

LO MÍSTICO EN WITTGENSTEIN

Javier Sádaba

RESUMEN: Se señala, en primer lugar, como Wittgenstein se sitúa, en su concepción de lo místico fuera de las tradiciones que suelen reconocer como místicas. La misma palabra es usada de un modo muy personal por dicho autor. En segundo lugar, se describe, con las correspondientes llamadas al *Tractatus*, la noción wittgensteiniana de lo místico como límite o "mundo en cuanto tal". Dicha actitud sería natural, no extraordinaria y posibilitando, al mismo tiempo, entender lo que más tarde será su idea de religión. Lo místico, como admiración ante la existencia, calza con la tradición aristotélico-tomista. De este modo Wittgenstein se separa de los grandes místicos de nuestra tradición. Lo que sucede es que la aparente trivialidad de su oposición (ejemplificada con alguna anécdota) tiene toda la densidad de lo que esconde en muchas trivialidades. La contemplación y el sentimiento de la existencia que nos envuelve y no dejar decirse, en suma, son la consumación del conocimiento. Ahí aparece el silencio. O tal vez el arte.

«Místico» viene del griego *muo* y significa, más o menos, cerrado u oculto. Así, cuando se habla de algunas religiones como fueron, por ejemplo, la de los ritos dionisíacos de Eleusis¹ se habla de "religiones místicas"; es decir, privadas, separadas de lo público, sólo accesibles, en fin, a quienes, paso a paso, se podrían ir acercando a algún magnífico y terrible misterio final. En el lenguaje ordinario, por su parte, lo místico oscila, en su significado, entre una actitud retirada en lo que se refiere a la práctica diaria y una supra o extraintelectual concepción teórica. Con los muchos matices, naturalmente, que se producen en el habla familiar. En lo que atañe a la historia de la mística ésta es tan amplia como lo son las distintas religiones, filosofías sapienciales u otros modos de conducta similares. Y es que la mística se ha estudiado como un apartado de la historia de las religiones (o en sus conflictos con la teología). Más raro, en fin, es encontrarla en el mundo de la filosofía. La filosofía, en cuanto actividad racional, dejaría de lado la supuesta irracionalidad de la mística. Existen, sin duda, excepciones. Y, así, en el siglo

¹ Eleusis, ciudad griega cercana a Atenas. Se atribuyen los ritos místicos a la Diosa Deméter. Se trata de una reacción intimista contra la religión intelectualizada. Un grupo reducido y escogido va pasando determinados ritos de iniciación hasta llegar a la gran revelación. En el fondo se trata de unirse a la divinidad.

XX, filósofos como James² o Bergson dedicaron no poco de su investigación a la mística. Ha sido, sin embargo, y en este mismo siglo, Wittgenstein quien, en el *Tractatus*, colocó, en medio de la actividad filosófica, el tema de la mística. En tres conocidos párrafos del libro en cuestión Wittgenstein dice así: «No es lo místico como sea el mundo sino que el mundo es» (trad. mía) (6.44). “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo limitado es lo místico” (6.45). “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es *lo místico*” (6522). Parece que Wittgenstein tomó la palabra de Russell. Wittgenstein, en cualquier caso, y como es bien conocido, usó palabras de la tradición dándolas, después, un sentido muy peculiar: el suyo. Pero es tarea de la interpretación intentar saber qué es lo que quiso decir, tomara las palabras de donde las tomara. Es lo que vamos a hacer. Y esto requiere un rodeo que va más allá del mismo Wittgenstein.

