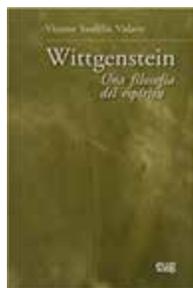


Raíces profundas

Julián Marrades Millet
julian.marrades@uv.es



Vicente Sanfélix Vidarte, *Wittgenstein. Una filosofía del espíritu*, Granada, Universidad de Granada, 2019, 312 pp., ISBN: 978-84-338-6598-4

En 1919, pocos meses después de haber concluido el *Tractatus Logico-Philosophicus*, en una carta dirigida a Ludwig von Ficker, Wittgenstein le hacía esta observación: «El objetivo central del libro es de orden ético... Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y esa segunda parte, la no escrita, es realmente la importante». Diez años más tarde Wittgenstein precisará en su *Conferencia sobre ética* que la noción de importancia puede entenderse en un sentido relativo, cuando designa el valor instrumental de un medio respecto al logro de un fin predeterminado, y en un sentido absoluto, cuando se refiere a algo que valoramos de manera incondicional. La importancia que él atribuía a la ética es la que posee lo absolutamente valioso. Si, sirviéndonos de una metáfora cartesiana, imaginamos como un árbol la filosofía de Wittgenstein –que él entendía como una actividad orientada a elucidar los límites del lenguaje, no a construir un sistema de conocimiento–, podemos decir que ese árbol hunde sus raíces en la lógica (según el joven Wittgenstein) o en las formas de vida que conforman las prácticas lingüísticas (según el Wittgenstein maduro), pero siempre obtiene su aliento vital del aire –del espíritu– que respira, que no es otro que esa parte no escrita que Wittgenstein delimita en lo escrito y que permanece en silencio. El libro de Vicente Sanfélix *Wittgenstein. Una filosofía del espíritu* explora esa parte inexpresable –la realmente importante– que inspira el pensamiento filosófico de Wittgenstein y su actitud ante la vida. Y lo hace recurriendo a

sus escritos más íntimos y personales –cartas, diarios, cuadernos de notas–, así como al testimonio de colegas y discípulos con los que mantuvo conversaciones amistosas y correspondencia epistolar. En esa labor de exploración resulta especialmente iluminadora la atención prestada a la influencia que pudieron ejercer sobre la autocomprensión de Wittgenstein sus lecturas de autores procedentes de ámbitos ajenos a la filosofía académica (William James, Otto Weininger, Fritz Mauthner, Leon Tolstoi...). La reconstrucción de estas posibles influencias, extraordinariamente meritoria si tenemos en cuenta las breves y escasas alusiones de Wittgenstein a estos autores, constituye un hilo conductor del libro de Vicente Sanfélix que servirá de guía a mis siguientes comentarios.

LÓGICA, ÉTICA Y CRÍTICA DEL LENGUAJE

La hipótesis de la incidencia que pudo tener el pensamiento de Otto Weininger sobre Wittgenstein está doblemente justificada. En primer lugar, porque lo incluye en la escueta lista de autores que reconoce que le influyeron; y, además, porque en varias ocasiones expresa la admiración que sentía hacia su libro *Sexo y carácter*, publicado en Viena en 1902. Wittgenstein, que consideraba a Weininger un pensador «grande y fantasioso», situaba su grandeza sorprendentemente en sus errores, queriendo significar con ello que no debían ser ignorados o rechazados sin más, sino más bien que había que preservarlos anteponiéndoles una negación, pues de este modo se podría obtener una verdad importante. Se trataría, pues, de una admiración crítica, como apunta Sanfélix, quien sugiere que el mayor distanciamiento de Wittgenstein respecto a Weininger tal vez no haya que buscarlo en sus puntos de vista sobre el judaísmo o sobre las mujeres, ni siquiera en sus consideraciones sobre la ciencia y su relación con la cultura, sino en el modo de entender la religión. Mientras que para Weininger creer en Dios es creer en la capacidad del yo –ante todo, de su propio yo– para llegar a ser Dios, según Wittgenstein creer en Dios es someter nuestra voluntad a algo que nos supera y de lo que dependemos. En este punto Wittgenstein está más cerca del William James de *Las variedades de la experiencia religiosa*, otro libro publicado en 1902 que influyó sobre Wittgenstein y sobre el cual volveremos.

