

# Notas sobre una posible “teología atea” en la filosofía de Ludwig Wittgenstein

Oscar del Barco

sé  
que el mirlo está implicado  
en lo que no sé

Wallace Stevens

\* En estas notas trato de establecer los puntos esenciales de la filosofía de Wittgenstein que podrían ser útiles para la constitución de lo que Franz Rosenzweig llamó una “teología atea”, o, lo que es lo mismo, una teología sin Dios y sin *razón*, sin *teós* y sin *lógos*.

\* Se trata de una lectura desplazada respecto a cualquier tipo de lectura erudita y académica; de un mapa de lectura construido a partir de sus textos mayores y también de sus diarios, de sus cartas y de los recuerdos de quienes lo conocieron (como si lo que llamamos *Wittgenstein* fuera la *summa* de los textos escritos y de lo no escrito de los textos, en los cuales, sin embargo, puede encontrarse un *sentido*).

\* En su *Conferencia sobre ética* de 1931 relató la que habría sido su “experiencia” *par excellence*: “Creo-dijo-que el mejor modo de describirla consiste en decir que cuando tengo esta experiencia me *maravillo de la existencia del mundo*”<sup>1</sup>; agregando que también podía caracterizarla dicién-

do que era “la experiencia de ver el mundo como un milagro”(p. 35).

\* De alguna manera estas afirmaciones se corresponden con el fundamental parágrafo 6.44 del *Tractatus*: “No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo”.

\* Según el relato de Norman Malcolm<sup>2</sup> el propio Wittgenstein le habría transmitido una de esas experiencias *par excellence* diciéndole que “En Viena vio una obra que era mediocre en calidad teatral, pero en ella uno de los personajes expresaba el pensamiento de que no importaba lo que sucediera en el mundo, a *él* no le podía suceder nada malo, ya que era independiente del hado y de las circunstancias [...]”; y añadía a título de comentario: “Creo que Wittgenstein experimentaba a veces un cierto sentimiento de asombro de que algo *tuviese que existir por alguna razón*, no tan sólo durante el período del *Tractatus*, sino también cuando lo conocí” (esta última frase es remarcable porque demuestra que la experiencia de Wittgenstein no quedó reducida sólo a la de sus veintiún años sino que se extendió al menos hasta 1938, fecha en la que conoció a Malcolm).

\* Hay otros autores que se refieren a esa experiencia esencial vivida por Wittgenstein: Wilhelm Baum dice que cuando éste tenía veintiún años “asistió en su ciudad natal a una representación de la obra de teatro *Die Kreuzelschreiber*, del autor austríaco Ludwig Anzengruber [...]. El personaje central de la obra [...] tuvo una ‘inspiración’: le pareció que una voz interior le hablaba y le decía: ‘Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de tí. ¡No puede ocurrirte nada!’ Estas palabras se convirtieron para Wittgenstein en una experiencia mística fundamental a la que una y otra vez regresó en los últimos años de su vida; ella le había abierto una nueva posibilidad para la religión [...]. Esta fe así reconquistada era, sin embargo, una ‘fe sin palabras’. La raíz más profunda de la religiosidad de Wittgenstein era una experiencia mística, no una evidencia intelectual” (pp. 55-56). Ray Monk, por su parte, alude a la misma experiencia diciendo que “Era un drama mediocre, pero en él uno de los personajes expresaba la idea de que no importaba lo que ocurriera en el mundo, nada podía ocurrirle a *él*. *El* era independiente del destino y de las circunstancias. El pensamiento estoico marcó poderosamente

a Wittgenstein, y, tal como le dijo a Malcolm, vio por primera vez la religión como algo factible. Durante el resto de su vida siguió considerando la sensación de sentirse ‘absolutamente a salvo’ como algo paradigmático dentro de la experiencia religiosa” (p. 63). Jacques Bouveresse también menciona este acontecimiento diciendo que Wittgenstein le confió a Malcolm haber experimentado un cambio substancial respecto a la religión luego de ver el drama de Anzengruber, “a causa de una suerte de *revelación* que tuvo durante la representación” (p. 139).

\* En la mencionada *Conferencia sobre ética* Wittgenstein se refiere al “asombro” que siente frente a la existencia del mundo (ver, también, Friedrich Waismann, pp. 61 y 82), pero de inmediato agrega que ese *asombro* es un *sinsentido* pues no tiene un punto de referencia (*otro mundo*) con el cual comparar el mundo para recién entonces poder asombrarse de su existencia (puedo -dice- asombrarme del tamaño de un perro “porque podría concebir un perro de otro tamaño... del cual no me asombraría”). Sin embargo este *sinsentido* (el asombro ante la existencia del mundo) *parece* tener “para aquellos que lo han experimentado, por ejemplo *para mí*, un intrínseco *valor absoluto*” (yo subrayo); y concluye sosteniendo que también es un *sinsentido* decir “que estas [experiencias] tienen un valor absoluto”. Se trata de una paradoja: el hecho de que una experiencia *parezca* tener “un valor sobrenatural”. Más adelante compara el “asombro ante la existencia del mundo” con un *milagro*, con “la experiencia de ver el mundo como un milagro”. Pero también a esta afirmación la considera un *sinsentido*: “todo lo que decimos sobre lo milagroso absoluto sigue siendo un *sinsentido*” (p. 35). El *sinsentido* era la “verdadera esencia” de las expresiones con las que trataba de describir su experiencia, ya que mezclaba dos órdenes de realidad distintos: es imposible describir “lo que quiero decir con valor absoluto”; sus expresiones trataban de ir “*más allá* del mundo [...], más allá del lenguaje significativo”; lo cual debe complementarse con esta otra afirmación: “La Ética, en tanto surge del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, el bien absoluto, lo valioso absoluto, no puede ser *ciencia*. Lo que dice no agrega nada a nuestro *conocimiento* en sentido alguno” (yo subrayo). La solución de la *paradoja* está en reconocer la imposibilidad de decir algo con *sentido científico* (“... no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las

proposiciones de la ciencia natural...” [Tractatus, 6.53]) sobre aquello de lo cual es imposible decir algo con sentido científico: *sinsentido* debe leerse, aquí, como *sinsentido científico*.

\* El *maravillarse* ante “la existencia del mundo” ha sido un tema esencial en la historia de la filosofía<sup>3</sup>; y en esta perspectiva se inscribe lo dicho por Wittgenstein. Como referencia valgan las siguientes: F.W.J. Schelling sostiene que según una fórmula “notable” de Platón “la pasión del filósofo es el maravillarse. Si esta observación es verdadera y profunda, entonces la filosofía [...] no encontrará paz antes de haber llegado a algo digno de una absoluta maravilla” (*Filosofía de la revelación*); para Husserl “la maravilla de todas las maravillas es el Yo puro y la conciencia pura” (*Ideas, III*); para Heidegger “Únicamente el hombre, entre todos los entes, experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de las maravillas: que el ente es” (“Epílogo” a *¿Qué es metafísica?*); comenta Jean-Luc Marion: “Así dos determinaciones de la ‘maravilla de todas las maravillas’ se encuentran y, en ellas, se enfrentan los dos más grandes fenomenólogos. ¿Qué está en juego aquí? La ‘maravilla de todas las maravillas’. ¿Qué designa esta fórmula? Aquello frente a lo cual la mirada no puede desprenderse para pasar a otro espectáculo, sino que permanece fija, como atada; se trata del *thauma*, por excelencia, tal como lo provoca el *thauxein* [maravillarse], es decir la filosofía; en el terreno fenomenológico se trata del fenómeno esencial, tal como lo dona la primera donación, abriendo de esta manera el horizonte de todas las evidencias futuras” (p. 244).

\* Refiriéndose al *Tractatus* Wittgenstein le dice a Ludwig Ficker que “El punto central del libro es ético”; y le recomienda que lea el “Prefacio” y la “conclusión”, pues “contienen la expresión más directa del punto central del libro”.

\* ¿Cuál es este “punto central”? En la carta del 19 de septiembre de 1919 le dice a Bertrand Russell que “Su punto esencial está en la teoría de lo que puede ser expresado a través de proposiciones -es decir, a través del lenguaje, y, lo que es lo mismo, pensado- y lo que no puede ser expresado a través de proposiciones sino mostrado. Considero que este es el *problema cardinal* de

la filosofía’’ (yo subrayo)<sup>4</sup>.

\* En los *Diarios secretos* se refiere insistentemente a ese “punto central”. Lo llama el *pensamiento* o la *palabra redentora*: el 21 de noviembre de 1914 escribe “Aún soy incapaz de pronunciar la *única palabra redentora*”; y el día siguiente: “No pronunciada la palabra redentora. Ayer, en una ocasión, la tuve completamente en la punta de la lengua. Pero luego volvió a escaparse”.

\* El 29 de noviembre de 1914 anota en su *Diario filosófico* el pensamiento fundamental: “Lo que *puede* ser mostrado, no puede ser dicho”. Se trata de la *diferencia* [entre lo *decible* y lo no decible, o entre lo decible y lo mostrable] alrededor de la cual se articulará el *Tractatus*. Lo que no puede *decir* con sentido son sus experiencias místicas, éticas y estéticas; lo que no puede decir es el *mundo* que lo ha maravillado, el *dolor* de la guerra, el *orden lógico* a-priori del mundo; en una palabra: todo lo que le “importa”.

\* De *eso*, de lo que importa, “no se puede hablar” y, por lo tanto, “mejor es callarse” (parágrafo 7 del *Tractatus*), guardar *silencio*. El *silencio*, así como antes el *asombro* y el *maravillamiento*, pertenecen a la tradición filosófica y a la tradición mística. En *Dell’Inizio* Massimo Cacciari afirma que el *callarse* (del parágrafo 7) es, esencialmente, un *decir*: “el silencio perfecto *sobre* algo equivaldría a la más poderosa de las proposiciones expresables, porque aparecería como absolutamente incuestionable” (p. 228). Y André Neher identifica el silencio con el “infinito de la naturaleza”, con una *forma de revelación* que suscitará “los prodigiosos éxtasis” de Platón, Pascal, Hölderlin, Rilke y Chagall, entre otros (p. 13). El silencio fija los límites del decir y lo ilimitado del no decir. El silencio no suprime lo otro sino que es el inicio de su manifestación.

\* Russell dice que según Wittgenstein “sólo podríamos decir cosas sobre el mundo como un todo si pudiésemos salir del mundo” (pero, y esto es lo importante, *sí* podemos tener una “visión”, o podemos “contemplar” [*Tractatus*, 6.45] el mundo como un todo-limitado), por eso el todo es *limitado*, por el lenguaje y la lógica. Ahora bien, agrega Russell, “Pudiera ocurrir que nuestro mundo estuviese limitado por algún ser superior [...]; pero para nosotros, por muy finito que pueda ser, no puede tener límites el mundo

desde el momento en que no hay nada fuera de él” (“Introducción” al *Tractatus*, p. 23). En esto radica la diferencia, que Russell reconoce explícitamente: “La totalidad de la que Wittgenstein sostiene que es imposible hablar lógicamente, está sin embargo pensada por él como *existente* y constituye el objeto de su mística” (p. 28); argumentando luego, en un sentido contrario al de Wittgenstein, que si se considerase que dicha totalidad es “inexpresable” por ser una “ficción” y una “ilusión”, y no debido a un “criterio meramente lógico”, entonces “la supuesta esfera de la mística quedaría abolida”. Este disenso apunta a lo fundamental del pensamiento de Wittgenstein, por eso éste dijo que la “Introducción” de Russell “sólo era superficialidad e incomprensión” (carta del 6 de mayo de 1920, publicada en el *Diario filosófico*): para Wittgenstein las realidades de la mente y las realidades ontológicas, no reducibles al conocimiento conceptual, *existen*.