Lo místico que nos interesa es, obviamente, y en cuanto que de filosofía se trata,³ una posible actitud natural que podemos tener los humanos. Que exista una mística que se dice sobrenatural es un hecho que pertenece a determinadas religiones. Santa Teresa o San Juan de la Cruz, v. gr., consideraron que sus vivencias místicas eran un don de Dios, algo que estaba por encima de las capacidades naturales de los hombres y de las mujeres. La mística a la que, en concreto, se refiere Wittgenstein es, sin embargo, una mística natural, una habilidad que podríamos tener todos. La palabra “todos” está en su punto. Y es que suele suponerse que lo místico es algo extraordinario, sólo al alcance de algunas muy especiales personas. Una vez más: Wittgenstein se referiría a lo que todo el mundo, al menos en un determinado momento y, sobre todo, si ha avanzado en el terreno del conocimiento, puede sentir. Lo místico, finalmente, se entrecruza con las distintas culturas. La nuestra, y la de Wittgenstein, es la judeocristiana y necio sería negar su influencia en nuestras vidas. En lo que atañe a Wittgenstein se ha señalado la impronta que el judaísmo dejó en toda su manera de vivir y filosofar (ver, en este sentido, *Aforismos*, 1966; especialmente el Prólogo). Y en la cultura en cuestión la idea de un ser que es criatura; es decir, que no depende de sí, que permanece en la existencia de forma gratuita, que flota, por así decirlo, en una especie de nada, es fundamental. Esta idea, por cierto, se extenderá a lo largo de toda la cultura europea de forma que no sólo afectará a aquéllos que se mueven dentro de la óptica judía sino a otros muchos -sería el caso de Heidegger- que explícitamente se oponen a ella.⁴

Hasta el momento hemos visto que la mística -la que nos importa y de la que habla Wittgenstein- es algo natural, no es extraordinario (o sólo propio de algunos) y que,

² James, por cierto, influenció a Wittgenstein tanto en general (“juegos de lenguaje”, pragmatismo, etc.) como en lo que supone que es la postura mística (sentimientos de culpabilidad, de inestabilidad, faústicos...). Para una crítica clara de lo místico en W. James ver A. O’Hear. W. James no habría reparado que “experiencia” es siempre “experiencia de un objeto”. Respecto a Bergson, ver P. Chacón (en M. Fraijó. *Filosofía de la Religión*).

³ A no ser que como Fergus, Kerr, C. Barrett o McPershon hagamos de Wittgenstein un teólogo, sin olvidar la saga Hudson, Phillips, etc.

⁴ La influencia del judaísmo en general sobre Wittgenstein parece fuera de discusión (recordemos la famosa frase de Engelmann: “Sólo se le entiende dentro del contexto austro-judío”). Pero, ¿qué decir de lo místico? ¿Se da la influencia de lo místico -judío por excelencia- que es la Cábala? Tal vez así, v. gr., distinción entre lo oculto (en-sol) y lo manifiesto. O la importancia de las letras para el conocimiento. O el fortísimo elemento gnóstico (“¡Queremos saber!”) Ver Reyes Mate, *Memoria de Occidente*. Actualidad de pensadores judíos inolvidables.

finalmente, estará teñida de la cultura concreta en la que se inserte (No es lo mismo, repitámoslo, la mística judía que la hindú o la budista). Por no hablar de la musulmana.⁵

Pero llegado a este punto convendría preguntarse si lo que llamamos mística no es, en el fondo, sino un estado de confusión, un paso hacia la sinrazón, un puro sinsentido (como opinará uno de los críticos mas simplistas de Wittgenstein: Ayer).⁶ Después volveremos sobre ello. Antes de responder a la pregunta conviene señalar que la mística de la que hablamos -la wittgensteiniana- no es el hueco en el que, después, y por medio de un movimiento falaz, se instale divinidad alguna. Sería ésta una mística a caballo con una teología concreta. Y no es ése nuestro caso. También después volveremos sobre ello. Pero pasemos ya a la pregunta de si lo que se entiende por mística es una pura confusión o se trata de algo claro. Desde luego en Wittgenstein está de sobra, al menos según sus palabras, la confusión. Y es que si lo místico es "lo que se muestra a sí mismo" -como vimos-, entonces lo místico es lo más nítido.

Ahora bien, con el fin de entender lo que Wittgenstein quiere insinuar (y que es lo que también compartimos nosotros) tal vez convenga hacer alguna comparación esclarecedora. Una comparación que exige cierto rodeo. Es la mejor forma de aclarar la pregunta mentada. La primera tiene que ver con la inteligencia. La segunda con la voluntad. Veámoslas por partes.

