

Wittgenstein: ¿Un Místico?

Daniel López Salort

SUMARIO

Distintos y muchos son los estudios donde se ha analizado la lógica y el lenguaje desde Ludwig Wittgenstein, e incluso también sus apreciaciones sobre la existencia y su sentido, o posible sentido, como por ejemplo en Gea Izquierdo (1). Lo que interesa en estas reflexiones es observar qué caminos son los que llevan a Wittgenstein a la mística y si, de algún modo, fue *un místico*. Es decir, hay tres etapas a recorrer: su habitar en la lógica, su definición de lo místico, su existencia o no como tal. Lo que significaría en ulterior instancia una suma, de alguna manera, a larga lista que comprende a Eckhart y a los místicos orientales, para nombrar algunos, y lo dimensionaría en universos remotos al llamado Círculo de Viena y el neopositivismo lógico y que, para Wienphal (2) y Eco (3) avalan que sea llamado un místico (con diversos matices para cada uno de ellos). Sin embargo, esos matices son los que hacen dudar para considerarlo, definitivamente, un místico.

ABSTRACT

Different and many are the studies which analyse logic and language in Ludwig Wittgenstein, and also his considerations about existence and its meaning, or its possible meaning, as for exempla in Gea Izquierdo (1). The aim in these reflections is to observe what are the paths that move to Wittgenstein to the mystic and if he was, in some sense, *a mystic*. That is to say, there are three steps for walking: his development into logic, his definitions, his existence or not like a mystic. It would signify to add him latter in the long list which have Eckhart and the eastern mystics and many more, and it would situate him into remote universes far from Vienna Circle and the neopositivism logic, which guarantees that he is watched as a mystic in the case of Wienphal (2) and Eco (3) (with different shades for each one). However, those shades give raise to doubts for considering him, absolutely, a mystic.

I

Si para Aristóteles el mundo es según lo veo, y para Kant según lo pienso, en Wittgenstein el mundo es según lo digo. Así se suele comenzar muchas clases de lógica. Y esto da en el centro del planteo de Wittgenstein: si Kant había planteado los límites y condiciones formales para pensar, de lo que se trata ahora es plantearlo desde el lenguaje. Pensar y decir como hojas del mismo árbol, porque pensamos en el lenguaje y no fuera de él. Por eso es que pronto llegamos a que en filosofía lo único que nos queda es hablar de lo que se puede decir (*Tractatus*, 6.53), que es exactamente igual a callar de aquello que no se puede hablar. Pero no nos apresuremos.

Hay diferentes modos de oraciones en el hablar, aunque sólo las oraciones asertivas o de enunciación son las que deben tenerse en cuenta, por la sencilla razón de que en oraciones de ruego o de promesa, por ejemplo, no podemos atribuir condiciones de verdadero/falso a la afirmación o negación. En el *Tractatus* se considera únicamente los enunciados, sean simples o complejos, y se concibe el pensamiento como una figura o imagen de los hechos (*Bild*) y la descripción del mundo como totalidad es el resultado de todas las oraciones elementales verdaderas.

Bild es traducido generalmente como imagen, pintura, figura y hasta como cuadro. Kenny (4) considera que *Bild* es más bien una teoría general de representación, donde Wittgenstein también quiere explicitar mapas, planos, esculturas, modelos tridimensionales, e incluso grabaciones gramofónicas. *La figura es un hecho* (*Tractatus*, 2.141). Sin embargo, la utilización de *bild* es también cuestionada, y en este sentido Barale afirma que pretender explicar la proposición utilizando la metáfora de una pintura no es del todo acertado, pues sí se puede entender cuando pensamos en la estructura de ambas –pintura y proposición– en que además ambas son expresiones sensibles del pensamiento y por ello muestran el sentido del mundo y su dimensión lógica, pero no es una metáfora adecuada cuando se trata de determinar la verdad o falsedad de una proposición, ya que los criterios de adecuación y correspondencia aplicables a la proposición no son aplicables a la obra pictórica; incluso, si lo así hiciéramos deberíamos concluir en que todas ellas son falsas, ya que no hallamos jamás correspondencia y siempre ambigüedad. Y concluye así: “*En qué estilo o tipo de arte pensó Wittgenstein cuando acuñó esta metáfora no lo sabremos nunca, quizá no haya pensado en ninguno en particular sino que se concentró en el lenguaje, en la proposición, no en el arte, cuando acuñó esta metáfora*” (5).

