

Wittgenstein: the mystic in tractatus

WITTGENSTEIN: LO MÍSTICO EN EL TRACTATUS

Imaginaos, si podéis, privados súbitamente de todas las emociones que ahora os inspira el mundo, e intentad imaginarlo tal como es, puramente, solo, sin vuestro comentario favorable o desfavorable, esperanzado o aprensivo. Casi os será imposible percibir tal situación de negatividad y muerte, ninguna parcela del universo tendría entonces mayor importancia que otra.

William James

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

Ludwig Wittgenstein

Lina Marcela Cadavid Ramírez¹

Resumen:

Este artículo se configura en torno a una reflexión sobre lo místico en el *Tractatus Logico-Philosophicus* del filósofo vienés Ludwig Wittgenstein con el fin de intentar definir qué entiende el autor por lo místico en dicha obra a partir del análisis de algunas proposiciones que se refieren a este término, y en relación con algunas referencias que remiten a la vida de este autor. Asimismo, se intenta relacionar el tema de lo místico con otros aspectos que son propios del pensamiento del primer Wittgenstein tales como el problema del lenguaje o la concepción de lo ético; esto último a partir de una definición de lo místico, que aunque es externa al *Tractatus*, permite iluminar las relaciones aquí propuestas.

Palabras clave

Mística, Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, lenguaje.

¹ Magister en Filosofía. Estudiante del Doctorado Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional (sede Medellín), en Profesora de tres cuartos de tiempo de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Investigadora del grupo Filosofía y Teología Crítica. Correo electrónico: marcecadavid26@yahoo.com

Abstract

This article is set around a reflection about the mystic in the Viennese philosopher Ludwig Wittgenstein work, the *Tractatus Logico-Philosophicus*. The purpose is try to define what is meant by mystical in this work through the analysis of some propositions that refer to this term, and in relation to some references of this philosopher life. It also attempts to relate the theme of the mystical whit other aspects that are typical of the first Wittgenstein thought such as the problem of language or conception of ethics, the latter from a definition of the mystical that external to the Tractatus, but it allows to enlighten the relationships proposed in this article.

Palabras clave

Mystical, Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, language.

Introducción

Un tema de análisis por parte de los estudiosos de la mística es la polivalencia del término, que explica que éste “haya desbordado el terreno religioso en cuyo interior nació y comience a utilizarse para hacer referencia a zonas limítrofes de la experiencia humana” (Velasco, 1999, p.18). La riqueza semántica que ha adquirido el término a lo largo de su historia ha llevado a los estudiosos de la mística a proponer una variada tipología de lo que puede considerarse como tal. Dicha tipología se nutre de la vivencia de aquellos que afirman tener una experiencia especial o una forma peculiar de conocimiento de Dios.

Los estudiosos de la mística, además, se han debatido en torno a dos perspectivas para comprender este fenómeno, por un lado, están quienes comparten un modelo esencialista, también denominado perennialista o universalista, como Radhakrishnan, Aldous Huxley, Evelyn Underhill, Ninian Smart, Rudolf Otto, entre otros. Para estos autores es posible definir una verdad de la unidad religiosa a partir de la existencia de un tipo de mística natural que permitiría distinguir una experiencia de base convergente en todas las tradiciones, experiencia que sería interpretada de diversas formas por las distintas culturas y religiones. Por otro lado, están los que siguen un modelo constructivista, como Steven Katz, Hans Pender, Wayne Proudfoot, entre otros. Según estos autores, la mística no puede separarse del contexto en el que surge, es decir, no sería posible pensar una experiencia mística abstraída del sistema al que pertenece, ya que estas experiencias están sometidas a “procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura” (Velasco, 1999, pp. 36-42).