H. McCabe ("The logic of mysticism", en *Religion and Philosophy*) expone las semejanzas que se darían entre la concepción de Santo Tomás sobre el ser y la concepción de Wittgenstein sobre lo que no se puede decir: lo inexpresable, lo que muestra a sí mismo. La comparación puede parecer extraña a más de uno. Tal vez le tranquilicen, a quién así opinen, estas palabras de Russell: "Si tuviera que escoger entre Rousseau y Santo Tomás, me quedaría con el Santo". Volvamos, por tanto, al Santo. Y es que para Santo Tomás la existencia (esse) no es algo que se contrapone a cualquier concepto, como "rojo" se contrapone a "verde" u "hombre" es un concepto distinto al de "mujer". En realidad, el ser no es concepto alguno. De ahí que se le capte por medio de una *apprehensio*, sin un significado determinado. Un significado determinado como lo tienen "rojo", "verde", "hombre" o "mujer". A lo único que se contrapone el ser es a la nada. Aunque, a decir verdad, el Santo en cuestión lo liga -el ser- al Creador. En este sentido no hace sino combinar dos pensamientos fuertes: el de Aristóteles y el de la tradición judía. Para Aristóteles, y como es bien sabido, el ser no es un género. De él no sale nada. Y para la tradición hebrea, como también es bien sabido, frente al Dios Todopoderoso y Único están las criaturas, sus objetos de creación. Una creación, conviene señalarlo siempre, completamente gratuita. Tanto en la Biblia como en Santo Tomás está completamente fuera de lugar, por tanto, una emanación o cualquier otro tipo de creación que fluyera del Ser Supremo con necesidad. Vistas así las cosas parece obvio que la noción de ser más "puramente" escolástica y la de lo que existe o se muestra en cuanto existente de Wittgenstein concuerdan. El ser, en suma, no es, para Santo Tomás, lo que es ver-

⁵ Para la musulmana (sufi) sigue siendo imprescindible H. Corbin. Antes dije algo sobre la judía. En el hinduismo postvédico las ideas de interiorización, de transformación y vivencia -sustrato inextinguible- son centrales. ¿No es esto también propio de Wittgenstein? Al final tendríamos que concluir que todas las místicas se parecen.

⁶ Ayer no niega las supuestas experiencias místicas. Pero con Neurath, le parece erróneo decir que "existe lo indecible". Como le parece inútil centrarse en lo místico o sus consecuencias.

dadero o falso *ut sic* sino, por ejemplo y por el contrario, es verdadero o falso que “el hombre es mortal”. Y para Wittgenstein, no es verdadero o falso que existe el mundo sino que, por ejemplo y por el contrario, “la mesa es roja”. “La mesa es roja” tiene significado porque puede ser verdadera o falsa. Es ésa su accidentalidad (*der Fall*). Es ésa su característica dentro del mundo. Pero tomado éste como un todo no es ni verdadero ni falso.

Se puede objetar, inmediatamente, que en Wittgenstein es necesario distinguir diversas maneras de -como se habla de los *Tatsachen*- “no poder hablar”. Así, no se puede hablar -*sensu stricto*- sobre las tautologías o las contradicciones. No se puede hablar sobre la lógica del mundo. Y no se puede hablar sobre lo que carece de sentido (*Unsinn*). En los primeros casos no se puede hablar porque estaríamos hablando sobre los supuestos del hablar. Se trataría, por tanto, de una *petitio principii*. Y en el tercero no estaríamos sino dando carta de ciudadanía a lo que es, sencillamente, ilógico, por lo que caeríamos en el absurdo. Todo se haría más claro si se esquematiza así.: el género es “lo que al mostrarse, no se puede decir”. Y dentro de ese género, v. g., a) no se puede decir porque pertenece a la lógica, b) porque pertenece a la acción moral, etc. Ahora bien, cuando nos confrontamos nosotros (cada uno de nuestros “yos”) con el mundo en cuanto tal, entonces no nos fijamos ya en ésta o en aquella tautología, o en la lógica que posibilita hablar con sentido sino en los límites de lo que sucede o es el caso. Al igual que con Santo Tomás estaríamos entonces ante lo que posibilita decir algo en cuanto tal, ante lo que es, sin ser de éste o de esa manera. En este punto viene a cuento lo que dice Wittgenstein en su *Conferencia sobre la Ética*. Hace referencia a una vivencia (usa la palabra alemana *Erlebnis*. Miss Anscombe ha señalado la importancia de distinguir, en Wittgenstein, entre *Erlebnis* y *Erfahrung*. Esta última palabra si habría que traducir como experiencia. Conviene recordar lo anteriormente dicho a propósito de James). Son éstas las palabras de Wittgenstein en la conferencia en cuestión: “La mejor manera de describir con palabras esta vivencia es que *me admiro (staune) de que el mundo exista*. De ahí que me incline a usar fórmulas como las que siguen: “¡Qué maravilloso que exista, realmente, algo!” o “¡qué raro que exista el mundo!”. Wittgenstein, bien es verdad, está hablando de la ética. La ética, como todo lo valioso, es trascendental; es decir, está fuera de las posibilidades de ser dicha. La ética trascendental para Wittgenstein en cuanto que no referiría a ésta o esa acción -es confrontarse con el mundo como un todo en lo que hace a la acción. Pero al margen de toda la doctrina de Wittgenstein sobre la ética como valor inexpresable (trascendental), es claro que lo que se muestra como límite, soporte o barrera última es lo místico. Ese sentimiento de estar encerrados en la existencia sin poder ir más allá, esa contemplación de la existencia como envoltura de cualquier cosa, componen el misterio que nos rodea. Una tentación constante es intentar traspasar tal barrera (barrera que el primer Wittgenstein identifica, de acuerdo con su teoría, con el lenguaje). Tan fuerte es el poder de la transgresión imposible, tan radical en nuestra existencia intentar, inútilmente, pasar de la contemplación a una comprensión mayor, que Wittgenstein no se ríe del metafísico que en ello se empeña. Por mucho que desapruebe su seudodecir, no por eso dejará de mostrar condescendencia ante tal voluntad de transgresión. Pero esto nos lleva a la segunda cuestión. A la visión de lo místico desde la voluntad a la que antes hemos aludido.