\* En el párrafo 6.522 del *Tractatus* se afirma de manera categórica: “Hay, ciertamente, lo inexpresable”. Vale decir que lo inexpresable existe, es algo real; su inexpresabilidad no es por inexistencia sino por imposibilidad del *decir* (con-sentido); el párrafo continúa: “lo que se muestra a sí mismo, esto es lo místico”. ¿Qué se *muestra*? El hecho de *ser* del mundo, del lenguaje, de la lógica, de Dios. Lo inexpresable es inexpresable del decir con sentido (científico), no del decir que *muestra* lo inexpresable. Lo inexpresable se “siente”, se “vive”, es algo: *hay lo inexpresable*.

\* No se puede decir el mundo, el lenguaje, la lógica o Dios, porque no podemos *salir* de ellos para decirlos. Todo lo que digamos está *en* el lenguaje o *en* el mundo, *en* la lógica o *en* Dios; ¿cómo hablar desde fuera del lenguaje si somos lenguaje? Ese no-poder-decir es la *mística*. La mística es una experiencia que no se puede decir con el decir con-sentido, como “las proposiciones de la ciencia natural” (6.53).

\* El *decir* puede decir que se experimentó un estado de éxtasis, pero no puede transmitir dicho estado de éxtasis en cuanto experiencia vivida (se puede, por ejemplo, decirle a alguien que el *Quinteto en Do Mayor* de Schubert es de “una fantástica belleza”, pero con decírselo no basta para que experimente esa belleza: *decir* es decir que es bello, *mostrar* es hacer oír el *Quinteto*). En

relación con la música en cuanto música todo lo que se *diga* sobre ella carece de significación.

\* Por eso Wittgenstein dice que “los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida” no saben “decir en qué consiste ese sentido” (*Tractatus*, 6.521). Es importante señalar que aunque el sentido de la vida es imposible de *decir* la vida tiene *sentido*, pues en caso contrario Wittgenstein no podría hablar de “ver claro el sentido de la vida”.

\* La imposibilidad de *decir* la experiencia mística pertenece al orden ontológico, se ubica del lado del objeto: la experiencia vivida es incommensurable con el decir (sería como querer transmitir una música mediante parpadeos). *A* no puede transmitir *B* porque *A* y *B* son incommensurables: la experiencia vivida del místico no es commensurable con el lenguaje. Es distinto hablar del amor a experimentarlo. Se puede hablar infinitamente sobre el amor pero eso no hará que el otro ame.

\* En el párrafo 6.45 del *Tractatus* dice: “Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”. Esta proposición puede descomponerse en tres partes: *sentir el mundo-todo limitado-lo místico*. La palabra “sentir” sitúa el sentido del enunciado fuera del orden del conocimiento mediante conceptos; no dice *pensar* sino *sentir* el mundo: se trata de la intuición-del-mundo en el éxtasis de lo *místico* que produce la supresión del sujeto cognoscente; pero además se especifica que se trata del mundo como un *todo-limitado*. Cabe preguntarse ¿por qué dice “todo limitado” y no “todo”? El *todo* no puede ser pensado porque no hay un afuera del todo desde donde pensarlo, por eso el todo es todo y en el caso contrario el todo no sería todo; pero el todo puede ser *sentido*, y en el acto de sentirlo el todo adquiere un límite. Un todo ilimitado es un contrasentido, porque la palabra ilimitado contradice la palabra *todo*: si no tiene un límite no puede ser un todo. Y, en un sentido incluso más hondo, podemos decir que lo limitado presupone lo ilimitado, porque lo limitado es limitado en relación a lo ilimitado, es el límite de lo ilimitado: lo *místico*, entonces, es el acto de sentir el mundo como un “todo limitado”, pero, por el propio límite, también sentir un *más* i-limitado. Lo limitado es un límite de lo ilimitado, y en la visión mística se da tanto el todo-

limitado, visión interna del todo, como lo ilimitado del todo, o visión externa; hay una duplicación del sentir: el del límite y el de lo sin límite.

\* El hecho de que el mundo sea limitado es la mística porque el límite no puede *decirse*, pues -como sostiene Bouveresse (p. 52)- el hecho de que “el mundo sea limitado es una condición que el lenguaje no puede expresar porque él sólo puede expresar las condiciones referidas al *cómo* del mundo”.

\* La idea “redentora” expresa la *diferencia* entre lo decible con sentido y lo indecible, entre lo decible y lo mostrable, entre lo decible y el silencio, entre *cómo* es el mundo y que el mundo *sea*, entre la ciencia y lo místico. El párrafo *esencial* es el ya mencionado 6.44 del *Tractatus*. De una u otra forma éste atraviesa y sostiene todo el libro: el 3.221 dice que “Una proposición únicamente puede decir *cómo* es una cosa, no *qué* es una cosa”; el 5.552 dice lo mismo: “La ‘experiencia’ de la que tenemos necesidad para entender la lógica, no es que algo ocurra de tal o tal modo, sino que algo *es*; pero esto *no* es una experiencia” (en la traducción española, al no poner “una” se pierde el sentido de la frase: Wittgenstein no dice que “el algo es” “no es experiencia”. sino que dice que *no* es “una” experiencia, por el hecho de que es *la* experiencia de sentir *que es*, si no ¿qué sería?); el 3.031 dice “La verdad es que nosotros no somos capaces de *decir* qué aspecto tendría un mundo ilógico” (porque tendríamos que salir de la lógica); el 3.332 dice que “Ninguna proposición puede decir nada de sí misma porque el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo” (por la razón anterior). En el mismo sentido deber leerse el 4.12, el 4.121, el 4.1212. el 5.132 (fin) y el 5.61.

\* *Límite*: para Wittgenstein la filosofía “Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable”. En el “Prólogo” al *Tractatus* dice que quiere “trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos”, porque para trazar límites al pensamiento habría que poder salir del pensamiento, “ser capaces de pensar lo que no se puede pensar” (*eso* que no se puede pensar sin embargo *es*). “Este límite -agrega- sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un



sinsentido” (p. 31). Cyril Barrett interpreta “sinsentido” como “carente de sentido” y no como “sinsentido en su acepción usual”, peyorativa (pp. 53-53), y Wittgenstein, en el 6.53, utiliza la palabra “significado”. En realidad sinsentido debe leerse como *sin significado*.

\* *Límite*: Wittgenstein dice que “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (*Tractatus*, 5.6); y en el 5.632: “El sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo”. Bouveresse comenta: el reconocimiento del mundo como totalidad limitada *coincide* con el reconocimiento de los límites del lenguaje, y esto equivale a *sentir* que “de una cierta manera la última palabra no está dicha con lo que el lenguaje permite decir, aun cuando no puede decirse más que lo que el lenguaje permite decir” (p. 42), y agrega que “el punto más importante en el misticismo del *Tractatus* no es el hecho de que se le pueda atribuir *a priori* a la realidad tal o cual propiedad, que ella sea esto o aquello, sino que se le puede atribuir *a priori* un límite, que ella no sea todo”.

\* ¿Es posible conciliar estas tres afirmaciones: “Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico” - “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo, esto es lo místico” - “...que el mundo sea es lo místico”? Mi interpretación: lo expresable, o lo decible, se da en el mundo como todo limitado: mi mundo, mi lenguaje; pero ese *sentir* el todo-limitado que es mi mundo (*todo* que no puede decirse porque para decirlo tendría que estar fuera del todo y en ese caso el todo no sería todo), lo que *siento* más allá del todo limitado, *es* lo inexpresable, lo que “hay”, lo “místico”, algo que puede sentirse y “contemplarse” porque existe, porque es real. La idea de límite tiene dos caras: una interna, decible, y otra externa, indecible; el sentir el mundo como un todo limitado implica la posibilidad de decir su interior y de sentir su exterior (lo “más importante”); el *lo* está fuera del límite, *es* lo inexpresable; *sentir* que el mundo *es* no pertenece al orden del mundo, no se lo puede decir porque no es *cosa*, es sentir sin-cosa. La importancia del concepto de todo-limitado debe vincularse con la crítica al solipsismo; éste dice *esto es todo*, mientras que Wittgenstein establece un límite diciendo: este todo que es el mundo, *mi* mundo, *mi* lenguaje, *no es todo*, tiene un límite: *hay* lo inexpresable, lo que se *muestra*. La idea de límite presupone, paradójicamente,

la sin-límite, pues en caso contrario ¿de qué sería límite el límite, qué limitaría el límite?

\* En el 6.41 se dice “El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo”, vale decir que *hay* un fuera del mundo (un fuera de *mi* lenguaje que es el límite de *mi* mundo) que es “inexpresable”. Entre el fuera del mundo y el dentro del mundo está la línea del límite, por eso hay un todo limitado, y, agreguemos, un trans-límite, ilimitado e inexpresable. Barrett interpreta: “Está claro, por lo que Wittgenstein entiende por quedar ‘fuera del mundo’ en otros lugares, que quiere decir: coextenso con el mundo, que abarca toda su extensión y se extiende más allá de ella...” (p. 43). Lyotard, en este mismo sentido, afirma que “Lo inexpresable no reside en un allí, en un otro mundo, en un otro tiempo, sino en este: que suceda (algo)”<sup>5</sup>. Esto hace de lo “inexpresable” una dimensión humana.

\* *Teología*. François Fédiér dice que “La falta de dios ayuda en cuanto que en ella se prepara lo *inimaginable*. La falta de dios, en efecto, ausenta la figura conocida de los dioses” posibilitando el advenimiento de “*un dios* desconocido por venir”; “¿no puede sospecharse -agrega- que otra dimensión del ser hará aparecer a Dios bajo otra figura, o, lo que viene a ser lo mismo, lo hará desaparecer en un ocultamiento absoluto?”.

\* El 17 de diciembre de 1930 Wittgenstein le dijo a Waismann: “Me puedo imaginar muy bien una religión en la que no existan dogmas y en la que, por lo tanto, no se hable. El ser de la religión puede no tener nada que ver con que se hable...” (p. 104); y, en el mismo sentido, le dijo a Drury: “Por todo lo que a Ud. y a mí se nos alcanza, la religión del futuro carecerá de sacerdotes y de ministros” (citado por Isidoro Reguera, p. 203).

\* Russell y Waismann lo consideraban un místico. El primero le escribió el 20 de diciembre de 1920 a Lady Ottoline diciéndole que Wittgenstein “se había convertido en un místico completo”, que “había penetrado profundamente en los modos místicos de pensamiento y sentimiento” y que en el misticismo le atraía “su poder de dejar de pensar”. El segundo rompió relaciones con él acusándolo de haberse “pasado del todo al bando de los

oscurantistas” (ver Baum, p. 153).