Como se notó la variedad en la tipología del fenómeno místico está relacionada con la diversidad de concepciones y prácticas que las distintas culturas denominan con la palabra mística. Se hablaría entonces de místicas especulativas y prácticas, naturales y sobrenaturales, sagradas y profanas, monistas y teístas. Sin embargo, también es un hecho que muchos estudiosos han logrado presentar rasgos comunes en tan variadas formas de experimentar lo numinoso, lo que ha llevado, a la luz de fuerte evidencia cultural, que la posición esencialista no haya perdido vigencia.

En el caso de Wittgenstein, puede hablarse de un tipo de mística que no se liga necesariamente a una práctica religiosa institucional determinada, pero que no está libre de elementos religiosos. Este fenómeno, como bien lo señala Gershom Scholem (1996) con respecto a las religiones monoteístas y el tipo de misticismo que surge con ellas, puede explicarse porque este aparece cuando comienza a percibirse la existencia de un abismo entre Dios y el hombre, de tal modo que aquel que lo percibe intenta salvar tal abismo para recuperar la unidad que la religión institucionalizada ha roto al hacer patente la bipolaridad entre el ser infinito trascendente y el hombre como creatura finita. La recuperación de esta unidad hace que el místico considere que para “concebir la verdad religiosa es igualmente importante la fuente de conocimiento y la experiencia religiosa que brota de su propio corazón” (Scholem, 1996, p. 29),

de tal modo que el místico personaliza la visión que se presenta como institucionalizada para hacer de su alma o espíritu el escenario en el que se hará posible el encuentro con lo divino.

Los autores interesados en señalar el componente religioso del pensamiento wittgensteniano se han remitido no sólo a su obra filosófica sino también a sus cartas, diarios y a su vida para intentar mostrar que el contenido de sus obras está relacionado con una actitud vital del filósofo, que puede describirse como la de alguien que buscó transformar su vida. No son pocas las menciones que el propio Wittgenstein hace de su esfuerzo por renacer, por convertirse, por hacerse un hombre diferente, es decir, y según el mismo Wittgenstein, auténtico (Boero, 1994).

Tal parece que Wittgenstein encontró en Tolstoi y su obra el modo de vida místico a seguir, especialmente en la lectura del libro *Breve exposición de los evangelios*, cuya lectura Wittgenstein realizó durante la I Guerra Mundial. Tal lectura acercó esa actitud vital a la ética cristiana tal como la entendió el autor ruso, la cual, por no remitirse a fundamentos teológicos, creencias o preceptos institucionales, se aproxima a un tipo de mística en la que se busca imitar la vida de Cristo una vez que se ha comprendido que el sentido de la vida no se alcanza a través de una especulación sobre este sino en la acción. Para William James (1961) –lector de ambos autores–, este es el modo de vida que deja de preguntarse por el sentido de ésta, y en el que, en cambio, el hombre se dispone a trabajar para satisfacer las necesidades materiales, abjurar de mentiras y vanidades comunes, ser simple, creer en Dios, modo de vida que para Tolstoi conduciría a la felicidad.

Con estas consideraciones anteriores se ha querido resaltar dos aspectos: uno, que Wittgenstein habla de lo místico porque es algo que tal vez experimentó o vivió de alguna forma en su vida; otro, que esta experiencia es crucial en la configuración de parte de su trabajo filosófico, pues lo enfrentó a situar lo místico en un lugar adecuado dentro de un discurso racional y argumentativo, y a incluir en estos temas tan vitales como el del sentido de la vida, la existencia de Dios y la visión del mundo, como un todo limitado.

Según Juan Martín Velasco, en Wittgenstein el término místico designa “un ámbito de lo real claramente diferenciado de aquel que es accesible al conocimiento ordinario objetivo y científico” (Velasco, 1999, p. 18). En su filosofía, lo místico parece tener un papel central, comprendiendo, claro está, que en este filósofo viene el término vendrá a designar algo distinto mas no opuesto de su uso aceptado, lo que hace posible, entonces, un enriquecimiento del análisis de lo místico.

