

WITTGENSTEIN: LA TENTACIÓN DE LO MÍSTICO*

ISABEL CABRERA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - IZTAPALAPA

El autor del *Tractatus* piensa que la filosofía, frente a ciertos problemas, por lo demás fundamentales, está condenada al silencio. Lo único que puede justificarse, que puede pretender un valor de verdad, son enunciados que niegan o afirman cuanto acaece en el mundo. Cualquier otro discurso es vacío: no hay metalenguajes; estrictamente hablando, no hay filosofía. En última instancia, todas las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos, pseudoproposiciones que *no dicen nada*.

La tradición, sin embargo, tiende a jerarquizar estos sinsentidos. Los primeros comentaristas se detuvieron poco en las proposiciones finales del texto respetuosos del aforismo final: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.¹ Según ellos, quien acepta las tesis centrales del *Tractatus* se compromete a respetar ciertos silencios, y limitar el quehacer filosófico al esclarecimiento de la gramática profunda del lenguaje descriptivo. La lógica parece ser el único lenguaje no-descriptivo que se salva del silencio.

Pero no podemos olvidar que según el propio Wittgenstein la lógica no forma parte del mundo, sus “proposiciones” no describen hechos, más bien señalan condiciones manifiestas en cualquier descripción de hechos. La lógica se muestra en el lenguaje, lo permea y constituye el armazón de aquel mundo que puede describirse con el lenguaje de la ciencia.

Como se ha señalado ya, el *Tractatus* hace eco de la estrategia kantiana que concibe a la filosofía como una búsqueda de condiciones de posibilidad. Kant reflexionó sobre la experiencia como una sucesión temporal de representaciones, que requiere de condiciones conceptuales para darse. La realidad que conocemos es la que podemos representarnos; las condiciones trascendentales —que hacen posible cualquier representación (en especial las analogías de la experiencia)— son, finalmente, criterios ontológicos que nos permiten reco-

* Agradezco a Elia Nathan y a Luis Villoro sus valiosos comentarios y críticas a una versión previa de este trabajo. Agradezco también a Alberto Vargas nuestras continuas discusiones sobre el tema.

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, trad. de E. Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid.

nocer lo existente y albergar pretensiones de verdad empírica. Análogamente, Wittgenstein reflexiona sobre la estructura lógica del lenguaje descriptivo; la representación es, para él, básicamente una figura lingüística que usa signos para decir cómo son las cosas.² Pensamos con conceptos y las fronteras del lenguaje son fronteras del pensamiento.³ La lógica señala los límites de aquello que puede ser dicho y, finalmente, la lógica constituye el límite del mundo en tanto los hechos son *precisamente* aquello que expresan las proposiciones verdaderas.⁴ La lógica es *a priori*,⁵ ofrece las pautas para esclarecer el concepto de verdad, pero no es ella misma verdadera. Es inmune a la experiencia, los hechos ni la confirman ni la refutan, es *trascendental*.⁶

Pero si la lógica se salva del silencio y logra referirse a límites, ¿por qué no lo demás? De hecho, según confiesa el propio Wittgenstein en una famosa carta a Ficker, su texto tenía fundamentalmente un sentido ético (más que lógico) que, sin embargo, debía ser delimitado *desde dentro*. La parte final del *Tractatus* nos invita a concebir el libro como una escalera que permite ascender hacia cierta forma de ver el mundo “como un todo limitado”, “*sub specie aeterni*”. Wittgenstein llama a esto *lo místico*:

La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo —limitado.

Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.⁷

La pregunta que guía estas páginas es si eso que Wittgenstein llama “lo místico” es un valor específicamente religioso o es meramente una forma de dirigirse al carácter inexpressable de las condiciones lógicas. En un artículo de los años sesenta, Zemach recoge las referencias a lo místico en el *Tractatus* integrándolas en la exposición lógica del autor. “Dios” en la reconstrucción de Zemach es, para Wittgenstein, “todo lo que acaece”, la facticidad misma del mundo, la contingencia de lo existente.⁸ Dios es el “hecho” formal que expresa que el mundo es una totalidad de hechos independientes entre sí.⁹ Pero esto —razona Zemach— es lo que hace al mundo ser lo que es: un conjunto de sucesos (en el espacio lógico) esencialmente representables por el lenguaje. La facticidad es finalmente la esencia del mundo, y esto es lo que Wittgenstein

² Cf. *Tractatus*, 4.01, 4.021, 4.022.