En su último y excelente capítulo, titulado “Mysticism and Solipsism”, escribe Miss Anscombe (el libro es su conocida *Introducción to Wittgenstein's Tractatus*) que para entender lo que estamos viendo es necesario recurrir a la noción wittgensteiniana (tractariana, diríamos nosotros) de will -voluntad-. En este sentido el parágrafo 6.4321 sería

fundamental. Y dice así: "Todos los hechos pertenecen a la tarea (*Aufgabe*) y no a la solución". Una especie de ética negativa. Como hay también teología negativa. Una vez más se señala lo que está fuera del mundo. Miss Anscombe se embarca en elucidar qué tipo de ética se deriva de la actitud wittgensteiniana. Una ética, sin duda, extraña. Pero a nosotros -repiteámoslo- nos interesa, directamente, lo que atañe al misticismo. Y aquí señala Miss Anscombe un texto de la máxima importancia. Pertenece a su *Diario No Secreto* (concretamente 8.716) y dice así: "hay dos divinidades: Dios y yo". Si comparamos los dos párrafos en cuestión con lo expuesto hace un momento concluimos que la existencia a la que antes aludimos considerada como un todo -y que es el mundo- la encontramos ahora desde el dinamismo de nosotros mismos, desde el dinamismo de cada "yo". Antes hablamos de una aprensión o contemplación. Ahora, personificando y recurriendo a las metáforas (Dios ha sido siempre una gran metáfora tanto para Wittgenstein como para el resto de los mortales) vemos que ante el límite puedo medirme con él desde lo único que me posibilita ponermme de acuerdo, encajar: y eso sólo lo puedo hacer con mi voluntad. Así, de alguna manera, soy divino (al margen de que uno sea moral... actuando).

Es ésa la idea wittgensteiniana de lo místico. Llegados a este punto y antes de seguir adelante nos podríamos preguntar si lo que Wittgenstein expuso sobre lo indecible (inefable, que dice la mística clásica) y lo que después desarrolló como religión, existe algún puente; es decir, si entendemos mejor lo que después (al revés que Scholem) consideró que era lo religioso desde su previa concepción de lo místico. Ese puente, efectivamente, se da. Veámoslo.

Lo que Wittgenstein entendió en su época postractariana por religión está diseminado en varias de sus publicaciones póstumas.⁷ De modo explícito trató de ello en sus *Conversaciones sobre la creencia religiosa* que son -como es bien sabido- una colección de apuntes tomados por algunos de sus discípulos. En cualquier caso, es en sus *Observaciones sobre La Ruma Dorada* de Frazer y en los *Aforismos* recientemente republicados en castellano (ver, *specialim*, números 158 y 285) en donde queda expuesta con una mayor claridad su concepción de la religión. A pesar de ello es en las conversaciones con Waisman, alrededor de los años treinta, en donde encontramos tal vez la mejor descripción de lo que Wittgenstein pensó que es la religión. Dice, por ejemplo, lo siguiente: "¿es esencial el habla para la religión? Me puedo imaginar muy bien una religión en la que no existan dogmas y en la que, por tanto, no se hable. La esencia de la religión no puede tener nada que ver, obviamente, con el hecho de que hable, o mejor: si se habla, ello mismo es un componente de la sección (parte) religiosa y no teoría alguna. Así pues, tampoco importa en absoluto si las palabras son verdaderas o falsas o absurdas" (Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena). Lo que Wittgenstein quiere decir es que en la religión no importa la creencia; es decir, el contenido que, en las religiones positivas, dice afirmar el creyente.