\* Su formación lógico-matemática con Russell y Frege, así como su experiencia mística y sus dramáticas experiencias en la guerra (según Monk fue en junio de 1916, durante la llamada “ofensiva Brusilov”, cuando se transformó “la naturaleza del trabajo de Wittgenstein” [yo subrayo; p. 142]), fueron las experiencias que al “fundirse” le permitieron “ensanchar” su perspectiva desde “los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo”. (Monk, p. 150).

\* Eddy Zemach ha analizado el papel desempeñado por la mística en la propia *estructuración* del *Tractatus*. En *la filosofía de lo místico en Wittgenstein* sostiene que “La forma del mundo [en el contexto anterior afirma: que X sea un hecho no es un hecho sino un rasgo *formal* de un hecho; el hecho de que X sea *todos* los hechos del mundo no es un hecho sino una propiedad formal de los hechos, y no es un hecho, no hay *un hecho de todos los hechos*, porque en ese caso ‘todos’ no sería *todos*, sino que habría otro hecho, el hecho de todos los hechos, y así sucesivamente (O.d.B.)] es, por tanto, también, el sentido del mundo, o el sentido de la vida (mundo=vida, 5.621). ‘El problema de la vida’ (6.521) o el ‘*enigma*’ (6.5) es la pregunta: ¿Por qué es así el mundo y no de otro modo? ¿Qué significa que estos son los hechos, y no otros? Esta pregunta se responde mostrando que la vida no puede tener sentido más allá de la vida (Cf. 6.4312). Porque la vida (=el mundo) es la *totalidad* de los hechos, la vida no puede referirse a ningún hecho más allá de sí misma. Por tanto, ‘la solución del problema de la vida está en la desaparición del problema’ (6.521). Decir que el único *sentido* que puede tener el mundo es su *forma*, es responder al problema de la vida con el ‘hecho’ de que el mundo es precisamente el dominio de los hechos, esto es, aquello que no admite tales preguntas. La forma del mundo es la factualidad de los hechos (no *cómo* sean sino *que* sean como son). Esto es lo místico: se muestra, pero, al ser un ‘hecho’ formal, es inefable (6.522)”. Los “hechos formales” sólo puede *mostrarse*, no *decirse*: “Lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse” (4.1212). De allí que la factualidad del mundo sea “inefable” aunque “sea exhibida por los hechos”: “Dios, lo inexpressable, lo místico, es un ‘hecho’ formal [no es un *hecho*]” = “El ‘hecho’ formal *de que* el mundo sea, es decir, *de que* exista la

totalidad de los hechos, es Dios”.

\* Su gran *experiencia*, la que *sintió* “como si fuera un destello de luz”, fue la de “*la existencia del mundo*”<sup>6</sup>.

\* *Ciencia*. En el párrafo 6.52 del *Tractatus* Wittgenstein dice: “Nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido penetrado”; el 25 de mayo de 1915 en su *Diario filosófico* repite casi textualmente este párrafo, pero agrega: “El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia”. Hay algo que la razón, la ciencia, no puede explicar; pero mientras “los antiguos” eran más claros por cuanto “reconocían un límite preciso”, “el sistema moderno quiere aparentar que *todo* está explicado” (6.372). Monk habla de su “hostilidad hacia la filosofía académica” y de su “odio hacia el poder de la ciencia”, transcribiendo la siguiente anotación de Wittgenstein: “No es absurdo, por ejemplo, creer que la era de la ciencia y de la tecnología es el principio del fin de la humanidad [...]; que no hay nada bueno o deseable en el conocimiento científico, y que el ser humano, al perseguirlo, cae en una trampa” (pp. 441-442).

\* Una ausencia en las investigaciones sobre el pensamiento religioso de Wittgenstein es haberlas limitado de manera casi exclusiva a la esfera del cristianismo, sin tener en cuenta las tradiciones místico-religiosas del judaísmo, el islamismo y el budismo, así como las tradiciones místico-filosóficas desde Platón y el neoplatonismo hasta Schopenhauer y Kierkegaard, entre otros.

\* Wittgenstein dice que lo único que pretendía con las “expresiones de valor absoluto” era “ir más allá del mundo”, “más allá del lenguaje significativo”; “Mi único propósito... es arremeter contra los límites del lenguaje”; “Este chocar contra los límites de nuestra jaula es algo perfecta y absolutamente desesperado” (*Conferencia*). Y más o menos por la misma época le dice a Waismann (pp. 61-62): “El hombre tiene la tendencia a correr contra las barreras del lenguaje. Piensen por ejemplo en el asombro que causa saber que algo existe [...]. Cuanto podamos decir, podemos a priori considerarlo sin

sentido. A pesar de todo corremos contra las barreras del lenguaje”. En el texto hay dos referencias: una a Kierkegaard, quien habría padecido este *correr-contra* el lenguaje [Kierkegaard dice: “¿Qué es, pues, eso desconocido contra lo que el entendimiento choca en su pasión paradójica...? Es lo desconocido... Es la barrera a la que se llega sin remedio”]; la otra referencia es a Heidegger: “Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger con su ser y angustia” (recordemos que para Heidegger la angustia no se produce ante ningún ente sino ante el *mundo como tal*).

\* El *límite*: el mundo como totalidad de lo que acaece es el límite del ente en cuanto suceso; pero lo que acaece es el *no* de lo i-limitado (el *ápeiron* griego); pero ese *ilimitado*, o Dios, no es o es-sin-ser: ~~es~~; por eso el suceso del *mundo* es el *no* de lo positivo en cuanto tal y de lo negativo del Ser. El casi obsesivo tema del *límite* en la filosofía de Wittgenstein es *el* tema de la filosofía desde sus orígenes.

\* La “*jaula*”. El lenguaje es y no es una jaula: en la *Conferencia sobre ética* el lenguaje es comparado a una jaula; en una conversación de 1929 con Schlick habla de las “barreras del lenguaje” (Waismann, p. 61); en una conversación con Waismann (p. 104) dice “El lenguaje no es una jaula”, y repite esta afirmación en una carta a Schlick de la misma época: “El lenguaje, después de todo, no es una jaula”. Recordemos el 5.6 del *Tractatus*: “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo”; y el 5.62: “Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites *del* lenguaje (*el* lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo” [pero también debe recordarse el “callar”, el momento de la imposibilidad del habla: *allí* (*en* lo que llama “lo místico”) ya no hay “mi”, ni *habla*, ni *mundo*]. A ese *límite* del lenguaje lo llamó “los barrotes... de la jaula” (el kantismo de Wittgenstein), recordando que el hombre tiene “la tendencia natural” a “embestir contra las barreras del lenguaje”. Pero, desde otro punto de vista, el lenguaje es lo que es (para decir que es una jaula habría que salir del lenguaje, lo que es imposible). Según Barrett ambas afirmaciones son ciertas porque “Como jaula delimita e impone límites a lo que puede decirse. Arremetemos contra esos límites cuando intentamos decir lo que no puede decirse del modo en que intentamos hacerlo. Pero en otro sentido no es una jaula: usándolo oblicuamente

o arremetiendo contra él podemos trascenderlo y hacernos entender” (pp. 82-83). En el lenguaje hay dos campos: el del encierro en la jaula, el del decir-con-sentido; y el del que arremete contra los barrotes de la jaula (el poético, el místico) intentando salir del encierro. *Lo místico* es, así, una disolución del lenguaje y del pensamiento con sentido, el espacio de una desconstrucción y no una *cosa* a la que se trata de alcanzar. Lo místico ni siquiera *es*, trasciende el *es*, porque el *es* pertenece de manera eminente al lenguaje del sentido. [También Heidegger luego de *Ser y tiempo* se quedó sin lenguaje para el decir filosófico, volviéndose, entonces, hacia la poesía de Hölderlin, no por gusto de lo críptico sino por el imperativo de esa “tendencia natural”, como la llamó Wittgenstein, a decir lo indecible; también él chocó contra las “barreras del lenguaje” y buscó un lenguaje que mostrara la “cosa” sin *decirla*: tanto la poesía como la música son una mostración y no un decir-de, no una comunicación racional de algo sino el “destello de luz” del ser del mundo].

\* Al decir que “el lenguaje no es una jaula” quiso decir que el lenguaje es como es, en cuyo caso ¿cómo calificarlo? ¿para qué calificarlo? ¿No había dicho acaso que “En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor (*Tractatus*, 6.41). ¿Decir “jaula” es valorar? ¿Al decir “*en* el mundo” habrá apuntado a insinuar el *más* del mundo, *eso* “indecible” para lo que el lenguaje es una jaula? El lenguaje, así, sería y no sería una jaula. Si no se comprende esto no se comprende uno de los problemas centrales de la filosofía de Wittgenstein.

\* *Dios*: ¿a qué se refiere Wittgenstein cuando habla de Dios?

\* El 1º de agosto de 1916 escribe en su *Diario*: “podemos *llamar* Dios al sentido de la vida, esto es al sentido del mundo” (yo subrayo); y: “El modo como todo discurre *es* Dios”. El sentido del mundo no está *en* el mundo, porque el mundo es el mundo y no el sentido del mundo, así como la proposición no es el sentido sino que expresa el sentido; el sentido del mundo no está en el mundo sino “más alto”, pero las proposiciones “no pueden expresar nada más alto” (*Tractatus*, 6.42), por eso “lo que está más alto” (es decir Dios) “no se revela en el mundo” (6.432). No se trata -dice Cacciari-

de una cancelación del problema teológico, ya que al afirmar Wittgenstein que “Dios no se revela en el mundo” debe presuponerse, lógicamente, que Dios se revela, no *en* el mundo, en el *cómo* del mundo, sino en el hecho de *que sea*, de *que haya mundo*: se revela en “el *sentir* místico de que el mundo es”. Lo inexpresable, lo que no se puede decir, no es algo “arcano”, pues se *muestra* (el revelarse de Dios “no es un expresarse discursivamente sino un mostrarse”; la clave está en el “*en*” del “en el mundo”). “La única dimensión de la Revelación concebible en estos límites es, así, la de sentir lo Místico, o la del sentir místico, es decir: sentir *que* el mundo es -y que tal ‘*dass*’ es inexpresable, no puede ser discursivamente mostrado, en cuanto no puede mostrarse una causa, no se puede hacerlo entrar en la ciencia de la naturaleza [...] pero se lo puede señalar: he ahí, eso, se da, *es gibt*” (*cit.*, p. 229). De esta manera Wittgenstein nos exime de “cualquier pretensión de *fundar* el articularse de la Revelación, de deducir el *cómo* del mundo; elimina toda *necesidad* en la relación entre Dios y mundo”.

\* Wittgenstein *llama* Dios (vale decir que no define positivamente a Dios sino que esencialmente se desliga de Dios poniéndolo del lado de la multiplicidad, de lo posible, de sus nominaciones) a una dimensión, modo o *estado*, que *implica* al mundo, y no a una *cosa* o *ente* (incluso *Sumo*). Barrett dice que “en el pensamiento de Wittgenstein esto quiere decir que Dios no es un hecho entre otros, y menos aún una cosa entre otras. Como todo ‘lo más alto’, Dios es trascendente” (p. 139).