³ Cf. *Tractatus*, 4, 5.6, 5.61.

⁴ Cf. *Tractatus*, 2.11, 2.12, 4.26.

⁵ Cf. *Tractatus*, 5.4731, 5.551, 6.3211.

⁶ Cf. *Tractatus*, 6.13.

⁷ *Tractatus*, 6.45.

⁸ Cf. E. Zemach, “Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical”, en I. M. Copi & R. W. Beard (eds.), *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*, Routledge & Kegan Paul, Londres, p. 361.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 363.

identifica con *la forma general de la proposición*.¹⁰ Por ello, “la forma general de la proposición es idéntica al concepto de Dios”, concluye Zemach en la primera parte de su artículo.¹¹ Según esta interpretación, la utilización de términos religiosos en Wittgenstein es casual; a lo sumo, es una forma de acentuar el carácter último de ciertas cuestiones. “Dios” y “lo místico” son términos que la lógica toma prestados, desnudándolos de su sentido sacro, para acentuar el carácter inefable de las condiciones que determinan la forma de nuestra realidad.

En mi opinión Zemach se equivoca. La facticidad, la contingencia esencial del mundo es una condición, pero no formal sino de otro tipo. La lógica establece condiciones vacías, y “no puede anticiparse a aquello que se encuentra en su aplicación”.¹² El mundo se deja ordenar por la lógica, reviste su andamiaje, pero la lógica que da forma a cualquier representación no crea hechos, no impone necesidad empírica, no hace existir.¹³ Para que algo sea de *cierta manera* (tal como lo expresa una proposición) es necesario que antes *sea*:

La “experiencia” de la que tenemos necesidad para entender la lógica, no es que algo ocurra de tal y tal modo, sino que algo *es*; pero esto *no* es experiencia.

La lógica precede a toda experiencia —que algo es *así*. Es antes que el cómo no que el qué.¹⁴

Y más adelante: “No es lo místico *cómo* sea el mundo sino que el mundo *sea*”.¹⁵ Estos párrafos sugieren que la experiencia mística es una condición para *entender* la lógica. Siguiendo esta idea, Luis Villoro, en un artículo publicado en 1975, defiende la tesis de que lo místico es una condición de “nivel superior” que no sólo no se reduce a cuestiones lógicas sino que antecede, condiciona y hace posible la lógica misma.¹⁶ Los supuestos lógicos no son los últimos: “suponen una experiencia básica: la existencia, ahí, del mundo”.¹⁷

Coincido con Villoro en que Wittgenstein sugiere una experiencia determinada que no depende totalmente de la lógica, pero no creo que, por ello, tenga que ser una condición “meta-lógica” de un orden superior. Sospecho que jerarquizar condiciones es una violación innecesaria a otras tesis del *Tractatus*. Prefiero volver a la comparación con Kant y pensar que la facticidad del mundo, su gratuito acacer, expresa el supuesto indispensable de algo *dado*

¹⁰ Cf. *Tractatus*, 5.471, 5.4711.

¹¹ E. Zemach, *op. cit.*, p. 367.

¹² *Tractatus*, 5.557.

¹³ Cf. *Tractatus*, 5.61, 6.11, 6.113.

¹⁴ *Tractatus*, 5.552.

¹⁵ *Tractatus*, 6.44 (traducción propuesta por L. Villoro).

¹⁶ Cf. L. Villoro, “Lo indecible en el *Tractatus*” en *Crítica*, vol. VII, núm. 19, México, abril 1975, pp. 24–25.

¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

siempre *a posteriori*. Para adquirir significación empírica —dice Kant— las categorías requieren de una “materia de la experiencia”, de algo existente que no es puesto por la conciencia; a su vez, esta materia de la experiencia no puede convertirse en representación empírica, en objeto de conocimiento, si no presenta la unidad que le brindan las categorías: la dependencia es mutua. De la misma manera, creo yo, la estructura lógica propuesta por el *Tractatus* requiere de una materia para constituir un mundo, la realidad presenta un ingrediente de indeterminación que se escapa: la necesidad lógica no da cuenta de la facticidad, de la contingencia intrínseca del mundo. A su vez, esta condición material no basta, sino que requiere la unidad que le brinda el andamiaje lógico para conformar un mundo. En un sentido, la condición material antecede a la lógica pero *también es resultado* del carácter puramente formal de la estructura lógica. La dependencia es mutua: la lógica requiere de una experiencia y esta experiencia se concibe como la culminación de una reflexión lógica. Para el autor del *Tractatus* concebir al mundo como un “todo limitado” surge tras concebir a la lógica como límite del mundo. Es sólo subiendo la escalera como podemos llegar “arriba”, al asombro frente a la existencia. La reflexión filosófica nos devuelve a sus orígenes.