Posteriormente habrá cambios en esta consideración, y el pensamiento ya no será sólo la suma de los enunciados, y aquí nacerá las distinciones entre el llamado primer Wittgenstein y el segundo. En *Cuadernos Azul*, va a considerar que el pensamiento no es una actividad mental sino lingüística, un operar con signos, sean verbales o escritos. Y luego, en *Investigaciones filosóficas*, la tesis será que el pensamiento opera con la multiplicidad de los usos oracionales. Aquí la transformación es profunda. Mientras en el *Tractatus* el pensamiento tenía a priori un límite, en las *Investigaciones* esto ya no sucede, por cuanto al tener el lenguaje infinitos usos que surgen y desaparecen, sin forma común que los nuclea, el límite desaparece a priori, el pensamiento se torna indeterminado e indeterminable en los límites que antes teníamos. Surge la filosofía como expresión en el ámbito del lenguaje ordinario, y al isomorfía entre pensamiento y realidad queda cuestionada. No hablaremos tanto de *mundo* cuanto de *formas de vida*.

Sin embargo, debemos tener siempre presente que aún nos estamos moviendo en el lenguaje, nunca hemos salido de él, sea cual fuera el nivel en el que nos movemos. No es la realidad lo que estamos describiendo sino el lenguaje que usamos para referirnos a ella. Popper negará la correspondencia entre pensamiento y realidad que había proclamado Wittgenstein: “*¿Qué queremos decir cuando hablamos de los hechos de la realidad?, ¿y qué queremos decir cuando hablamos de una correspondencia entre un enunciado y una proposición de hecho?. Wittgenstein había sugerido en el Tractatus que esta correspondencia era una similaridad de estructura, que era como la correspondencia entre una melodía y las vibraciones en la aguja del tocadiscos. Pero esta sugerencia equivocada ni hizo más que contribuir a la obscuridad*” (6). Al referirse al Wittgenstein de las *Investigaciones*, Popper profundizará su criterio al expresar que la pretensión de aquél de disolver los problemas de la filosofía a través de la definición correcta de los términos, no tiene sentido. Porque las definiciones no establecen de modo incontrastable un término, así como las pruebas o demostraciones no establecen la verdad de un enunciado: no es posible tal tarea porque es infinita, no hay posibilidad de establecer un término o premisa básica, porque esto no es refutable, y si no es refutable no es verdadero. La actitud nominalista básica, sustentada por Popper, es que la ciencia y la lógica sólo tienen términos indefinidos, poniendo el famoso ejemplo de que duna o viento son términos indefinidos, pero duna de tres metros de altura y viento de sesenta kilómetros por hora son apreciaciones científicas. Es decir, no se *resuelven* los problemas filosóficos porque se pretenda *disolverlos*.

La diferencia entre el primer y el segundo Wittgenstein está en que en el *Tractatus* hay un lenguaje ideal de la lógica, y en las *Investigaciones* el lenguaje es el ordinario y no ya el específico de la lógica. Bunge a este respecto señala: “Ludwig Wittgenstein y los filósofos del Círculo de Viena han sostenido que el criterio de distinción entre ciencia y no-ciencia (especialmente en la *Metafísica*) es el tener sentido de los enunciados que constituyen la ciencia. Según esto, un análisis del sentido bastaría para decidir si una disciplina es científica o no. Examínese esta opinión y véase si no asciende a ciencia el arte de la encuadernación de libros o la contabilidad” (7). El problema sigue radicando en que si Wittgenstein considera que la filosofía en realidad debe reducir todos sus problemas a problemas de lenguaje, esto es más una petición de principio que una demostración de hipótesis. Rivera apunta sobre la isomorfía lenguaje-realidad que la conciencia, en este caso el lenguaje, no puede constituirse en lo que está configurando ya que ella es también un producto; y por otro lado y al mismo tiempo, si no hablamos de correspondencia lenguaje-mundo no supone que todo sea relativismo y sea imposible hablar de verdad/falsedad, “ya que son las condiciones materiales de vida de los hombres, con sus peculiares intereses y necesidades, las que se convierten en la piedra de toque que permite establecer la validez de las teorías y los sistemas explicativos, así como también la interrelación de estos últimos con el resto de las prácticas sociales (8).

II

Todo lo anterior se desarrolla en lo que según el propio Wittgenstein es lo que se puede decir. ¿Y de lo que no se puede decir?. En *Tractatus* 6.41 leemos: “El sentido del mundo debe quedar fuera de él. En el mundo todo es como es y sucede como sucede. En él no hay ningún valor y si lo hubiera no tendría ningún valor. Si hay algún valor que tenga valor debe quedar fuera del mundo y de todo ser así. Pues todo lo que ocurre y todo ser así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede residir en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual”.

