Wittgenstein: la religión y el silencio

> Creo que lo que más le gusta (a Wittgenstein) en la mística es el poder que ésta tiene de permitirle dejar pensar.
>
> **B. Russell**

I

«De lo que no se puede hablar hay que callar», dice Ludwig Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLF)[1]. ¿Y por qué se redactan entonces aquí cuestiones relativas a Dios y a la religión, que terminan por fundamentar el propio silencio del filósofo vienés? No lo sabemos; quizá por perfilar en qué consiste el «límite» entre lo decible y lo indecible en el lenguaje cuya frontera interpela a Wittgenstein y a muchos otros, intentando buscar con ello una salida coherente —y silenciosa— que responda a las expectativas creyentes de aquellos inducidos hacia inquietudes similares.

Los estudios sobre el análisis del lenguaje religioso constituyen una permanente preocupación en la teología contemporánea. Ellos en cierto modo quieren aclarar el sentido del discurso creyente en el mundo secular europeo, ofreciendo respuestas y contenidos concretos al pensamiento religioso actual.

Sin embargo hay en esta tentativa intelectual un aspecto que en último término siempre quedará fuera del propio estudio analítico pues no es «atrapable» dentro del proceso explicativo de tal reflexión: es el silencio propio de toda espiritualidad cuya densidad se hace presente en el hombre cuando emergen la religión y la fe.

Sobre el silencio (místico) se ha escrito mucho y, como instancia pneumatológica propia de toda «teología negativa» (camino «apofático»), esas explicaciones quedan inconclusas y mudas frente a la riqueza interior que adquiere para el creyente el silencio envolvente que dictamina un centro de gravedad en la vida abierta a Lo Absoluto. Incluso cuando se escribe sobre espiritualidad se carece de una nomenclatura léxica exacta, apropiada para señalar qué ocurre ahí. Pues los criterios racionales asumidos a priori ante tal experiencia meditativa, son desfondados una vez involucrado el sujeto en la experiencia mística.

Así ha ocurrido en la patrística oriental —para no referirnos al pensamiento de la India (budismo), chino (taoísmo) o islámico (sufismo)— pasando, por ejemplo, por la riqueza del maestro Eckhart, Tomás de Kempis, San Juan de la Cruz y, en un sentido mucho más próximo a nosotros, en G. Bataille y ahora en lo que nos puede ofrecer Wittgenstein.

[1] *Ludwig Wittgenstein.* Tractatus Logico-Philosophicus. *Alianza Universidad. Madrid, 1987. Proposición 7. (Traducción e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera).*

Toda la fuerza de la reflexión filosófica de Wittgenstein se detiene ante la fe y la religión; sobre ellas «no se puede hablar» (aunque Russell estime que «Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir»[2]). Pues son ámbitos humanos donde el lenguaje se agota sin posibilidades de seguir un curso para detectar en qué consiste «lo místico» porque en realidad esto sólo «se muestra», dice el TLF[3]. Además K. Wücher y A. Hübner afirman que Wittgenstein, refiriéndose a «lo inexpresable» que tanta importancia tiene ya en el *Tractatus*, pregunta: «¿Pero cómo expresar esto último? Lo último es precisamente lo que no debe ser expresado, sino que es el final al que llegamos, el muro contra el que nos damos»[4].

La fe y la religión forman para él un «modo de vida» y no es accesible por la razón el contenido religioso de tal comportamiento. ¿Por qué? Pues porque para Wittgenstein en primer lugar la teología debe ser entendida como «gramática» y debe «ejercer la crítica del uso cotidiano del lenguaje religioso, pero no de los fundamentos de la fe, ya que ésta es una forma de vida»[5] que responde en el sujeto a una manera muy profunda de pensar y actuar. Ahí se involucra toda la persona y no sólo cuestiones de orden argumentativo. En segundo lugar, según Alfaro, para Wittgenstein «la fe en Dios implica un cambio total del hombre, es decir, una conversión: "cambiar toda mi vida"; el creyente auténtico se siente "cogido" por la verdad. La fe no es racional ni irracional: no puede fundar de ningún modo su credibilidad»[6].

