

## Influencia del pensamiento indio en L. Wittgenstein

Miguel Ángel Quintana Paz  
Universidad de Salamanca

Ludwig Wittgenstein solía decir que aunque a un hombre se le hubiese alimentado toda su vida exclusivamente a base de panceta y patatas, era claramente propio de insensatos pretender identificar qué órganos de tal persona derivaban de la panceta y cuáles de las patatas, y que sin embargo todos cometemos exactamente ese error cuando se trata de analizar la, por así decirlo, "alimentación intelectual" que ese hombre ha ido "metabolizando" en sí mismo durante su vida<sup>1</sup>. Resulta especialmente aleccionador tener en cuenta esta precaución al disponerse a estudiar en concreto los alimentos intelectuales metabolizados por el propio Wittgenstein: un autor que, precisamente, ahonda los riesgos de la tarea de reconocer los influjos de que es deudor debido a su conocida costumbre de no citar nunca las fuentes en que se apoya, por un lado, y por otro como consecuencia del hecho de que su conocimiento de la mayoría de filósofos que conforman por así decir el "canon occidental" era superficial o de segunda mano<sup>2</sup>. Sin embargo, es reseñable (y encorajador para una tarea como la que me propongo aquí) que él mismo asegurase de sí que no creía haber inventado jamás línea alguna de pensamiento, sino que siempre la había retomado de algún otro, a quien se agarraba con entusiasmo en aras de su propio trabajo de clarificación, siendo así que sólo pensaba

<sup>1</sup>La anécdota se debe a G.E.M. Anscombe, y está recogida en Magee, B., *The Philosophy of Shopenhauer*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1983, 309.

<sup>2</sup>Georg Henrik von Wright habla de Platón, San Agustín, Schopenhauer, Frege y Russell como los únicos clásicos de los que Wittgenstein había hecho una lectura sistemática; "de Spinoza, Hume o Kant sólo era capaz de conseguir algunos fugaces resplandores de comprensión", y eso era seguramente casi todo (VON WRIGHT, G.H., "Biographical Sketch". En MALCOLM, N.; *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford, 1984, 72. La traducción, como en el resto de ocasiones en que no citemos en la lengua original ni por la traducción española indicada en la nota, es nuestra).

enteramente diferente"<sup>6</sup>, otros estudiosos no menos autorizados como Rüdiger Safranski consideran que los manuscritos schopenhauerianos dejan claro cómo "se funden determinados elementos del pensamiento indio con puntos centrales de la propia filosofía mientras esta permanece en estado de elaboración"<sup>7</sup>. Quizá pudiera servir para terciar en la polémica la aseveración del propio Schopenhauer en sus manuscritos de 1816, donde se puede leer: "Confieso, por lo demás, que no creo que mi doctrina se hubiese podido originar antes de que los Upanisad, Platón y Kant concentrasen sus rayos a la vez en el espíritu de un hombre"<sup>8</sup>. Es decir, que aun contando con elementos hindúes evidentes, su filosofía, obedeciendo al afán de claridad y al deseo de integración en la corriente de la Historia del Pensamiento Occidental que tan característicos le son, habría de algún modo "camuflado" o "revestido" las importantes enseñanzas que recibió de los Upanisad (de los que llegaría a decir que eran "la lectura más remuneradora y edificante que uno puede hacer en el mundo"<sup>9</sup>) en el lenguaje kantiano cuyos problemas a su vez le interesaba solventar y que era el que resultaba más apto para el público occidental que le iba a leer. De ahí que pueda parecerle a autores como Magee que en el fondo Schopenhauer sólo desarrolla la problemática kantiana y arriba a conclusiones semejantes a los hindúes de modo más o menos "casual" (Magee reconoce que Schopenhauer es el clásico occidental que más puntos en común posee con los orientales<sup>10</sup>), cuando la verdad es que tal "casualidad" se hace poco plausible teniendo en cuenta que este autor contactó ya desde una edad tan temprana como los 25 años con los Upanisad, que a entonces se remontan también sus primeras lecturas de la revista *Asiatisches Magazin* y que entre 1815 y 1817 tuvo un trato frecuente con el también filósofo es indólogo K.C.F. Krause, quien por aquel entonces unía a su capacidad de traducción del sánscrito su conocimiento y práctica de técnicas de meditación indias<sup>11</sup>.

<sup>6</sup>MAGEE, B.; op. cit., 316.

<sup>7</sup>SAFRANSKI, R.; *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1991, 282.

<sup>8</sup>SCHOPENHAUER, A., *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. I, Francfort, 1966, 422.