Se objetará inmediatamente y por el contrario (y en esto han insistido ad nauseam algunos críticos jamás despojados del manto neopositivista, Flew, Nielsen, etc.) que las religiones no son mero silencio sino que componen un conjunto de creencias. Componen e imponen. No lo negará Wittgenstein. Lo que sucede es que lo característico, para él,

⁷ Pocos como Isidoro Reguera lo han descifrado mejor.

de la actitud religiosa es la pura expresión, el estado de desnudo de los seres humanos, la carencia o vaciedad de significado en cuanto que no se es capaz de afirmar o negar nada. Que esa difícil actitud degenera luego en ésta o aquella creencia sería, desafortunadamente, propio de lo más profundo del ser humano. En lo profundo anida la necesidad de engaño. La religión, en suma, consistiría en circular alrededor de los límites (noción, por cierto, excelentemente desarrollada por E. Trías en una dirección bien distinta a la de Wittgenstein) orientando, así, toda nuestra vida.

Recordemos que el cambio de Wittgenstein I a Wittgenstein II consiste en pasar de contraponer un mundo, el de la ciencia, con lo que es trascendental (o trascendente) a contraponer una multitud de pequeños mundos entre sí cada uno con sus propias reglas. Pues bien, lo que antes -en el *Tractatus*- era el silencio místico ahora será la metáfora religiosa. Lejos, en un caso como en otro, de los contenidos de la ciencia. Antes el límite no se decía. Ahora se dirá con el lenguaje de la metáfora o de la poesía. La mística del ser y de la voluntad se convierte ahora en la religión de la "levedad del ser", es decir, de pequeñas metáforas o mitos (o poesía). Y de lo que se quiere de una muy personalizada manera, es decir, sin arremeter en una sola dirección contra las barreras del mundo. Una religión natural, al alcance de todos, mezclada con cada una de las culturas en las que se inserte. Como lo era la mística.

Más de uno podría decir que, según lo expuesto, lo que Wittgenstein pensó de lo místico es excesivamente pobre. Que palidece ante la gran mística de nuestra tradición. Fijémonos, por ejemplo, en la llamada gran mística especulativa. En el Maestro Eckhart, en Suso, Taulero, Silesio, etc., se da una impresionante coparticipación divina que se consigue vaciando el intelecto a favor de una auténtica unión (si no fusión). Unión con Dios que hace de la creación una circulación espiritual entre el cielo y tierra que ha llevado a algunos a hablar de "hombres dioses" (así N. Cohen, aunque aquí lo de "hombres dioses" signifique algo muy distinto a los adivinos prefilosóficos griegos). En relación al misticismo clásico se puede, sin embargo, encontrar cierta analogía entre J. Böhme (bien estudiado por Isidoro Reguera) y Wittgenstein I. Para Böhme Dios se reconoce por medio del mundo. Por eso lo simboliza con la primera letra del alfabeto reflejada sobre sí misma: Dios quiere verse. Compárese con *Tractatus* 5633 y 56331 en donde no se ve el ojo a sí mismo. Pero nace el "campo de visión", entre el ojo y el mundo. No es ciertamente así en Wittgenstein. Pero todavía más, tales místicos rompían, heterodoxamente, la teología. En el fondo se trataba de una manera determinada, concreta y positiva de hacer religión. Dicho de otra forma, se trataba de una mística que intenta ir más allá de las posibilidades naturales buscando recrear un mundo sobrenatural. No exhiben, de facto, tales místicos prueba alguna de la existencia de Dios, pero sí de una cierta manifestación de que ese reino espiritual existe (cosa bien distinta, dicho entre paréntesis, de religiones como el jainismo que más modestamente especulan sobre lo que podría ser la evolución del mundo y no de Dios). esto es, efectivamente, así. Por eso, quien desee sumergirse en lo inefable, en la poesía inmensa y desbordante o en el calor de una ascensión a lo eterno o sobrenatural tendrá que abandonar a Wittgenstein y quedarse con los renanos o los suties. En descargo de Wittgenstein digamos que es más nuestro; es decir, más humano y menos autoengañado. Siempre consideró (y así se lo hizo saber a uno de sus discípulos predilectos) que había algo de blasfemo en aproximarse descaradamente a lo sagrado; una forma de decir que jugar al "más allá" es cuando menos, impropio nuestro.