Pero antes me detendré en un aspecto de la concepción de Weininger sobre las relaciones entre la lógica y la ética, que Wittgenstein pudo tomar como una referencia de sus propias concepciones desarrolladas en el *Tractatus*. En lo que respecta a la lógica, Weininger interpreta sus primeros principios en un sentido platónico, como trascendentes al mundo y dotados de ejemplaridad teleológica con respecto a este. Pero en la concepción weiningeriana de la lógica se hace patente también la influencia de Kant y de la filosofía de la identidad de Fichte. Siguiendo la estela del idealismo trascendental, Weininger interpreta el carácter normativo de la lógica en términos de un deber –fundamentado en un acto libre

de la voluntad– de constituirmos en un yo capaz de dar coherencia al mundo. De este modo, la lógica adquiere en Weininger una dimensión ética. La falta de lógica es considerada una debilidad de la voluntad, y el deber de pensar lógicamente es interpretado como una obligación del yo empírico de ser honesto consigo mismo, adquiriendo así un carácter individualista que contrasta con el estatuto trascendental –y, por tanto, atemporal– de los principios de la lógica. La suprema obligación que el yo se impone a sí mismo de ser lo más inteligible posible implica, en último término, que ética y lógica son indiscernibles, como el propio Weininger reconoce en su libro: «Lógica y ética son, en el fondo, solo una y la misma cosa: el deber para sí mismo».

No es arriesgado suponer que la identificación establecida por Weininger entre lógica y ética, que Wittgenstein sin duda conocía como lector de *Sexo y carácter*, incidió en su propio pensamiento. Ciertamente, en lo tocante a la filosofía de la lógica ambos se mueven en tradiciones diferentes: aquel, en la tradición clásica que se ocupa de aclarar la forma de nuestros procesos de pensamiento; este, en la nueva dirección que Frege y Russell imprimen a la lógica como un estudio de un sistema de notación. Wittgenstein podía compartir con Weininger la validez *a priori* de las proposiciones lógicas, así como su carácter trascendental, aunque se alejase de los aspectos platónicos y fichteanos –para Wittgenstein sus proposiciones no son ideales cuya validez deba ser postulada y aceptada por el sujeto–. Más discordante es su posición respecto a la identificación weiningeriana de ética y lógica. El autor del *Tractatus* distingue el estatuto de las proposiciones lógicas del de las proposiciones de la ética: mientras que aquellas son seudoproposiciones que carecen de sentido, ya que no describen ningún hecho del mundo, la ética expresa las condiciones que hacen posible dar un valor absoluto a nuestra vida y al mundo. Por su carácter absoluto, las proposiciones éticas son seudoproposiciones, como las de la lógica, pero no carentes de sentido, sino insensatas, pues aparentan decir o representar algo que no puede ser representado. Pero si desde un punto de vista lógico Wittgenstein establece esta diferencia entre las proposiciones de la lógica y las de la ética, Sanfélix señala un aspecto relevante en que Wittgenstein podía concordar con la identificación weiningeriana de lógica y ética, a saber: en que ambas, por su validez incondicionada, se contraponen a la ciencia. Lo cual, a su vez, indica que Wittgenstein coincide con Weininger en oponerse tanto al psicologismo en lógica como al naturalismo en ética.

Fritz Mauthner es, sin duda, el autor menos conocido de los pocos que Wittgenstein cita en el *Tractatus*. Su única mención aparece en esta proposición: «Toda filosofía es crítica del lenguaje (aunque no en el sentido de Mauthner)» (4.0031). Si tenemos en cuenta que esta alusión constituye probablemente la única referencia a Mauthner que Wittgenstein hizo en sus escritos, es razonable preguntarse hasta qué punto puede considerársele una influencia importante sobre el autor del *Tractatus*, cuando además tal referencia tiene un carácter negativo. Pese a ello, la frase invita de algún modo a tratar de averiguarlo, pues si

Wittgenstein afirma que *toda* filosofía es crítica del lenguaje, entonces reconoce de manera implícita que su propia filosofía también lo es, aunque en un sentido diferente del que Mauthner le atribuye. Bajo este supuesto, Vicente Sanfélix emprende con imaginación y rigor el trabajo de esclarecer la concepción mauthneriana de la crítica del lenguaje y de contraponer a ella la crítica del lenguaje que Wittgenstein expone en el *Tractatus*. El principal centro de interés de esa confrontación se sitúa en un problema ya planteado en el debate con Weininger, a saber: sus respectivas concepciones de la lógica y de su aspecto ético y religioso. Veamos.

