión del mundo 'sub specie aeterni'" /23.

Dado que la ética del primer Wittgenstein es esencialmente contemplación, la felicidad tiene similar carácter, se alcanza por vía de conocimiento y además acusa rasgos estoicos: " la

felicidad es el estado pasivo de quien ha renunciado a querer y se limita a ver; del que, ante un mundo impuesto cuya miseria no puede remediar, se limita a contemplarlo, llegando así a comprender el sentido de esa miseria y el lugar que ella ocupa en el mundo y terminando por ignorarla como miseria" /24.

Muerte y felicidad son en definitiva, pues, dos modos de ver un mismo problema: el problema de la vida, que puede resumirse en el pensamiento del primer Wittgenstein, como la esencia de la ética, entendiendo por ésta una actitud: la de ver el mundo como vida. En efecto, mundo y vida serían una misma cosa, pero vistos desde distinta perspectiva: " la vida es el mundo visto éticamente, como un todo; y el mundo no puede ser visto en su conjunto más que a través de la perspectiva ética. De ahí que el problema del mundo y el de la vida sean un mismo problema" /25.

#### E. LO INDECIBLE O LA MANIFESTACION DE UN MISTICISMO ETICO

Según el primer Wittgenstein únicamente podemos hablar de aquello que pertenece al mundo fáctico, es decir, de aquello que es un hecho del mundo. La ética ( y dentro de ella sus elementos constitutivos: Dios, el espíritu, la muerte y la felicidad), la estética y la religión no son hechos del mundo, por tanto, no se puede predicar nada, con sentido lógico, sobre cualquiera de ellas. Sin embargo, reconocemos su existencia ya que se nos muestran. El que no sean un hecho del mundo significa que están



en su límite, y por lo mismo, constituyen lo indecible, que vendría a ser propiamente lo místico en el primer Wittgenstein.

Como se señalaba más arriba, lo indecible se nos muestra. Tal demostración se realiza en un ámbito singular: en el silencio místico, que es como el plano superior donde se sitúa el sujeto metafísico que trata, desde ahí, aprehender el sentido de la vida y del mundo como un Todo. Como se sabe el silencio místico es especial por paradójico. Su carácter paradójico radica en que por naturaleza está imposibilitado de servir de medio para expresar "algo" y, sin embargo, "dice" mucho. El místico al asumir una actitud contemplativa, aprehende aquella otra realidad por medio del silencio.

A pesar de reconocer que lo místico es indecible, el primer Wittgenstein dijo "mucho" de ello. Esto parece a primera vista un contrasentido en términos de lenguaje usual. Y quizá lo sea, aunque en todo caso, sería la contradicción propia del genio, que como Wittgenstein, se mueve en distintos niveles de la realidad y de todos quiere aprehender su esencia. Por eso mismo, el propio Wittgenstein reconoció que lo indecible era más importante que todo aquello que sí se podía nombrar. Y por eso, también, su necesidad por decirlo.

El sujeto ético se percata de que con los hechos del mundo no basta, por eso su actitud radical es rebasar el límite del

mundo natural para aprehender lo que está más allá. Esta es la verdadera actitud ética /26.

Como ya se señaló, para Wittgenstein el límite del lenguaje revela el límite del mundo. Afirmar que el mundo está limitado es reconocer, de manera implícita, que hay algo fuera de tales límites y que se nos muestra por sí mismo. Esto que se muestra por sí mismo, es propiamente lo místico wittgensteiniano. Así, lo místico adquiere un doble significado: por un lado, es la actitud contemplativa que nos permite aprehender el sentido de la vida y del mundo, al situarnos en los límites de éste, y por el otro, es la mostración de lo indecible.

Wittgenstein reconoce el valor de los esfuerzos por decir algo de lo indecible, ya que tales esfuerzos han dado paso a la metafísica tradicional la que, empero, está llena de sinsentidos, aunque sean importantes. Por último, es necesario señalar que esto indecible es denominado en el **TRACTATUS** como lo trascendental /28.