\* Wittgenstein habla de un Dios en el que no se puede *creer*, porque se trata de un Dios que *es lo que es*, y no se puede creer en *aquello que es lo que es* de la misma manera en que uno no puede *creer* en sí mismo, ni en el lenguaje, ni en el mundo, porque tal creencia implicaría la posibilidad de separarse de lo que se cree.

\* A la totalidad de hechos que son el mundo Wittgenstein la *llama* Dios, no a algo que está o se revela *en* el mundo. Pero ¿por qué llamarlo Dios? Y más aún: ¿*por qué llamarlo de alguna manera*? Sólo si la *palabra* Dios significa la *imposibilidad* de llamar a *eso* de alguna manera se lo podría llamar Dios.

\* El 8 de julio de 1916 anota en su *Diario*: “*Sea como fuere*, en algún sentido y en cualquier caso *somos* dependientes, y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios”: al decir *podemos llamarlo* está presuponiendo que podríamos llamarlo de otra manera, por ejemplo con la palabra “noumeno” o con la letra X, como Kant, o podríamos no llamarlo de ninguna manera, pues todo nombre aplicado a *eso* es un acto antropomórfico y, en consecuencia, idólatrico.

\* Wittgenstein dice *nombrar* o *llamar* a Dios de tal o cual forma: podemos *llamar* Dios a aquello de lo que dependemos o podemos *llamar* Dios al sentido de la vida; en otras oportunidades dice: creer en Dios *quiere decir* comprender el sentido de la vida. Esta insistencia nos advierte sobre el peligro de reducir “eso” a una palabra, ya que esencialmente “eso” no se puede *decir*. Se *llama* Dios a *eso*, pero *eso* es más que la palabra Dios, es más que cualquier y todas las palabras. Esta es la *diferencia* “infinita” que existe entre su “creencia” en Dios y la creencia en un Dios personal, nombrable, Sumo-ente, o Substancia: así hay que interpretar la respuesta que le dio al Reverendo Morgan Witt en 1944 cuando éste le preguntó si creía en Dios, diciéndole “*Sí, aunque la diferencia entre lo que usted cree y lo que yo creo puede ser infinita*”<sup>7</sup>.

\* “Creer en Dios *quiere decir* ver que con los hechos del mundo no basta” (*Diario*, 8.7.16; yo subrayo): *ver* (o “sentir” como dice otras veces) que *hay* un *más* indeterminado que no puede ser nombrado con ninguna palabra, pero que, sin embargo, siempre se trata de nombrar ya sea con palabras, con imágenes o con metáforas *sin significado*.

\* Las “cualidades” que se le han atribuído históricamente a Dios siempre fueron, y no podían no serlo, antropomórficas, como amor, bondad, sabiduría, justicia; pero hay determinaciones más sutiles: como el no-ser (“Dios no es” dice el Maestro Eckhart), o como el platónico y neoplatónico *más allá del ser*, o *nada*. Se trata de determinaciones paradójales de lo que es absolutamente indeterminable. Lo dicho sobre Dios siempre son cualidades humanas hipostasiadas, incluido la suprema cualidad del *ser*. De esta manera el hombre se hizo “Dios” haciendo a Dios a su imagen y semejanza; hizo a ese Dios



que, por lo tanto, al romper toda relación especular, no puede, ante todo, *ser* (en este sentido desarrolló Feuerbach su crítica a la religión).

\* Se llama Dios al *estado* místico (que desplaza las dicotomías estructuradas alrededor de la matriz sujeto-objeto a la pasividad del “uno”) anterior a la religión. Tal estado de unidad extática no sólo es previo, como lo señaló Henri Michaux, al proceso de constitución de las grandes religiones<sup>8</sup>, sino que es constituyente, aun cuando la dialéctica de la forma religión haya, posteriormente, tendido a suprimir el momento místico de su propio origen. Así el estado místico (sin-sujeto, sin-tiempo, sin-ética y sin-ser) fue entificado y substantivizado como Sumo-ente por la teología dogmática. El que “ha muerto”, al menos desde el Pseudo Dionisios Areopagita, es *ese* Dios cargado con los atributos de la Persona y del Poder. La mística no habla de Dios (no puede hablar en su propio acto, en el éxtasis, que es esencialmente mudo), pero los místicos hablaron de Dios a partir de sus respectivas religiones, y así éstas invistieron las experiencias místicas con sus particulares determinaciones de Dios.

\* En la frase “aquello de lo que dependemos *podemos* llamarlo Dios” Barrett interpreta equivocadamente que se trata de la “voluntad de Dios”. No comprende que se trata de una voluntad “extraña” a la que “llamamos” Dios. La diferencia es importante porque en ella se juega el no-ser de eso que *llamamos* Dios cuando no tenemos más remedio que llamarlo de algún modo.

\* Para Wittgenstein Dios no es un concepto, una abstracción, sino que llama Dios a la totalidad de los sucesos, al lenguaje, a la voluntad, a la vida, al todo-limitado y al *plus* de todo eso. ~~Ser~~ en cuanto Dios: sin Dios, carente de forma racional y de toda forma, *nada* en este sentido y en el sentido de lo Inexpresable.

\* Monk sostiene que “la creencia en Dios” de Wittgenstein, el rotundo *sí* de su respuesta al Rev. Morgan, no implicaba su adscripción a “una doctrina concreta” sino “adoptar una actitud religiosa ante la vida”. Me parece que para evitar cualquier imprecisión habría que decir que Wittgenstein “adopta una actitud religiosa” porque *es* religioso, y es por esto -como él mismo dice- que “ve todos los problemas desde un punto de vista religioso”.

\* Para una fábula teológica wittgensteiniana: si las hormigas tuvieran un Dios este Dios tendría las mismas características que las hormigas, vale decir que sería ciego, y el Dios de los perros ladraría, y el de los pájaros volaría. Entre estos múltiples dioses y el Dios del hombre, cabe preguntarse, ¿habría algún rasgo común o, por el contrario, una diferencia insalvable? Cada cualidad que se le de a Dios lo aleja de los otros dioses, y cada cualidad que se le quite lo aproxima al único Dios absoluto, hasta llegar, más allá del Dios de las hormigas, de los pájaros y los hombres, al Dios-sin-Dios, a la nada-de-Dios, a lo que podríamos *llamar* el Dios de todos esos posibles dioses.

\* La mística determina la filosofía transmutándose en filosofía, es decir actuando en el orden filosófico como orden filosófico y no como una exterioridad sobreimpresa a la filosofía.

\* *Estoicismo*: cuando Wittgenstein dice “no puede sucederme nada” quiere decir que no puede no haber *esto*, no puede no suceder *esto*; *esto* de lo que no puede decir *que es* porque no puede salir del *esto* para decir el *esto* y porque el *ser* no puede calificarlo.

\* La indecibilidad de la mística no se debe a una carencia del lenguaje, pues “ningún lenguaje puede ser lenguaje sin serlo plenamente, sin poseer totalmente la esencia del lenguaje”, y, por lo mismo, no puede decir el lenguaje: “Para tener un lenguaje que pueda expresar o *decir* todo lo que *puede* ser dicho, es necesario que tenga ciertas propiedades, y cuando efectivamente las tiene, el hecho de que las tenga no puede ser dicho ni por él ni por *ningún* lenguaje”. Todo lo que podemos decir del lenguaje *ya* está en el lenguaje, y lo que podemos decir del mundo *ya* está en el mundo. A la transgresión conceptual de esta imposibilidad A. Maslow la llamó “punto de vista angélico”, y Bouveresse dice que es un error que pretende “expresar algo sobre el mundo desde un punto de vista que es exterior al mundo en el cual uno se encuentra” (p. 59).

\* Para Wittgenstein es imposible decir algo con significado lógico-científico de lo que llama “lo místico”: de *eso*, de que el mundo ~~sea~~, no puede decirse

nada; puede haber una explicación científica que responda al *cómo* es el mundo, pero no al ~~ser~~ del mundo. Con esta distinción introduce el tema de la mística, la cual es, esencialmente, una experiencia. Esta experiencia es la que no se puede decir. El *Tractatus*, podría leerse así como un *camino* (Wittgenstein lo compara con la música: “Los temas musicales son en cierto modo proposiciones. De ahí que el conocimiento de la esencia de la lógica lleve al conocimiento de la esencia de la música”, *Diario*, 7.2.15): quien lo recorre llega al silencio (“quien me comprende -dice- es el que a través de las proposiciones del *Tractatus* ha salido “fuera de ellas”, el que “después de haber subido” tira la escalera; sólo quien supera dichas proposiciones “tiene la justa visión del mundo”) en cuanto decir que no dice, en cuanto lo que dice siempre es desmesura, imposibilidad, inmanencia y trascendencia de lo mismo, un decir sin sujeto, o sujeto anonadado tanto del decir como del ser. Lo que no entendió Russell cuando criticó a Wittgenstein porque hablaba de lo que según él no podía hablarse, es que el silencio quiere el habla del silencio: el habla que “importa” es la que se habla cuando no se puede hablar, el balbuceo que llega desde más allá de los límites del habla.

\* *Teología*: Wittgenstein expresa una “teología” cuyo enunciado es su propia experiencia, una teología sin Dios (ente o substancia), sin dogma, sin Iglesia, que puede asumir libremente los aportes de todas las grandes corrientes místicas universales. Un pensamiento del no-yo, del no-ser, del abandono, de la pobreza, de la unidad y la revelación del éxtasis. Una teología de la mística como experiencia re-ligiosa; no una teoría sino la *experiencia de la asunción del darse cuenta de que somos absolutos*. Este despertar (en 1930 escribió que “el hombre debe despertar”) no es patrimonio de ninguna religión sino la forma que adquiere toda religión en su punto de mayor intensidad espiritual.

\* “El puro y simple hecho absoluto de que el mundo sea, de que yo sea, es o encierra la razón última de las cosas: Dios mismo, lo que llamamos así... *Simplemente designamos así el hecho místico por antonomasia de la sinrazón absoluta del mundo*”<sup>9</sup>.

\* *Mística*: experiencia de *unidad* que implica la superación del “yo” psicoló-

gico y del “sujeto” substancial. Es a partir de esta experiencia *sin sujeto* propia de la mística, como también de lo estético y lo ético, que a posteriori puede hablarse del no-sujeto (si nunca hubiera existido una experiencia sin sujeto ¿cómo esa falta hubiera podido tematizarse?): en la mística no hay aprehensión de un “yo”; el *yo* no es algo, o es nada de cosa. El hecho de la disolución del “yo” es un misterio (Wittgenstein: “en un sentido importante no hay sujeto”, *Diario*, 23.5.15; “El yo, el yo es lo más profundamente misterioso”, 5.8.16; “Toda experiencia es mundo y no precisa del sujeto”, 9.11.16). Pensar *en* esta imposibilidad es lo que trata de hacer su filosofía; es, además, lo que diferencia la filosofía de Wittgenstein de todo intento por identificar filosofía y ciencia.

\* *El “yo”*. En el *Tractatus* dice: “Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico. El yo entra en filosofía por el hecho de que ‘el mundo es mi mundo’. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite -no una parte del mundo” (5.641); y antes ha dicho que “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (5.632). [En el párrafo 308 de las *Investigaciones filosóficas* dice: “‘Yo’ no nombra a ninguna persona, ‘aquí’ ningún lugar, ‘esto’ no es ningún nombre. Pero están conectados con nombres. Los nombres se explican a través de ellos”<sup>10</sup>.