<sup>9</sup>SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke*, vol.V (Parerga und Paralipomena, II), Stuttgart/Francfort, Suhrkamp-Taschenbuch, 469.

<sup>10</sup>MAGEE, B.; op. cit., 316.

<sup>11</sup> Vid. SAFRANSKI, R., op. cit., 279-283. Además, la tesis de Magee se hace insostenible si tenemos en cuenta que, apenas dos páginas antes de los textos que hemos traducido, él mismo rechaza como poco plausible que Gilbert Ryle no sufriera en su *The Concept of Mind* influjo alguno de Schopenhauer, basando su argumento precisamente en la **semejanza** entre ambos (aunque **expresada en lenguajes diferentes**) y en las **lecturas juveniles** por parte de Ryle del autor de los *Parerga y Paralipómena*; a pesar de que el propio Ryle asegurase vehementemente al desconfiado Magee que no cree haber tenido influencia alguna de Schopenhauer, del cual dice apenas recordar nada (MAGEE, B., op. cit., 314). Si el argumento vale en la influencia de Schopenhauer a Ryle, aunque este último lo niegue, ¿cómo no hacerlo válido en la influencia del pensamiento indio sobre Schopenhauer, basándose en los mismos dos datos y teniendo en cuenta que además este lo afirma en el manuscrito que ya hemos traducido? Vid. además HALBFASS, W., *India and Europe*, State University of New York, Nueva York, 1988, cap. "Schelling and Schopenhauer".

Habiendo respondido de este modo de manera positiva a la pregunta de si Schopenhauer es realmente influido por la India, podemos ahora concentrarnos en responder a la segunda cuestión: qué es lo que Wittgenstein recoge que a su vez Schopenhauer hubiese recogido desde aquel lejano subcontinente. La obra wittgensteiniana en que más reconocible es la influencia del autor de los *Parerga y Paralipómena* es sin duda el *Tractatus Logico-Philosophicus*. No es difícil ver en la diferencia wittgensteiniana entre lo místico (*das Mystische*) y el mundo (*die Welt*) la correspondiente división que Schopenhauer había hecho entre voluntad (*Wille*) y representación (*Vorstellung*), la cual a su vez tiene evidentes paralelismos con la que los hindúes establecen entre “maya”, por un lado, y la identidad de Brahman y *atman*, por otro. En ninguno de los tres casos se trata de un planteamiento ontológico dualista, sino del reconocimiento de una realidad (lo místico-la voluntad-el Brahman) que no aparece de modo evidente en la observación empírica del mundo (*Welt-Vorstellung-maya*) de los fenómenos espacio-temporales, lógicos y causales; pero esa realidad es la que, sin estar en un Más Allá privilegiado (al modo del Cielo cristiano, más allá de este mundo material; o del cielo de las Ideas platónico, más allá de —pero en continuidad con— los axiomas matemáticos), da empero sentido a este mundo o a estas representaciones como su Unidad. En los tres casos, además, se producen las lógicas dificultades de mediación entre los dos ámbitos que se señalan, dificultades agravadas por el hecho de que tanto lo místico como la voluntad como la identidad del Brahman se resisten a ser puestos en palabras, a ser expresados por un lenguaje que está diseñado para las necesidades de lo que Wittgenstein llamaría “espacio lógico” (*logischer Raum*), Schopenhauer “formas a priori de la representación” y la filosofía hindú “*namarupa*”, o verdad empírica. Sin embargo, las paradojas a que conduce la consideración aislada de lo propio del mundo, la representación o el maya, nos obligan de algún modo a reconocer aquel ámbito unitario diferente a ellas, aunque no se deje expresar. Tal ámbito normalmente se alcanza mejor de modo vital-existencial que en la simple reflexión (demasiado constreñida a los cauces del mundo-representación-maya). Así, los filósofos hinduistas nos recomendarán en general la renuncia a las ataduras y un control de nuestras potencias que nos hagan desprendernos del *ahamkara* (sujeto empírico) que está unido a nuestro *atman*, o yo trascendental. El budismo y Schopenhauer recomendarán directamente en este caso la aniquilación o nihilización del sujeto, origen de las