Queda claro, pues, que lo indecible es propiamente lo místico wittgensteiniano y que éste a su vez es lo que se muestra por sí mismo. Empero, y esta sería una tercera significación de lo místico, es también la posibilidad de resolver o "disolver" aquello que aparenta ser un problema, como por ejemplo, la vida. En efecto, cuando nos planteamos la vida como un problema, lo que

estamos haciendo es un mal uso del lenguaje. El sentido de la vida no es un problema, simplemente porque no es un hecho del mundo. El sentido de la vida pertenece a lo indecible.

Aprehender el sentido de la vida significa comprender la vida, lo cual es indecible ya que "es claro que no es posible decir en qué consiste el sentido de la vida. Tal vez pueda uno 'sentir' que uno puede contemplar su vida como un todo y hablar de ella, pero es claro que 'decirlo' es decir un sinsentido, porque para que ello fuera posible tendría uno que poder situarse fuera de su propia vida y contemplarla, por así decirlo, a distancia. Esto es imposible (y decirlo, absurdo), pero ello no obsta para que el sentimiento en cuestión sea un sentimiento místico genuino, puesto que resulta de la aprehensión de algo y de la imposibilidad de expresarlo" /29.

#### NOTAS AL CAPITULO IV

- /1. WITTGENSTEIN, Ludwig. DIARIOS SECRETOS. Edición de Wilhelm Baum. Alianza Editorial. España, 1991, pp. 105.
- /2. Ibid. pp. 201.
- /3. Ibid. pp. 203.
- /4. Ibid. pp. 204.
- /5. Ibid. pp. 75.
- /6. Ibid. pp. 55.
- /7. "El espíritu parece en los Diarios secretos la introyección wittgensteiniana de todos sus ideales morales, un super-yo ideal a quien recurrir dentro de sí mismo - como fuera de sí

recurre a Dios - en momentos en los que parece perderse. El espíritu sería como ese yo en el que reposar dentro de uno, pero que no existe sino como un islote lejano, perdido y añorado. La imagen ideal de sí mismo, en que racionalizar sus miserias, pero también en que tomar conciencia de ellas". Ibid. pp. 196.

/8. Ibid. pp. 131.

/9. Ibid. pp. 147.

/10. "Ahora bien, me temo que no has captado realmente mi afirmación principal, de la que toda la cuestión de las proposiciones lógicas sólo es un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y, lo que viene a ser lo mismo, lo que puede ser 'pensado'), y lo que no puede ser expresado por proposiciones sino sólo mostrado; éste, creo yo, es el problema cardinal de la filosofía". En LETTERS TO RUSSELL, KEYNES AND MOORE. Edición de G.H. von Wright, pp. 51. En LOPEZ DE SANTA MARIA, Pilar. INTRODUCCION A WITTGENSTEIN. Sujeto, mente y conducta. Editorial Herder. España, 1986, pp. 77.

/11. "Para Wittgenstein la solución al problema del mundo no puede ser más que de carácter ético, relacionada con lo bueno y lo malo. La ética se constituye así como el tema central de lo místico y alrededor de ella giran los otros aspectos del problema como son: Dios, la muerte, etc." Ibid. pp. 79.

/12. "De la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología". WITTGENSTEIN, Ludwig. TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS. Alianza Editorial. México, 1987, pp. 199.

/13. LOPEZ DE SANTA MARIA, Pilar. INTRODUCCION A WITTGENSTEIN. Sujeto, mente y conducta. Editorial Herder. España, 1986, pp. 82.

/14. Ibid. pp. 82.

/15. Ibid. pp. 83.

/16. Ibid. pp. 83.

/17. WITTGENSTEIN, Ludwig. NOTEBOOKS. 11.6.16., pp. 73. En Ibid. pp. 84.

/18. LUDWIG WITTGENSTEIN Y EL CIRCULO DE VIENA, notas de F. Waismann. pp. 117. En Ibid. pp. 85.