La fidelidad de Wittgenstein por su método filósofico impide pronunciarse sobre aquello instalado más allá del «límite», formulado a partir del prólogo del *Tractatus* donde dice: «El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)»[7]. A propósito del prólogo, caben aquí dos proposiciones enunciadas en el TLF: «No podemos decir nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente»; «Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar»[8]. Y ¿entonces, qué ocurre con «lo místico»? Es inefable, pero puede mostrarse.

La especulación filosófica en torno a ese «límite» en el lenguaje ha producido una rica reflexión intelectual en seguidores de Wittgenstein, una vez mencionado «lo místico», que es inexpresable, pero se muestra: «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se

[2] *Ludwig Wittgenstein.* Op. cit., *p. 196.*

[3] Op. cit., *proposición 6. p. 522.*

[4] *Wilhelm Baum.* Wittgenstein: Das Christentum als einzig sicherer Weg zum Glück. Neue Quellen zur negativen Theologie im «Tractatus» *(Wittgenstein: el cristianismo como único camino seguro a la felicidad. Nuevas fuentes sobre la teología negativa del «Tractatus»), en Zeitschrift für Katholische Theologie 105 (1982) 191-195. La traducción es gentileza de María Pilar Lorenzo que «también tiene debilidad por la mística».*

[5] *Wilhelm Baum.* Ludwig Wittgenstein. Vida y obra. *Alianza Editorial. Madrid, 1988, p. 174.*

[6] *Juan Alfaro.* Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida. *Gregorianum 67, 4 (1986) p. 724.*

[7] *Ludwig Wittgenstein.* Op. cit., *p. 11.*

[8] Op. cit., *proposiciones 3.03 y 5.61.*

muestra, es lo místico»[9]. W. Baum estima que en esta «tarea de trazar límites Wittgenstein distingue entre lo que puede ser dicho (es decir, el ámbito de las ciencias de la naturaleza) y lo que no puede ser dicho, sino sólo "mostrado"»[10]. Formulación críptica en Wittgenstein —aunque decisiva en la obra tractariana (¿y en su vida?)— pero que a la luz de la religión puede ilustrarse con cierta nitidez. El último sentido de lo que se «muestra» adquiere un carácter místico, y en este sentido ya «no es transmisible por medio de la palabra»[11].

Así, Carlos Comas, enfocando un interés destacado por la religión, aborda en cierto modo ese mostrar místico, con la noción «Realidad Otra» (R.O) gracias a un interesante esquema intelectual en su obra *Mito y fe cristiana. Ensayo de aplicación de los trabajos de epistemología de la religión de Mariano Corbí a un problema actual del cristianismo.*[12] Con este estudio nos acompañamos, intentando sugerir con él la apertura del misticismo de Wittgenstein hacia la religión.

En Wittgenstein hay balbuceos para perfilar gracias al lenguaje el peso de la religión en el hombre, aunque en realidad estima que hay que renunciar a ello. En Comas hay toda una teoría explicativa sobre la religión que aquí queremos entroncar con la posición wittgensteiniana que dice que de lo que no se puede hablar se debe callar, y Dios entonces, como dimensión metaempírica de la realidad permanece inaccesible pues las palabras sobre él —en fidelidad al neopositivismo— serán sinsentido; ni siquiera verdaderas o falsas. Sabemos en todo caso la preocupación de Wittgenstein por la fe, la religión y la ética.

II

Carlos Comas en la segunda parte de su atractivo estudio subtitulada: «Los estudios de Mariano Corbí sobre el papel de las formulaciones en las religiones. Ensayo de aplicación al actual problema epistemológico del cristianismo» quiere aproximarse a ese «Deus absconditus» de una manera singular, estableciendo en primer lugar una dicotomía teórica formal entre «este mundo» y «actividad religiosa».

No se trata aquí de afirmar que la actividad religiosa se viva en «otro mundo», si bien «este mundo» es definido por Comas como todo aquello que ocurre a raíz de la actividad no-religiosa. ¿Cómo sabemos que es no-religiosa? La justificación de Comas para definir «este mundo» como no-religioso viene dada por el reconocimiento que él hace de la debilidad de la religión para llevar la «dinámica protagonista» de las cosas que «mueven» al mundo. Afirma el autor que muchas veces los hombres no nos movemos por preocupaciones religiosas, y es precisamente este tipo de actividad no-religiosa la que en un primer momento quiere estudiar:

