

hegemonía de la conciencia racional, haciendo desmoronarse el mundo que ésta presenta como realidad y desenmascarando el artificio de la razón»²⁰. Uno de los ejemplos típicos que emplea Bataille en *La experiencia interior* para otorgar sentido a estas formulaciones que señalamos lo encontramos en la risa, cuyo papel emancipador, al parecer, no es entendido por Sartre en sus críticas a Bataille en *Un nuevo místico*.

El reconocido antiintelectualismo de Wittgenstein en su trayectoria vital y su rechazo a las posturas teóricas para enfrentar lo filosófico conducen su reflexión a territorios parecidos a los de Bataille. Pero no por la risa o por un estado psicológico concreto, sino porque finalmente lo inefable también se hace presente en él cuando al parecer es la «felicidad» o «Dios» lo que toma el relevo en el *Tractatus* y en su *Diario Filosófico 1914-1916* para comprender (acceder) de una manera completa a ese ensamblaje que llamamos «mundo», «lógica» o «vida». Esta ambivalencia de lo místico en Wittgenstein ha permitido que algunos estudiosos se interroguen si la naturaleza y el sentido de aquello que se denomina como tal «es un valor específicamente religioso o es meramente una forma de dirigirse al carácter inexpresable de las condiciones lógicas»²¹.

Las primeras y principales observaciones críticas a cierta metafísica en Wittgenstein surgen de Bertrand Russell. En el prólogo del *Tractatus* estima que esa parte del libro dedicado a «lo místico» es especialmente llamativa por cuanto hace notar en qué consiste la posible racionalidad de lo inexpresable²². Sin embargo advierte que Wittgenstein «encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir», causando en Russell una específica «disconformidad intelectual»²³.

En cierto modo, estas y otras observaciones teóricas anticipan la serie de dificultades y malentendidos vividos con Wittgenstein en ciertas discusiones y opiniones respecto a la creencia y a la fe. Algunos consideran incluso que la ruptura de ambos a partir de los años veinte se debe a asuntos donde se implican cosas de ética y religión. El ardor ateo de Russell en sus escritos morales y su activa militancia humanista antirreligiosa chocan con las posturas de Wittgenstein que conserva inquietud y apertura ante el fenómeno de la creencia humana. La paulatina distancia de Wittgenstein de los postulados positivistas del llamado «Círculo de Viena» fomentados por Schlick y Carnap en la década de los treinta también tiene mucho que ver con esto.

²⁰ Goldaracena, p. 112.

²¹ Cabrera, Isabel. «Wittgenstein: La tentación de lo místico» en *Dianoia (México)* 35, 1989, p. 108.

²² Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, pp. 196 ss.

²³ Wittgenstein, Ludwig: *Ob. cit.* p. 196.

Ese perfil de Russell y las semillas de su crítica al misticismo tractariano pueden quizás anticiparse en toda su complejidad en su artículo titulado *Misticismo y Lógica* de 1914 (recordemos que *Tractatus* está acabado en 1918 y ese prólogo es de 1921), donde reivindica una determinada «filosofía científica» para entender y conocer²⁴. No es que ahí desdeñe la mística, pues en Russell también emerge un misticismo aunque distinto al de Wittgenstein²⁵ pero, dada la ideología que respira el autor, considera indispensable valorar el uso correcto de la razón en un mundo con tantos patrimonios ajenos u opuestos al empleo de la lógica. Con este fin formula Russell una especie de *test* comparativo en dicho artículo entre los impulsos humanos de carácter científico y los impulsos de carácter místico, definiendo a la metafísica como «el intento de concebir el mundo como un todo por medio del pensamiento», agregando que «el credo metafísico es una consecuencia equivocada de la emoción»²⁶. El *test* se realiza a través de una dicotomía crítica que establece Russell a propósito de esos dos impulsos, perfilando cuál es el carácter intelectual en uno y otro respecto a: A) razón e intuición; B) unidad y pluralidad de la realidad; C) existencia e inexistencia del tiempo; y D) apariencia del bien y del mal. A medida que Russell comenta las caracterizaciones del misticismo en tal esquema –en el cual el místico privilegia la a) intuición, b) la unidad de la realidad, c) la inexistencia del tiempo, y d) la desaparición del bien y del mal –sin saber, está revelando– e indirectamente oponiéndose a cierto contenido de varias oposiciones conclusivas que su discípulo tiene *in mente* para redactarlas en el *Tractatus*. Veamos:

a y b en Russell / proposición 6.45: «El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico».