- /19. WITTGENSTEIN, Ludwig. TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS. Alianza Editorial. México, 1987, pp. 199.
- /20. LOPEZ DE SANTA MARIA, Pilar. INTRODUCCION A WITTGENSTEIN. Sujeto, mente y conducta. Editorial Herder. España, 1986, pp. 93.
- /21. "El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma 'tú debes', es: ¿y qué si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o al premio en el sentido común de los términos. Así, pues, la cuestión acerca de las consecuencias de una acción debe ser irrelevante. Al menos, estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Pues debe haber algo justo en la formulación de la cuestión. Sí que debe haber una especie de premio y de castigo ético, pero deben encontrarse en la acción misma". WITTGENSTEIN, Ludwig. TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS. Alianza Editorial. México, 1987, pp. 197-199.
- /22. LOPEZ DE SANTA MARIA, Pilar. INTRODUCCION A WITTGENSTEIN. Sujeto, mente y conducta. Editorial Herder. España, 1986, pp. 91.
- /23. Ibid. pp. 91.
- /24. Ibid. pp. 91.
- /25. Ibid. pp. 93.
- /26. "El conocimiento de los hechos no resuelve nada sino que, por el contrario, plantea problemas, ya que el mundo muestra algo que queda fuera de él y que, por así decirlo, se nos escapa de las manos. La tendencia hacia lo místico surge porque el conocimiento científico nos deja insatisfechos. Mas esa insatisfacción no está infundada sino que son los hechos mismos los que nos empujan fuera de ellos, apuntando a lo que está más arriba. El problema del mundo no está tanto en que sea un problema, como en que se muestre como tal. Aunque lo místico quede fuera del mundo, sigue haciéndose presente en él mediante la dimensión del mostrar, invitando al hombre a traspasar los límites que el lenguaje le impone. En esa tendencia a ir más allá del límite consiste precisamente la actitud ética". Ibid. pp. 94.
- /27. " Eso que se muestra a sí mismo es lo 'místico'. Los esfuerzos (vanos) por decir lo que no es expresable a lo que ha dado lugar es, simplemente, a la metafísica tradicional. Esta, en el fondo, no consiste en otra cosa que en la emisión de sinsentidos pero que, 'pace' la lógica, son importantes". TOMASINI BASSOLS, Alejandro. LA FILOSOFIA MISTICA DE RUSSELL Y LO INDECIBLE EN EL TRACTATUS. Diánoia.

México, No. 36 (1990), pp. 159.

/28. Ibid. pp. 160.

/29. Ibid. pp. 175.

## V. REPERCUSIONES

La filosofía del primer Wittgenstein influenció a otros pensadores, dando origen a diversas corrientes filosóficas que se ocuparon del problema del razonamiento práctico. Dos de estas corrientes son el emotivismo y el prescriptivismo. Charles L. Stevenson y R. Hare son, respectivamente, los representantes más importantes de estos movimientos éticos en la época contemporánea.

### A. EL EMOTIVISMO DE CHARLES L. STEVENSON

Se ha considerado a Charles L. Stevenson como el representante más maduro del emotivismo. Se reconoce en su pensamiento, sin embargo, una marcada dependencia de la tradición pragmatista norteamericana.

En un primer sentido hay que señalar que la noción de Stevenson "es que la valoración no se reduce a las creencias o conocimientos"/1. Esto significa que entre las emociones o actitudes éticas y las creencias no hay una relación lógica. Con esto se reduce la posibilidad de un razonamiento moral, es decir, una metaética, quedando como única alternativa el acceso directo a la ética misma.

Según Stevenson toda teoría ética, para ser completa y satisfactoria, debe reunir tres condiciones principales (dicho sea de paso, este filósofo da por sentado que su propia teoría sí reúne tales condiciones), que son: " en primer lugar, debería de poder dar cuenta de los desacuerdos de la moral"/2. El desacuerdo es una constante en todo juicio moral, por lo que hay que explicar dicho desacuerdo. " En segundo lugar, está el especial significado que tiene el término fundamental 'bueno' y que Stevenson denominará 'magnetismo'"/3. Con este término Stevenson pretende evidenciar el carácter dinámico de la terminología moral y sus respectivos juicios. " Y en tercer lugar, ha de explicar dicha teoría por qué el que algo sea 'bueno' no puede ser resuelto mediante los métodos de verificación de las teorías científicas"/4.