La apreciación de Velasco bien puede mantenerse tanto para el Wittgenstein del *Tractatus* como para el de las *Investigaciones*, ya sea porque las expresiones de valor absoluto traten de lo indecible, o porque hagan parte de un juego de lenguaje con sus propias reglas. Sin embargo, el presente artículo no va a plantearse a partir del problema filosófico que representa la transición desde una teoría figurativa del lenguaje hacia la noción de juegos de lenguaje, para preguntarse qué se conserva o qué se renueva de una posición a otra; sino que analizará la concepción de la experiencia mística como “el intento de ir más allá de los límites del lenguaje, de decir lo indecible, de expresar lo inexpressable” (Barret, 1991), lo que nos remite necesaria-

mente al *Tractatus*, obra en la que se proponen los límites del lenguaje significativo, pero en la que, a su vez, se trasluce la inefabilidad de lo trascendente, especialmente cuando esto afecta lo que creemos que es el sentido de la vida. Podríamos decir que esta obra tiene dos caras, una que se muestra, la del sentido y el significado, y otra que parece yacer oculta, la del silencio, que la ciencia deja intacta.

Hablaré pues de la experiencia de lo místico y trataré de dilucidar qué se quiere decir con ello en el pensamiento wittgensteniano.

Lo místico desde el *Tractatus*

Leemos en la proposición 6.44 del *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) “No cómo es el mundo es lo místico sino que sea”. La proposición es sorprendente si atendemos al desarrollo de esta obra, que no se inscribe en un discurso ontológico sino lingüístico, pues en el *Tractatus* se habla principalmente de la forma de figuración del mundo por medio del lenguaje y de la verdad de dicha forma, de modo que verdad y sentido se relacionan. Precisamente el sentido descansa en la función figurativa del lenguaje, pues las únicas proposiciones con sentido, según Wittgenstein, son aquellas que expresan un estado posible de cosas. Pero que *el mundo sea* ¿expresa acaso un estado posible de cosas?

Desde el *Tractatus cómo sea el mundo* es algo que puede ser mostrado por la lógica, que señala la *armazón* de nuestro lenguaje y por tanto los límites para expresar algo; o por la ciencia natural, en la que todas las proposiciones poseen sentido, ya que pueden expresar lo que es el caso y lo que expresan puede ser verificado.

En el caso de la ciencia, sus proposiciones expresan lo que es el caso porque *representan*, a la manera de una pintura, hechos concretos que pueden situarse en el espacio y el tiempo, pues sólo de esta forma puede decirse que un hecho se da efectivamente.² Según esto, la ciencia nunca podrá expresarse sobre el mundo como un todo, ya que para ésta “el mundo se descompone en hechos” (TLP, 1.2).

La relación entre ciencia y lenguaje es muy precisa en el *Tractatus*. Afirma Wittgenstein que “la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (TLP, 4.11), tal relación puede establecerse si se parte de una teoría según la cual el lenguaje representa figurativamente los hechos del mundo, luego es imposible una representación del todo, a menos que se piense en la posibilidad de concretarlo en un hecho posible que sí pueda ser representado, lo cual, en últimas, no sería exactamente una representación del todo.

Así, las proposiciones de la ciencia representan figurativamente posibles estados de cosas; ello las hace, a su vez, susceptibles de verificación para comprobar si concuerdan o no con el caso, es decir si son verdaderas o falsas. Esto las dota de sentido. Según el autor Cyril Barret,

² Es notable que la posibilidad de que la ciencia exprese hechos posibles es a través de las leyes universales, las cuales no expresan hechos. Esto hace que pueda situárselas al nivel de la lógica, y más allá de la lógica, a nivel de lo místico. (Barret, 1991, p. 39 y McGuinness, 1996, p. 317).

las únicas proposiciones genuinas, las que realmente dicen algo o, mejor aún, las únicas que pueden decir algo, bien verdadero, bien falso, son enunciados de hechos empíricos, de lo que es o no es el caso. Es más bien restrictivo limitarlas a las proposiciones de las ciencias naturales, en su acepción usual. Seguramente observaciones tales como «Está lloviendo», por no hablar de informes históricos o registros geográficos, arqueológicos o biológicos, que suelen clasificarse como «historial natural», son fácticas, es decir, susceptibles, hablando con propiedad [de ser] verdaderas o falsas, y por consiguiente decibles (1991, pp. 36-37).