En cierto sentido, Wittgenstein identifica lo místico con la presencia de una realidad dada que ancla nuestro lenguaje y lo salva de dar vueltas sobre sí mismo. Sin embargo, hay algo en ese “Dios-facticidad” que recupera el tono religioso de esta condición, de manera que eso *dado* sea sentido como un milagro o como la manifestación de una voluntad divina. Algunos comentarios de los *Notebooks* y textos posteriores, como la “Conferencia sobre ética” de 1929, y algunas observaciones sobre ética y religión escritas en los años treinta, me hacen pensar que Wittgenstein fue fiel a sus intuiciones religiosas, aun después de rechazar algunas de sus conclusiones lógicas. Por ello, creo que la idea de lo místico posee, pese a todo, cierta autonomía y puede valorarse independientemente de la concepción lógica del mundo. Después de todo, al llegar arriba había que dejar caer la escalera. . .

En mi opinión, lo que hace pensar que Wittgenstein sugiere una experiencia específicamente religiosa no es tanto su carácter “último” como la naturaleza de esta experiencia. Lo “místico” es aquello que se capta de *cierta manera* y se refleja en *cierta actitud*. La mística es en Wittgenstein una moneda de dos caras: una expresa cierta forma de ver el mundo, otra, una toma de postura frente al mundo. Lo primero es lo que más específicamente se llama “místico”; lo segundo, en cambio, es más bien una cuestión ética pero sin la cual el tipo de experiencia no sería una experiencia de orden religioso, sino más bien metafísico. La actitud que sugiere Wittgenstein, y que surge paralelamente a la concepción mística del mundo, es lo que da a lo místico su tono religioso.

Para apoyar esta tesis creo importante precisar la manera en que usaré ciertos conceptos. Mircea Eliade dice que por desgracia tenemos una sola y usada

palabra: “religión” para designar gran variedad de cosas. Precisar el término es algo que, inevitablemente, acompaña a una toma de postura: como otros estudiosos, entre ellos el propio Eliade, entenderé por religión la “experiencia de lo sagrado”, donde, además, por “sagrado” *no* entiendo “lo que a un Dios-persona concierne” (recordemos que hay religiones —y religiosos, entre ellos el propio Wittgenstein— que no son teístas).

Paso ahora a explorar la experiencia. Wittgenstein escribe: “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico”.¹⁸ El acaecer de los hechos puede ser tomado sólo negativamente como un límite, como una condición que, junto con la forma lógica, hace posible un mundo del que podemos hablar; sin embargo, es *el sentimiento* que produce la facticidad en nosotros lo que le da un primer matiz de numinoso: la captación de la existencia está acompañada del asombro, es vista “de cierta manera”. Esta mirada es lo que permite reconocer el milagro, es una cierta “interpretación” adicional lo primero que transforma una realidad desnuda en algo sagrado. En 1930 Wittgenstein escribe, comentando una costumbre de Engelmann, que si pudiéramos ver un trozo de biografía en un escenario, presenciar la vida misma, nos maravilláramos; pero lo tenemos siempre y no nos impresiona. La cuestión es verlo en *la* perspectiva correcta, la clave está en mirar de cierta manera, en fijar la atención sobre la gratuidad de este elemento puramente contingente que, no casualmente, el artista es capaz de expresar: “la obra de arte nos obliga a adoptar la perspectiva correcta”.¹⁹ Pero además del arte, prosigue Wittgenstein,

... hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es —contemplándolo desde arriba, en el vuelo.²⁰