> en muchas religiones (e incluso también en ciertos textos cristianos importantes) no hay nada profano, sino que todo es sagrado. Sin embargo hay momentos de intensidad sagrada fuerte,

[9] *Proposición 6.522.*

[10] *Wilhelm Baum.* Ludwig Wittgenstein. Vida y obra. *p. 96.*

[11] *Wilhelm Baum.* Op. cit., *p. 96.*

[12] *Instituto Científico Interdisciplinar. Barcelona. 1982. 107 pp.*

y otros de intensidad sagrada débil; lo cual quiere decir que la dinámica propia de la actividad sagrada puede estar actuando como «protagonista» o no; pero en esos momentos religiosamente débiles, en que la dinámica religiosa ya no lleva la «voz cantante» debe existir alguna otra dinámica que sea la que tenga el protagonismo; es precisamente a esta dinámica a la que llamamos «mundo profano» o, para no ser conflictivos, «este mundo» [13].

Esto permite a Comas aclarar que «este mundo» no se contrapone a «otro», propio de la religiosidad: «Si empleamos el adjetivo "este" para referirnos al "mundo", no lo hacemos para contradistinguirlo de un mundo "otro" que considerásemos existente, sino simplemente como señalando al mundo que nos rodea» [14].

¿Por qué a aquellos que nos preocupa el hecho religioso nos resulta necesario detectar antes «el modo de funcionar de las preocupaciones de este mundo»? Comas ilustra metodológicamente este problema y plantea con dos pasos la siguiente cuestión:

A) Para entender con claridad en qué consiste la religión es conveniente contraponerla a lo que no es religión... y ver qué cosa es religión. Y luego advierte, anticipando el contexto global del lenguaje religioso.

B) Aunque veamos que «en la humanidad hay algo más que preocupaciones de "este mundo", es decir que hay un tipo diferente de actividad que se suele llamar "religión", esto no quita que la "religión" para expresarse suela usar formulaciones tomadas de "este mundo", lo cual tiene consecuencias importantes» [15].

Aquí es donde cabe cierto diálogo con Wittgenstein a propósito de lo inefable.

III

¿En qué consistiría la característica típica propia de «este mundo» que termina por concretarse como no-religiosa, según Comas? Apoyándose en contribuciones antropológicas, señala que en todo grupo humano siempre descansa un «grito vital» que articula una determinada «visión del mundo». Y ésta no es solamente algo abstracto y teórico. En realidad es algo «valoral», adquiriendo cada hecho, situación o cosa un lugar determinado dentro de un «sistema de valores» que establece ese grupo humano. Esto da pie para que en ese grupo siempre exista una «orientación vital» que encamine a los miembros hacia los valores que presenta la visión del mundo: «Por eso, porque la visión del mundo es la que orienta vitalmente a los miembros del grupo, la vida de éste está organizada por aquélla» [16]. Añade Comas:

Se corresponden pues «visión del mundo» y modo concreto de desarrollarse de la vida del grupo. Y en este modo concreto de desarrollarse es donde se van desplegando todas las riquezas de la vida del grupo. Esa rica vida del grupo, que va desplegándose armoniosamente bajo la dirección de la «visión del mundo» allí presente, es sentida como algo precioso, como la única cosa preciosa que se tiene. Aunque se trata de la vida de un grupo humano, en este sentimiento de estar viviendo algo precioso late la satisfacción biológica de experimentar que la propia vida de conserva, crece y llega a reproducirse. Es cierto que la vida humana no se reduce a la satisfac-

[13] *Carlos Comas.* Op. cit., *p. 41.*

[14] Op. cit., *p. 42.*

[15] *P. 42.*

[16] *P. 43.*

ción biológica sino que el hombre es capaz de sentimientos nada biológicos (transformando el hambre en «sibaritismo» o, todavía mejor, el instinto maternal en amor materno) pero en el hombre no ha desaparecido el grito vital biológico, las ganas de vivir y de desplegar esta vida más allá de uno mismo (reproducción)[17].

Avanzando en las características propias de la «visión del mundo», Comas estima que ella se va organizando presidida por un «paradigma» o «modelo ejemplar» que varía al variar la tecnología del grupo.