Al entender su propia filosofía como una *crítica*, Mauthner se sitúa en la estela de Kant, aunque con la pretensión de concretar la crítica del conocimiento en un sentido lingüístico. Bajo el influjo de Locke y Hume, así como de la teoría evolucionista de Darwin, Mauthner desarrolla una crítica psicológica del lenguaje que, partiendo de la identificación de lenguaje y pensamiento, afirma el carácter empírico e históricamente contingente –como resultado de la evolución– de nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento. Sobre esta base, Mauthner considera una superstición creer que nuestras palabras deben corresponder a algo real, califica de mitológica la concepción de la lógica como conjunto de reglas que regirían un supuesto pensamiento universal y cuestiona la capacidad del lenguaje para proporcionarnos un conocimiento objetivo del mundo. E, inspirándose en Nietzsche, sostiene que el lenguaje humano es en realidad metafórico, siendo precisamente su carácter metafórico aquello que lo convierte en un instrumento útil para la acción humana, especialmente para la actividad artística.

Sin embargo, Mauthner pone límites a la utilidad del lenguaje, que derivan de su naturaleza comunitaria y tradicional. A causa de ella, el lenguaje es incapaz de comunicar la experiencia privada y lo estrictamente personal, aunque su carácter social puede servir para mitigar nuestra congénita tendencia hacia el fetichismo de las palabras y para hacer claridad sobre nuestra concepción del mundo. Con todo, el escepticismo de Mauthner le lleva a concluir que finalmente habrá que prescindir del lenguaje y recluirse en el silencio, si se quiere lograr una comprensión desinteresada de la realidad. «Así pues –concluye Sanfélix–, la crítica mauthneriana del lenguaje, una crítica de intención epistemológica, metodológicamente psicologista e historicista, escéptica, mundana, ilustrada y atea, termina, un tanto sorprendentemente, desembocando en la recomendación de una mística de la que Mauthner, no obstante, puntualiza que es sin dios.»

Tal como Wittgenstein se propone llevarla a cabo, una crítica filosófica del lenguaje no puede basarse en conocimientos empíricos y, por tanto, hipotéticos. El autor del *Tractatus* sitúa la filosofía en un nivel diferente del de la ciencia. En consecuencia, la crítica wittgensteiniana del lenguaje renuncia al psicologismo y al historicismo, y aspira a cristalizar en una imagen intemporal del lenguaje y del mundo. Y, puesto que la lógica constituye precisamente la esencia intemporal del lenguaje, proporciona la base de una crítica que Wittgenstein presenta como

alternativa de una concepción de la lógica, como la mauthneriana, basada en la contingencia del mundo y del pensamiento. Para Wittgenstein, la lógica es una condición última y necesaria de cualquier mundo posible.

¿Esta caracterización de la lógica no podría llevar a pensar en la idea de Dios? Sanfélix señala que no es impropio hacerse esta pregunta, habida cuenta de la afirmación de Mauthner según la cual la fe en la lógica sería una fe teológica. Pero añade que cometeríamos un error si viéramos aquí un punto de coincidencia entre ambos autores. Pues la tesis de Mauthner es que hacer de la lógica objeto de fe equivaldría a hipostasiarla como una especie de divinidad, cuando se trata de algo contingente, mientras que Wittgenstein identifica la necesidad de la lógica con la obligatoriedad de la ética. Lógica y ética se sitúan fuera del mundo real, es decir, más allá del ámbito de los hechos. Pero la trascendencia de la lógica y de la ética nada tiene que ver con la trascendencia de un dios, ni su reconocimiento con la fe religiosa racionalizada como teología.

Para completar el contraste entre Mauthner y Wittgenstein, Sanfélix plantea la cuestión de si este último sostendría, como el primero, una concepción escéptica de la crítica del lenguaje. Y, tras examinar las consecuencias de la distinción establecida en el *Tractatus* entre lo que puede y lo que no puede ser dicho, sino solo mostrado, su respuesta es que Wittgenstein defiende una concepción escéptica de la ética y de la filosofía –cuyas proposiciones nada dicen–, si bien se trata de un escepticismo más radical que el de Mauthner. Pues si este, basándose en una teoría «hominista» o antropológica del lenguaje, pone en duda su capacidad para proporcionarnos un conocimiento objetivo, Wittgenstein sostiene que las proposiciones de la ética –y, en general, de la filosofía– ni siquiera pueden ponerse en duda, ya que la duda solo cabe donde es posible el conocimiento, y en el ámbito de la ética y de la filosofía no hay nada que conocer. No es que los juicios éticos expresen un punto de vista *humano*, sino que expresan una posición estrictamente *personal*. Como dirá en su *Conferencia sobre ética* de 1929, quien profiere un juicio ético habla en primera persona. La apelación al silencio con que se cierra el *Tractatus* puede entenderse como una recomendación de no teorizar sobre el valor, pero no prohíbe hablar sobre él, a condición de que quien hable se haga cargo de sus propias palabras y actos. Y si personas diferentes discrepan sobre juicios de valor absolutos, no podrán resolver sus discrepancias apelando a razones, pero tienen abierta la posibilidad –y esto es lo realmente importante– de intentar mantener cada una su posición de una forma honesta para su propia vida y la de otras personas. En resumen, Sanfélix concluye que el pensamiento de Wittgenstein tiene rasgos escépticos y relativistas que tienen dimensiones teóricas, prácticas y metafilosóficas.