Según esto la proposición “que el mundo sea” no está expresando nada sobre hechos fácticos, sino que parece más bien estar mostrando algo sobre una experiencia que revela una actitud hacia el mundo. Quisiera analizar con cuidado esta última afirmación.

Decir que una proposición sólo muestra sin expresar ni decir nada, significa, en términos wittgenstenianos, que esta “no representa figurativamente ni refleja el mundo y sus hechos en modo alguno” (Barret, 1991, p. 46), es decir, con ella no se dice nada sobre el mundo, entendido como el espacio de los hechos posibles, pero puede, sin embargo, manifestarnos la “estructura posible del mundo” (Barret, 1991) como en el caso de la lógica y las matemáticas, o nos ayuda a “tener una justa visión del mundo” (Barret, 1991) como en la filosofía al interesarse por el instrumento que se precisa para entender el mundo, o nos evidencia el sentido del mundo, como en el caso de lo ético, lo religioso y lo místico.

Podrá pues comprenderse, a partir de lo dicho, que Wittgenstein afirme que “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él” (TLP, 6.41), pues aquél no es un hecho como tal, por tanto es algo trascendente, es decir, por fuera de lo que es el caso, sin un hecho concreto que se esté representando. Pero esto lo haría, a su vez, absoluto y definitivo para el hombre, cuando se considera a sí mismo, no como parte de los sucesos accidentales sino como un individuo que puede ser feliz o infeliz, ya sea que logre o no aprehender el significado del mundo entendido como un todo.

Para Wittgenstein los hechos del mundo son accidentales, pues no hay necesidad lógica para la causalidad, de ahí que el filósofo la reemplace por la posibilidad lógica, la que permite que los hechos, tal como ocurren o podrían ocurrir, no sean meramente posibles, sino que la forma como suceden sea la única posible. El propio Wittgenstein lo aclara en el Tractatus: “En la lógica nada es casual: si la cosa puede ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa” (TLP, 2.012) y “Algo lógico no puede ser meramente posible. La lógica trata de cualquier posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos” (TLP, 2.0121).

Ahora bien, el problema del sentido del mundo no cae ni dentro de la accidentalidad de los hechos ni dentro de la posibilidad lógica, pues éste no dice nada de lo que es el caso, ya que el mundo tiene o no tiene sentido, y lo que se enuncie como tal es rechazado o aceptado en cualquier circunstancia, luego no tiene que ver con la posibilidad.

Si recordamos que el *Tractatus* propone básicamente una teoría figurativa del lenguaje, se verá que al hablar del sentido del mundo no se está diciendo nada que el lenguaje pueda expresar, lo que se está haciendo es forzar el lenguaje para que vaya más allá de sus límites, y es aquí donde lo místico adquiere relevancia, pues al tratar de lo inefable está ocupándose del sentido del mundo, que al salir al encuentro del hombre permite la realización de la vida humana.