Es que en 1929 Wittgenstein había dejado sus anteriores posturas en cuanto al significado de la representación, y al colapsar la llamada independencia lógica de las proposiciones elementales, el núcleo del *Tractatus* se derrumba, y con esas proposiciones elementales caídas, se derrumbó la peculiar forma de solipsismo y el trascendentalismo implícito que, aparentemente, las acompañaba y sustentaba sólidamente (9).

La pregunta es: ¿el científico cede el paso al místico?. Escribe: “Sentimos incluso que si todas las cuestiones científicas fueran contestadas, los problemas de la vida ni siquiera habrían sido rozados” (*Tractatus*, 6.52). En el mismo *Tractatus* 6.52 dice: “Por supuesto que ya no queda pregunta alguna; y ésa es precisamente la respuesta”. Y luego agrega en 6.521: “La solución del problema de la vida está en la desaparición del problema. (¿No es acaso esta la razón de que las personas que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no pueden decir en qué consiste?)”. No, no se desprende que ceda el paso al místico. Porque el místico halla lo Otro (o la Otredad, para decirlo con palabras de Octavio Paz). Lo que encuentra Wittgenstein es la disolución. Ese *no se puede decir en qué consiste* presenta tantos puntos de vista como el dios Argos.

Así como Tomás de Aquino sentenciaba que ningún filósofo ha explicado nunca la esencia de un mosquito, es indudable que la vida por su propia naturaleza presenta problemas, cualquiera fuere su índole, y si bien nuestras consideraciones sobre esos problemas pueden aliviarnos y hasta incluso en algunos casos solucionarlos, aunque

más no fuera provisoriamente, también es innegable que nunca dejarán de existir los problemas *en* y *de* la vida. Es más: el hecho de que esas personas, quienes después de mucho dudar han llegado a ver que no se puede decir en qué consiste la vida, no resuelve el problema ni lo elimina, al contrario: lo profundiza. Wittgenstein se corrige en este sentido: “*La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside fuera del espacio y el tiempo*” (*Tractatus* 6,4312).

Los desgarros internos de Wittgenstein se sintetizan cuando expresa que ningún tormento puede ser mayor que el grito de un ser humano, y que ese tormento infinito necesita de una ayuda infinita.

III

Surge ahora la pregunta sobre la mística, sobre eso que se debía callar –desde la perspectiva de Wittgenstein- y que en realidad era *lo más importante*. Sin embargo, ¿qué decimos cuando decimos *mística*?

Desde Wittgenstein, lo que decimos es silencio de la lógica (10). ¿Es esto lo que debemos entender por *mística*? Sin dudas es una primera aproximación. Es esa ausencia de un razonamiento lógico discursivo, instrumental, que –no obstante- obra u obraría también como fuente de conocimiento. Pero, ¿qué clase de conocimiento, qué tipo de fuente (la *fons vitae* de Ibn Gebirol)?

Conocemos la mística a través de los místicos, como sucede en todos los órdenes. Pero la primera dificultad es que esos mismos místicos nos transmiten que es ante todo una experiencia, por demás inefable, es decir, de ella poco se puede *hablar*. Y lo que nos transmiten es precario, parcial, aproximado. El estado místico se puede en última instancia y en forma mínima comunicar, pero de ninguna manera *transferir*. Nietzsche con justeza decía que la mística ni siquiera es superficial porque ni siquiera son explicaciones. Lo que es verdad, porque la mística no es explicable por su propia naturaleza. No pertenece al orden de las explicaciones sino de los hechos que trascienden las mismas. ¿De qué hechos, de qué experiencias, estamos *hablando*? La mística es la presencia de lo Otro, que escapa a las definiciones. Por eso la *via negationis* de los antiguos era sentenciar que de Dios no se puede afirmar, pues todo lo que se diga no lo agota ni lo alcanza. Hui Yuan, de la escuela del buddhismo Ch’an, expresará lo mismo en el primero de los cinco puntos fundamentales (11). Y por idénticas razones Tomás de Aquino puntualiza que si bien hay una *via negationis* hay también la *via eminentiae*, ya que todo lo que se pueda o deba decir es lo superior. Karl Jaspers habla de que en esa situación mística hay abandono de sí, hay desaparición de la estructura sujeto/objeto. Los escritos de Eckhart, siguiendo las huellas de Hugo de la abadía de San Victor y sus continuadores, proclaman lo mismo. Y que se trata de otro modo de conocimiento lo reafirma W. James cuando dice: “*Queda abierta la cuestión de si los estados místicos no son puntos de vista de tal manera superiores, abiertas ventanas a través de las cuales mira hacia un mundo más extensivo e inclusivo*” (12)). Es sumamente importante recordar aquí que una de los sentidos con que los antiguos griegos usaban el término misterio (y de ahí su importancia para la mística) es que con dicho término se designaba el abrir y cerrar de ojos, ese instante en que los ojos no están ni en la vigilia diurna ni en la ensoñación nocturna, miran sin ver, ven y no miran, ¿a dónde miran y ven?, ¿qué miran y ven?, ése es el misterio, eso es lo Otro con que se encuentra el místico.