c en Russell / proposición 6.4311: «Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporal, entonces vive eternamente quien vive en el presente».

d en Russell / proposición 6.41: «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor».

Además de esas consideraciones críticas en su artículo, Russell demuestra una posición ilustrada y librepensadora a lo largo de su estudio, permitiendo fomentar una llamada «filosofía científica». Muchos años después, a propósito de estos y otros trabajos de distinta índole, Wittgenstein dirá en una de sus típicas irritaciones a su amigo Drury que los libros de Russell deberían ser encuadernados en dos colores:

²⁴ Russell, Bertrand: *Misticismo y Lógica*, Edhasa, Barcelona, 1987, p. 49.

²⁵ Tomasini, Alejandro: «La filosofía mística de Russell y lo indecible en el *Tractatus*», *Dianoia (México)*, 36, 1990, pp. 157-178.

²⁶ Russell, Ob. cit. p. 30.

... los que tratan de lógica matemática en rojo –y todos los estudiantes de filosofía deberían leerlos–, los que tratan de ética y política en azul –y no se debería permitir que nadie los leyera–²⁷.

Si leemos con atención *Por qué no soy cristiano* de Russell veremos que se respira una racionalidad filosófica mucho más atea que si uno lee *Sobre Dios y la religión*, donde el autor trasmite cierto ideario de cualidades agnóstico-escépticas. Con todo, ambos libros se caracterizan por una serie de materiales que demuestran una decisiva posición antidogmática respecto a las Iglesias y a la fe formulando críticas específicas en cuanto a los valores morales que transmiten y a las insuficiencias lógicas del teísmo. En cuanto a Sartre, es reconocida en su persona y por su obra su posición intelectual atea, confesando en declaraciones a Simone de Beauvoir en *La ceremonia del adiós* una especie de «revelación ateística» manifiesta en lo más temprano de su juventud. Ambos enfoques de carácter teórico y biográfico nos resultan llamativos ante lo que agregamos.

La polémica teísmo/ateísmo tal como se plantea en la Europa donde están inmersos nuestros filósofos, es una polémica mucho más áspera que las discusiones que se podrían plantear hoy. En general, el debate intelectual formulado en la época no pasa de ser algo de lógica muy esquemática donde al parecer todo se decide por el asunto increencia/fe, dualidad que, por ejemplo, resulta matizada y con conclusiones nuevas a raíz de los encuentros cristianismo-marxismo al calor del Concilio Vaticano II (1962-1965).

En la Francia de la guerra (y posguerra) de Sartre y Bataille y a comienzos de las primeras décadas del siglo en Inglaterra y Austria donde discuten Russell y Wittgenstein, las consideraciones acusatorias a la Iglesia y las críticas a la teología y a la fe (trinomio para muchos sólidamente ensamblado) adquieren en la práctica la función de línea divisoria entre creyentes o no. Recordemos que Sartre denomina a Bataille «cristiano vergonzante». Esto parece que causa tanto en Sartre como en Russell, con sus respectivos lenguajes, intentos serios por refutar cualquier atisbo de «espiritualidad» o «religiosidad» infundadas en sus correspondientes interlocutores, manifestadas para ellos tanto en el vocabulario críptico religioso de la *Summa Ateológica*, como en lo inefable a lo que conduce el *Tractatus*: «Mis proposiciones esclarecen así, quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ellas). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo», dice el enunciado 6.54. No olvidemos que los comentarios de Brian Mc Guinness

²⁷ Monk, Ray: Wittgenstein. El deber de un genio, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 430.

respecto a este libro lo llevan a decir que lo enigmático de ciertas formulaciones transforma «su filosofía como una especie de revelación mística» y que la lectura del texto tiene la intención de ser «como una iniciación a los misterios»²⁸.