Lo decible da cuenta de cómo es el mundo, de lo que acaece, pero lo indecible penetra en lo humano, en donde el anhelo por lo absoluto, la experiencia de la totalidad, la angustia por la falta de sentido tienen lugar. La afirmación wittgensteniana acerca de lo místico –“que el mundo sea es lo místico”– tiene mucho de metafísico, recuerda incluso la pregunta fundamental de la metafísica según Heidegger ¿por qué el ser y no más bien la nada?, y aunque la afirmación de Wittgenstein no se formule por una necesidad ontológica de fundamentación última, sí pone de manifiesto el asombro por el mundo, porque exista el mundo. B.F. McGuinness expresa con claridad,

que algo sea significa que existen objetos. Que haya objetos significa que existen posibilidades que se realizarán o no; que se realicen tales posibilidades significa que hay un mundo. Por el contrario, aquello que la mística encuentra sorprendente no es que exista un mundo en particular –pues ésta no se interesa en cómo sea el mundo– sino que exista un mundo –es decir, que ciertas posibilidades y no otras (sin importar cuales)– se hayan realizado (1996, p. 314)³.

El enunciado que, siguiendo a Wittgenstein, conmovería al místico, forzando un poco más la relación con la pregunta heideggeriana por el ser y la nada, bien podría ser “es este mundo y no otro el que existe”, expresión que ha de entenderse no desde la insatisfacción o el descontento, sino, de nuevo, desde el asombro de que ciertas posibilidades se hayan realizado sin que hubiese tenido que ocurrir necesariamente así.

Así, en lo místico confluyen, de una parte, la experiencia de que el mundo sea, lo cual sólo puede ser experimentado cuando aprehendemos el mundo como un todo y, de otra parte, el sentimiento que nos revela que el mundo posee un sentido, no como un propósito o fin por alcanzar –decir por ejemplo que el mundo fue creado por esta o aquella razón– ya que el sentido no puede ser descrito por hechos concretos.

De modo que tal sentimiento no puede ser descrito por el lenguaje, no puede ser dicho por proposición alguna; de allí que, como se mencionó, lo místico arremeta contra los límites del lenguaje, pero arremetiendo contra ellos permita superar lo que acaece abriendo las puertas a otro ámbito de lo humano. Pero aunque estemos en el ámbito de lo inefable, no por ello ca-llamos, pues ir más allá de los límites del lenguaje es un sin-sentido, en su acepción ordinaria, para quienes no comprenden la función de la lógica y pretenden reemplazar al ser por ésta.

³ “That something is means that there are objects; that there are objects means that there are possibilities each of which must either be realized or not; that there are such possibilities means that there is a world. Conversely what the mystic finds striking is not that there is the particular world that there is —for he is not interested in how the world is— but that there is a world —namely, that same possibilities or other (no matter which) — are realized”.

Cuando Wittgenstein afirma, en la proposición 7 del *Tractatus*, “De lo que no se puede hablar hay que callar”, por una lectura personal, no está invitando al mutismo, ni al afán de buscar una lógica que pueda expresar lo místico, sino que está poniendo de manifiesto que lo inefable hace parte de nuestra vida, y que tendríamos que ensanchar los límites de nuestra racionalidad, no de la lógica o del lenguaje solamente, pues la primera ya tiene una función definida, y el segundo enuncia adecuadamente el caso. Y al decir que la mística hace parte de nuestra racionalidad se está aludiendo a que puede expresarse lo que no es el caso esforzándonos en expresar con el lenguaje lo inefable.

Mística, filosofía y ética en el Tractatus

Me interesa ahora señalar cómo las apreciaciones de Wittgenstein en torno a lo místico pueden permitir un tratamiento filosófico de algunas de las características de la experiencia mística, y a la vez cómo el encuentro entre filosofía y mística permite algunas reflexiones sobre el Tractatus.

En su clásico estudio *The varieties of religious experience* (1961), el psicólogo y filósofo norteamericano William James propone cuatro rasgos esenciales de la experiencia mística: su inefabilidad, su dimensión noética, su transitoriedad y la pasividad de esta experiencia. Otros estudiosos han sumado más características a las propuestas por James, por ejemplo F.C. Happold añade: conciencia de unidad del todo, sentimiento de suspensión en el tiempo y la seguridad de que el ego fenoménico de la vida no es el yo real (Velasco, 1999). De las características mencionadas se hace énfasis en tres: la inefabilidad, la convicción de atemporalidad y la conciencia de unidad del todo, que bien pueden identificarse en la concepción wittgensteniana de lo místico.

