



EL TRÁGICO ENMUDECER EN LO INDECIBLE. SOBRE UNA LÓGICA DE LO MÍSTICO

Adrián José Ortega García

“O Todo o Nada”

- Miguel de Unamuno

El presente trabajo versa fundamentalmente sobre el fenómeno místico, y para esto vamos a aprovecharnos – si se me permite la expresión - de la obra y figura del poeta místico español por antonomasia: Juan de Yepes Álvarez, más conocido como San Juan de la Cruz. Vamos a intentar establecer una conexión seguramente ilícita, e incluso de mal gusto para muchos, entre éste y el -muy a su pesar- filósofo vienés Ludwig Wittgenstein. Pero primero, antes de llegar ahí y de abordar el problema de lo místico, debemos, para evitar malentendidos o decepciones posteriores, realizar una breve declaración de intenciones con la que, con toda probabilidad, nos vamos a distinguir de la mayoría de las interpretaciones más o menos establecidas. Aún así, no vamos a explicitar aún en lo que, en nuestra opinión, consiste tal experiencia mística, que veremos con detenimiento más adelante. Sin embargo, debemos admitir que, a riesgo de ir tanto contra las innumerables interpretaciones teológicas efectuadas a partir de la obra sanjuanística como contra el mismo pensamiento del propio San Juan de la Cruz, nosotros aquí queremos evitar cualquier tipo de lectura fideísta, apologética o confesional, pues nos encontramos convencidos de que una perspectiva así no consigue sino desvirtuar en exceso la esencia del fenómeno mismo. No somos aquí ni teólogos ni filólogos, por lo que no es nuestra intención ni tomar sus caminos ni sus herramientas. Si esto que estamos diciendo resulta en una interpretación alejada de la idea que motivó al autor, que así sea.

Es cierto que la mística se ha encontrado siempre vinculada estrechamente a un tipo concreto de religión, ya sea islámica, hebrea o cristiana. Sin embargo, la idea que pretendemos defender ahora es que esa relación no es tan intrínseca como pueda parecernos a priori y que tales religiones no han sido más que las herramientas conceptuales que han tenido los místicos para intentar articular racionalmente una experiencia universal del hombre que por definición se escapa a todo tipo de sistematicidad y racionalidad. Si nos preguntáramos, por tanto, si es posible una experiencia mística desvinculada de la religión o del teísmo, nuestra respuesta, desde la perspectiva que queremos aquí tomar, sería no sólo afirmativa, sino que sostener lo contrario supondría una infidelidad hacia la propia experiencia. De hecho, en una sociedad tan radicalmente a-religiosa como la Occidental de la actualidad, el fenómeno místico no ha desaparecido, aun en la situación religiosa de, como lo llama Buber, “eclipse de Dios”. Incluso quien proclamó a viva voz “la muerte de Dios”, Nietzsche, dijo de sí: “Soy un místico y no creo nada”. Bien es cierto que tampoco han desaparecido las religiones e incluso los movimientos religiosos se han multiplicado bajo el título de “new age”, pero este es, realmente,



un dato sociológico que no nos interesa en este momento. Podría, por otro lado, darse una vivencia mística que ha venido a llamarse “de la ausencia”, como vemos en autores modernos como, por ejemplo, en T.S. Elliot o en Cioran.

La cuestión fundamental que queremos recalcar es, a fin de cuentas, que el fenómeno no necesita de Dios para darse, sino que, de hecho, se encuentra más allá de él. Intentar darle sentido y justificación apelando a la deidad lo único que consigue es rebajar ontológicamente la vivencia misma de Lo Inefable, de Lo Sagrado o de Lo infinito. El fenómeno tal y como aquí lo queremos concebir es una experiencia con la que la gran mayoría de los filósofos se ha visto comprometido, ya sean tanto reconocidos pensadores creyentes como Kierkegaard como supuestos autores ateos, por ejemplo, Sartre. Esta experiencia irreductible a un discurso sistemático es de lo que queremos hablar en este breve trabajo, por lo que no adelantaremos más.