Esto quiere decir que en el grupo hay inicialmente unos determinados «ojos» (matriz) que dan inteligibilidad a los procesos nuevos que ocurren en la realidad, adecuados para entender al mundo y escogidos unos en lugar de otros por su mayor idoneidad para asimilar fenómenos, incorporándolos con mayor funcionalidad en esa matriz. El hecho básico desde donde se consolida un paradigma —indispensable para comprender al mundo— estaría producido por la forma como el grupo se enfrenta a la naturaleza para sobrevivir, respondiendo al «grito vital». De aquí se derivan un conjunto de operaciones de sobrevivencia (técnicas, agrícolas, laborales) dadas en el grupo que terminan por cohesionar entre sí un determinado paradigma, otorgando sentido «valoral» a la visión del mundo y estableciendo de una determinada forma «las negatividades» y «las positividades» existentes en la vida. Todo ello permite decir a Comas «que para hacer alusión al drama de la existencia, hay que hacer alusión a la visión del mundo y dentro de ésta hay que hacer referencia al paradigma... que será uno u otro según el nivel tecnológico del grupo humano»[18].

IV

Sin embargo con ello Comas no ha tocado aún el problema concreto de la religión. Al contrario, vemos que ha quedado de relieve hasta ahora lo que no es religión —tal como hemos señalado en ese primer paso A— pues lo que permite que se promueva y consolide la «visión del mundo» y el «paradigma» brota a partir del «grito biológico vital» satisfecho— o que lucha por satisfacerse en las vastas experiencias de la vida.

De aquí entonces en Comas el carácter específico que tiene la «dinámica de este mundo» cuya contraposición con la «Realidad Otra» (R.O.) surge en el hombre una vez interpelado por la realidad dando sentido y volumen a la experiencia y lenguaje religiosos. ¿Cómo? Para responder tenemos que introducirnos ahora en el punto B mencionado antes, formulando de entrada Comas lo siguiente: «La aparente paradoja que mostraremos es que las religiones consisten en relacionarnos con una realidad totalmente diferente de "este mundo", y a pesar de esto suelen usar formulaciones hechas de realidades de este mundo»[19]. Es importante en este momento percibir en qué consiste el núcleo fundamental de lo religioso planteado por él.

Para Comas se encuentra en lo que denomina R. O. Y ésta es «Otra» en cuanto contropuesta al sentido de «este mundo»: es «aquella realidad que la dinámica propia de

[17] *P. 43.*
[18] *P. 52.*
[19] *P. 53.*

este mundo es incapaz de atrapar, aquella realidad que sea irrelevante para esta dinámica típica de este mundo»[20] (fundada en último término en las ansias biológico-vitales).

Savater, en cierto modo instalado en este contexto, habla, formulando una fenomenología de lo sagrado, «que el sentido mismo de la experiencia religiosa es el intento, el anhelo de escapar a la necesidad»[21]. Criticando el carácter instrumental dado a la religión, Savater estima que «lo sagrado es lo que se halla definitivamente separado del ámbito de la necesidad: lo que se corta, lo que sobra, lo que excede, la "parte maldita" que se encuentra más allá de lo utilizable»[22]. Pero no entremos aquí en este enfoque filosófico que a mi modo de ver guarda relación finalmente con «lo místico».

Aunque Comas reconoce que esas «ansias» constituyen las notas discriminantes para caracterizar la dinámica propia de «este mundo», afirma que no pretende reducir «este mundo» a pura biología, sino que «este mundo» —a pesar de estar vitalizado por el impulso biológico— también «es sensible a otras cosas... y por eso incluye todo lo que engloba la visión del mundo, con el paradigma que lo urde».

Sin embargo la R. O. es cualitativamente otra cosa. Es algo con lo que todas las religiones intentan entrar en contacto que —sin estar instalada en «otro mundo»— resulta captada «por un tipo de dinámica o de mirada que los hombres llevamos en nuestro interior»[23], imposibilitada de ser alcanzada por la mecánica propia de «este mundo». Aunque esta «mirada» en cierto modo puede anticiparse a raíz de la emoción estética o en la admiración filosófica, por ejemplo, el peso específico de «este mundo» es impotente para participar de esa «dinámica otra».