Como se señalaba más arriba, Stevenson presupone que su propia teoría cumple satisfactoriamente estas tres condiciones. Veamos cómo. Stevenson afirma que en toda valoración moral hay desacuerdos. Los desacuerdos se refieren no sólo a las creencias, que serían de carácter cognoscitivo, sino que además se refieren también a las actitudes que son lo característico de todo juicio moral. Más aún, Para Stevenson el desacuerdo en la ética será de intereses. Supongamos que José dice que María es buena, mientras Carlos afirma que María no es buena. La discusión entre ambos llegará, en un momento dado, a un punto en que el desacuerdo sólo podrá resolverse admitiendo que su



solución dependerá del juego de influencias o persuasiones o emociones. " De ahí que la teoría moral que reserve a la emoción o al dinamismo la causa de tales desajustes podrá explicar con satisfacción lo que no era posible dentro de las distintas versiones tradicionales (de Hobbes a Moore)/5.

En cuanto a la segunda condición que pide mostrar el carácter dinámico de los términos morales, se explica cuando consideramos el interés de quien usa tales términos. Dicho interés se revela en el significado emotivo del vocabulario moral.

Respecto a la tercera condición, es evidente que ante un hecho que se refiere a la conducta humana y que no se reduce solamente a la disputa de creencias no es recomendable recurrir a una teoría que cubra dicha esfera. Esto se explica porque para Stevenson " el hecho de que, ante una cosa, por muy conocida que nos sea desde el punto de vista empírico, siempre podemos preguntarnos, 'in infinitum', si es buena o no"/6., lo que implica que la solución no puede ser empírica, es decir, que será de otra naturaleza. Esta solución es, pues, la que se refiere a los intereses de los individuos, quienes pueden ser modificados por otros recursos que no son los de la ciencia.

Por otro lado, en la teoría emotivista de Stevenson es de suma importancia el análisis de los términos morales. En dicho

análisis es fundamental la distinción entre el significado descriptivo y el significado emotivo de los términos morales. En este sentido " Stevenson considerará que podemos influenciar a alguien usando un término cargado de connotaciones emotivas. La predicación (predicar de 'X' la bondad) sería suficiente. O también recurriendo a una definición que acabe persuadiendo a nuestro interlocutor de la bondad de 'X'"/7.

Para entender la diferencia entre estos dos significados volvamos al ejemplo anterior. Cuando José dice "María es buena" lo que está diciendo es que él aprueba la conducta de María y pretende que Carlos la apruebe también. El que José apruebe la conducta de María es el significado descriptivo, y el deseo de que Carlos lo haga también es el significado emotivo. Para Stevenson ambos significados se complementan, pero únicamente en las expresiones morales.

#### NOTAS AL CAPITULO V SECCION A

- /1. SADABA, Javier. LA FILOSOFIA MORAL ANALITICA DE WITTGENSTEIN A TUGENDHAT. Mondadori. España, 1989, pp. 38.
- /2. Ibid.,pp. 39.
- /3. Ibid.,pp. 39.
- /4. Ibid.,pp. 39.
- /5. Ibid.,pp. 40.
- /6. Ibid.,pp. 41.

## B. EL PRESCRIPTIVISMO DE R. HARE

Como queda señalado, el emotivismo es un esfuerzo metaético, en tanto razonamiento moral. En este sentido, junto al prescriptivismo, ha desplazado, en los últimos tiempos, a la ética normativa clásica (de Mill a Moore).

El prescriptivismo de Hare comparte, con el emotivismo, la idea de que los sistemas éticos descriptivos son insuficientes para explicar el comportamiento moral. Sin embargo, mantiene dos objeciones al emotivismo: la confusión emotivista entre razones y causas, y el desconocimiento, a nivel lingüístico, entre los efectos y el significado de las palabras.