\* Hay dos “yo” o “sujetos”, el *pensante* y el de la *voluntad*: “El sujeto pensante, representante, no existe” (5.631); “El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe”, y “De no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que *llamamos* el yo [...]” (subrayo para marcar el valor nominativo del “yo”). Comentario de Barrett: “el sujeto que quiere y el sujeto pensante no pueden ser objetos del conocimiento, pero Wittgenstein va más allá y dice que el *sujeto* pensante es ilusorio. El único sujeto es el sujeto que quiere, pero es *mi* voluntad *individual* no la voluntad del mundo schopenhaueriana” (p. 96). Esta última afirmación contradice lo dicho por Wittgenstein el 17.10.16: “Y en este sentido puedo hablar también de una voluntad común al mundo entero. Pero esta voluntad es, en un sentido más alto, *mi* voluntad. Al igual que mi representación es el

mundo, *mi voluntad es la voluntad del mundo*” (yo subrayo); y el 12.10.16 escribió: “Yo soy mi mundo”. Reguera comenta: “Se trata del único modo filosóficamente digno de plantear el yo [...] el yo que es su mundo, y su mundo, el mundo” (p. 155).

\* En su transcripción de los Cursos de los años 1930-1933, G. E. Moore anota: “El decía que ‘Así como ningún ojo (físico) está implicado en el hecho de ver, ningún Ego está implicado en el hecho de pensar o en el hecho de tener dolor de dientes, y citaba, aparentemente con aprobación, las palabras de Lichtenberg *En lugar de decir ‘Yo pienso’ deberíamos decir ‘Ello piensa (ello era utilizado, como él decía, de la misma manera que Es en Es blitzet [(ello) relampaguea]*; y al decir esto creo que quería decir algo semejante a lo que decía del ‘ojo del campo visual’, cuando declaraba que no era nada que estuviera *en el campo visual*”. En este sentido Wittgenstein sostenía que “es cierto que no veo al sujeto [...]. El sujeto cognoscente no está en el mundo [...] no hay sujeto cognoscente” (*Diario*, 20.10.16, lo que concuerda con el 5.631 citado). ¿Cómo ver a lo que ve? De allí que el “sujeto de la voluntad”, el sujeto-que-hace mundo, que es mundo, sea el verdadero sujeto. Comenta Bouveresse: “Al lado de lo que quiere fuera de nosotros (el Destino o el Mundo [o Dios]), hay, como vimos, nuestro querer, igualmente todopoderoso” (p. 123); nuestra voluntad puede hacer “un mundo diferente”, como afirma el *Tractatus*: “Si la voluntad [...] cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos [...], de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro” (6.43) (no los “hechos” sino “los límites del mundo”), puede por lo tanto “crecer o decrecer como un todo”: el mundo de los felices es distinto al mundo de los infelices; es el mismo y es distinto, así como es distinto el mundo de quien tiene una experiencia mística al mundo de quien no la tiene, o el de quien “siente” la *9a. Sinfonía* al de quien no la siente.

\* Para Bouveresse la *voluntad* (del sujeto) no podría seguir existiendo al ser suplantada por “la voluntad del mundo” (p. 124): la “voluntad del mundo” se vuelve mi voluntad por “abdicación completa” de mi voluntad, es decir a causa de que acepto “todo lo que me sucede”, y por el hecho, también, de que vivo en el *presente*: “vivir en el presente es querer a la vez lo que ha

llegado y lo que llegará”. Cabe preguntarse si lo que aquí se insinúa no es la existencia de una *divinidad más alta*, por sobre las *dos divinidades* (“el mundo y mi yo independiente”, *Diarios*, 8.7.16), la existencia de ese “punto inextenso” (5.64) donde el solipsismo y el realismo coinciden dejando de ser lo que son. “Punto inextenso” que sería el más alto de la mística de Wittgenstein, el punto más allá de lo limitado y lo ilimitado, del sujeto y del objeto, de la vida y de la muerte, del bien y del mal.

\* El místico trata de decir algo que no se puede decir (“embiste contra el lenguaje”). Su imposibilidad es un *estado*, no un simple callar, o es un callar significativo. *Estado* sin hombre y sin ser, y, por lo tanto, sin palabras: hay una mudez y un *abandono de las palabras*.

\* En la tradición mística se utilizaron los mismos términos que utiliza Wittgenstein: iluminación, revelación, silencio, aceptación. A ese suceso sin *ser*, que puede vivirse pero que no puede ser dicho, lo llamó “lo místico” o “Dios”: se lo dice como ser pero se lo vive sin ser. Todos o ningún nombre, tal como en la teología apofática cristiana sostuvo el maestro fundador Dionisio Areopagita: “Dios es misterio que trasciende todo, es supra-esencial a todo ser”<sup>11</sup>.

\* La idea de *límite* le permite a Wittgenstein desplazar la *razón científica* dejando surgir la desmesura en toda su vastedad.

\* Richard Rorty hace girar la distinción entre el “primer” y el “segundo” Wittgenstein alrededor de la distinción entre objetos a los que llama de tipo *A*, los que “contextualizan y explican pero no pueden contextualizarse ni explicarse, so pena de regreso al infinito”, y los objetos que llama de tipo *B*, los que “precisan contextualización y explicación pero ellos mismos no pueden contextualizarse ni explicarse (p. 85): en este sentido todos los objetos de tipo *A* son trascendentes. El *Tractatus* -agrega- sostuvo que todos los objetos de tipo *A* “deben ser inefables”, y, en consecuencia “pueden ser mostrados pero no dichos”. Wittgenstein dijo: “Si el mundo no tuviese sustancia, el que una proposición tuviese sentido dependería de que fuese verdad otra proposición”, y a continuación agregó: “En ese caso no podría-

mos trazar imagen alguna del mundo (verdadera o falsa)” (2.0211 y 2.0212, traducción modificada en relación a la traducción española): como interpreta David Pears estos enunciados evidencian que para Wittgenstein “las condiciones de sentido son inefables”; si no fuesen inefables tendríamos que abandonar la noción de “límites del lenguaje” (p. 86) [hay *límite* precisamente porque hay *más*, el *más* que es lo inefable; en caso contrario quedaríamos encerrados en una suerte de solipsismo-personal (el “lenguaje” en el *Tractatus*) o en un solipsismo que podríamos llamar social (el de los juegos-de-lenguaje en las *Investigaciones filosóficas*)]. En el “primer” Wittgenstein “La idea rectora -dice Pears- fue que podemos ver más lejos de lo que podemos decir. Podemos ver todo el trayecto hasta el extremo del lenguaje, pero las cosas más lejanas que vemos no pueden expresarse en enunciados porque son las precondiciones para decir cualquier cosa” [Wittgenstein: “Las proposiciones sólo pueden decir *cómo* son las cosas, no *lo que* son” (3.221; traducción modificada)]. Rorty compara esta posición con la de Platón (“las condiciones de posibilidad del mundo deben ser inmateriales”) y la de Kant (“las condiciones del mundo fenoménico deben ser no fenoménicas”); para el “primer” Wittgenstein, a su vez, “las condiciones de posibilidad de la descripción deben ser ellas mismas indescriptibles”. El “último” Wittgenstein habría, finalmente, desechado “la idea del ‘lenguaje’ como un todo limitado...” (87), llegando, de esta manera, a “reconciliarse con la idea de que no había nada inefable y de que la filosofía, al igual que el lenguaje, no era más que un conjunto de prácticas sociales expandibles [*¿expandibles en qué?*] indefinidamente, y no un todo limitado cuya periferia podía ‘mostrarse’”. Me parece que Rorty cae en dos errores: primero al hablar de “*A* versus *B*” (en Wittgenstein), y segundo al calificar a *A* como “inexistente e inefable”. Para Wittgenstein lo inefable no implica la inexistencia (ya nos hemos referido a 6.522 y a esta problemática: *hay* [existe] lo inexpresable); y lo inefable es un orden distinto y no una oposición. Rorty sostiene que, de acuerdo con Davidson, la distinción wittgensteiniana entre *gramática* y *hecho* demuestra la subsistencia de restos de la tradición metafísica en la segunda época de su pensamiento, sometida aún a la necesidad de lo que J. Derrida llamó “una completa presencia que se encuentra en segundo plano”; (tanto Derrida como Davidson sostendrían -según Rorty- la presencia únicamente de “redes de relaciones carentes de centro, redes que siempre pueden ser re-descriptas y

recontextualizadas situándolas en una red mayor”, sin que nunca se encuentre “la red mayor” (yo subrayo): “no hay un todo limitado que pueda ser objeto de una indagación específicamente filosófica”. Efectivamente: no hay la red mayor, pero *hay lo inexpressable*. Frente al muro de lo empíricamente dado (lo que llamé solipsismo-social) el *más* de lo inefable es la grieta que libera, el *límite* que nos hace ser siempre *esto y más que esto*, o ser sin ser, o lenguaje sin lenguaje, o, lo que es igual, con *más* que lenguaje y que ser. Cada juego de lenguaje y todos los inagotables juegos de lenguaje están abiertos en lo inefable que actúa como des-ser. Al negar la categoría de *límite* lo que hace Rorty es convertir la *suma* de los juegos de lenguaje en una suerte de mónada absoluta; el *límite*, al instalarlos en lo inefable, en lo otro, los abre al arrebato del *más* que rompe todo límite.

\* Lo *limitado* implica lo ilimitado, es lo invadido por lo ilimitado e inexpressable.

\* Rorty niega que en el “último” Wittgenstein subsista la idea de lo *limitado*: cada orden, por ejemplo el orden del lenguaje, estaría abierto a los otros órdenes y juntos conformarían una especie de orden-de-órdenes (en cierta medida semejante al círculo-de-círculos hegeliano). Vale decir que la estructura de todos los órdenes haría que mientras cada orden particular fuera i-limitado (por su relación con los otros órdenes), la suma de los órdenes fuera: o bien cerrada (Rorty) o bien abierta a lo “inexpressable” (Wittgenstein). En este caso el *límite* es desconstruido constantemente por el *más* que lo dado: por *eso* (mística, ética, estética...) indecible. Para Rorty lo *limitado* del “primer” Wittgenstein deja de ser *limitado* para incorporarse al *todo* que es la *forma-de-vida* donde se subsumen los juegos-de-lenguaje, y al no aceptar lo “inefable” ese *todo* se vuelve *limitado*, con lo que sin quererlo reintroduce la idea de límite; o, dicho de otra forma, al ser las partes de ese *todo* partes-ilimitadas puesto que remiten a otro orden en el interior de la articulación del *todo*, este *todo* de las partes no puede ser sino nuevamente *limitado* por lo inefable. Para Wittgenstein, en oposición a la interpretación de Rorty, la suma de los juegos-de-lenguaje y de formas-de-vida están *limitadas* por lo inefable ilimitado. Entre su primer y último período filosófico sigue manteniéndose la *diferencia*: el *todo de partes ilimitadas está limitado por lo inefable* (lo que llamó *lo místico*, en cuanto indecible); quiero decir que está dado y a la vez



arrasado por el *más* que rompe el límite del sentido con la fuerza misteriosa de lo inefable. De ese *más* del misterio habla lo ilimitado del *límite*.

