

formulaciones (y con ello cerramos este itinerario esquemático de este autor). Dice Comas que en ciertas religiones:

Una vez anunciada que hay una «Realidad Otra» que nos reclama, ya sólo hablan sobre el camino, y no quieren describir más cómo es el punto de llegada: dicen que atraveses el río y veas por ti mismo cómo es la otra orilla; insisten fuertemente en no hablar de la otra orilla, ya que dado que deberían utilizarse palabras de esta orilla (¡no tenemos otras!), podríamos caer en el engaño de creer que la otra orilla es como ésta... cuando en realidad es «totalmente otra». Por eso Buda indica que es mejor decir que no es nada (es decir, nada de lo que conocemos)... aunque la otra orilla lo sea Todo. Curiosamente estos grandes maestros religiosos se adelantaban a lo que, por ejemplo, decía Wittgenstein en 1918 en su *Tractatus*: «... hombres a los cuales se les aclaró el sentido de la vida después de largas dudas, no pudieron decir después en qué consistía aquel sentido... Lo inexpresable, sin embargo, existe. Se muestra, es lo místico... De lo que no se puede hablar hay que guardar silencio»³⁷.

V

Esta parte del esquema de Carlos Comas es indispensable para percibir el carácter del silencio existente en la experiencia religiosa ante la envergadura de la R. O. que pide ser vivida de una manera total. No se quiere decir Nada sobre ella porque en realidad es Todo. Hay riesgo de engaño en las palabras litúrgicas, dogmáticas, sacramentales pues pueden terminar por ser un simulacro que enredará al sujeto creyente confundiendo la integridad de la experiencia mística. Sin embargo, algo hay que expresar ante esto tan ardientemente vivido. Aproximándonos a las impresiones de Wittgenstein, él se limita a decir que aquello «se muestra». Sobre todo cuando Wittgenstein estima que lo místico «es el sentimiento del mundo como un todo limitado»³⁸.

De «mostrar» —que en realidad es decir algo— a formular «palabras» existe un tránsito donde pueden incorporarse elementos cognitivos y epistemológicos espúreos dañando la riqueza de lo que se «ve». ¿Qué hacer entonces? ¿vivirla en un silencio personal, pues es intraducible entre los hombre movidos por las cosas de «este mundo»? ¿cuestión que criticaría Comas pues sería una huída egoísta del mundo —fuga mundi—; y, en el caso de Wittgenstein, expresada en la temporada de maestro de escuela, y como jardinero en un convento? Sádaba así lo cree³⁹. ¿O dar un paso hacia la praxis buscando converger hacia los hombres con la riqueza de la R. O.?

En realidad ésta es la tentativa viable que observa Nekane Adrien una vez afectado el cristianismo en Occidente por las experiencias llenas de gratuidad que ofrece Oriente, especialmente el zen. Aquí estaríamos banalizando una fe integrada con excesivas justificaciones, motivos, causas, intentando acreditarla con palabra y lenguajes, impidiendo una manifestación honda y envolvente de Dios⁴⁰.

³⁷ P. 66. Comas también añade: «Un maestro zen le decía a su discípulo: "Ahora para ti, las montañas son las montañas, el río es el río, y los lagos son los lagos; después las montañas ya no te serán montañas, el río no será el río, y los lagos no serán lagos... pero finalmente las montañas volverán a ser montañas, el río volverá a ser río, y los lagos volverán a ser lagos... volverán a serlo pero ciertamente de una manera distinta"». P. 19.

³⁸ *Proposición 6.45.*

³⁹ Javier Sádaba. *Conocer Wittgenstein y su obra. Dopesa. Barcelona, 1980, p. 91-92.*

⁴⁰ Interpelados por Oriente (1). *Diálogo 10 (1987), pp. 7-10.*

En el caso de Wittgenstein hay un reconocimiento destacado por la riqueza ética, moral y religiosa existente en el hombre. Lo ha vivido (o lo ha deseado vivir) personalmente, según leemos su *Diario filosófico 1914-1916* y también sus *Diarios secretos*⁴¹. Y además confiesa que ello es admirable:

Mi tendencia, y creo que la de todos los que han intentado escribir o hablar de ética o de religión, ha sido arremeter contra los límites del lenguaje. Y este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperado. La ética, por cuanto surge del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, el bien absoluto, el valor absoluto, no puede ser una ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un documento de una tendencia de ánimo humano que yo no puedo por menos de respetar profundamente y que no querría jamás, aún a costa de mi vida, poner en ridículo⁴².