Y es que de la misma manera que ser moral no consiste en jugar a héroes o a santos, ser radicalmente humano (y, así, desnudamente religioso), no es salir de uno mismo. Es,

más bien, sentirse de modo total. Es contemplar lo que no se deja captar conceptualmente. Y esto -insisto- está a la altura de todos. Permítaseme, en este sentido, recurrir a una anécdota personal. En una edad que se sitúa no antes de los seis años y no después de los ocho tuve repetidamente una sensación muy especial. Se trataba de admirarme, sin más, de que existiera. En momentos en los que estaba solo -y de modo muy acentuado al subir o bajar las escaleras de mi casa- me repetía a mí mismo que existía. Me quedaba un tanto extrañado y había, en dicha actitud, una mezcla de gozo y tristeza. No se trataba, desde luego, -creo yo- de lo que Freud (en realidad no es Freud sino de uno de sus amigos) llamó "sentimiento oceánico". No había nada en lo que me incluía, no me rodeaba nada. Simplemente flotaba en la existencia. O, para ser más exactos, se trataba de una vivencia sin contenido alguno. Sabemos que, generalmente y como indiqué antes, a lo místico se le añade el misterio como si la actitud mística nos fuera acercando a algo oculto, valioso, que se esconde más allá de los mismos fenómenos. No es el caso que relato. (Insistir, como hacen muchos, en que en Wittgenstein hay "ascensión mística", "preparación a alguna revelación" o "encuentro con el misterio" es malinterpretar a Wittgenstein. Eso no es así, como vengo diciendo. Especialmente culpable es, concretamente, un buen conocedor de Wittgenstein y su mística como lo es McGuinness. Podemos llamar -sicut Baum- "mística agnóstica" a la de Wittgenstein). Repito que la vivencia se acaba en sí misma. En la constatación directa del puro existir se me dirá que los psicólogos han estudiado con profusión ese estadio de desamparo que mueve al niño hacia la madurez y en el que uno, con cierta angustia, se va encontrando a sí mismo. Pero aquí, al margen ya de la edad o de los procesos psicológicos de madurez, de lo que se trata es de señalar una vivencia determinada. Aquella que no se fija en objeto alguno. Aquella que se acaba en ella misma. No creo, por otro lado, que esté haciendo referencia a algo muy personal o a un individuo precoz. Negaría cualquiera de las dos suposiciones. Creo, con toda sinceridad, que a lo que hago referencia es a algo que todo el mundo, en algún momento, padece (en el sentido estoico de padecer). Finalmente, se me puede volver a decir, que si es esto todo aquello a lo que señala Wittgenstein⁸ estamos ante una gran trivialidad y que para ese viaje no hacían falta tantas alforjas. Y mucho menos una alforja que llevar dentro de sí un libro tan hermético como el *Tractatus* ¿Qué decir de esto? ¿Qué decir de la supuesta trivialidad?

Pienso que, en buena parte, es verdad que se trata de una trivialidad. Pero de una importante trivialidad que merece algún comentario. Escribe Hintikka (buen conocedor, por otro lado, de Wittgenstein) que la forma del Argumento Ontológico basada en la perfección de la existencia se resume en esta muy vacía fórmula: "Si algo existe, entonces existe el ser perfecto". Para los puristas y en la formulación de Hintikka: (Ez) (z = z) - (Ex) Pr (x). Si hay un individuo, es decir, algo idéntico a sí mismo, entonces existe el ser perfecto. La verdad es que no habíamos adelantado nada. Con tal de que el universo no sea vacío, siempre existirá un ser que en cuanto a ese ser: es ése y no otro (y es, en este sentido, trivial, perfecto o acabado en lo que es, sea lo que sea). Se trata, en suma, de una -repetámoslo- vacía tautología. Pero las tautologías nos deslumbran como nos deslumbra una luz que sólo es luz. De ahí ese salto ilegítimo -en el Argumento Ontológico- a Dios. El ser que sólo es se convierte -mágicamente- en el ser de todos los seres. Da la impre-