\* “Un monje pregunta: *¿Qué es la mente?* El maestro le responde: *La mente*. El monje dice: *No entiendo*. El maestro: *Yo tampoco*” (*¿entender?*). *Zen*: “El lenguaje no puede revelarnos el sentido último de las cosas”<sup>12</sup>: Wittgenstein posiblemente hubiera comentado: porque el significado último de las cosas es el lenguaje, y éste no puede *decirse* a sí mismo; mientras que tal vez el Buda hubiera dicho que el significado último de las cosas es que no hay significado último de las cosas, y que ese es el significado último de las cosas. *Zen*: “El zen nunca puede comprenderse” (es lo que dice Wittgenstein del mundo, de la vida, del lenguaje o la lógica). “Cuando levanto la mano hay zen. Mas cuando afirmo que levanté la mano, allí no hay más zen”; “El zen debe ser captado cuando la cosa sucede, ni antes ni después. Es un acto de un solo instante”. Sólo se sale de la lógica y del decir de las palabras “cuando tiene lugar lo que se conoce como ‘abandono’ o ‘lanzarse al precipicio’. Este ‘abandono’ es el hundirse en lo desconocido que está más allá de la topografía del conocimiento relativo” (Suzuki, t. 2, p. 65). En realidad “nunca se encuentra nada, salvo el acto, y para esto es necesario marchar junto al arroyo del absurdo” (*idem*). *Buda*: en el último de sus sermones se limitó a levantar una flor; no había más acá ni más allá, ni superior ni inferior, ni antes ni después, ni flor ni Buda, nada más que el *acto*.

\* El Buda no tiene “teoría”, y, particularmente, no acepta la existencia de un *yo* o de un alma. Un budista dice: tengo la sensación de que *yo soy*, pero no comprendo el “esto es *yo soy*”<sup>13</sup>. El Buda dice: “Hay el hecho de que no hay *yo*”. El Buda se negaba a hablar sobre cuestiones “puramente especulativas y que crean problemas imaginarios”, considerándolas “un desierto”; por eso permanecía silencioso cuando se lo interrogaba sobre ellas. *Zen*: el maestro Rinzai dijo “*¿Qué os falta?* No hay nada que buscar, nada que aprender, nada que obtener... basta abrir los ojos, mirar las cosas tal cual son” (Wittgenstein: “No pienses, ¡mira!”), o, dicho más suscintamente: “cuando corto leña corto leña”. En sentido estricto: “No hay Buda, no hay enseñanza de Buda, no hay Ley, no hay prácticas que realizar ni frutos que obtener”. Wittgenstein: “En el mundo todo es como es y sucede como sucede...” (6.41).

\* *Tao*. El *tao* es indefinible, es una total “ausencia de definición”. Por eso todas las definiciones y los nombres que se le den nunca se refieren al “verdadero” *tao*: el *tao* no puede ser *dicho*. Está presente sin ser, no está *en* el mundo porque *es* el mundo, y no se puede definir porque no se puede salir del mundo para compararlo con otra cosa (¿con qué se lo podría comparar si es todo?)<sup>14</sup>. Chuang-Tzu dijo: “El *Tao* no puede ser expresado con palabras, lo que se expresa con palabras no es el *Tao*. ¿Sabes que lo que da figura a lo figurado no es figura? [el problema-Wittgenstein]. El *Tao* es innominable. *Sin principio* dijo: quien, al ser preguntado por el *Tao*, intenta responder, ignora lo que es el *Tao*. El *Tao* no puede ser preguntado ni puede ser respondido. Una pregunta que no puede ser preguntada es una pregunta imposible. La respuesta de lo que no puede ser respondido es respuesta sin contenido. Con respuesta sin contenido se quiere satisfacer una pregunta imposible”<sup>15</sup>. [E. Zemach: “La factualidad de los hechos no es algo que los hechos digan, sino, más bien, algo que éstos muestran. Un hecho no puede expresar su factualidad, sólo puede exhibirla. Por lo tanto la factualidad del universo es inefable...” (p. 96); y el *Tractatus*: “Lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse” (4.1212). Por eso hay preguntas que *no* pueden hacerse: si la vida/mundo es la totalidad de los hechos resulta imposible referirse a ningún hecho que está más allá de la totalidad de los hechos, y, en consecuencia, *no puede haber problema de la vida*; el llamado problema de la vida se soluciona cuando se comprende que no hay problema de la vida: al ser la vida la totalidad de los hechos no hay lugar para el hecho de la pregunta sobre la totalidad de los hechos; no podemos estar “fuera de la lógica; es decir fuera del mundo” (4.12), o de la *vida*: “La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema” (6.521)].

\* Del mismo maestro este diálogo de aire macedoniano: “*Luz* preguntó a *inexistencia*: ¿Su *Merced* existe o no? *Luz*, al no obtener respuesta, se puso a ver su aspecto. Era profundidad, era vacío. Estuvo mirándolo todo un día y no pudo verlo. Quiso oírlo y no pudo oírlo. Quiso palparlo y no logró tocarlo. *Luz*, entonces, se dijo: Es lo más alto. ¡Quién pudiera llegar hasta allí! Yo puedo llegar a comprender la *Inexistencia*, pero no puedo llegar hasta la no-existencia de la *Inexistencia*”.

\* Según Titus Burckhardt “el sufí reconoce la unidad esencial de todos los seres, o, para expresar lo mismo de modo negativo, la irrealidad de todo lo que aparece como distinto de Dios”: “la esencia de su propia realidad, eso por lo que no es ‘nada’, se identifica misteriosamente con Dios”<sup>16</sup>. Henry Corbin, por su parte señala que “El Dios desconocido no existe para nadie, es no-ser puro”<sup>17</sup>.

\* Para Wittgenstein, como para Nietzsche, no hay más allá ni más acá: cuando el capullo se abre “Sólo míralo abrirse”; o: “al contemplar la estufa, *ella* era mi mundo (*Diario*, 8.10.16); porque “*toda experiencia es mundo y no precisa del sujeto*” (9.11.16). Pero, al mismo tiempo, subsiste lo *deslimitado*, el *ápeiron* entendido como *imposibilidad de agotar lo dado*, lo deslimitado de lo limitado, la línea evanescente de lo que llamamos *Dios*.

\* *Wittgensteiniana*: si a *eso* que llamamos Dios lo nombramos, lo convertimos en un ente-humano, que carga con el nombre, si no lo nombramos, *eso* que llamamos Dios sucede, ~~es~~ el suceso del suceso. Es como una música: no la podemos decir sino que debemos oírla, lo único que podemos hacer es oírla; Dios sería como la suma de todas las músicas posibles, más todo lo posible de todo, todo lo infinitamente posible de todo. Querer decirlo es más infinitamente imposible que querer *decir* una música. Eso a lo que llamamos música sucede de manera determinada, mientras que lo que llamamos Dios sucede de manera infinita.

\* Antes de morir Wittgenstein le dijo a la esposa del Dr. Bevan: “Dígales usted que he tenido una vida maravillosa” (Baum, p. 186; Monk, p. 521).

\* Para Wittgenstein la felicidad es tanto un ideal como un imperativo: “¡Vive feliz!”, escribe en su *Diario* el 8 de julio de 1916. Y, más aún, tiene un carácter que podríamos llamar ontológico: “El mundo del que es feliz es un mundo diferente al del que es infeliz” (29.7.16); no en cuanto al mundo sino en cuanto a la captación del mundo. La felicidad es como un *sentido* más; es, digamos, como la vista o el oído; quienes no ven ni oyen, así como quienes son infelices, viven en el mismo mundo que aquellos que ven, oyen y son

felices, pero, al mismo tiempo en un mundo radicalmente distinto.

\* La bondad y la maldad, la felicidad y la infelicidad, cambian “el mundo”, “los límites del mundo”, no “los hechos”: con la sordera los límites del mundo decrecen, y crecen con el oído, pero el *mundo* sigue siendo el mismo. Y en el *Tractatus* (6.43) retoma lo dicho en el *Diario*: “El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices”.

\* “Sólo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente, es feliz” (8.7.16). “Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo [...]”: “esto es: ‘cumpro la voluntad de Dios’”. Dos problemas: el primero plantea el problema del tiempo: ¿por qué es *feliz* quien viven en el presente? La respuesta está en el *Tractatus*: “Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente”; “Quien vive en el presente, vive sin temor ni esperanza”. Se trata del “ahora eterno” de los místicos. ¿Cómo se llega a esta situación?, mediante lo que Wittgenstein llama “vida del conocimiento” (13.8.16), que equivale a “la vida que puede renunciar a las amenidades de este mundo”. En otra anotación (6.7.16) enuncia una especie de silogismo: es feliz quien “satisface la finalidad de la existencia”, satisface la finalidad de la existencia “quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma, quien vive en lo eterno y no en el tiempo”. La felicidad es la asunción de la eternidad.

\* Reguera: “A esto se reduce al final la felicidad wittgensteiniana: no deseo, no tiempo, no mundo, no teoría” (p. 128). Para E. Zemach “sólo existe un modo de ser libre, independiente y feliz: aceptar completamente, sin reserva alguna, la brutal factualidad del mundo” (lo que Wittgenstein llama “la voluntad de Dios”). Para lograr este estado de aceptación y acuerdo, hay que *no desear* (recordemos que el Buda enseñó esencialmente a no desear). En este punto se muestra su profunda afinidad con el estoicismo: “La vida del conocimiento -dice- es la vida feliz a pesar de la miseria del mundo” (13.8.16).

\* Entre el parágrafo 6.43 y el 6.431 del *Tractatus* se produce un paso

fundamental desde el tema de la felicidad al tema de la muerte. Wittgenstein se incorpora a una larga tradición filosófica que desvaloriza o directamente niega la muerte como suceso: “Así, pues, en la muerte el mundo no cambia, sino cesa” y agrega: “La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive”; en el *Diario* escribe: “Para la vida en el presente no hay muerte. [La muerte] no es un hecho del mundo”; y agrega “El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa” (8.7.16), de una vida sin “conocimiento”. La vida del conocimiento es la vida trascendentalmente atenta de sí; implica la superación del sujeto, del *yo*, y, por lo tanto, una estoica aceptación o, mejor dicho, identificación, con lo que acaece como voluntad *divina*. Ya San Pablo decía que “la muerte no tiene poder” sobre quien vive en el eterno presente<sup>18</sup>. “No muerte” no debe interpretarse como falta de muerte, como afirma Barret, sino como estado-de-éxtasis donde no existe ni muerte ni no-muerte; lo que existe, sin pensamiento, sin deseo, sin miedo, sin esperanza, sin palabras, ~~es~~ el *acto* puro, sin adherencias temporales, subjetivas o trascendentales (o ~~es~~ lo que Wittgenstein llama *Dios*).