Lo paradójico de todo este asunto es que tanto Wittgenstein como Bataille han quedado retratados con la etiqueta de «místicos» cuando ambos inciden sobre lo inexpresable, lo inefable o el absurdo (más que cuando se refieren a típicas preocupaciones religiosas en sus obras, como «Dios», «creencia», «fe»). Pues Sartre y Russell, al igual que ciertas consideraciones de la crítica atea, parecen intuir el sentido de tales formulaciones reposando, no en algo definidamente creyente, sino en fuentes de naturaleza metarreligiosa. Incluso el lenguaje de Wittgenstein respecto a la creencia (véase *Cultura y valor, Diario Filosófico 1914-1916, Observaciones a «La Rama Dorada» de Frazer, etc.*) ha proporcionado una cierta lógica para que se hable de él como promotor de una «nueva fe»²⁹.

Esa posible metarreligiosidad que a veces se puede respirar en Bataille y en Wittgenstein brota de algo común. Arranca de esos destellos de inteligibilidad que ofrecen a nuestro entendimiento las sugerencias de sus respectivas experiencias y lenguajes para mirar desde un plano distinto a las ortodoxias el fenómeno de creencia religiosa. Proporcionan un paradigma diferente y causan un efecto particular en nuestro pensamiento actual, pues transgreden esa perspectiva tradicional impuesta para entender la religión y la fe en relación a conductas, sentimientos y emociones respecto a «Dios». El análisis del lenguaje y la ética de Wittgenstein, y las experiencias vitales de Bataille producen un eco nuevo en relación a lo que comprendemos como sentido de la existencia humana.

Y al hablar de «existencia» nada más conveniente que señalar unas breves consideraciones biográficas sobre estos dos pensadores: dentro de las escasas concordancias históricas establecidas entre Bataille y Wittgenstein, puede resultar interesante hacer notar dos de ellas con el fin de observar el contenido de la espiritualidad en ambos autores. Nos referimos a la vocación monástica frustrada de los dos, y a la pertenencia a grupos secretos de carácter intelectual.

En el caso de Wittgenstein su deseo de hacerse monje es algo que permanece latente durante largo tiempo, llegando a trabajar como jardinero en la Abadía de Hütteldorf en Viena en 1926, acabada sus funciones como maestro de escuela. Las indecisiones profesionales que vive Wittgenstein, una vez terminados sus estudios de ingeniero y filósofo en

²⁸ Guinness, Brian: Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921), Alianza, Madrid, 1991, p. 394.

²⁹ Cf. Aguirre, J. «¿Cómo hablar de Dios hoy? La meditación religiosa en Wittgenstein», en *Analogía (México) 1*, 1991, pp. 79-104.

Austria, Alemania y Gran Bretaña lo hacen pensar en la vocación religiosa. Pero no porque no ingrese en tal abadía hay que descartar el perfil monástico de Wittgenstein. En el fondo, fue un monje sin congregación pues en capítulos distintos de su vida estuvo sometido a vicisitudes típicas de una existencia eremítica: la frugalidad en su modo de vivir, la cabaña que se construye en Noruega para huir del mundo académico de Cambridge, la entrega a la enseñanza de los niños desde 1920 hasta 1926 en los Alpes austriacos, la renuncia a la herencia millonaria de su padre, la admiración por el ejemplo evangélico de Tolstoi, etc., constituyen un verdadero símil de un largo itinerario ascético y sacerdotal. Un análisis biográfico de Wittgenstein muy particular realizado por Colin Wilson dice que Wittgenstein tuvo durante toda su vida «la fantasía» de ser un monje o un asceta intentando con ellos sublimar la culpa por su homosexualidad³⁰. William Warren Bartley III agrega que gracias a ciertos sueños de Wittgenstein puede considerarse que el filósofo se había sentido «llamado» en algún momento de su vida, interpretando de distintas formas la respuesta a ello³¹.