Vamos a proceder adentrándonos en la experiencia del fracaso del lenguaje, de su precariedad y límites a la hora de expresar lo más significativo e importante, presente y común en todas las tradiciones místicas, a través de la figura de un místico contemporáneo -sobre todo en su primera etapa- al que no se le ha dado la importancia que merece en este sentido: Ludwig Wittgenstein. Es, sin duda, uno de los filósofos más importantes del siglo XX, pero lo cierto es que ciertas áreas, las más importantes, de su filosofía no han sido entendidas, o no se han querido comprender, en toda su envergadura. Se trata de un gran referente dentro de la filosofía analítica y anglosajona, pese a no ser ni analítico ni anglosajón. Su vida y cosmovisión fue muy marcada por una educación muy severa, la cual impregnaba por completo el ambiente de la Viena finisecular, que le inculcaba la necesidad y la obligación de “ganarse la existencia”, de hacerse merecedora de ella. Pese a su formación como ingeniero -y no como filósofo- y al sentir una gran insatisfacción respecto a su trabajo al creer que estaba desaprovechando su talento, se dirige a Cambridge para dedicarse a la filosofía junto a Russell. Éste, además de presentarle a Frege, le introduce en los problemas de la lógica que ambos trabajaban.

Lo crucial sucede cuando, en medio del caos de la Gran Guerra, escribe su *Tractatus logico-philosophicus*, donde cree haber solucionado todos los problemas de la filosofía, poniendo, por tanto, punto y final a la tradición filosófica. A partir de entonces, considerará inconsecuente continuar ganándose la vida con la filosofía, por lo que se retira del ámbito intelectual. El *Tractatus*, decíamos, fue recibido con entusiasmo –como si de una revelación se tratara- por el neopositivista Círculo de Viena, pero esto no fue más que un síntoma de su incompreensión de la obra misma, como el propio Wittgenstein afirmó tajantemente tras su reincorporación en el mundo académico. El propósito del *Tractatus* es, para Wittgenstein, el de delimitar el mundo –el que se puede conocer y del que se puede pensar y hablar- desde el interior, dejando fuera de más allá de sus fronteras lo más importante, es decir, que lo realmente importante de él es la parte que queda fuera, el ámbito del que no puede hablarse. Lo esencial no es para Wittgenstein, al contrario que para un neopositivista, lo que puede ser constatado sino, más bien al contrario, lo que no puede ser conocido.



Evidentemente, no vamos a entrar aquí a analizar en profundidad el contenido del Tractatus, pues lo que nos interesa es precisamente el ámbito del que no habla, aquello más allá de lo que delimita con él y que, por tanto, queda fuera de la obra. Aún así, debemos señalar que, como reza la primera proposición del Tractatus, "El mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas" (proposición 1.1), es decir, que la realidad es el darse efectivo de estados de cosas, hechos positivos y, por tanto, constatables. Si no fuese por el isomorfismo entre mundo, lenguaje y pensamiento, no podríamos hablar ni pensar acerca del mundo. Esos tres elementos tienen una estructura lógica idéntica que las vincula unas con otras. Sólo puede decirse algo acerca de la realidad si ésta es accesible al decir. Esto muestra, además de la posibilidad, la imposibilidad del decir. Por otro lado, una proposición sólo puede decir cómo es una cosa -ese constatar un "darse efectivo de estados de cosas"- . De la causalidad, por ejemplo, no se puede hablar porque es condición de posibilidad del lenguaje y del pensamiento.

Y ahora llegamos a la dicotomía radical y fundamental hacia la que estábamos caminando: la del decir/mostrar. Lo que se puede decir, puesto que se refiere al mundo, puede ser tanto verdadero como falso, al contrario de lo que se muestra. El mundo en sí mismo para Wittgenstein, como para Schopenhauer, no es lo que podemos conocer, sino precisamente lo contrario, lo inefable. Poco a poco vamos aproximándonos a la cuestión que nos interesa, y es que el Tractatus no es un libro sobre lógica como puede parecer a simple vista, sino principalmente sobre mística. La pretensión real del Tractatus no es la de decir algo acerca de la estructura de la realidad, del pensamiento y del lenguaje -lo cual lo convertiría en un "absurdo" libro de metafísica lleno de sinsentidos- sino la de mostrarla. Pretende mostrar o señalar, que no demostrar, pues para eso debería decir algo. De esta manera, el Tractatus delimitaría, como pretendía, el ámbito de la realidad decible, de la que se puede hablar, desde dentro, dejando del otro lado la parte más importante: lo místico, que no sería sólo el mundo de los valores éticos y estéticos -que forman parte, a fin de cuentas, de lo mismo-, sino el de la verdadera trascendencia.