¿Cómo y por qué surge en el hombre esta captativa «otra» que atrae gratuitamente y de forma desinteresada «ya que en ella no se mira si tiene que ver o no con las satisfacciones o insatisfacciones biológico-vitales»? Comas estima que ella brota una vez examinada la estructura del conocimiento humano donde constata la correlación existente entre «estímulo» y «respuesta» (también producida en el mundo de los animales) aunque en el hombre ocurre algo peculiar gracias a su capacidad de hablar:

> Cuando surge una cosa que es estímulo se provoca una respuesta, un mirar febrilmente la cosa, una hambrearla y lanzarse sobre ella; se está como fascinado por la cosa. Pero en el hombre hay otro ámbito que queda patente en el hecho de que el hombre sea capaz de hablar; hablar quiere decir usar unos sonidos acústicos (las palabras) como vehículos de una vivencia que uno quiere comunicar; si la vivencia a comunicar es que ha surgido un estímulo y que uno ha respondido a él lanzándose febrilmente sobre la cosa, el hecho de que podamos colocar esta vivencia en unos sonidos acústicos que le sirvan de vehículo, quiere decir que respecto de la vivencia estamos en una doble situación: por un lado somos los que estamos inmersos en la atracción de la cosa —«estímulo»— y somos arrastrados hacia ella, y por otro lado estamos como fuera de esta corriente, como sentados a la orilla del río contemplándonos a nosotros mismos arrastrados por la corriente del estímulo (si no fuera así no podríamos «tomar» lo que nos está pasando para colocarlo en los sonidos acústicos con que «lo decimos»); por tanto, además del ámbito donde está la atracción de la cosa —«estímulo»— y nuestro lanzarnos sobre ella, hay otro ámbito de distancia interior, ámbito de distancia donde yo mismo me estoy contemplando a mí mismo, y donde ya no vivo el arrastre (que por otro lado estoy padeciendo) sino que lo contemplo.

[20] *P. 54.*

[21] *Fernado Savater.* La piedad apasionada. *Sígueme. Salamanca, 1977, p. 20.*

[22] *Fernando Savater.* Op. cit., *p. 30.*

[23] *P. 55.*

Si existe un ámbito de este tipo, hecho de distanciamiento, entonces ya no puede sorprender que también puede darse un «mirar» no afectado por el interés animal, sino de otra clase... No nos cosquillea ningún interés animal, sino una captativa de otro tipo, hecha toda ella de capacidad de admirarse, de sentirse humilde, de agradecer, de venerar llenos de gozo, etcétera[24].

Todo ello facilita ver cómo el hombre no pude evitar estos dos ámbitos presentes en la realidad (dinámica de «este mundo»/ «mirada otra»). Incluso en el origen de la experiencia de lo sagrado, Savater estima que el Gran Árbol, cuya presencia y sentido ha adquirido un carácter numinoso para el hombre del bosque, nunca por ello termina de formar parte del bosque con los otros árboles. Es decir, las coordenadas del hombre para «registrar» lo sagrado no pueden caer en el descuido de la presencia de lo profano ahí también:

El Gran Árbol escapa a las necesidades homogéneas de los restantes árboles del bosque, tal como se instala más allá del reino de la instrumentalidad y de la mano avasalladora del hombre; pero ni abandona en modo alguno el bosque ni deja de ser auténtico árbol; es, por el contrario, el árbol más completo, el árbol más fuerte, el árbol victorioso. Está *separado* (es sagrado) pero sigue vinculado al reino de la necesidad que ha abandonado, como su refutación y como su rescate; tal como el hombre, en el momento del sacrificio o de la fiesta, se sitúa más allá de toda necesidad, sin dejar de estar plenamente sujeto a todas las necesidades humanas. Sujeto a todas las necesidades, *pero de tal modo separado, sagrado, que éstas han dejado efectivamente de ser necesarias.* La separación logra abolir la necesidad, pero mantiene intacto el vínculo con lo necesario. ¿Dónde ocurre esto? En la profundidad de una intimidad separada, a la que es por un lado equívoco y por otro imprescindible (hoy, aquí) llamar espíritu, cuya manifestación concreta es en primer término la religión[25].

Lo interesante, sin embargo, es percibir en Comas, el proceso que permite privilegiar la densidad de la R. O. en el hombre cuyo sentido no es buscar satisfacciones propias «sino sólo que la realidad captada crezca y exista en todo su esplendor»[26]; porque dentro del binomio «estímulo» —«respuesta» el eco que ella provoca es desinteresado y libre.