Es decir, que a medida que nos aproximamos al hecho místico nos hallamos con:

- a. experiencia íntima, personal, no lógica ni discursiva ni instrumental.
- b. experiencia inefable, escasamente transmitible, decididamente intransferible.
- c. experiencia de conocimiento que transforma conductas.

- d. presencia de lo Otro.
- e. desaparición de la estructura sujeto/objeto.
- f. como corolario de lo anterior, desaparición de la estructura espacio/tiempo.

Incluso hasta el propio Nietzsche reclama como objetivo propio y verdadero de toda filosofía la *intuitio mystica*. Por eso del Barco señala que: “Mientras Wittgenstein separó el orden filosófico del orden místico (*Tractatus*, 6.44: “No es lo místico cómo sea el mundo, sino que sea”), Nietzsche hizo entrar el orden místico en la filosofía como fundamento de su crítica. En cierta medida su actitud fue semejante a la de Plotino, con la diferencia de que éste construyó, independiente de la manera como fueron armados posteriormente sus discursos orales, una suerte de sistema a partir de sus experiencias místicas. Nietzsche, por el contrario, dejó el estado místico finalmente innominado, como pura intensidad sin-sistema” (13). Y luego anota, subrayando la mística en Nietzsche: “Así lo han reconocido, entre otros, Giorgio Colli al decir que ‘La doctrina suprema de Nietzsche es una fulguración mística, una visión que libera de cualquier aflicción y de cualquier deseo, incluso de la individuación’; Geroges Bataille afirmando que ‘El salto de Nietzsche es la experiencia interior, el éxtasis donde el eterno retorno y la risa de Zaratustra se muestran. Comprender es hacer la experiencia interior del salto, es saltar. De diversas maneras se ha hecho la exégesis de Nietzsche. Falta de hacer, después de él, la experiencia de un salto. Queda por abrir el camino por donde se salta, por lanzar los gritos que repercuten en las profundidades del abismo. En otras palabras, queda por crear, mediante una práctica y una doctrina, una forma de vida espiritual que hasta Nietzsche era inimaginable’; Karl Jaspers, al sostener que según Nietzsche los hombres dionisiacos son los que sienten en sí un ‘absoluto’, y que la conciencia originaria de la existencia es ‘la plenitud mística de una interiorización con el ser’: conciencia extrema de la que se deriva todo verdadero pensar, toda comunicación, toda acción y conducta, y también los modos de ser del mundo y la respuesta afirmativa a la existencia dada’. Para Heidegger, Nietzsche fue ‘el último filósofo de Alemania en el que existe como pasión la búsqueda de Dios’; y según Jean Beaufret el ‘ateo’ no fue Nietzsche sino los filósofos ‘adeptos al Dios moral’... aquellos a quienes la presencia de Dios abandonó para siempre” (14). Luego del Barco cita a Charles Andler, quien en *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, estudia que el llamado orientalismo de Nietzsche comienza con la lectura de *Die Religion des Buddha*, en dos volúmenes, de Friederich Koeppen, y posteriormente estudió Spiegel y Darmesteter (religión y gnosis iraní), Overbeck (gnosis cristiana), Paul Deusser (el vedanta), que frecuentó la casa del orientalista Brockhaus y hasta leyó el *Buda* de Oldenberg.