Así, la idea central de Hare " es que el lenguaje de la moral es una especie de lenguaje prescriptivo ( y en modo alguno, persuasivo simplemente) y que mientras el emotivismo hace que 'X cambie', lo que está en juego y hay que señalar, sin embargo, es que la moral dice que 'X ha de cambiar' a través de un lenguaje de prescripciones"/1. Es decir, que los juicios morales no sólo provocan que el individuo cambie, sino que tales juicios, indican que un individuo ha de cambiar gracias a una serie de prescripciones. En este sentido, el prescriptivismo de Hare se

ubica entre el emotivismo (los juicios morales guían la conducta) y el intuicionismo (el razonamiento moral es posible). Asimismo, el prescriptivismo de Hare se podría ubicar dentro de la ética del segundo Wittgenstein, para quien el lenguaje posee distintos niveles de uso, o juegos, y es en tales juegos donde debe encontrarse el significado de las expresiones morales. En efecto, siguiendo esta línea de pensamiento, Hare " se concentrará en el lenguaje ordinario o habitual para buscar allí las características de su función moral"/2.

La idea central del prescriptivismo de Hare es que " los juicios de valor implican imperativos y son universales. Y, por otra parte, son racionales en cuanto que hay principios que proveen una razón al juicio moral en cuestión. Todo ello preservando la autonomía de la moral y evitando, así, caer en la falacia señalada por Moore. La moral es autónoma, puesto que no se derivan conclusiones morales desde premisas fácticas. Los imperativos no se derivan de premisas fácticas, sino que la naturaleza prescriptiva de los juicios de valor es la que hace que los imperativos estén ya implicados"/3. Es decir, que cuando un individuo afirma "esto es bueno", dicho juicio de valor implica un imperativo que actúa como premisa. Se enuncia un juicio de valor cuando ese juicio de valor implica que yo haga "X" y no "Y".

De lo anterior se derivan las tres características básicas

del prescriptivismo del Hare, a saber: primero " que los juicios morales son una especie de un género mayor y que no es otro sino el de los juicios prescriptivos. En segundo lugar, la característica que diferenciará a los juicios morales del resto de los juicios prescriptivos es que los morales son universalizables de una singular manera. Y, finalmente, es posible el razonamiento o argumentación moral dado que es posible la relación lógica en los juicios prescriptivos"/4.

Cuando se dice que "X" acción es buena, tal expresión se está usando para guiar la conducta, porque la expresión "X acción es buena" presupone ciertos principios que, en tanto aceptados por nosotros, son prescriptivos. Esto sucede porque para Hare un juicio moral es, esencialmente, prescriptivo, es decir, guía nuestras acciones.

Asimismo, los juicios morales no son generales sino universales. Este es el postulado de la universalizabilidad. "A diferencia de Kant, para Hare, cualquier regla moral, por muy concreta que sea, ha de ser universal y eso quiere decir que lo que se dice en un caso concreto ( que se ha de actuar de una determinada manera) implica que valdría en cualquier otro caso si todos los aspectos relevantes son iguales"/5. Aquí hay que distinguir entre la universalizabilidad de los juicios morales y la de los juicios de hecho. " En el lenguaje valorativo, no podemos decir que algo es bueno porque ése es su significado. Lo

será, según Hare, porque apelamos a criterios o a principios. Pero entonces tal criterio o principio es sintético"/6. Esta universalizabilidad consiste, pues, en que si yo digo "Juan ha de hacer X", yo también deberé hacerlo, pues de lo contrario caería en contradicción. Este es un principio lógico que sólo interesa cuando se aplica a la moral, es decir, que " sólo si adquiere un cierto grado de universalidad un principio puede llamarse moral"/7.

La insistencia, por parte de Hare, en el aspecto prescriptivo del lenguaje ético, no es nada nuevo, ya que se da por sentado que, en tanto dirigido a sujetos con conciencia, tal lenguaje es fundamentalmente prescriptivo. Lo mismo sucede con el lenguaje moral: decir que dicho lenguaje es prescriptivo, no es ninguna novedad sino un hecho: el inmoral es sancionado socialmente. Sin embargo, y paradójicamente, el recalcar en el aspecto prescriptivo del lenguaje ético, es lo que da valor a la teoría prescriptivista de Hare.