De esta manera, el sentido del mundo debe residir fuera de él, pues en el interior no existe valor alguno, y si lo hubiera, paradójicamente carecería de valor. En el fondo, todo acontecer es meramente casual, pues no existen hechos necesarios, tan sólo contingentes. Así, en lo inexpresable se está, se habita, pero no se puede decir o nombrar. La relación con lo místico está, para Wittgenstein -al menos en esta primera etapa-, en el vivir, un vivir no mediado por el lenguaje. Es por esta razón que debemos dejar las preguntas filosóficas de lado y dedicarnos al puro vivir, sin más. Vivir la realidad, inmersos e integrados en ella, en el más completo silencio. Wittgenstein, el gran lógico, presenta de esta manera una auténtica apología del silencio que se aproxima más a la forma de ser de un monje de clausura con voto de silencio que a la de un académico. Su deseo es vivir en silencio, habitando, sin intermediarios, la realidad: pura y simplemente siendo. Sin necesidad de decir nada pues todo lo que se diga será en vano, gratuito, no llegará nunca a la raíz misma de la cuestión: a lo verdaderamente importante y crucial.

Frente a esta crisis del lenguaje como posibilidad de acceso a lo más profundo de la realidad, Wittgenstein opta, en su primera etapa, tras haber



intentado mostrar por medio del Tractatus de alguna manera lo inefable, por la defensa de una vida silente. Su obra, al igual que la de la poesía mística de San Juan es un completo sinsentido, y esto es algo que el mismo Wittgenstein admite, pues ha intentado mostrar la realidad desde fuera, desde el ámbito de lo inefable, a través de la palabra. Los místicos -en especial, San Juan de la Cruz-, y aquí está la conexión con nuestro tema, tampoco se rindieron contra las limitaciones del lenguaje y optaron por una salida poética hacia la trascendencia. La finalidad es, por tanto, equivalente tanto en el Tractatus como en la obra poética de estos místicos: lograr comunicar la experiencia de lo inefable para propiciar una reconstrucción de la vida en torno a él. Y, sin embargo, todas estas obras están plagadas de continuos sinsentidos, pues la experiencia de lo místico no sólo se encuentra más allá del lenguaje y del mundo, sino además, y por ende, fuera del pensamiento.

Lo místico no puede ser dicho, conocido ni comprendido, y esto es algo que el mismo San Juan de la Cruz admitía en relación a sus versos delirantes. Según él, difícilmente sería el lector capaz de entender el enigma que su poesía presentaba, puesto que no lo lograba ni él. De hecho, el lector al que va dirigida su obra es aquel que haya tenido ya una experiencia similar a la que él va a narrar, del mismo modo que Wittgenstein admite en el prólogo del Tractatus que "Quizás este libro sólo puedan comprenderlo aquellos que por si mismos hayan pensado los mismos o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan". Además, al contrario de los místicos, Wittgenstein añade que no existe enigma pues "Si se puede plantear una cuestión, también se puede responder" (Proposición 6.5). Sin embargo, la cuestión que afrontan los místicos es difícilmente planteable en realidad, pues su pretensión es la de comunicar una experiencia espiritual que es por su misma naturaleza inenarrable, pero es algo que no puede llevar a cabo, como ya decíamos, por medio de la articulación de un discurso sistemático y racional, sino que debe acudir a la poética. La apariencia del texto de Wittgenstein es, en cambio, la de un discurso puramente sistemático y lógico pero poetizado sin remedio por la intención motora misma.

Quizá, el proceso que llevan a cabo, en relación a lo místico, estos poetas y Wittgenstein sea inverso, vayan en dirección contraria. Por una parte, Wittgenstein parte del mundo constituido de los hechos, delimitándolo desde su interior, para así hacer que el lector de su escrito sea capaz de salir de él, habitando lo místico e inefable. Por el otro lado, el místico parte de una experiencia de eso "que no es de este mundo", eso Completamente Otro, y por medio de unas siempre toscas palabras intentar transmitir la experiencia misma a su lector. Todo esto podemos verlo más claramente citando la proposición 6.54 del Tractatus que dice:

"Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo"



Es curioso, en este sentido, el uso de la metáfora de la escalera, presente no sólo aquí sino que forma parte de toda la tradición de la poesía mística, tanto de la sufí como de la de San Juan de la Cruz. No queremos hacer un análisis filológico de la poética sanjuanística, como ya hemos dicho con anterioridad, pero es algo que podemos ver, por ejemplo, en la Noche oscura del alma, cuando el autor escribe:

“A oscuras y segura,
Por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
A oscuras y en celada,
Estando ya mi casa sosegada”