Ese proceso está constituido en el sujeto por una «iniciación», por una «llamada» y por un «camino» —formalmente así definidos en religiones— y a medida que son reconocidos como tales expresan rivalidad con las cosas de «este mundo». ¿Por qué? La «iniciación» supone en el hombre cierto encuentro con una «vida nueva». En vez de vivir «este mundo» ha de vivir la R. O., cosa en un comienzo conflictiva. El «camino» pide unas determinadas actividades o técnicas para alcanzarla, no dejando de vislumbrar nunca el hombre que al final de la «ruta» aguarda algo interesante, propio de la R. O., cosa que se puede abandonar por el «deseo»; y, también la «llamada» puede ser impedida por el «griterío de los deseos», dice Comas[27].

¿Cómo resolver entonces esta cuestión cuando el hombre no puede evitar el tener ámbitos en su vida? En el caso de la «iniciación» todo dependerá de la forma como rivalicen la R.O. y «este mundo» en el «yo» de la persona:

[24] *Pp. 56-57.*

[25] *Fernando Savater.* Op. cit., *pp. 25-26.*

[26] *P. 58.*

[27] *P. 60.*

A medida que el yo se va inclinando cada vez más a menudo por una de las dos esferas, ese yo se va transformando más y más en aquella esfera misma. Por ejemplo, al hombre que sistemáticamente opta por «ansias biológicas de vivir», la captativa «otra» se le va adormeciendo, mientras que las ansias biológicas le van creciendo más y más hasta absorber todas sus energías interiores; se transforma en lo que decía San Pablo: «el hombre animal». En cambio el hombre que va optando por las «realidades otras», va afinando su captativa otra, la va alimentando con lo que capta, y poco a poco él mismo se va transformando en «otro», es decir va habitando en esta esfera «otra». La transformación interior del hombre, que es lo que pretenden todas las religiones, ocurre en este ir optando por la «Realidad Otra», día tras día, de manera que la captativa «otra» va creciendo, y el hombre se va transformando todo él en un voto a favor de que la R. O. exista y sea su Señor[28].

Una vez percatado el hombre de la riqueza de la R. O. frente a «este mundo», el «camino» adquiere dos características en el sujeto: una negativa y otra positiva. Comas afirma que la cara negativa se expresa con el siguiente criterio: «morir al deseo» o «matar al deseo»[29]. Esto quiere decir:

ir negando a las «ansias biológicas de vivir» el protagonismo a la hora de elegir la conducta a seguir. A medida que una y otra vez se le niegan sus peticiones, el «deseo» va perdiendo ganas de seguir reclamando sus derechos, se vuelve menos activo, se rinde y accede a no ser ya el protagonista en las decisiones del «yo». Y puesto que ese «deseo» ha sido negado por amor de la «Realidad Otra», el seguimiento de esa realidad se va implantando como protagonista de la conducta del yo. Ha habido pues un ejercicio continuado de quebrantamiento del «deseo», que ha terminado haciéndolo morir como protagonista. Este ejercicio continuado de matar el protagonismo del «deseo» varía según las religiones: unas se lo plantean temáticamente (por ejemplo, el yoga o el budismo), mientras que otras lo practican al buscar otras cosas (por ejemplo, en el cristianismo la práctica del amor al hermano comporta necesariamente negar muchas veces el «deseo»); también la guerra santa y el sometimiento al destino dictado por Alá comportan este morir al «deseo» sin que sea menester proponérselo temáticamente[30].

Estima Comas que este proceso debe ser vivido dentro de una comunidad «donde haya hombres que ya hayan pasado por ese camino». Ellos pueden ir aconsejando qué pasos dar «para que vaya creciendo la presencia de la Realidad Otra, y tome el relevo del deseo, como guía del yo».

La cara positiva la entiende Comas como algo presente en todas las religiones:

Cultivar el silencio interior (y con tiempos explícitos de ello) para que los ojos se vayan abriendo a la «Realidad Otra»; o sea, la oración o contemplación entendidas en un sentido amplio. Este aspecto positivo es complementario del negativo: «se muere al deseo» precisamente para ser capaz de «ver», y no se puede llegar a «ver» sin antes haber «muerto al deseo»... El ejercicio continuado del deseo hace que éste acabe absorbiendo todas las energías psíquicas, de manera que la capacidad interior para captar la «Realidad Otra» languidece, queda exangüe, se duerme. Si en cambio vamos «matando el deseo», la captativa interior va adquiriendo protagonismo (ya que se mata el deseo en aras de alcanzar la «realidad otra»); habiendo acallado el «griterío de los deseos», reina un silencio donde se puede aprender a escuchar la música tenue de la «Realidad Otra»; o para decirlo con otra de las metáforas utilizadas por las religiones, habiendo apagado los focos del «deseo», que nos fascinaban y nos tenían deslumbrados, en esta noche llena de paz los ojos se van acostumbrando a una especie nueva de luz, la misteriosa luz de la «Realidad Otra»... que poco a poco llega a sernos más clara que el día[31].