#### NOTAS AL CAPITULO V SECCION B

/1. SADABA, Javier. LA FILOSOFIA MORAL ANALITICA DE WITTGENSTEIN A TUGENDHAT. Mondadori. España, 1989, pp.56.

/2. Ibid., pp. 56.

/3. Ibid., pp. 57.

/4. Ibid., pp. 57.

/5. Ibid., pp. 61.

/6. Ibid., pp. 62.

/7. Ibid., pp. 63.

## VI. CONCLUSIONES

- Es muy singular que un filósofo de nuevo positivismo como LUDWIG WITTGENSTEIN, hable de misticismo y, sobre todo, que mezcle ese misticismo con filosofía analítica. Aún más: es a partir del análisis del lenguaje como llega a una posición mística. Sin embargo, es cuando se lee su biografía, y a la luz de ésta, se interpreta su pensamiento, que se nota que tal consecuencia era inevitable.

- Como hemos visto en este trabajo, y en especial en el capítulo II, la vida de este filósofo austriaco transcurre en una permanente tensión personal, que se hace patente en una ambigüedad moral (entre el "deber ser" y el "es"), que le provoca sentimientos de culpa y que se podría sintetizar en la dicotomía "carne-espíritu".

- Este conflicto existencial interno genera en Wittgenstein una visión del mundo muy particular. Esta visión se puede resumir diciendo que para él, el mundo es limitado e inconexo y, por lo mismo, caótico y precario, aunque no falto de sentido. Empero, más allá de sus límites está la posibilidad de verlo como un todo y aprehender su sentido. Pero dicha posibilidad, evidentemente, no pertenece al mundo fáctico ni al sujeto empírico, ya que es "trascendente". Esto significa que



Wittgenstein reconoce la existencia de una realidad metafísica.

- El reconocer que "existe" un algo metafísico, hace que Wittgenstein se separe de los filósofos positivistas, quienes niegan la existencia de todo aquello que no sea empírico.

- Ahora bien, el problema filosófico reside precisamente aquí. Siguiendo su discurso lógico, el primer Wittgenstein afirma que el límite del mundo se manifiesta en el límite de nuestro lenguaje. Nuestro lenguaje, según él, sólo puede referirse a hechos del mundo fáctico. Todo aquello que no sea un hecho no puede ser predicado con sentido lógico. Es decir, que solamente podemos hablar de las cosas que pertenecen al mundo, de las cosas que están dentro de sus límites. Pero con este lenguaje limitado únicamente podemos hablar de un mundo incompleto.

- Al mismo tiempo sentimos la necesidad de rebasar esos límites y aprehender en una experiencia nueva, todo aquello que está "más allá". Poder situarse en límite del mundo y desde allí contemplar el mundo como un todo y aprehender el sentido de la vida, es propiamente la esencia de este misticismo wittgensteiniano.

Así pues, la solución al problema lógico que el mismo Wittgenstein había creado (la imposibilidad de decir "algo" con

sentido lógico de lo que está fuera del límite del mundo empírico), la encuentra en la experiencia mística.

- Al mismo tiempo, al recurrir al misticismo, el primer Wittgenstein "resuelve", de manera "metafísica", su propio conflicto existencial, ya que ahora puede llevar dicho conflicto a un plano superior, alejado de la precariedad del mundo fáctico, encontrando una respuesta o cobijo a su propia precariedad.

- Todo esto nos da la idea de que en este misticismo wittgensteiniano, se mezclan diversos elementos. En efecto, en dicho misticismo encontramos elementos religiosos, estéticos y éticos. Algunos autores hablan de que el misticismo wittgensteiniano acusa rasgos panteístas y antropocentristas. Sin entrar en polémica en torno a esto último, lo que sí es cierto es que el misticismo del primer Wittgenstein tiene un marcado fondo ético. Y esto es natural, ya que este filósofo aspiraba con su misticismo, aprehender el sentido del mundo y de la vida y con ello salvar su conflicto existencial. Era perfectamente consciente de su imposibilidad de llevar a cabo aquel ideal moral rígido que se había fijado, ya que con cierta constancia se rendía a sus impulsos sexuales que tanto le repugnaban. De ahí, pues, que su misticismo sea un intento (acaso fallido), por salvar su propia condición existencial.