Así, siendo fiel respecto a lo que no se puede hablar, nada diré. Intentaría quizá vivirlo como una «forma de vida», desprendida de la «ateología moral» que sugiere Sádaba de Wittgenstein: «La tesis siempre será la misma: «estar» fuera del mundo, del tiempo; considerar que si no hay hechos buenos o malos, *lo que haya* y su aceptación es la salvación»⁴³. Y esto tal vez a partir del criterio que tiene Wittgenstein de Dios, enunciado en su *Diario filosófico*: «El modo como todo discurre, es Dios; Dios es, el modo como todo discurre»⁴⁴.

¿En qué consistiría el sentido de las menciones de Wittgenstein sobre «el juicio final» confesado a su amigo P. Engelmann?⁴⁵ Queremos provisoriamente señalar lo siguiente:⁴⁶ si su filosofía está anclada en lo «que hay» y su espiritualidad⁴⁷ percibe los «límites» y la «geometría» del mundo como un todo místico, Wittgenstein reafirma dentro de ellos su «existencia total». Pero sospechamos que esta integridad de las cosas y su propio existir resultan precarias y «amenazadas» a la luz de esa región de la que no se puede hablar (pero que se «muestra»), constatándose finita y caduca tal integridad frente a esa oferta mostrable que, precisamente por ser de alguna forma accesible («mos-

⁴¹ Cf. Ludwig Wittgenstein. *Diario filosófico 1914-1916*. Ariel. Barcelona, 1982. (Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera); Ludwig Wittgenstein. *Diarios secretos en, Saber (Barcelona) 5 (1985) pp. 32-49; también en, Saber (Barcelona) 6 (1985) pp. 30-56.*

⁴² Cf. Darío Antiseri. *El problema del lenguaje religioso*. Cristiandad. Madrid, 1976, p. 185.

⁴³ Javier Sádaba. *Lenguaje, magia y metafísica. El otro Wittgenstein*. Pluma Rota. Madrid, 1984, p. 29. Sádaba añade lo siguiente: «Cuenta N. Malcom que cuando el médico le dijo a Wittgenstein que viviría unos días más, éste replicó: “Bien”. Y antes de perder la conciencia: “Dígales que he tenido una vida maravillosa”. Es obvio que “bien” o “maravilloso” no tiene aquí significado usual alguno. Podía haber dicho, igualmente, que todo había estado muy mal y que era horrible. Es de suponer que, dado que las torturas y el dolor no le abandonaron nunca, con sus últimas palabras expresaba más un deseo que otra cosa. El deseo de que todo hubiera sido como tenía que ser, sea esto lo que sea». P. 41. Subrayado en el original. Cf. también «Diario secreto» el día 25 de enero de 1915: «Tengo que entregarme enteramente a mi destino. Lo que se haya dispuesto acerca de mí, eso es lo que ocurrirá» (Subrayado por Wittgenstein).

⁴⁴ Cf. *Diario filosófico, 1914-1916, p. 134.*

⁴⁵ Cf. Juan Alfaro. art. cit., 736.

⁴⁶ Y esto en cierto modo es penetrar en la psicología de Wittgenstein, que algunos terminan por sugerir como la propia de un «converso» (Alfaro, p. 737) o la de un «renacido» (W. Baum. Ludwig Wittgenstein. Vida y obra, p. 106).