La existencia del mundo, su flotar sujeto a la nada, su absoluta incondicionalidad, nos hace concebirlo como un milagro, como fruto inexplicable del azar que nos llena de un profundo asombro. Este asombro, dice Wittgenstein, no es cuestión de primitivismos, la ciencia no puede superarlo. Para asombrarse hay que despertar y el conocimiento adormece de nuevo.²¹ Ni lenguaje ni pensamiento pueden explicar más que hechos y la existencia del mundo no es un hecho, es un milagro. En su “Conferencia sobre ética”, Wittgenstein dice que el concepto de “milagro” que puede significar algo, es siempre relativo: en nuestra cotidianidad, un milagro sería algo inesperado, en principio inexplicable, fuera, por el momento, del alcance de la ciencia. Pero la ciencia no mira

¹⁸ *Tractatus*, 6.522.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Observaciones*, trad. de Elsa C. Frost, Siglo XXI, México, p. 19.

²⁰ *Observaciones*, p. 19.

²¹ Cf. *Observaciones*, p. 20.

los hechos como si se tratara de milagros; por ello, no podemos comprender lo que significaría un milagro absoluto; tratar de explicarlo implica no haber entendido que, por su naturaleza, se trata de algo esencialmente inefable.²²

El fortuito acaecer adquiere, frente al sentimiento, matices divinos; confundimos el destino, el *fatum*, con la voluntad de Dios.

En este mismo texto, Wittgenstein intenta describir esta experiencia específica (que él llama la experiencia *par excellence*) con tres rasgos característicos, reproduzco dos de ellos: un “maravillarse de la existencia del mundo” y un “sentirse absolutamente a salvo”.²³ Se puede captar el sentido de estas expresiones pero no explicarlo, el asombro y el sentimiento de seguridad pueden entenderse siempre que se afirmen en sentido relativo: nos maravillamos de un paisaje, del tamaño de un perro (en el ejemplo de Wittgenstein), nos sentimos a salvo de no ser arrollados por un camión; pero no tiene sentido decir que estamos absolutamente a salvo de cualquier *cosa que pudiera suceder*, ni tampoco lo tiene decir que nos maravillamos de que *exista lo que existe* (esto, más bien, —dice Wittgenstein— parece tautológico). La religión y la ética fuerzan el lenguaje, están en guerra con él, e irremediablemente pierden. Esta experiencia —como toda experiencia religiosa— es inefable, sólo puede comunicarse “indirectamente” por balbuceos, puede sugerirse, confiando, como confiaba Bergson, en que algo dentro de nosotros haga eco y llene de sentido las palabras del religioso. A pesar de esto, los místicos no dudan del valor de su experiencia. El hecho de no poder describirla no los lleva a rechazarla como una ilusión o un ensueño parecido a otros ensueños e ilusiones cotidianas. Los religiosos la identifican y lo sagrado es para ellos una realidad incuestionable. Wittgenstein sugiere ambas cosas: por un lado, lo místico no puede expresarse, los intentos son balbuceos ininteligibles, insentidos; pero puede mostrarse, lo *sentimos*, lo reconocemos, lo identificamos y no se confunde con el contenido de otras experiencias. De aquí que el silencio del místico sea, como dice Ramón Xirau, un silencio significativo, elocuente.²⁴ En 1931 Wittgenstein escribe que su pensamiento no es nuevo, que sólo explora otras “metáforas”; de aquí que sólo puedan comprenderlo quienes vean y capten lo mismo que él.²⁵ Incluso una exposición mediocre en cuestiones religiosas (y esto es un consuelo para quienes intentamos reconstruir parte de su pensamiento) puede comunicar esta experiencia mejor que otras exposiciones, porque no desvía la atención hacia el lenguaje, y entre opacas torpezas reduce lo realmente importante.²⁶

²² Cf. L. Wittgenstein, “Conferencia sobre ética”, trad. de Daniel Trapani, en D. Trapani *et al*, *Decir y mostrar*, Argentina, 1989, pp. 35-36.

²³ Cf. *Conferencia*, p. 32.

²⁴ Cf. R. Xirau, “Wittgenstein y ‘lo místico’” en *Palabra y silencio*, Siglo XXI, México, p. 80.

²⁵ Cf. *Observaciones*, p. 42.

²⁶ Cf. *Observaciones*, p. 64.

Quienes capten esta experiencia comprenderán que el mundo tiene un sentido, y esto significa para Wittgenstein creer en Dios:

Creer en Dios quiere decir comprender el sentido de la vida.