Sea como sea, su intento es válido y su propuesta digna de

considerarse. A mi juicio, el mérito de la propuesta del primer Wittgenstein consiste en que plantea la posibilidad de una consideración moral distinta donde el hombre, en tanto individuo, es consciente de sus límites pero también de sus alcances. Asimismo, teóricamente esta ética wittgensteiniana sirvió de estímulo a otros pensadores preocupados por definir el significado del lenguaje y de los juicios morales. A partir de la propuesta de Wittgenstein estos filósofos descubrieron la riqueza que guarda el análisis de la moral y la especulación filosófica. Por todo ello considero meritoria la filosofía del primer Wittgenstein.

- El objetivo de este trabajo era el de ampliar el significado del misticismo wittgensteiniano y de señalar que, no importando la corriente filosófica con la que se simpatice, el hecho de considerar que existe una realidad trascendental, acorde a las necesidades más vitales del ser humano, es una constante en todos los hombres. Aún aquellas corrientes y hombres aparentemente "materialistas" o "logicistas" no pueden escapar a idealizar y mistificar algún principio esencial. Sobre todo si consideramos que los hombres, al fin de cuentas, somos más que materia y que nuestra realidad empírica, siempre caótica y precaria, es permanentemente rebasada por una realidad más fundamental, es decir, metafísica. Si tal objetivo fue alcanzado, nuestro esfuerzo no fue inútil.

## VII BIBLIOGRAFIA

ALFARO, Juan. DE LA CUESTION DEL HOMBRE A LA CUESTION DE DIOS. Ediciones Sigueme. Segunda edición. España. 1989. pags. 109-156.

ANTISERI, Darío. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE RELIGIOSO. (Dios en la filosofía analítica). Ediciones Cristiandad. Traducción de Alfonso de la Fuente A. Primera edición. España, 1976. pags. 181-192.

ARES SOMOZA, Paulino. BERTRAND RUSSELL. En torno a su filosofía. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina, 1973.

ARREGUI, Jorge Vicente. "Descartes y Wittgenstein sobre las emociones". Anuario Filosófico, España, Vol. XXIV (1991), pags. 289-317.

\_\_\_\_\_ "La filosofía de lo mental de Wittgenstein". Anuario filosófico, España, Vol. XXVIII/2 (1995), pags. 217-468.

AYER, A.J. RUSSELL. Ediciones Grijalvo. España, 1973.

BARRET, Cyril. ETICA Y CREENCIA RELIGIOSA EN WITTGENSTEIN. Alianza Editorial. España, 1994.

BAUM, Wilhelm. LUDWIG WITTGENSTEIN, vida y obra. Alianza Editorial. España, 1985.

BOERO, Mario. "Wittgenstein: espiritualidad y mística en su biografía". Logos, México, Vol. LXIV (1994), pags. 39-81.

CABRERA, Isabel. "Wittgenstein: la tentación de lo místico". Dianoia, México, No. 35 (1989), pags. 107-116.

CONIL, Jesús. "Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?". Pensamiento, España, Vol. XLVIII, No. 189 (1997), pags. 3-31.

COPLESTON, Frederick. HISTORIA DE LA FILOSOFIA. V- De Hobbes a

Hume. Editorial Ariel. España, 1981.

\_\_\_\_\_. HISTORIA DE LA FILOSOFIA. VII - De Fichte a Nietzsche. Editorial Ariel. España, 1981.

\_\_\_\_\_. HISTORIA DE LA FILOSOFIA. VIII - De Bentham a Russell. Editorial Ariel. España, 1981.

FERRATER MORA, José. DICCIONARIO DE FILOSOFIA. Alianza Editorial. España, 1984.

GALLACH, Ana Estela. "¿Es Wittgenstein un pensador antropocéntrico?" Pensamiento, España, Vol. LI, No. 200 (1995), pags. 269-281.

GRAN ENCICLOPEDIA RIALP. Tomo XXI, España, 1984, pag. 547.