Si nos hemos extendido sobre Nietzsche, es precisamente para acentuar el carácter no-lógico del estado místico, aunque para quien reclame un Nietzsche místico esto será muy distinto al satori del zen (15) o al éxtasis de Juan de La Cruz. Y para acentuar también que el reclamo de Bataille de una práctica y una doctrina revela que las mismas no están en Nietzsche, porque en éste como en Wittgenstein la mística aparece más como una *posibilidad* (desembocadura conceptual) que como una *realidad* experimentada plenamente, más allá del emocionalismo con que aquél presenta su Eterno Retorno. Y existe aún ese dualismo, ese antagonismo entre mística y lógica, dualismo y antagonismo que sin embargo no es patrimonio de las experiencias orientales a las que precisamente aludieron la interioridad nietzscheana y el callar de Wittgenstein (aun más: recordemos los últimos años de éste, sus lecturas de dos apasionados como Agustín de Hipona y Blas Pascal –ohh qué casualidad, ese Pascal que pasó de la lógica de la geometría a la vivencia de sus *Pensamientos* en Dios).

En ese sentido Fatone subraya que el pensamiento indio ofrece, en fuerte contraste, la expresión aforística de los *sutras* por un lado, y por el otro la expresión

sobreabundante de los comentarios y comentarios de los comentarios, lo que constituye una doble dificultad: interpretar los *sutras*, que desconciertan por su concisión, e internarse en la jungla de los *bhashyas*, que acobardan por su inmensidad. Pero esto se corresponde con las dos fuentes del conocimiento filosófico: la intuición y el discurso, ambos caminos son la búsqueda de la universalidad: el método que conduce a la súbita *visión* de la verdad, traducida luego en un aforismo, y el método que conduce a un lento descubrimiento, traducido luego en el juego lógico de las razones. En Occidente nos hemos acostumbrado a contraponer la vocación mística y la vocación lógica, pero en Oriente no ha sucedido igual. Por eso existe la ciencia de los tres vedas, que proporcionan el acceso a la experiencia religiosa y la lógica, ciencia del pensamiento reflexivo, medio para discernir lo verdadero de lo falso, disciplina sin la cual no es posible –según sostienen algunas escuelas– alcanzar el supremo bien de la liberación final. Así, el primer aforismo del *Nydyasutra* promete la obtención del supremo mediante el estudio de los métodos válidos de conocimiento, los miembros del silogismo, los sofismas, las falacias. Y si bien todos los sistemas brahmánicos declaran no ser sino instrumentos para alcanzar el supremo bien, el *Nydyasutra* pretende que éste es el objeto especial y propio de su ciencia. Esta pretensión, en consecuencia, nos resulta paradójica, por la irreductibilidad que entre la lógica y la mística suponemos. Y agrega: *“Pero la lógica constituye una disciplina capaz de tentar a los místicos (...) Mística y lógica resultan así dos maneras igualmente legítimas del recogimiento del espíritu sobre sí mismo. Y puede decirse que mediante las dos técnicas, la de la mística y la de la lógica, se llegaba a iguales resultados: despojando progresivamente al espíritu de todo lo que le era ajeno, de todo lo contingente, aspiraban los ascetas al descubrimiento de la universalidad en la que el espíritu se sustenta y con la que se identifica; despojando progresivamente al pensamiento de todo lo que le es ajeno, de todo lo contingente, aspiraban los lógicos al descubrimiento también de la universalidad en que el pensamiento se sustenta y con la que se identifica. El reino de la experiencia íntima, de la intuición incomunicable, no se contraponen, pues, al reino general del pensamiento, del discurso comunicable. El éxtasis y el silogismo podían, debían, coincidir en su resultado, si la realidad es, como las escuelas tradicionales indias sostienen empeñosamente, una y no múltiple. Y si ese resultado es el del descubrimiento de la realidad última, y si a él se llega por el éxtasis o por el silogismo, los ascetas podían, debían, recurrir a los dos métodos, que se corroboran mutuamente”* (16).

Hay que subrayar el carácter *experiencial* que tiene la mística. En Wittgenstein no encontramos ninguna alusión o referencia a una vivencia personal de ese tono. A pesar de que Wienphal exprese que Wittgenstein llega a un estado similar a lo que se denomina *satori* en el zen, con un método educativo que recuerda a la instrumentación de los *koan* (17), no se observa el salto del concepto al hecho vivencial, sin que esto signifique no tener en cuenta la pasión de Wittgenstein en su búsqueda filosófica, que abraza íntegramente toda su vida: recordemos su abandono de la docencia a raíz de la consecuencia lógica de sus propios escritos, sus trabajos como arquitecto (18) o como jardinero en un monasterio donde el propio abad lo persuadió para que no ejerciese la vida monacal que en ese momento deseó. Eco adhiere a la consideración de Wittgenstein como un místico, precisando que el filósofo vienés forma parte indudablemente de la gran tradición mística germana, al alinearse junto a los que celebran el éxtasis, el abismo y el silencio, desde Eckhart a Suso y a Ruysbroek (19). Pero, lo dicho sobre Wienphal también vale para Eco.