PRAGMATISMO Y RELIGIÓN

Analizar hasta qué punto Wittgenstein estableció una posible conexión entre misticismo y religión, y en qué sentido lo hizo, nos llevará a comentar la influencia que ejerció sobre él la lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James. Pero antes de recalcar en este tema me detendré a comentar el posible influjo ejercido en Wittgenstein por otra obra del mismo autor que lleva por título *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Algunos filósofos neopragmatistas reivindican la orientación pragmatista de la filosofía madura de Wittgenstein, que oponen al *Tractatus* basándose en una interpretación del mismo en términos de realismo metafísico (el lenguaje como reflejo de un mundo-ya-hecho, la verdad como correspondencia, etc.), interpretación que Sanfélix somete a crítica con sólidos argumentos. Ateniéndome a la incidencia que pudo ejercer sobre Wittgenstein la corriente pragmatista de las primeras décadas del siglo XX, me limitaré aquí a comentar algunos puntos de coincidencia y de divergencia que Vicente Sanfélix señala entre el primer y segundo Wittgenstein, por un lado, y el pragmatismo de James, por otro.

En esa línea, merece especial atención el reconocimiento por parte de Sanfélix de ciertos rasgos pragmáticos en el *Tractatus*. Wittgenstein distingue ahí entre hechos y cosas. Mientras que las cosas –los elementos básicos del mundo– están dadas, los hechos –las posibles combinaciones de cosas– no lo están, de manera que si percibimos de dos modos diferentes cierta combinación de cosas, lo que percibimos son dos hechos diferentes (cf. 5.5423). Pero si, además de afirmar que los hechos no son independientes del método de representación escogido para describirlos, Wittgenstein sostiene que en principio podemos utilizar distintos métodos de representación, entonces el autor del *Tractatus* no solo rechaza la imagen de un-mundo-ya-hecho propia del realismo metafísico, sino que acepta además el principio de la relatividad conceptual que el pragmatista William James defendía. Sin embargo, al propio tiempo hay que reconocer que la dimensión ética de la primera filosofía de Wittgenstein se halla muy alejada del pragmatismo. Pues, así como el pragmatista no renuncia a un compromiso con el mundo real con el propósito de mejorarlo, para el autor del *Tractatus* el mundo de los hechos descrito por la ciencia carece por completo de valor. Para un temperamento «delicado» –en el sentido jamesiano– como el suyo, solo la ética y la estética, que se identifican, pueden suministrarle la visión intemporal que la ciencia no puede proporcionar.

La influencia de James –pero también de otros filósofos pragmatistas, como Peirce o Dewey– está aún más presente en la filosofía del segundo Wittgenstein. Vicente Sanfélix hace notar que ya en *El cuaderno azul* se encuentra una crítica de las teorías mentalistas de la comprensión del significado, que se completa en las *Observaciones filosóficas* con una alternativa positiva de orientación pragmatista. Su sentencia «dime cómo buscas y te diré qué buscas» implica que es la acción

la que determina el contenido no solo de nuestras proposiciones, sino también de nuestras actitudes proposicionales, una tesis que se alinea con el análisis que hace Peirce de la creencia como una regla para la acción. La convergencia de Wittgenstein con el pragmatismo se refuerza en las *Investigaciones filosóficas* con el abandono del solipsismo metodológico del *Tractatus*. El punto de partida no es el yo como conciencia aislada, sino el sujeto empírico que comparte con otros un conjunto de formas de vida. Y la noción de verdad no puede entenderse al margen del acuerdo intersubjetivo que en nuestras prácticas lingüísticas alcanzamos sobre ciertos hechos. Con todo, la posición del autor de las *Investigaciones* con respecto al tema de la verdad se aleja del pragmatismo en un punto crucial. Pues Wittgenstein no acepta la tesis jamesiana según la cual la verdad de una proposición consiste en su utilidad. Aunque los pragmatistas postulan la exigencia de un acuerdo sobre el criterio de utilidad, no entienden ese acuerdo como algo dado, sino como un ideal regulativo que debe fijarse conforme al método científico, un recurso que Wittgenstein rechazaría desde su desconfianza hacia el cientificismo.