En su artículo “The mysticism of the Tractatus”, B.F. McGuinness (1996) divide el tema de lo místico en Wittgenstein en dos partes: en la primera realiza una descripción detallada de la experiencia mística desde el *Tractatus*; en la segunda intenta dilucidar si Wittgenstein habla de una experiencia genuina o sólo usa el término. En esta segunda parte McGuinness incluso sugiere la posibilidad de que Wittgenstein haya tenido una experiencia tal en los años en que participó en la I Guerra Mundial, conclusión que extrae el autor de lo anotado por el filósofo en sus *Diarios filosóficos*.

Lo interesante de este detalle, y se menciona de nuevo, es que nos hallamos ante una experiencia no exactamente de iluminación, tampoco que se abandona sólo al aspecto emocional, pero tal vez sí ante una vivencia que concluye en un tratamiento filosófico de la misma: la inefabilidad puede conducir a una reflexión sobre el lenguaje, la convicción de atemporalidad y la unidad del todo a una reflexión sobre la ética.

Las tres características mencionadas (inefabilidad, convicción de atemporalidad y conciencia de unidad del todo) hacen parte de un aspecto fundamental de la experiencia mística: la superación de la dualidad sujeto-objeto que se logra en la aprehensión de lo absoluto. Velasco

afirma con respecto a esto que en “esta superación del esquema sujeto–objeto parece faltar la infraestructura conceptual que supone el lenguaje como sistema de significados” (Velasco, 1999, pp. 342–343). Esto puede llevar a pensar que en la concepción wittgensteniana de lo místico, cuando el lenguaje no puede cumplir su papel figurativo nos hallamos ante la necesidad de experimentar el mundo de otra forma, es decir, hallar sentido al mundo es ante todo una manera de dejar de ver al mundo científicamente para pasar a ocuparnos de nuestra trascendencia.

Aquí estará implicada la inefabilidad, que en principio se manifiesta en el silencio, luego en la utilización de metáforas, como una primera forma de forzar los límites del lenguaje, y por último en una reflexión sobre el propio lenguaje al fallar en su intento de expresar con precisión lo racional no científico. Podríamos preguntar, a partir de Wittgenstein, si no será necesario llevar al límite los recursos de la razón humana para dar lugar a una experiencia no científica del mundo.

Al relacionar esta pregunta con el pensamiento de Wittgenstein puede parecer que se está partiendo de una paradoja: el lenguaje sólo puede expresar los hechos pero debe callarse ante lo humano. Sin embargo, la paradoja no tiene lugar si puede comprenderse que la última proposición del *Tractatus* no estaría invitando a un abandono del tratamiento filosófico de lo no científico, sino posiblemente a una superación de una versión incompleta que poseemos de la racionalidad. Experimentar lo inefable parece ser el primer paso para reconocer que el mundo es más que una colección de hechos.

La posición de Wittgenstein es interesante porque posibilita que lo místico ingrese en la vida de todo hombre. Lo inefable invita a que cada hombre viva esa experiencia, y a la vez incita a la filosofía a buscar el origen y la explicación de tal experiencia. La conciencia de la inefabilidad no ha condenado a los místicos a la mudez, por el contrario “los ha llevado a una puesta en tensión extrema de sus facultades expresivas”, como afirma Velasco (1999, p. 347).

En el caso de la conciencia de la unidad con el todo, es visible la necesidad de buscar alternativa para la visión analítica de la ciencia, que permita pensar en el sentido del mundo, que como hemos visto desde el *Tractatus* no entra en lo que es el caso, justamente, por comprometer al mundo como un todo. Que el mundo tenga un sentido es tan definitivo desde los planteamientos de Wittgenstein en la vida de un hombre, que decide si será o no feliz.