El Wittgenstein que calla es un Wittgenstein elusivo, se nos escapa y cierra en sí mismo. Sí, mucho se ha dicho y se dirá de su posición en el lenguaje y en el pensar. Pero, ¿su callar es el silencio del pensar que de alguna manera experimentó, o por el contrario fue su detenerse ante la puerta de ese silencio y no haberla traspasado?.

Nada nos avala que la haya traspasado. Tal vez nunca sabremos la respuesta transparente.

Notas

1. Gea Izquierdo, Francisco Javier: *Wittgenstein y el sentido de la existencia*. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía, Año I, Nº 1, Granada, 1997.
2. Wienphal, Paul: *Zen and the work of Wittgenstein*. Chicago Review, Chicago, 1958.
3. Eco, Umberto: *El Zen y Occidente*, en *Obra Abierta*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1984.
4. Kenny, A.: *Wittgenstein*. Revista de Occidente, Madrid, 1974.
5. Barale, Griselda: *La metáfora pictórica en el Tractatus Logico-Philosophicus*. Actas VII Congreso Nacional de Filosofía y III Congreso de Asociación Filosófica de la República Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto, 1994.
6. Popper, Karl: *Realismo y el objetivo de la ciencia (Postscriptum a la lógica de la investigación científica)*, Vol.1. Tecnos, Madrid, 1985.
7. Bunge, Mario: *La investigación científica (su estrategia y su filosofía)*. Ariel, Barcelona, 1989.
8. Rivera, Silvia: *El status de la leyes científicas en el "Tractatus" y su relación con el principio de discontinuidad semántica*. Actas VII Congreso Nacional de Filosofía y III Congreso de Asociación Filosófica Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto, 1994.
9. Hacker, P.M.S.: *Insight and illusion. Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Clarendon Press, Oxford, 1989.
10. "En Tractatus 6.522 Wittgenstein dice: "Hay, ciertamente, lo inexpresable. Lo que se muestra (zeigt puede traducirse, también, manifiesta o revela) a sí mismo, esto es lo místico". ¿Es posible derivar de este hay, considerado como elemento de una filosofía negativa, y como presupuesto de una filosofía positiva en el sentido de Schelling, una 'teología atea'? Necesariamente, el hay debe entenderse como revelación, pero ¿revelación de qué, o de quién? ¿o revelación-de-revelación?. Pero, entonces, ¿qué se deriva del hay?". Del Barco, Oscar: *Apuntes, Apéndice 5*. Nombres, Revista de Filosofía, Año VI, Nº 8-9, Córdoba, 1996.
11. Linssen, Robert: *El zen*, Diana, Mexico, 1976.
12. James, William: *The varieties of religious experience*. Lomgman, Green and Co, New York, 1929.
13. Del Barco, Oscar: *Notas sobre la mística nietzscheana, Nota 1*. Nombres, Publicación del Area de Filosofía del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Año II, Nº 2, Córdoba, 1992.
14. Ibd.
15. Ver Suzuki, Daisetz Teitaro: *Introducción al buddhismo zen*, Cap. VII, prólogo de Carl Gustav Jung, Kier. Buenos Aires, 1976.
16. Fatone, Vicente: *Extremismo de la filosofía oriental*. Publicado originalmente en Cursos y Conferencias, Ediciones Ricardo Laudato, Buenos Aires, 1948.
17. Ibd., Nota 2.
18. Ver especialmente Carlos Muñoz Gutiérrez: *Wittgenstein arquitecto. El pensamiento como edificio*. A Parte Rei, Nº 16, 2001. Madrid.
19. Ibd. Nota 3.

BIBLIOGRAFIA

Janik Allan y Toulmin Stephen: *La Viena de Wittgenstein*. Taurus, Madrid, 1987.

Varios: *Homenaje a Ludwig Wittgenstein*, Sociedad Argentina de Filosofía, Colección Perspectivas, Tomo II (especialmente Mirko Skarica: *Pensamiento y Lenguaje en Wittgenstein*), Córdoba, 1981.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logicus-Philosophicus*. Alianza, Madrid, 1973.

Wittgenstein, Ludwig: *Los cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid, 1984.