El ascenso o descenso por una escala o escalera simboliza en la mística el encuentro con el Absoluto. Subida en el caso de Wittgenstein, bajada en el de San Juan; salida metafórica al exterior frente a un descenso, en el segundo, a las profundidades del ser, a la intimidad más interior. Si subir o bajar no nos importa aquí, pues la cuestión fundamental es que existe un claro salto ontológico, una diferencia de nivel. Los místicos experimentan el trance extático, de hecho, como una experiencia tanto emanente como inmanente, como señala López Baralt. Mientras que para San Juan, la escalera sirve para descender a las entrañas de sí mismo, de su alma, donde va a encontrar a Dios y la experiencia trascendente con él, Wittgenstein, por su parte, asciende hacia lo que se encuentra en el exterior de la realidad de los hechos positivos y constatables, la realidad pensable y comunicable.

“En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo le regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.”

Y después de esa experiencia extática, violenta y tormentosa, de los místicos, llega la relajación, la calma o el sosiego que proporciona esa sensación de vaciedad, que es a la vez de totalidad --como el estado posterior al ayuntamiento carnal-. Y así es como “el ventalle de cedros [que] aire daba” cobra una gran importancia. No es difícil pensar que esa experiencia de relajación y equilibrio, además de sensibilidad especial, en la que el sujeto se siente integrado en la realidad, que describen los místicos como San Juan de la Cruz después del trance extático sea la que busca mantener y preservar Wittgenstein con esa defensa de un vivir puro, sin intermediarios ni problemas filosóficos. ¿Y hay acaso una experiencia más pura e inocente del mundo que la que describe San Juan en la siguiente estrofa?



“El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
En mi cuello hería
Y todos mis sentidos suspendía”

Mediante una sensibilidad “suspendida” experiencia la caricia del aire de la almena sobre su cuello, ligada intrínsecamente –inmersa, de hecho- a la realidad misma, pura, y en la que no queda ya nada más que decir. Silencio y goce en la entrega a la desnuda vivencia, de la que no puede decirse nada. Como dice la proposición final del Tractatus, “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”, a riesgo de sacrificar junto al silencio la experiencia misma de ese deleite trascendente con la brisa. Pero, como decimos, la mística se resiste a esa imposición del silencio, e intentan por medio de la poesía, transmitir una experiencia que reconocen a-lógica y a-racional. Habla sobre lo vivenciado “non ut illud diceretur, sed ne taceretur...”, como decía San Agustín, es decir, “no para decir, sino por no callar”.

Por esta razón San Juan no construiría un sistema teológico, pues más que una sistematización racional del fenómeno místico, su preocupación se encaminaba más bien, como decíamos, hacia la descripción –siempre paupérrima- de su propia experiencia extática, la cual no sólo no puede ser dicha sino que ni siquiera puede ser comprendida. Si pudiera decirse, podría comprenderse y a la inversa, como hemos visto con Wittgenstein o, como sostiene López Baralt, “lo que no se entiende a través de la razón y los sentidos, no puede, naturalmente, comunicarse a través de ellos”. Para lograr esta comunicación no le basta con la lengua corriente que, a fin de cuentas, sólo dice lo que puede decir, sino que debe destruir su univocidad y limitación, flexibilizándola y ensanchándola indeterminadamente hasta la fractura, hasta lograr quebrar el lenguaje. De ahí la frecuente ilogicidad de los poemas místicos, los cuales buscan las asociaciones metafóricas por la vía de las sensaciones a-rationales -pues así es la experiencia mística-, es decir, que la empresa se dirige a la transmisión de sensaciones más que de conceptos: se persigue una cierta empatía en relación a esa experiencia extática y no un entendimiento o comprensión. Esto es algo que podemos observar en estrofas como la siguiente de la Llama de amor viva:

“¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su Querido!”



San Juan se siente, en el trance místico, confuso y perplejo, y esto es lo que consigue comunicar por medio de su "poética del delirio", como la llama López Baralt, produciendo sensaciones misteriosas y contradictorias que superan el tiempo, el espacio, las identidades y el raciocinio mismo. Esto es algo que va a aprender y asumir nuestro poeta del Cantar de los cantares bíblico, del cual mantiene elementos que otros imitadores pasaron por alto, como un argumento fragmentario y confuso, la incoherencia verbal, los cambios de espacio y de tiempo injustificados, etc. No es, por otro lado, más clara ni mucho más aclaratoria la prosa sanjuanística, donde, en vez de imponer un significado o estructura fija a sus versos, los desarrolla ilimitadamente. Resultaría imposible limitar los versos del santo, al igual que le ocurre a él mismo en relación a su experiencia, en una significación global y única, e igualmente imposible registrar todas las significaciones que tiene, agotándolas por completo. No es simplemente que su poesía tenga una significación múltiple, sino que el lector debe imponer y superponer sus propios sentidos. Así, San Juan de la Cruz logra volver el lenguaje contra sí mismo, retorciéndolo, desconceptualizándolo hasta, por fin, derrotarlo. Si una palabra o un concepto puede significarlo todo, en realidad no significa nada. Todo y Nada a la vez, donde el sujeto de la experiencia extática se funde. San Juan, en el fondo, no se encuentra afirmando ni traduciendo nada por medio de ese anti-lenguaje a-racional, se trata de una poesía silente. Y sin embargo lo que emite es un silencio preñado de lúcida significación.