Creer en Dios quiere decir que con los hechos del mundo no basta.

Creer en Dios quiere decir que la vida tiene un sentido.²⁷

Este “plus”, como dice Villoro, abre la puerta al valor. El mundo y la vida aparecen como algo valioso; la experiencia genera cierta actitud y, al mismo tiempo, se alimenta de ella. Un movimiento de la voluntad que acepta, que se conforma con el acontecer del mundo, *surge de y apoya a* estos sentimientos.

El mundo está ahí como algo dado, por ello, tenemos el sentimiento de depender de una voluntad extraña, a la que podemos identificar con Dios:²⁸

Dios sería en este sentido sencillamente el destino o, lo que es igual: el mundo —independiente de nuestra voluntad—²⁹

Mi voluntad es impotente, incapaz de orientar los acontecimientos; por ello hay que renunciar a la pretensión de influir en los sucesos del mundo.³⁰ La actitud paralela a la “experiencia *par excellence*” es, si no me equivoco, una actitud cercana a la propuesta estoica. El hombre ha de conformarse, de armonizar su voluntad con la “voluntad” del universo que siente ajena. Esta aceptación del curso de los sucesos del mundo es la actitud correcta en la vida:

Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y esto se llama “ser feliz”. Estoy entonces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: “cumpla la voluntad de Dios”.³¹

Y dos días antes había escrito:

Y en este sentido Dostoievski tiene, sin duda, razón cuando dice que quien es feliz, satisface la finalidad de la existencia. O cabría expresarlo también señalando que satisface la finalidad de la existencia quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma. Esto es, quien está satisfecho.³²

La aceptación es una actitud religiosa en la medida en que el mundo se identifique con Dios; es común a las éticas de este tipo —como los estoicos o

²⁷ L. Wittgenstein, *Notebooks (1914–1916)*, 8.7.16; trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Basil Blackwell, Oxford.

²⁸ Cf. *Notebooks*, 8.7.16.

²⁹ *Notebooks*, 8.7.16.

³⁰ Cf. *Notebooks*, 11.6.16.

³¹ *Notebooks*, 8.7.16.

³² *Notebooks*, 6.7.16.

el propio Spinoza— tener detrás una tesis panteísta. Wittgenstein no se compromete con el panteísmo, pero creo correcto pensar que está más cerca de él que de una concepción teísta de Dios, como parecen mostrar los párrafos recién citados. Por otro lado, es importante aclarar que la aceptación no significa pasividad. Aceptarnos como incapaces de influir en los acontecimientos del mundo no significa resignarnos frente a todo lo que suceda. La actitud de aceptación no se traduce a un conjunto de acciones concretas sino que es más holista. La idea es aceptar que el mundo o la vida, tal cual son, tienen valor; lo cual no implica que si yo descubro errores en mí (o en otro), no me rebelo frente a ellos y me disponga a modificarlos. Lo que ocurre es que mi aceptación no debe estar condicionada por ningún conjunto de hechos concretos sino que debe preceder a cualquier acontecimiento. No es casual que Wittgenstein haya elegido como lema este poema de Longfellow:

*In the elder days of art,
Builders wrought with greatest care
Each minute and unseen part,
For the gods are everywhere.*³³

Pero si intentamos explicar por qué *debe* esto ser así, volvemos a toparnos con los límites del lenguaje; al parecer la vida feliz es la única adecuada, la única que se justifica a sí misma; pero esto, nuevamente, parece ser una tautología.³⁴ Los valores no son hechos, entran en el mundo porque el sujeto los pone en él: al sentir el mundo de cierta manera lo valoramos e introducimos a Dios.

Hace siglos, Schleiermacher pensó en un sentimiento esencial a la religión: el sentimiento de absoluta dependencia. Rudolf Otto, en 1930, matiza la tesis de Schleiermacher diciendo que esta dependencia no es una dependencia natural.³⁵ Decimos que el niño depende de su madre o que el hombre depende de su contorno en un sentido muy distinto a cuando decimos que dependemos de Dios. El uso del término pretende significar *otra cosa*, otro tipo de dependencia. Este sentimiento, dice Otto, no desaparece con los avances de la civilización humana aunque éstos garantizaran la satisfacción permanente de nuestras necesidades; tiene otro tono, otro matiz: es el sentimiento de dependencia frente a una realidad única que se manifiesta con entera prepotencia como un milagro frente a nosotros; la realidad del “yo” se disuelve, se confunde con esta realidad única, deja de oponer resistencia y se funde en la totalidad.