⁸ Y yo.

sión de que no resistimos en quedarnos en lo simple y directo; en nosotros mismos, en suma. Siendo incapaces de guardar silencio, contemplar y sentir lo que tenemos, en un alarde de falsa grandez, damos el salto al infinito. Bien lo vio también, fuera de la lógica moderna, un filósofo como Feuerbach. Para él el Argumento Ontológico era un entimema o silogismo frustrado. En el fondo lo que se quería expresar -en dicho Argumento Ontológico- es lo siguiente: yo existo, la existencia es divina, luego yo soy divino. En Feuerbach ha desaparecido Dios pero permanece la divinidad de la existencia. Pues bien, en Wittgenstein -y aquí acaba el rodeo- la divinidad, metafóricamente, está en el "yo" y en el "mundo". Si son ellos los que encierran el ser o la existencia, se podría decir, metafóricamente, que la existencia es "divina".⁹ Pero que no existe Dios o lo Inefable.

Acabamos ya. Por lo dicho hasta el momento lo que Wittgenstein entiende por místico no permite dar un paso más. No permite entrar en el misterio y dar una gota de la supuesta verdad de éste. No permite hablar de lo oscuro o de que hay lo inexpresable, etc. Simplemente estamos limitados y esto sí que se da (o existe). Se trata, lo dijimos, de una vivencia que estaría al alcance de todos. Incluso de un niño. Se trata, no menos, de una vivencia trivial en cuanto que nada nos da; nos coloca en el más simple vacío. Pero sería erróneo concluir de ahí que asistimos, con Wittgenstein, a "algún parto de los montes". Porque su misticismo no es de una "revelación" fácil (subiendo o bajando escaleras). O, mejor, si lo es, la completa con algo muy importante. Y es que Wittgenstein no comienza con la referencia a lo místico. Acaba con ella. Dicho de otra forma. Estamos, según él, dentro de las barreras del lenguaje -del mundo-. Y tener constancia plena de ello se tiene una vez que sabemos lo que son las cosas, las hemos recorrido. Al final, como en una línea circular, volvemos al principio. Pero volvemos después de "haber dado la vuelta al mundo". No se trata, por eso, de una gran intuición. Se trata de recorrer al límite. Así nuestra contemplación y nuestros sentimientos se han agrandado, se han curtido. Sin llegar -repito- a ningún objeto especial. Simplemente quedándonos a las puertas de lo que nos limita. Aristóteles decía que del mundo tenemos *fasis* y de Dios sólo *xatafasis*; es decir, que de las cosas sublunares hablamos con propiedad o sentido y que sólo podríamos hacer circunlocuciones sobre la quintaesencia que, divinamente, nos encapsula. Wittgenstein (siempre refiriéndonos a su primera época) tampoco permitirá palabra alguna sobre los límites de la existencia. Sus dos últimas frases del *Tractatus* son perentorias: "Debemos (debe) superar estas proposiciones; entonces se tiene (tiene) la justa visión del mundo. De lo que no se puede hablar hay que callarse". El límite exige silencio. Silencio pleno pero silencio. El silencio pleno se podría reflejar. v. gr., en el arte. Por eso no están de más estas palabras tomadas de la pequeña y excelente -a veces- obra sobre Wittgenstein escrita por W. Braun: "Un trozo de pared que Klimt dejó adrede sin pintar (se refiere al famoso Friso de Beethoven) simboliza el carácter "inefable" de la trascendencia y recuerda el "silencio" del que habla el *Tractatus* de Wittgenstein; el silencio es la expresión que resulta adecuada al ámbito de lo trascendente;¹⁰ allí donde Klimt deja sin pintar la pared, Wittgenstein calla".

Nosotros, meros artistas, menos pintores (y no dispuestos tampoco a realizar una vida moral sin código alguno), no tenemos más remedio que hablar. Aunque sea para perturbar el silencio.

⁹ Es lo que hay, sea lo que sea.

¹⁰ Palabra equívoca, sin duda, pero que se puede aplicar a lo místico (Ver de nuevo I.R.).