⁴⁷ Panteísta o atea. Panteísta según las observaciones de Zemach, criticadas por Xirau. Cf. Ramón Xirau. *Presencia del límite. Wittgenstein y lo místico*. Dianoia (México) 1982, p. 272. Atea, según las observaciones de Sádaba: «Es feliz, escribe (Wittgenstein) el que cumple el fin de la existencia. Y el fin de la existencia se cumple cuando no hay necesidad de un fin que esté más allá de la vida». Javier Sádaba. *Lenguaje, magia y metafísica*, p. 41.

trado» pero no verbalizado) exige trascender la temporalidad. Especialmente si Wittgenstein nos ilustra diciendo que «el sentido del mundo debe hallarse fuera de él»⁴⁸. A partir de aquí no es difícil encontrar un sentido oracional en aquello sostenido en su *Diario filosófico*:

¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?
 Sé que este mundo existe.
 Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.
 Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido.
 Que este sentido no radica en él, sino fuera de él.
 Que la vida es el mundo.
 Que mi voluntad penetra en el mundo.
 Que mi voluntad es buena o mala.
 Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida.
 Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo.
 Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre.
 Pensar en el sentido de la vida es orar.
 No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente.
 Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él —y, en cierto sentido, dominarlo—⁴⁹.

Observamos que esa experiencia relativa a la trascendencia de la temporalidad en cierto modo presupone un marco indispensable para constatar una determinada «gracia» que es la que induce a «despertar» para ver al mundo así. ¿De dónde, si no, ese lenguaje que modula Wittgenstein percibiendo como un «milagro» el hecho de que exista en el mundo?: «El milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe»⁵⁰. No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea (TLF. 6. 44)

Es cierto que con ello Wittgenstein está obedeciendo al sentir místico como el sentir «al mundo como un todo limitado», pero la concreta formulación teológica «el juicio final» en boca suya, respirando cierta noción apocalíptica, quizá sea el criterio último y definitivo que da respuesta fundante a su vida a partir de experiencias decisivas en él: la extrañeza ante la existencia del mundo, la experiencia de sentirse absolutamente seguro, y la experiencia de sentirse culpable⁵¹. En algunas de estas experiencias recae el clima de amenazas vivida por Wittgenstein mientras permanece en un frente de guerra durante algunos meses, donde todo cruje para él. Sin duda ahí se perfila una religiosidad particularmente atormentada, acentuada por su tendencia a la ansiedad. Así se evoca en muchos apuntes de sus *Diarios secretos*, sobre todo los días: 12, 16, 28, 30 de septiembre de 1914; 6, 7, 11, 12, 13, 20, 28 de octubre de 1914; 6, 9, 13, 14, 26, 30 de noviembre de 1914; 2, 7, 8 de diciembre de 1914; 29 de marzo de 1916; 7, 23, 29 de abril de 1916; 4, 6, 16, 29 de mayo de 1916.

Según P. Engelmann, citado por Darío Antiseri⁵², en Wittgenstein habría existido «una fe sin palabras», pues el silencio que evoca lo místico anula expresiones verbales,

⁴⁸ Proposición 6.41.

⁴⁹ Cf. p. 126. También véase p. 128 (8-7-1916).

⁵⁰ Diario filosófico. 1914-1916, p. 145; Cf. además Juan Alfaro. art. cit., 710; Darío Antiseri, Op. cit., p. 182.

⁵¹ Felicísimo Martínez Díez. El pensamiento de L. Wittgenstein sobre el lenguaje religioso y ético. *Studium* (1975) p. 488.

induciendo —no obstante— a una «forma de vida». Si la religión se instrumentaliza pasa a ser un eslabón más que facilita retener y reducir el sentir de la fe. Cosa que esa «fe sin palabras» wittgensteiniana sin duda evitará. Especialmente si tenemos en cuenta que Wittgenstein, hablando de su propio quehacer filosófico, estima al final del *Tractatus* que aquellos que han comprendido sus criterios terminan por ser claros de la siguiente forma:

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 ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo⁵³.

Esto en realidad es enunciar cómo se puede estar instalado más allá del «límite». Pero ¿cómo se explican estas formulaciones? Ramón Xirau dice: «De pronto todo se ilumina. Si por una parte lo decible aclara algunas cuestiones importantes, por otra, y fundamentalmente, es la vía ascética que puede conducir a “lo místico”. Por esto, cuando se alcanza lo que se muestra, las proposiciones previas son “sin sentido” y, sobre todo, por esto, todo el aparato sistemático del *Tractatus* es lo que aquí debe nombrarse vía ascética»⁵⁴.