En mis comentarios del capítulo que Vicente Sanfélix dedica en su libro a examinar la influencia que ejerció sobre Wittgenstein su lectura de *Sexo y carácter*, anticipé la relevancia de otro libro para una comprensión correcta de la actitud ante la vida del joven Wittgenstein. Me refiero a *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James, un libro del que Wittgenstein dijo en una carta a su amigo Drury que le había ayudado mucho en una época de su vida. Antes de abordar en qué pudo consistir esa ayuda, detengámonos en algunas hipótesis de esta obra de James.

Ante todo, prestemos atención a su título. El libro no trata de la *religión* como un sistema cerrado de artículos de fe (dogmas), prácticas (cultos) e instituciones (iglesias), tal como la entiende la teología. James no rehúye describir el significado del término *religión* como una actitud de dependencia del ser humano respecto a un orden no visible al cual trata de ajustarse armoniosamente, pero su interés se centra en la *experiencia religiosa*, es decir, en el modo como el creyente *vive* esa actitud de dependencia; más concretamente, en las *variedades* de esa experiencia, pues hay múltiples y diferentes experiencias religiosas. Partiendo de este supuesto, James adopta un criterio empirista en el estudio de tales experiencias con el propósito de describir objetivamente hechos estrictamente subjetivos: los sentimientos, los actos y las vivencias en soledad de hombres particulares, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad.

Situado en esta perspectiva psicológica, no es sorprendente la atención que James presta a gran cantidad de testimonios personales para ilustrar y respaldar sus tesis. Sanfélix apunta que la ayuda que el joven Wittgenstein encontró en el libro de James se la pudo proporcionar el reconocimiento de su propio caso en algunos de esos testimonios. Y cita una carta de Wittgenstein a Russell, fechada en 1912, donde le dice que la lectura de James le hace mucho bien y le ayuda a

liberarse de la inquietud (*Sorge*) que le aqueja, proponiéndole un ideal que, aunque inalcanzable, le permite mejorar: la santidad.

La autocomprensión pesimista del joven Wittgenstein se entiende mejor a la luz de un tipo de personalidad religiosa que James denomina «la mentalidad morbosa». En oposición a la mentalidad religiosa sana, que se caracteriza por la intuición o persuasión mística de que el conjunto de todas las cosas es absolutamente bueno, la mentalidad morbosa tiende a maximizar el mal, basándose en la intuición de que los aspectos negros de nuestra vida son su esencia. Mientras que el alma sana nace con una constitución interior armoniosa y equilibrada, el alma enferma está radicalmente dividida en un yo originalmente malo y un yo que aspira a renacer y salvarse mediante un proceso de conversión. En su forma extrema, el alma enferma adolece de una melancolía patológica que solo es religiosa si no se degrada en simple desesperación y deja lugar a la esperanza de ese renacimiento. Por ello James considera que la experiencia religiosa del alma morbosa es más perfecta que la del alma sana.

No voy a detenerme en la descripción jamesiana de las variedades de la melancolía patológica ni en los casos personales que a su juicio la ejemplifican, entre ellos Tolstoi y Bunyan. Por lo que respecta a Wittgenstein, Sanfélix cree que hay evidencias sobradas para atribuirle los síntomas de la melancolía patológica descrita por James. Uno de esos síntomas, cuando se da la combinación de un carácter psicopático con unas facultades intelectuales elevadas, es la genialidad. Es sabido que Wittgenstein tenía dudas, casi obsesivas, acerca de su propia genialidad, a la vez que tenía la firme convicción de que la vanidad ensuciaba todo cuanto hacía. La vergüenza que le producía su vanidad le inducía a luchar contra ella, pero su determinación de deshacerse de la vanidad acababa volviéndose ella misma sospechosa de ser vanidosa. Cuando Wittgenstein confiesa a Russell que la lectura de James le hace mucho bien, tal vez se refiere a la posibilidad de que el ideal de santidad que describe en su libro le ayude a liberarse de esa espiral viciosa. Partiendo de las observaciones que se encuentran en sus *Diarios secretos*, Vicente Sanfélix considera evidente que a partir de 1913 Wittgenstein empezó a orientar su vida movido por un ideal de santidad, aunque solo fuera regulativo, que él cifraba en someter su voluntad a lo que el destino le quisiera deparar. A la luz de esta hipótesis se entienden mejor comportamientos aparentemente extravagantes como su decisión de ir voluntariamente a la guerra o la donación financiera de una parte de su herencia paterna a artistas austriacos necesitados, así como su voluntad de ajustar su vida a los ideales de pobreza, ascetismo y pureza.