Respecto a Bataille, podemos decir que abandona temprano su vocación monástica, después de ingresar en el seminario en 1917. Los biógrafos consideran que en 1922 Bataille se despide para siempre de la fe cristiana, pero es muy difícil no ver en ese lenguaje de la *Summa Ateológica* la profunda impronta de una personalidad interpelada por asuntos místicos.

Sobre la pertenencia a grupos secretos, digamos que Bataille crea en 1937 una sociedad esotérica llamada «Acéfala», intentando con ella influir en la revista francesa del mismo nombre fundada en 1935. La publicación lleva el subtítulo de *Religión. Filosofía. Sociedad* y como es natural los miembros de este grupo discuten de un modo específico asuntos propios de estas materias. Pero también en el fondo buscan promover:

el foco inicial de un restablecimiento de lo sagrado, que cambiase la cultura occidental o al menos la francesa, fundando una especie de religión, si bien se trataba de una religión atea o con una concepción de la divinidad acéfala, de carácter irracional, expresión de la violencia destructiva que constituye la esencia del ser, según la concepción de Bataille³².

En Cambridge, Wittgenstein es invitado a integrarse a un grupo selecto y minoritario llamado «Los Apóstoles» cuyo origen fundacional se

³⁰ Wilson, Colin: Los inadaptados. Planeta, Barcelona, 1989, p. 269.

³¹ Bartley, William Warren III: Wittgenstein, Cátedra Teorema, Madrid, 1987, p. 39.

³² Goldaracena, Celso: Ob. cit. p. 232.

remonta al año 1820. Pertenecen a él personajes como Moore, Whitehead, Russell, Keynes, y en 1912 nuestro filósofo es elegido como un miembro más del grupo, preocupado por debatir asuntos de naturaleza filosófico-morales.

El pensamiento específico de Wittgenstein y Bataille respecto a la religión (con el acierto o la fortuna que puedan tener hoy en el concierto intelectual) nos hace pensar en dos figuras contemporáneas atípicas. La producción intelectual y el consenso establecido por otros pensadores de la época para observar (y vivir) la problemática religiosa, no siempre se ajusta a las especulaciones sobre lo místico formuladas por Bataille y Wittgenstein. Frente al reino del secularismo que se impone en una Europa en crisis –ambos vivieron muy de cerca las dos guerras mundiales– el pensamiento y la conducta de los dos pueden permitir observar en ellos una especie de romanticismo y una determinada nostalgia por la pérdida de lo sagrado que afecta a la conciencia actual del hombre profano. Sus balbuceos específicos sobre «lo religioso» parecen ser tentativas (¿insuficientes?) por recuperar, de modo indirecto, determinados contenidos de conocimiento que contribuyen a examinar a fondo en qué consiste creer. La racionalidad disolvente existente en la mística es especial: se constituye en un proceso que termina por revelar la esterilidad de nuestros propósitos especulativos empeñados en afirmar por la razón la existencia de Dios en nuestro corazón. Como resumen final, nunca mejor expresado esto como por Ray Monk respecto a Wittgenstein –extensivo quizás a Bataille– cuando dice de este pensador que a medida

que se sentía demasiado teórico, demasiado «sabio», se sentía falto de vida. La necesidad de pasión, de religión, no era sólo algo que veía en el mundo que le rodeaba; era algo que percibía en sí mismo. Se veía compartiendo los mismos defectos característicos de nuestra época, y necesitaba el mismo remedio: fe y amor. Y al igual que nuestra época encuentra imposible creer en Dios, también él se encontraba con que no podía rezar: «Es como si tuviera las rodillas demasiado rígidas. Me da miedo la disolución (mi propia disolución) si me ablando»³³.

Mario Boero

³³ Monk, Ray: Ob. cit. p. 446.