Así podemos intuir que la única posición adecuada para acceder a la totalidad de la realidad planteada por Wittgenstein es la vía ascética que niega formulaciones y evita criterios previos pues ese «mostrar» anticipa la esterilidad de toda palabra conocida. Agotado lo estrictamente lingüístico, con la noción relativa a «lo místico» Wittgenstein está designando una manera peculiar de relación con la realidad «extralingüística»⁵⁵, y aquí tiene razón Baum cuando afirma que este aspecto de la filosofía de Wittgenstein hace de él «uno de los más importantes místicos del siglo XX»⁵⁶.

Me parece que en algún momento Heidegger ha dicho: «Mientras mayor es la obra de un pensador, mayor es en esa misma obra lo no-pensado.» Wittgenstein dice de su obra que ella está compuesta de dos partes: «Lo que pensaba escribir era que mi libro consta de dos partes: lo que he escrito más todo lo que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante... En pocas palabras: mientras muchos otros no hacen hoy más que hablar sin ton ni son, yo estoy convencido de haber logrado en mi libro poner con firmeza cada cosa en su sitio sencillamente callándolas...»⁵⁷ Además añade, en carta a Russell, lo siguiente respecto al *Tractatus*:

Me temo que no has comprendido mi aseveración fundamental, respecto a la cual todo el asunto de las proposiciones lógicas es mero corolario. El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado mediante proposiciones —esto es, mediante el lenguaje— (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado; creo que esto es el problema cardinal de la filosofía⁵⁸.

⁵² Darío Antiseri. Op. cit., p. 189.

⁵³ Proposición 6.54.

⁵⁴ Ramón Xirau, art. cit., p. 269.

⁵⁵ Manuel Cruz. Narratividad. La nueva síntesis. Península. Barcelona, 1986, p. 106.

⁵⁶ W. Baum. Ludwig Wittgenstein. Vida y obra, p. 89.

⁵⁷ Darío Antiseri. Op. cit., p. 184.

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus, p. 8.

¿En qué consiste, pues, la «bisagra» epistemológica que une lo pensado con lo-no-pensado, y lo escrito con lo-no-escrito? Hay ahí sin duda un territorio que siempre permanecerá invisible e insondable si no se termina por pasar por él. Antes, quizá, sólo queda hacerse cargo del silencio y de lo-que-no-se-dice como puntales decisivos en la experiencia mística. E intentar sugerir la densidad de esos ámbitos gracias a un rictus —postergando razones y palabras (por impotentes)— intentando así superar la servidumbre impuesta por el encadenamiento que nos ata a la «religión».

Mario Boero

Bibliografía

- BAUM, WILHELM: *Introducción a los «Diarios secretos» de L. Wittgenstein*. Saber (Barcelona) 5 (1985) pp. 24-31.
- MONTOYA, JOSÉ: *La filosofía de «lo místico» en el «Tractatus» de Wittgenstein*. Anales del Seminario de Metafísica. Madrid, 1969, pp. 59-74.
- SÁDABA, JAVIER: *Las observaciones a la «Rama dorada» de Frazer de Wittgenstein y su contribución a una filosofía de la religión*, en *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 85-110.
- BOERO, MARIO: *La espiritualidad teológica del «Diario íntimo» de Unamuno*. Cuadernos Hispanoamericanos (1987) 440-441, pp. 231-235.
- ANTISERI, DARÍO: Entre teología y mística o la religión en Wittgenstein, en *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*. Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 181-190.
- MACQUARRIE, JOHN: *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- BARTH, KARL: *La revelación como abolición de la religión*. Morova, Madrid, 1973.
- XIRAU, RAMÓN: *Wittgenstein y «lo místico»*, en *Palabra y silencio*, Siglo XXI, 1972, pp. 57-66.