Probablemente la influencia de William James se extiende también a la filosofía de la religión del Wittgenstein maduro. No es extraño que el autor de *Pragmatismo* (1907) anticipara en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* una concepción pragmatista de la religión, según la cual la visión más profunda de la religión, que es la que encontramos en las personas comunes, no está centrada en los artículos de fe, sino en sus efectos en la vida. James afirma, en este

sentido, que el contenido de una experiencia religiosa es objetivamente verdadero en tanto que produce efectos en este mundo, actuando sobre nuestra personalidad y convirtiéndonos en hombres nuevos. Wittgenstein, por su parte, dirá que en el lenguaje religioso no importan las palabras que se pronuncian o lo que con ellas se piensa, sino la diferencia que marcan en diversos lugares en la vida. Así, en las *Lecciones sobre creencia religiosa* señala que quien dice creer en el Juicio final no formula una hipótesis sobre un evento futuro, sino que, al adoptar esa creencia, muestra una disposición a regular por ella su vida, como si tuviera que dar cuenta de todos sus actos.

Hay aún otro punto de convergencia que quisiera señalar. Según James, la religión es una reacción total del hombre ante la vida, una aceptación incondicional que se nutre del sentimiento de estar protegido. Este sentimiento también puede encontrarse en ciertas actitudes filosóficas y morales que reconocen y aceptan la ley universal que rige todo. Pero James se pregunta cuál es el elemento o cualidad que no se encuentra en ningún otro lugar, aquello por lo que en última instancia deberíamos juzgar las experiencias religiosas, y responde que la diferencia primordial se halla en el sentimiento entusiasta de adhesión, allí donde la moralidad solo puede inclinar la cabeza y asentir. La fruición religiosa en lo absoluto y eterno es intensamente apasionada, no racional y severa. Este tono emocional es justamente el que, a juicio de Wittgenstein, define la genuina creencia religiosa. En una nota redactada en 1947 hace esta observación: «Me parece que una fe religiosa podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencia. Como si, además de una fe, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida».

EST-ÉTICA

Hemos visto que William James traza una oposición entre la forma de contemplar la vida de quienes poseen una mentalidad sana –aquellos que nacen solo una vez– y la de las almas enfermas, que deben nacer dos veces para ser felices. El alma enferma es un campo de batalla que alberga dos yoes hostiles, uno real y otro ideal, uno carnal y otro espiritual. Pues bien, James ve en Tolstoi un caso paradigmático de esta división interior. El novelista ruso cuenta en su relato autobiográfico *Confesión* que, como miembro de una clase privilegiada, había vivido una vida de convencionalismos, artificialidades y ambiciones personales, hasta que se le impuso la convicción de que la suya era una vida equivocada y vacía de sentido que debía cambiar. Y, a partir de entonces, Tolstoi adoptó la vida de los campesinos, sintiéndose auténtico y feliz.

Wittgenstein fue un entusiasta lector de Tolstoi. A su amigo Von Ficker le confesó que *El evangelio abreviado* le mantuvo con vida en determinado momento, y a su discípulo Malcolm le comunicó la gran estima que sentía hacia algunos de

sus cuentos. A pesar de mencionarlo poco, es indudable que la lectura de Tolstoi influyó sobre él, no solo en aspectos biográficos –Wittgenstein también sufrió una profunda crisis existencial que se zanjó con una especie de renacimiento religioso–, sino también en temas filosóficos. Es precisamente a este campo adonde Sanfélix dirige especialmente su atención, con el propósito de señalar coincidencias y diferencias entre ambos.