[28] *P. 61.*
[29] *P. 61.*
[30] *P. 62.*
[31] *P. 62.*

Esta práctica sobre el silencio en el hombre, a pesar de ser acusada como egoísta, porque al parecer así se busca su propia felicidad, tiene un aspecto positivo destacado: en realidad si ese sujeto es fiel a ese silencio, es fiel a un propósito ineludible, y ello significa estar trabajando «por su grupo humano, puesto que si él llega a la unión con la R. O. entonces quedará transformado y la R. O. podrá servirse de él para hacerse presente en el mundo, y llamar al grupo humano entero a estos horizontes supremos. Ponerse, pues, a la escucha paciente de la R. O. no ha de ser un egoísta «gourmetismo» espiritual, sino una fidelidad heroica a una llamada, fidelidad que además es consciente de que gracias a la posible transfiguración del «yo» la R. O. podrá hacerse presente a todo el grupo humano y vivificarlo»[32].

Por último, la «llamada» (que en realidad es previa al «camino») guarda relación con el atractivo que debe despertar la R. O. (gracias a esa «mirada otra» que todos tenemos en nuestro interior) en el hombre. No basta solamente con optar por renunciar a las «ansias» biológico-vitales una vez «iniciado». Pues ese atractivo que despierta la R. O. está a veces soterrado bajo muchos velos del deseo que nos distraen. Algo o alguien debe señalarnos, a pesar de esa atracción (debilitada) la magnitud y la riqueza de la «mirada otra» latente en nosotros. Y esto según Comas se logra gracias al «testimonio» del maestro o de la comunidad creyente y a «las formulaciones religiosas»[33].

El «testimonio» del maestro o de la comunidad guarda relación con una forma de vida «que no está dirigida por el deseo... y a pesar de ello (es una forma de vida que) no parece infeliz»[34]. Al contrario, se presiente y adivina ahí que hay algo integral y pleno que no se encuentra en otro lugar. En cierto modo «el testimonio es el mejor modo de hacer dirigir la mirada hacia donde se puede hallar la "Realidad Otra", y así provocar que ella misma sea la que se revele al hombre y le cautive»[35].

La atracción ejercida por el «maestro» (o la comunidad creyente) interpela a aquél que contempla tal testimonio afectando a esa mirada «otra» que todos tenemos en nuestro interior, pero muchas veces opaca por el «griterío de los deseos». Esa interpelación es en cierto modo sentirse «llamado».

Las «formulaciones» religiosas son otra manera de hacer oír la «Llamada de la R. O.», dice Comas. Añade «que las formulaciones intentan describir (aunque inadecuadamente) la R. O. y tratan de indicar cómo esta R. O. está llamando, resulta atractiva, y cómo sería terrible dejarla escapar»[36]. Es cierto que el «testimonio» del maestro o de la comunidad contribuyen de una forma decisiva para percibir la R. O., pero la mayoría de las religiones añaden más palabras (sacadas de «este mundo») insistiendo en la riqueza de la R. O.

Sin embargo Comas comenta algo muy llamativo —mencionando reflexiones wittgensteinianas— a propósito de aquellas religiones y fe una vez «inhibidas» ante las

[32] *P. 64.*
[33] *Pp. 64-65.*
[34] *P. 65.*
[35] *P. 65.*
[36] *P. 66.*

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 atravieses 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 cree[39]. ¿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 Dios[40].

[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 serte 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 ridículo[42].

Así, siendo fiel respecto a lo que no se puede hablar, nada dirá. 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 espiritualidad[47] 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 culpable[51]. 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 Antiseri[52], 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» wittgensteininana 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 mundo[53].

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 filosofía[58].

[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-Philossophicus, *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.