Lo particular es que el sentido del mundo no deriva de la necesidad de los eventos del mundo, lo que quiere decir que una explicación científica del mundo no podrá responder a la pregunta por el sentido. Tal como lo dice el propio Wittgenstein en el *Tractatus* en la proposición 6.52 “sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo mínimo”. De allí que el problema del sentido se traslade al terreno de lo místico donde el hombre deberá encontrar una respuesta que podrá conducirlo a una actitud que determinará si es feliz o infeliz, como lo explica McGuinness,

posiblemente hay dos respuestas que el místico puede encontrar, de las cuales sólo una de ellas es definitiva: el místico puede encontrar que el sentido de la vida comienza [a] llegar a ser claro para él, o puede ser presa de la duda de si la vida tiene sentido. El primer caso es, ciertamente, el del hombre feliz: para él la vida ya no es un problema, ya no necesita ningún propósito excepto vivir; es decir, él está de acuerdo con el mundo. El hombre infeliz puede ser aquel que comprende la pregunta acerca de si la vida y el mundo tienen sentido, pero es incapaz de encontrar sentido para éstos (1996, p. 316).⁴

Esta posición relaciona lo místico y lo ético en Wittgenstein. En esta relación se vincula el buen o mal uso de nuestra voluntad. Si nuestra voluntad es buena, hemos comprendido que el mundo no puede sernos hostil, si por el contrario es mala, el hombre que se identifica con algún evento accidental verá cómo sus deseos no coinciden jamás con lo que acaece en el mundo.

Finalmente, el tema de la atemporalidad es tratado por Wittgenstein en las proposiciones 6.45 y 6.4311 del *Tractatus*, en las cuales este parece seguir a Spinoza al señalar que es característico de lo místico ver al mundo *sub specie aeterni*, es decir, la experiencia de un eterno presente que sólo puede vivenciar el hombre que ve el mundo como un todo y que evita creer que puede imponer su voluntad en el mundo.

Estos rasgos se experimentan cuando dejamos de hacer parte de lo que acaece, pues todo temor, esperanza o miedo, desaparecen al comprender que estos surgen cuando estamos atados a una posición particular en el espacio y el tiempo, pero frente a esto se halla la posibilidad de trascendencia, al asumir la actitud en la que, según McGuinness “para el sujeto metafísico espacio y tiempo son ingredientes del mundo que él contempla y acepta” (1996).

La posición wittgensteniana frente a lo místico bien podría ayudarnos a plantear lo que Velasco denomina *transracionalidad*, pues permite que afirmaciones como la superación del uso racional discursivo de la razón o la aparente irracionalidad de la experiencia mística pasen al ámbito del lenguaje discursivo para que se logre comprender, como lo señala P.C. Appleby que “el místico ve simplemente lo familiar a una nueva luz y, habiendo visto, se enfrenta con la tarea de decir a otros lo que ha ocurrido” (1999, p. 350).

⁴ “[I]t seems possible that there are two answers that the mystic may find, only one of which is final: he may find that the sense of life becomes clear to him, or he may remain a prey to doubt whether life has any sense. The former, certainly, is the case of the happy man: for him life is no longer problematic, he no longer needs any purpose except to live; that is to say, he is in agreement to the world. The unhappy man may be one who understands the question whether life and the world have sense, but is unable to find a sense for them”.

Referencias

Barret, C. (1991). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza.

Boero, M. (1994, enero-abril). Wittgenstein; espiritualidad y mística en su biografía. *Logos*, 22(64), 39-83.

James, W. (1961). *The Varieties of the religious experience*. New York: Collier.

McGuinness, B. F. (1996, Julio). The mysticism of the Tractatus. *The Philosophical Review*, 75 (3), 305-328.

Scholem, G. (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.

Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico. Un estudio comparado*. Madrid: Trotta.

Wittgenstein, L. (1994). *Tractatus Lógico Philosophicus*. Barcelona: Altaya.