\* “Lo místico” se refiere al *éxtasis*. En el éxtasis no hay nada: se trata de un *estado* sin pensamiento y sin lenguaje, un estado espiritual extremo donde hasta el simple acto de atarse el cordón de los zapatos, como en el relato jasídico, adquiere una tonalidad absoluta. Después de la *experiencia*<sup>19</sup> vuelven los nombres, y con los nombres las distinciones. La fundamental es la diferencia que Wittgenstein estableció entre lo que se puede decir y lo que no se puede decir (con “sentido”) a partir de la diferencia básica entre *cómo* es el mundo y el hecho *de que* el mundo *sea*. Esta distinción abarca los dos grandes períodos de su pensamiento. Mientras en el período del *Tractatus* la filosofía analizaba el patrón-lenguaje (el de su *posible*), estableciendo la distinción entre qué se podía decir y qué *no* se podía decir con *sentido científico* (“El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la *ciencia natural* [...] y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos de sus proposiciones” (6.53) [yo subrayo]); en el segundo período traslada la misma distinción a los “juegos de lenguaje”: el juego de lenguaje de la física, por ejemplo, *dice* átomo, *dice* el *cómo es* el juego determinado de la física, pero

no dice el hecho de que el “átomo” sea: hay, como antes, lo expresable y lo inexpressable en el juego de lenguaje.

\* Barrett sostiene que el giro de Wittgenstein consistió en reemplazar “una visión estática del lenguaje por una visión dinámica”, pero que esto no significó una vuelta atrás “con respecto a su concepción de lo decible y lo indecible”: “No hay razón -agrega- para creer que, como juego de lenguaje o conjunto de juegos de lenguaje, las expresiones valorativas sean más decibles en el pensamiento del segundo Wittgenstein de lo que lo eran anteriormente” (p. 171).

\* En las *Investigaciones filosóficas* retoma, con otras palabras, lo sostenido en el 6.53 y 6.54 del *Tractatus*; dice: “¿Cuál es el objetivo en filosofía? Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (p. 309). Se trata de obtener “una justa visión del mundo”. El pensar filosófico es considerado una gracia (en 1947 dice que lo que hace “vale la pena” sólo cuando recibe “una luz de arriba”, pues “Si la luz de arriba no está ahí, no paso de tener una mera habilidad”, *Observaciones*, pp. 105), un camino de conocimiento y un espacio místico. La filosofía es un pensamiento que piensa sin sistema, que “lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje” (*I.F.*, 109), que lucha contra un lenguaje que está profundamente enfermo (de allí su afirmación de 1931: “estamos en lucha contra el lenguaje”, *Observaciones*).

\* También en 1931 dice que “Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona tal vez el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar” (*Idem*, p. 38). *Eso misterioso* a lo que llamamos sujeto, mundo, Dios, carece de nombre porque excede el ser; de eso sólo podemos decir, y se trata de una extralimitación, que ~~es~~ un no-ser, una no-persona, un no-intelecto, una no-imagen: “es un Uno puro, claro, límpido, separado de toda dualidad. Y en ese Uno debemos hundirnos eternamente: del Algo a la Nada” (Maestro Eckhart). Los atributos que se le dan a Dios como más allá de la esencia y del ser en realidad también son atributos del sujeto, y viceversa: podríamos llamarlo el suceso total previo a todo. La palabra “yo”, como la palabra “Dios”, son analógicas, quieren

nombrar algo que no se puede nombrar y para ello usan sonidos sin sentido. Detrás de la palabra “yo” está todo; “Dios” sería el nombre de ese *todo* y el *más* (“sentido”, y presentado) de ese *todo*. Lyotard dice: “Lo que nosotros no llegamos a pensar es que algo sucede. O más bien y simplemente: que sucede” (p. 18); y: “hay algo que no es determinable: el *hay* mismo”. La filosofía y la teología están en lucha contra la enajenación y la idolatría de los nombres.

\* En 1949 Wittgenstein dice que “Para los hombres, lo eterno, importante, está cubierto con frecuencia con un velo impenetrable. Sabe que allí abajo *hay* algo, pero no lo *ve*. El velo refleja la luz del día”: otra vez, como al principio, lo *eterno*, lo *importante*, lo *impenetrable*: el “*hay*”. No sólo el *interés* por lo absoluto sino lo absoluto como fuerza viva, el Dios *vivo*.

\* Creo que Wittgenstein llamaba *Dios* al indecible estado de presencia de lo absoluto.

\* En lo absoluto todo cabe, pero nada lo comprende ni lo excede, porque si lo hiciera dejaría de ser absoluto: ¿o acaso se *llamará* “Dios” al exceso infinitamente inimaginable de lo absoluto?

\* Creo que para Wittgenstein cada palabra, paso, gesto, alegría y pensamiento, eran modos de presencia de *eso* a lo que llamaba Dios.

\* Teología en el sentido de recogimiento o cosecha de *eso* a lo que llamamos Dios y no en el sentido de un discurso racional e idólatrico sobre lo esencialmente inefable. El Dios de Wittgenstein: el Dios sin nombre, sin Iglesia y sin Dogma, sin substancia y sin historia, el Dios que nos toca con un lenguaje que no lo puede decir, que nos toca en el arte, en la ética y en un *yo* que al final se nulifica para que pueda manifestarse. Vivir en ese Dios que es el mundo, vivir en su sorpresa, en su maravilla. Vivir su eternidad, como eternidad, más allá del *yo* trascendente, en lo posible de su imposible, en el suceso total de que ~~seamos~~, en la absoluta aparición del mundo que somos sin ser, en la vida y el Dios que somos sin ser: *teología atea*.

\* *Sobre el último Wittgenstein*. ¿Es lícito preguntarse qué conducta se deriva idealmente de la crítica a la metafísica? Tal pregunta carece, para Wittgenstein, de respuesta. Como dice en las *Investigaciones filosóficas*: “Si he agotado los fundamentos, he llegado a la roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actúo’” (217). Las conductas no pueden ser enunciadas como si fueran mandamientos (“La ética es trascendental” *Tractatus*, 6.421). Wittgenstein imposibilita el enunciado de mandamientos: cuando dice “vive feliz” está hablando en primera persona (y esto, como sostiene en la *Conferencia sobre ética*, es esencial). Wittgenstein *piensa en un mundo sin sujeto, sin un orden y un centro trascendente a donde remitir los pensamientos como a un lugar de origen y de sentido*. Los conceptos con los que lucha contra la metafísica no constituyen una *teoría* sino que son conceptos articulados en el interior de su “trabajo” (quiero decir que su articulación nunca fue enunciada por él como *obra* sino que fue construida por los intérpretes). Crítica a Moore, crítica a la idea de lenguaje privado, crítica a la idea de *un* lenguaje privilegiado, crítica a la idea de sujeto y representación, utilización de las categorías de decible/indecible, de juegos de lenguaje, de regla, de criterio, de formas de vida, son algunos de los aspectos fundamentales de sus *máquinas* destructoras. “Todo lo que puede hacer la filosofía -dijo- es destruir ídolos”<sup>20</sup>; “su” filosofía consistía en un “nuevo método”, en un “rizo” “en el desarrollo del pensamiento humano”<sup>21</sup>; el tema: “poner en orden nuestras nociones relativas a lo que se puede decir sobre el mundo”; en las *Investigaciones* afirmó que “La claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*” (133).

\* Según Apel lo que Wittgenstein “ha legado a la filosofía contemporánea” es la siguiente cuestión: “¿es posible mostrar la carencia de sentido de las cuestiones metafísicas sin sostener a la vez, en forma disimulada, una metafísica?”<sup>22</sup>. ¿En toda descripción y análisis no está puesta en juego al menos una proto-metafísica? Más aun: si fuera cierto que nuestras lenguas occidentales son metafísicas, como insinúa Heidegger, ¿en qué sentido el trabajo “terapéutico” realizado por Wittgenstein puede llegar a modificar la significación referida a la “metafísica” de nuestras lenguas? ¿la descripción y el análisis no quedarían atrapados en el interior de ellas mismas en cuanto hechos



culturales insuperables? ¿Y si el filósofo, después de su razonamiento crítico, permaneciera finalmente inerme frente a un lenguaje y una forma de vida inmodificables? Creo que Wittgenstein nunca se propuso, en razón de su propio pensamiento, ante-esencialista y anti-universalista, modificar el lenguaje como tal (el que, repetimos, sólo es *entelequia*). Lo que sí se propuso es el análisis interminable de los embrollos metafísicos, de los *nudos* con los que la metafísica ahoga los lenguajes, posibilitando, de esta manera, la efectualidad del acto liberador de la mística, del arte y de la ética.

\* La *crítica* de Wittgenstein constituye uno de los intentos más radicales por limpiar los juegos de lenguaje de los sinsentidos que producen una visión deformada del mundo y de la vida. Pero como estos sinsentidos no son sinsentidos sólo del lenguaje sino que están entrelazados con las diferentes formas de vida y son constituyentes del mundo, la crítica filosófica a la metafísica deja subsistir a la metafísica como forma-social. Se trata del viejo problema planteado en la oncenava tesis de Marx sobre Feuerbach: hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, de lo que ahora se trata es de transformarlo. La no solución de esta cuestión es la que se expresa en nuestro tiempo como *crisis*.

\* El mundo implícito en la filosofía de Wittgenstein es irrealizable. No es ni siquiera imaginable. Ni él hubiera podido imaginarlo. Tal vez la mejor palabra para expresarlo sea la que usó en el *Tractatus*: “lo místico”. Pues así como no hay *un* juego de lenguaje, sino una infinitud de juegos de lenguajes descentrados en relación a cualquier tipo de centralidad trascendente<sup>23</sup>, así tampoco existe *una* conducta privilegiada y enunciable ontológicamente como deber-ser. La conducta del místico o del artista son conductas mostrables, o deseables a título *personal* (en “primera persona”), pero no pueden enunciarse como imperativos universales.

\* Se ha dicho que la vida de Wittgenstein fue la de un filósofo estoico que ejerció su pensamiento como un revulsivo liberador. En 1916 se había preguntado: ¿Cómo puede un ser humano ser feliz sufriendo “la total miseria de este mundo”? Y su respuesta, la que practicaría hasta el fin de su vida, fue: “por el conocimiento”, agregando que “La vida del conocimiento es la vida

que es feliz a pesar de la miseria del mundo”. *Pensó* porque ese era su *amor fati*. Pero *pensó* como quien “corta leña”, “sin porqué y sin para qué”, como dijo Angelus Silesius, el poeta y místico al que admiraba. Su destino fue luchar contra la metafísica, contra el mundo violento, alienado y enfermo de la metafísica.

\* La lucha contra la metafísica, contra la enfermedad metafísica, posibilita la adquisición de nuevos sentidos, semejantes a la vista o al oído, a la “videncia” de Rimbaud y a la “felicidad” de Nietzsche. Vida del conocimiento sin sujeto, del conocimiento sin pensamiento, en el sentido de substancia y de razón; del *conocimiento* como el brotar y el emerger, y no como una *cosa*. Conocimiento y pensamientos ante los cuales hay que reconocer la “roca dura” del silencio cargado del Absoluto.