Tolstoi cuenta en *Confesión* que, hallándose en su edad madura al borde del suicidio, se preguntó si su vida tenía algún sentido. Partiendo del supuesto de que solo la apertura a la infinitud podía darle el sentido que buscaba, rechazó las respuestas que podía obtener de las ciencias positivas y de la filosofía especulativa, pues todas ellas se basaban en la razón, que es incapaz de trascender sus límites naturales. Entonces intentó buscar esa respuesta en la fe del cristianismo institucional, pero rechazó esa vía porque le exigía renunciar a la razón, que era como renunciar a una condición necesaria del sentido. Finalmente, acabó inclinándose a aceptar la respuesta de la fe, a condición de que fuera una fe que no le exigiera contradecir la razón. Así llegó a descubrir que hay una experiencia –la de nuestra finitud física y moral– de donde nace nuestra conciencia de la infinitud y de nuestra dependencia con respecto a ella. Este sentimiento de dependencia es lo que, a su juicio, constituía la base de la religión, y como ese sentimiento nos iguala a todos los hombres Tolstoi reclama de la religión que exija tratar a todos como iguales. Sin embargo, un examen de las diversas religiones le llevó a la conclusión de que todas ellas –tanto la religión salvaje como la religión pagana civil, donde él incluye el cristianismo institucional, corrompido por dogmas y ritos ridículos e inmorales– son falsas e incompatibles con la razón. La alternativa de Tolstoi fue buscar una «religión verdadera» depurada de esos elementos corruptos y alimentada de la fe en una inmortalidad que, excluyendo un más allá después de la muerte, fuera compatible con la razón.

Vicente Sanfélix se pregunta cuál podría ser la posición de Wittgenstein respecto a todo esto. Y su respuesta viene a ser que, a pesar de ciertas coincidencias prácticas, hay profundas divergencias teóricas que le separan de Tolstoi. Aun admitiendo que la noción tractariana de lo místico pueda identificarse con un sentimiento, ese sentimiento no es del mundo como infinito, sino como un todo limitado. Si, además, sus límites los impone la lógica, se sigue de ello que para el joven Wittgenstein las proposiciones religiosas, lo mismo que las éticas y las estéticas, son insensatas, lo cual choca con el proyecto tolstoiano de una religión razonable. Además, Wittgenstein mantiene la ética y la vivencia religiosa en un plano estrictamente individual, ajeno a la dimensión comunitaria que Tolstoi le pretende dar. Finalmente, aunque reconoce con Tolstoi que en la base de la creencia religiosa se encuentran ciertas experiencias vitales, Wittgenstein separa radicalmente la creencia religiosa de la razón, en el sentido de que no es ni racional ni irracional, sino simplemente ajena a la razón, tanto teórica como prácticamente. Habida cuenta de todo ello, Sanfélix concluye que las diferencias

entre Tolstoi y Wittgenstein son probablemente mayores y más complejas que sus coincidencias.

En una conversación que mantuvo con su discípulo Malcolm en Cambridge el año 1945, Wittgenstein le comentó, a propósito de Tolstoi, que le impresionaba más en sus cuentos, donde se limitaba a contar una historia, que en su novela *Resurrección*, que tuvo que dejar de leer porque le disgustaba que en ella el autor se dirigiese directamente al lector. La filosofía de Tolstoi –añadió– es más verdadera cuanto más latente está en la historia. Este comentario sirve a Sanfélix para intentar elucidar la concepción wittgensteiniana de la estética. Pero ello le lleva a dar un rodeo necesario por un terreno más abstracto. Pues Sanfélix ve en la contraposición trazada por el maduro Wittgenstein entre los dos estilos narrativos de Tolstoi una aplicación de una distinción conceptual que el joven Wittgenstein había introducido en el *Tractatus* para establecer una brecha entre dos tipos irreductibles de proposiciones: las que tienen sentido (*Sinn*) o *dicen* algo –esto es, describen hechos reales o posibles, como lo hacen las proposiciones de la ciencia– y las tautologías de la lógica, que, siendo incondicionalmente verdaderas, carecen de sentido (*sinnlos*), pues nada dicen, sino que *muestran* las propiedades lógicas del lenguaje y del mundo descrito por él. La gran relevancia que el autor del *Tractatus* atribuía a la distinción entre decir y mostrar queda de manifiesto en el reproche que dirigió a su maestro Russell por no haber entendido que esa distinción y sus consecuencias constituían, no solo el punto principal de su libro, sino el problema cardinal de la filosofía.

Sabemos que el asunto es más complejo. Pero bastará aquí con añadir que, además de «decir» algo, las proposiciones con sentido o sensatas también «muestran» su sentido, esto es, los hechos lógicamente posibles que describen. Ahora bien, el sentido que muestran no puede decirse. Es precisamente el intento de decirlo lo que genera un segundo tipo de seudoproposiciones que, tras su apariencia gramatical de proposiciones sensatas, nada dicen y por tanto son insensatas (*unsinnig*). Sin embargo, al mostrar, como las sensatas, las propiedades lógicas del mundo y del lenguaje, pueden cumplir una función elucidatoria. Esa es precisamente la función que Wittgenstein atribuye a las proposiciones filosóficas del *Tractatus*. Conviene precisar que ciertas proposiciones insensatas se basan en la profunda tendencia del espíritu humano a romper los límites que la lógica impone al lenguaje. Esta tendencia se manifiesta en la filosofía, pero más profundamente aún en la estética (y en la ética, que se identifica con ella).