Cierto es que la experiencia de lo inefable en sí es incomunicable y esto es lo que lleva al poeta místico a retorcer el lenguaje así, en una agónica lucha contra lo inexpresable, hasta destruirlo y vaciarlo de alguna forma. Pero en la Nada se muestra, como hemos dicho ya, el Todo. Aquí se encuentra, desde nuestro punto de vista, lo esencial de la experiencia mística, más allá de teologías y religiones. Se trata de la experiencia del hombre del "mysterum tremendum et fascinans", como lo define el teólogo protestante Rudolf Otto. Esas son las características para Otto de Lo Sagrado, que es tremendo y fascinante, lo cual implica tanto un movimiento de atracción como de repulsión. En su carácter de Absolutez, de infinito, resulta aterrador y atemorizante, pues el hombre, frente a él, se siente insignificante. Pero por el otro lado, resulta fascinante, atractivo. Lo Sagrado se encuentra vinculado de esta manera tanto al Eros como al Thanatos. No debería extrañarnos entonces encontrar en la poesía de los místicos el uso de un estilo y unos recursos que mezclan y confunden ambos extremos, como la conocida expresión "dolor sabroso" de Santa Teresa de Jesús. Para ilustrarlo, podemos atender a versos sanjuanísticos como los siguientes de la Llama de amor viva:

¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡ Oh toque delicado,
Que a vida eterna sabe,
Y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida la has trastocado.



Por otra parte, ese misterio resulta de un nivel ontológico superior y no sólo diferente, que produce en el hombre el, tal y como lo llama Hölderlin en el Hyperion, "sentimiento de indignancia" o de "criatura perdida". Intentar traducir esta experiencia en un discurso teológico, o, más en general, en un discurso no-poético, supone una ontificación, en términos heideggerianos, o un intento de domesticación de eso Absolutamente Otro, de ese infinito que acongoja y atrae de igual manera, ya sea señalado bajo el rótulo de Dios, de Realidad o de Ser. Esta es, a fin de cuentas, la crítica heideggeriana a la ontoteología, la cual pretende encerrar y congelar o fosilizar en conceptos una realidad que se le escapa. La experiencia, tal y como queremos concebirla aquí, es la radical vivencia de un hombre que cobra conciencia de su propia finitud y contingencia al verse reflejado sobre algo que se le impone como inabarcable, como infinito. Se hace consciente de su esencial infirmitas frente a una existencia que le supera en todos los sentidos. Se trata, a fin de cuentas, de la humana experiencia de abismamiento, vértigo y náusea al sentirse, el sujeto, desbordado por una realidad que le golpea una y otra vez, mostrándole que, al contrario que ella, él es finito y limitado. Esta es una experiencia de la realidad, paradójicamente, tan universal como única, y se encuentra presente como motor filosófico, como dijimos al comienzo, en pensadores tan dispares como Kant, Hegel, Sartre, Kierkegaard o Wittgenstein. Y esto sólo en el ámbito de la filosofía, en el de pensadores que han intentado darle una coherencia sistemática a su respuesta. Nosotros lo que hemos querido defender con este trabajo ha sido, más que la salida silente o la apología del silencio de Wittgenstein, la proliferación, gestación y reproducción de la palabra, aunque por ello ésta se vacíe de sentido, pues, paradójicamente, sea así como se inunde y preñe de él. A fin de cuentas, como decía el genial personaje Humpty Dumpty del cuento carrolliano Alicia a través del espejo:

- Cuando yo empleo una palabra –insistió Humpty Dumpty en tono desdeñoso- significa lo que yo quiero que signifique..., ¡ni más ni menos! (...) La cuestión está en saber –declaró Humpty Dumpty- quién manda aquí... ¡si ellas o yo!