\_\_\_\_\_. Tomo XXII, España, 1984, pag. 65.

HUDSON, W.D. LA FILOSOFIA MORAL CONTEMPORANEA. Alianza Editorial. España, 1974.

KENNY, Anthony. EL LEGADO DE WITTGENSTEIN. Siglo Veintiuno Editores. México, 1990.

\_\_\_\_\_. WITTGENSTEIN. Alianza Editorial. España. 1988.

LOPEZ DE SANTA MARIA, Pilar. INTRODUCCION A WITTGENSTEIN. Sujeto, mente y conducta. Editorial Herder. España, 1986.

\_\_\_\_\_. "Pienso, luego no existo: la constitución del sujeto en Wittgenstein". Anuario Filosófico, España, Vol. XXVI (1993), pags. 261-269.

MAGEE, Bryan. LOS GRANDES FILOSOFOS. Ediciones Cátedra. España, 1990. Pags. 347-376.

MARRADES MILLET, Julián. "Los límites del escepticismo. Wittgenstein y la refutación del cartesianismo". Pensamiento,

España, Vol. XLV, No. 178 (1989), pags. 183-205.

MARTI, M. "Palabras sobre el silencio". Studium, España, Vol. XXXIV (1994),

MARTINEZ FREIRE, Pascual. "Filosofía y lógica en el segundo Wittgenstein". Diálogo Filosófico, España, No. 12 (1988), pags. 294-310.

MOUNCE, H.O. INTRODUCCION AL TRATATUS DE WITTGENSTEIN. Editorial Técnos. España, 1983.

NEBREDA, Jesús José. "Para una historia de las 'muertes de Dios'. De Newton a Wittgenstein". Pensamiento, España, Vol. L, No. 198 (1994), pags. 471-488.

PEARS, David. WITTGENSTEIN. Ediciones Grijalvo. España, 1973.

RUSSELL, Bertrand. ENSAYOS FILOSOFICOS. Alianza Editorial. España, 1985.

\_\_\_\_\_. LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA. Editora Nacional. México, 1975.

\_\_\_\_\_. POR QUE NO SOY CRISTIANO. Editorial Hermes. México, 1962.

SADABA, Javier. LA FILOSOFIA MORAL ANALITICA DE WITTGENSTEIN A TUGENDHAT. Mondadori. España, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. VOLUNTAD EN LA NATURALEZA. El buen lector. Argentina, 1969.

\_\_\_\_\_. LA SABIDURIA DE LA VIDA. Editorial Porrúa. México, 1984.

SHIBLES, Warren A. "Wittgenstein y el budismo zen". Pensamiento. España, Vol. XLIX, No. 194 (1993), pags. 293-308.

TOLSTOI, León. RESURRECCION. Editorial Porrúa. México, 1983.

TOMASINI BASSOLS, Alejandro. "La filosofía mística de Russell y lo indecible en el Tractatus". Dianoia, México, No. 36 (1990), pags. 157-180.

\_\_\_\_\_. "Conceptos religiosos y vida religiosa". Dianoia, México, No. 35 (1989), pags. 91-105.

TORNOS, Andrés. "La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein". Pensamiento, España, Vol. XLVI, No. 181 (1990), pags. 23-47.

VARGAS, Alberto. "Etica sin raíces". Dianoia, México, No. 36 (1990), pags. 117-122.

WAISMANN, Friedrich. LUDWIG WITTGENSTEIN Y EL CIRCULO DE VIENA. Fondo de Cultura Económica. México, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig. CONFERENCIA SOBRE ETICA. Ediciones Paidós. España, 1990.

\_\_\_\_\_. TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS. Alianza Editorial, México. 1987.

\_\_\_\_\_. DIARIOS SECRETOS. Edición de Wilhelm Baum. Alianza Editorial. España, 1991.

\_\_\_\_\_. ULTIMOS ESCRITOS SOBRE FILOSOFIA DE LA PSICOLOGIA. Editorial Técnos. España, 1987.

\_\_\_\_\_. INVESTIGACIONES FILOSOFICAS. Editorial Crítica. España, 1988.