\* La filosofía *es* de lo real. La crítica de la metafísica implica, dijo Wittgenstein, bajar al “viejo caos”, al no-ente de los griegos, a la disolución del sujeto y de la substancia, del mundo y de Dios, del bien y del mal. ¿Qué queda? Lo que Bataille llamó el “hombre soberano”, el hombre *loco*, el “vidente”, el místico, el poeta, el santo; una *interminable* sucesión, visible e invisible, de formas, de evanescencia pura, de hombres sin hombre, sin el hombre del poder, de las cualidades fuertes de la onto-teo-logía, el hombre desvanecido, menos que débil, porque carece de la consistencia de ser. En este punto no queda nadie que piense ni nada para pensar en el ámbito de la metafísica. No queda nada, pero en esa nada, que es vacío de “concepto”, de “entes”, nada-de-ser, en esa nada inicia su camino el *pensar*, un camino leve -nos advirtió Zaratustra- como el de las palomas: un camino sin camino, un vuelo sin vuelo, una errancia extática. Y no se trata de paradojas verbales, sino de un espacio que la paradoja menta sin decir, en la locura de la necesidad de decirlo y en la locura de la imposibilidad de decirlo. Pensar en la caída y como caída. No una novedad, sino, más bien, el abandono de toda novedad, un giro y una elevación hacia lo que vuelve.

\* Creo que Wittgenstein lleva a la *locura*. Esto es en última instancia lo que le reprocha Apel diciendo: hay que escapar a la locura y para escapar a la locura hay que tener *un* lenguaje. Pero Wittgenstein ha hecho estallar *el* lenguaje, ya

no hay *lenguaje*; *juegos* quiere decir dispersión, errancia, el no tener nunca nada, el no ser nunca nada, la muerte (¿no había escrito que la muerte le “trae la luz de la vida”?), lo libre como pasión y desligamiento.

\* La filosofía como forma-de-vida y no como *flatus vocis* gira siempre alrededor de la *locura* (de Dios). El concepto pierde pie y la presión de lo *otro* es tan fuerte que disuelve al sujeto y al mundo. Wittgenstein dice que toda proposición *real* “junto con lo que dice, *muestra* algo sobre el universo”, de allí la gravedad de *pensar*. Desde siempre le rondó la muerte y la locura: en 1948 le dice a Rhees “Temo un ataque de locura”; y, en la misma época le dijo a Von Wright: “Con frecuencia creo que me hallo en el camino directo hacia la locura”. El 29 de junio de ese mismo año escribió:

*“No deberías tener miedo de la locura. Quizás viene a tí como amiga y no como enemiga, y lo único malo sea tu resistencia. No le cierres la puerta. Ahí fuera, ante la puerta, en la mente, da miedo, pero no en el corazón”.*

## Notas

<sup>1</sup> Conferencia sobre ética, p. 32.

<sup>2</sup> Norman Malcolm, “Recuerdo de Ludwig Wittgenstein”, en AA.VV., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1966, p. 73.

<sup>3</sup> Aristóteles: “Y que esto no es una ciencia práctica lo demuestra el ejemplo de los primeros filósofos, ya que entonces, como ahora, fue la admiración la que inicialmente empujó a los hombres a filosofar” (*Metafísica*, Lib. I, cap. 2, en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1964, p. 912.) Desarrollo este tema en *El abandono de las palabras*, U.N.C., Córdoba, 1994, pp. 150-151. Ver también Luigi Pareyson, “El ‘estupor de la razón’ en Schelling”, en este número de *Nombres*.

<sup>4</sup> Según Monk “el gran descubrimiento” fue la “teoría figurativa del lenguaje”, la idea de que “las proposiciones son una imagen de la realidad que describen”. Se trataba de “la teoría de la lógica como un retrato”: “una proposición retrata *lógicamente*”: “Sólo de este modo la *proposición* puede ser verdadera o falsa: sólo puede estar de acuerdo o no con la realidad siendo una *imagen* de la situación” (p. 123). Creo, sin embargo, que este “descubrimiento” se deriva de la distinción básica entre *decir* y *mostrar*. Teniendo en cuenta que desde el punto de vista metodológico lo último de la “exposición” puede ser lo primero de la “investigación” (traté este tema, particularmente en Hegel y Marx, en *El otro Marx*,

Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1983).

<sup>5</sup>J.-F. Lyotard, “Lo sublime y la vanguardia”, en *Cuaderno del círculo*, Nº1, Madrid, 1993, p. 10.

<sup>6</sup> *Conferencia sobre ética*, p. 36. En el budismo zen se llama *kensho* a esta experiencia, caracterizada por ser “abrupta” y por producir “un cataclismo mental que destruye las viejas acumulaciones de la racionalidad... produciendo el despertar de un nuevo sentido que verá todas las viejas cosas desde un ángulo perceptivo totalmente renovado” (D. T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, libro I, Kier, Buenos Aires, 1975, p. 287).

<sup>7</sup> Monk, p. 423.

<sup>8</sup> Henri Michaux, *Las grandes pruebas del espíritu*, Tusquets, Barcelona, 1985.

<sup>9</sup> Isidoro Reguera, p. 55.

<sup>10</sup> Comparar con lo dicho por Emile Benveniste: “¿Cuál es, pues, la ‘realidad’ a la que se refiere yo o tú? Tan sólo una ‘realidad de discurso’, que es cosa muy singular. Yo no puede ser definido más que en términos de ‘locución’, no en términos de objetos, como lo es un signo nominal. Yo significa ‘la persona que enuncia la presente instancia de discurso que contiene yo’” (en “La naturaleza de los pronombres”); y “... el pronombre no es más una forma vacía, que no puede adherirse ni a un objeto ni a un concepto. Recibe su realidad y su sustancia del discurso nada más” (*Problemas de lingüística general* I y II, siglo XXI, México, 1979, I, p. 173, II, p. 71). Comparar también lo que Wittgenstein dice de *conexión* con los deísticos, shifters o embragues, en R. Jakobson.

<sup>11</sup> *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, B.A.C., Madrid, 1990, p. 168.

<sup>12</sup> D. T. Suzuki, *cit.* T. I, p. 163.

<sup>13</sup> Walpola Rahula, *L’enseignement du Bouddha*, Seuil, Paris, p. 92.

<sup>14</sup> Kristoffer Schipper, *Le corps taoïste*, Fayard, Paris, 1982.

<sup>15</sup> *Dos grandes maestros del taoísmo*, edición a cargo de Carmelo Elorduy, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 383.

<sup>16</sup> Titus Burckhardt, *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid, p. 27.

<sup>17</sup> Henry Corbin, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Aubier, Paris, 1958.

<sup>18</sup> C. Barrett, p. 59.

<sup>19</sup> La palabra latina *experientia* implica, por una parte, el éxodo, el salir-de e ir-hacia, y, por la otra, implica *periculum*, “el riesgo, la prueba, el elemento imponderable vinculado a todo contacto directo... un enfrentarse arriesgadamente con lo desconocido, caracterizado por la inmediatez de la visión y el saber”: ver al respecto el ensayo de Bruno Forte “La experiencia de Dios en Jesucristo”, en la Revista Internacional de Teología *Concilium*, Nº 258, 1995, p. 265.

<sup>20</sup> Monk, *cit.*, p. 304.

<sup>21</sup> G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Orbis, Barcelona, 1983, p. 320. En las *Investigaciones filosóficas* (133) dice: “No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias”.

<sup>22</sup> Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, I, Taurus, Madrid, 1985, pp. 343-44.

<sup>23</sup> Esto es lo propiamente impensable e insoportable en nuestra forma-de-vida: descentrar el mundo, ponerlo en suspenso, sin *sujeto* trascendental que lo sujete sobre la base del episteme metafísico. En este sentido K.-O. Apel se empeña en encontrar una “esencia” en Wittgenstein,

ya sea en la “forma lógica” (del *Tractatus*) o en la “regla” de cada juego lingüístico (de las *Investigaciones*): “Aquí es donde está la verdadera dificultad de interpretación del último Wittgenstein: que éste niegue (y, de acuerdo con sus presupuestos, tenga también que negar) que él mismo haya pretendido conocer teóricamente -por ejemplo con el nuevo concepto de ‘juego lingüístico’- algo acerca de la esencia unitaria del lenguaje (por ejemplo, de su entrelazamiento con la praxis comportamental, con la ‘forma de vida’ como ‘costumbre’ o ‘institución’ social y con la estructura del mundo situacional ‘liberada’ *a priori*)” (*cit.*, p. 342). Apel rechaza la “solución” wittgensteiniana de negar el carácter de “teorías” a sus afirmaciones, vale decir de sostener la no-unidad de los *juegos* (salvo como “aire de familia”): “¿Pero cómo cumplen -hay que preguntarse- tales enfoques *ad hoc* de la crítica del lenguaje su función terapéutica?, es decir: ¿cómo deben convencer a la infeliz víctima de las cavilaciones metafísicas de la falta de sentido de las cuestiones que se plantea sin poder recurrir a una visión teórica de la esencia de la función del lenguaje, del ‘significado’, el ‘sentido’, la ‘comprensión’, a una visión superior en profundidad a los presupuesto tradicionales?” (p. 343). [Para la relación entre Wittgenstein y Heidegger, relación que gira particularmente alrededor del problema del lenguaje, ver *idem*, II, 3, ‘Las ‘Investigaciones filosóficas’ de Wittgenstein y la ‘Destrucción’ de la ‘metafísica’ de Heidegger’, pp. 241 y ss.].

## Bibliografía utilizada

- Anscombe, G.E.M., *Introducción al ‘Tractatus’ de Wittgenstein*, El Ateneo, Buenos Aires, 1977.
- Ayer, A. J., *Wittgenstein*, Crítica, Barcelona, 1986.
- Barrett, Cyril, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza, Madrid, 1994.
- Baum, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein*, Alianza, Madrid, 1988.
- Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein: la rime et la raison*, De Minuit, Paris, 1973.
- Cacciari, Massimo, *Dell’Inizio*, Adelphi, Milan, 1990.
- Ferrater Mora, J., Henrik von Wright, G., Malcolm N., Pole, D., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Oikos-Tau, Barcelona, 1966.
- Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974.
- Marion, J.-L., *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989.
- Mc. Guinness, B. F., “El misticismo del ‘Tractatus’”, en *The Philosophical Review*, 75 (1966), pp. 305-328 (edición mimeográfica, traducción de Sergio Sánchez).
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Moore, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Orbis, Barcelona, 1983. (Incluye sus notas a las “Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933”).
- Néher, André, *L’exil de la parole. Du silence biblique au silence d’Auschwitz*, Sèuil, Paris, 1960.
- Pears, David, *Wittgenstein*, Grijalbo, Barcelona, 1973.

- Reguera, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*, Madrid, 1994.
- Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Silesio, Angelo, *Peregrino querubínico*, ed. de la Tradición Unánime, Barcelona, 1985.
- Tomasini Bassols, Alejandro, *El pensamiento del último Wittgenstein*, Trillas, México, 1988.
- Waismann, Friedrich, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, F.C.E., México, 1973.
- Zemach, Eddy, "La filosofía de lo místico en Wittgenstein", tomado de *Essays on Wittgenstein's 'Tractatus'*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1966. pp. 359-375 (edición mimeográfica).

## Obras de Wittgenstein consultadas

- Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Diario filosófico*, Ariel, Barcelona, 1986.
- Diarios secretos*, Alianza, Madrid, 1991.
- Investigaciones filosóficas*, Unam-Crítica, Barcelona, 1988.
- Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1976.
- Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Alianza, Madrid, 1981. Compilación e "Introducción" de Gerard Brand.
- Observaciones*, Siglo XXI, México, 1981.
- Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1981.
- Zettel*, Unam, México, 1979.