Los religiosos abundan en palabras e imágenes sobre este sentimiento cuya expresión más sintética es, quizá, el “Hágase tu voluntad” del Padrenuestro. El sentimiento está presente en el brazo erguido de Abraham en el monte

³³ Cf. *Observaciones*, pp. 68-69.

³⁴ Cf. *Notebooks*, 30.7.16.

³⁵ Cf. R. Otto, *Lo Santo*, trad. de Fernando Vela, Alianza Editorial, Madrid, pp. 31-33.

Moriah, en la profunda aceptación de Job al final de su lucha con Yavé, o en esta reflexión de Simone Weil:

El hombre jamás puede escapar de la obediencia a Dios. Una criatura no puede hacer otra cosa sino obedecer. La única elección ofrecida al hombre como criatura inteligente y libre, es desear la obediencia o no desearla [...] Esta obediencia de las cosas es para nosotros, con relación a Dios, lo que es la transparencia del vidrio en relación con la luz. Desde que sentimos esa obediencia con todo nuestro ser, vemos a Dios.³⁶

Aunque en un grado mucho menos exaltado, Wittgenstein refleja este sentimiento: la facticidad, reconocida como un milagro, adquiere valor y mueve al hombre a armonizarse y confundirse con ella; la dependencia exige la armonía, por eso, la única actitud correcta es conformarse al mundo, no oponer resistencia, confundir nuestra voluntad con la voluntad de Dios. Sólo esto puede mantenernos “completamente a salvo”, suceda lo que suceda.

Wittgenstein comparte con los místicos el esfuerzo por describir este valor, pero, a diferencia de ellos, no se compromete totalmente con él. Es como si supiera que la fe religiosa es la mejor de las alternativas pero él mismo no estuviera seguro de alcanzarla. Wittgenstein apunta a lo sagrado pero no se adentra en ello, lo místico permanece, más bien, como una continua tentación envuelta en muchas dudas. Pero no se puede aceptar esto sin aceptar, al mismo tiempo, que hay grados de misticismo y religiosidad, grados de cercanía con lo sagrado. Quizá por ello conforme se avanza en el camino de la fe, las imágenes y el lenguaje del religioso adquieren, cada vez, más sentido; al menos esta idea parece sugerir el propio Wittgenstein cuando escribe:

En la religión debería suceder que cada grado de religiosidad correspondiera a un tipo de expresión, que no tuviera sentido en un grado inferior. Para quien esté ahora en el grado inferior, es nula y vana esta doctrina que tiene significado en uno superior; sólo puede ser entendida *falsamente* y además estas palabras *no* son válidas para este hombre. Por ejemplo, la doctrina de la predestinación de Pablo es, en mi grado, irreligiosidad, un horrible absurdo. Por ello, no me pertenece, pues sólo puedo usar erróneamente la imagen que me ofrece. Es una imagen piadosa y buena pero para un grado muy distinto, en el que debe emplearse en la vida de modo totalmente distinto a como yo podría hacerlo.³⁷

Wittgenstein usa pocos términos específicamente religiosos y, por eso mismo, está más cerca de un grado de religiosidad que algunos de nosotros podríamos compartir. A un místico más profundo o exaltado estos balbuceos podrían, quizá, decirle muy poco o recordarle lo que ya sabe. Sin embargo,

³⁶ S. Weil, “L’amour de Dieu et le malheur” en *Attente de Dieu*, Fayard, París, pp. 113–114.

³⁷ *Observaciones*, pp. 64–65.

aun en su nivel, me parece que Wittgenstein sugiere sentimientos y actitudes fundamentales en religión que hacen que una experiencia cotidiana se pueda convertir en testimonio de lo sobrenatural. Tras vislumbrar esto queda, o bien seguir un arduo camino de ascenso religioso, o bien olvidarse de ello, o bien conservarlo sólo como tentación; esto último pareció elegir Wittgenstein, quien en 1946 escribió:

No puedo arrodillarme para rezar, porque mis rodillas están tiesas, por así decirlo. Temo la disolución (mi disolución) si me ablando.³⁸

³⁸ *Observaciones*, p. 101.