Según Wittgenstein, una cualidad que hace de un objeto –de un trozo de naturaleza– una obra de arte puede describirse diciendo que es un objeto que, tratando de expresar lo inexpressable, no lo logra, aunque nada se malogra con ello si lo inexpressable está contenido en lo expresado. La obra de arte –un poema de Machado, un cuento de Chejov, una melodía de Schubert, una pintura de Van Gogh– es un intento de *decir* algo que no puede ser dicho, porque trasciende los límites del lenguaje, pero al mismo tiempo logra *mostrarlo* contenido

inexpresablemente en lo dicho o expresado. ¿Qué es lo que muestra? Engelmann, un amigo de Wittgenstein, decía de un poema de Uhland que revelaba la imagen de una vida. Y Sanfélix, siguiendo esta pista, comenta que Engelmann quiere expresar con ello que *muestra* una propiedad emergente del poema tomado como un todo. Ni las palabras sueltas de un poema, ni las notas sueltas de una melodía, muestran la imagen total, autosuficiente, absoluta, que muestra una obra artística lograda. A ese todo completo y cerrado lo llama Wittgenstein *lo místico*. Tal imagen de un todo cerrado en sí mismo no forma parte del mundo, sino que está fuera de él, y se muestra a quien *lo ve* desde los márgenes del mundo, como teniendo el mundo entero o la vida entera como trasfondo. Ese modo de observación desde el exterior es la visión *sub specie aeternitatis*, una visión que constituye el punto de conexión entre estética y ética. Si la obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*, la vida buena es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Las pseudoproposiciones de la ética tratan de expresar algo inexpresable, a saber: lo absolutamente valioso, la actitud de ver el mundo como una obra de arte. Una visión que puede extenderse hasta incluir la religión, pues la ética consiste también en ver la existencia del mundo como un milagro.

Sanfélix destaca que con ello Wittgenstein no introduce un dualismo ontológico entre lo místico como algo ideal y el mundo empírico, sino más bien un dualismo de perspectivas. Lo místico no ha de buscarse en ningún acontecimiento extraordinario, sino que puede ser reconocido en un gesto sencillo y cotidiano, cuando en él se ve la vida misma de quien lo realiza. Cuando Wittgenstein impartió en el verano de 1938 sus *Lecciones sobre estética*, su problema no era tanto el estatuto de la obra de arte cuanto la gramática que rige nuestros juicios estéticos. Pero siguió manteniendo su crítica del platonismo: la filosofía debe resistir la tentación de desentrañar cualidades estéticas, como la belleza, como si fueran objetos ideales. Y mantuvo la analogía entre obra de arte y lenguaje. Del mismo modo que nuestras expresiones lingüísticas solo cobran sentido en el contexto de formas de vida, las obras de arte solo pueden comprenderse contra el trasfondo de una cultura.

Concluyo ya. Cuando conocí a Vicente Sanfélix en el otoño de 1980, él ya había defendido brillantemente su tesis de licenciatura sobre el *Tractatus*. Así pues, su itinerario intelectual y académico comenzó con una investigación sobre Wittgenstein. A lo largo de los más de cuarenta años en que nos hemos acompañado como amigos y miembros del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universitat de Valencia, he sido lector –y, algunas veces, colaborador– de un amplio conjunto de publicaciones suyas que le han acreditado en nuestro país y fuera de él como un autor de referencia en tópicos de metafísica, teoría del conocimiento, filosofía de la mente y filosofía política, siempre con la mirada puesta en la historia de la filosofía, especialmente en autores modernos y contemporáneos. En la trayectoria investigadora de Vicente Sanfélix, Wittgenstein –su persona y su obra, tanto de juventud como de madurez– ha

estado constantemente presente. En esa medida, su libro *Wittgenstein. Una filosofía del espíritu* puede considerarse como el fruto maduro de un largo recorrido. Pero su madurez no estriba solo en ser la culminación de ese camino, sino sobre todo en aportar una visión compleja de la obra de Wittgenstein que pone de manifiesto el profundo vínculo existente entre su pensamiento filosófico y el espíritu que lo anima: ese trasfondo ético, estético y religioso que él llama «lo místico». Una aportación que, a mi juicio, proporciona al lector de Wittgenstein sencillamente la perspectiva correcta sobre el sentido de su trabajo filosófico.

.....
JULIÁN MARRADES MILLET es catedrático jubilado de Filosofía de la Universitat de València.