---

Por su parte, Chantal Maillard ofrece una interpretación que va más allá tanto de la teoría de la simple “casualidad” de planteamientos totalmente independientes como de la idea de que los Upanisad supusieran una influencia que se añadió “separada” al kantismo y al platonismo de Schopenhauer: “era la misma tradición oriental la que, en su vertiente más idealista y algo tergiversada, latía aún en Occidente desde las escuelas órficas a Pitágoras, de éste a Platón, y de Platón a Kant” (MAILLARD, C., *El crimen perfecto*, Tecnos, Madrid, 1993, 107. Así pues, Schopenhauer bebía no sólo directamente del pensamiento hindú en las traducciones upanisádicas, sino indirectamente a través de Kant y Platón en la corriente idealista occidental cuyas fuentes, más allá de los órficos, eran también orientales. Y fue otra fuente de otras aguas, la del judeocristianismo que igualmente impregnaba su ambiente cultural, la que en cambio motivó la peculiar interpretación trágico-moralista que Schopenhauer haría de las doctrinas del maya, alejándose de su significación propiamente india, mucho más lúdica y en absoluto moralizante (vid. *ibid.*, 107-132).

falsedades pues él mismo como tal es una representación falsa<sup>12</sup>. Wittgenstein, menos radical que estos, se aproximará sin saberlo más al hinduismo que al nihilismo con tintes budistas de su maestro, y procura continuamente desprenderse de las dificultades y apegos de la vida en el mundo (*äußeres Leben*) para, conquistada tal indiferencia (*Gleichgültigkeit*), concentrarse en lo que él llama “el espíritu” (*der Geist*). Y de modo consecuente, estas doctrinas no aparecerán en su obra filosófica, el *Tractatus*, ya que como dijimos el lenguaje del saber es incapaz de expresar estas inquietudes; sino que surgen en los diarios que durante la elaboración del *Tractatus* dejaban constancia de sus vicisitudes existenciales, precisamente el nivel en que se desenvolvían tales planteamientos<sup>13</sup>. En cualquier caso, estos no son nunca un simple estoicismo moral de circunstancias, apto para poder soportar hasta el final unos años duros (los que pasó de soldado en la Primera Gran Guerra), sino que se apoyan en la certeza que Wittgenstein desde joven guardó de que subyacía una unidad fundamental a todos los fenómenos del mundo. Así lo expreso, por ejemplo, en sus diarios, con terminología plenamente schopenhaueriana: “Al igual que mi representación es el mundo, del mismo modo mi voluntad es la voluntad del mundo”<sup>14</sup>. “Recuerda sólo que el espíritu de la serpiente, del león, es tu espíritu. Pues es sólo desde ti mismo desde donde estás familiarizado con cualquier otro espíritu. Ahora bien, la pregunta es por qué he dado a la serpiente precisamente tal espíritu. Y la respuesta a ello puede sólo residir en el paralelismo psico-físico: si yo me pareciera a la serpiente y tuviese que hacer lo que ella hace, entonces yo sería tal-y-tal. Lo mismo con el elefante, con la mosca, con la avispa. Pero la pregunta que surge entonces es que, aun en ese caso, mi cuerpo quizá no está en el mismo nivel que el de la avispa o el de la serpiente (y esto es seguramente así), así que no he podido inferir desde el cuerpo de la avispa al mío, ni del mío al de la avispa. ¿Es esta la solución al enigma de por qué los hombres han creído siempre que había un espíritu en común a la totalidad del mundo?”<sup>15</sup>. El *Tractatus* recogerá el mismo pensamiento

<sup>12</sup> El buddhismo, empero, no influirá a Schopenhauer hasta un momento relativamente tardío de su vida intelectual, en cualquier caso nunca antes de la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (la segunda edición presenta abundantes correcciones en este sentido). Cfr. SAFRANSKI, R.; loc. cit. Además, las similitudes entre la doctrina budista y Schopenhauer no pasan de ahí: la aniquilación mencionada no es nunca en el budismo algo trágico (una de sus figuras más destacadas, Nagarjuna, llegaría a decir que el nirvana no es distinto al samsara, la iluminación no es distinta a la permanencia en la realidad de lo fenoménico: Vid. STCHERBATSKI, T.; *The Conception of Buddhist Nirvana*, Motilal Banarsidars, Delhi, 1978, cit. apud MAILLARD, C., op. cit., 110). Por ello toda connotación moralista de la necesidad de autoaniquilarse será ajena al budismo, y hay que achacársela a algún otro elemento de la personalidad intelectual schopenhaueriana.

<sup>13</sup> Vid, a modo de ejemplo, WITTGENSTEIN, L., *Geheime Tagebücher*, 11-10-14 (“Ich muß Gleichgültigkeit gegen die Schwierigkeiten des äußeren Lebens erlagen”); 12-10-14 (“Es wechseln in mir Zeiten der Gleichgültigkeit gegen das äußere Schicksal...”); 4-11-14 (“Häng nur nicht von der äußeren Welt ab, dann brauchst du dich vor dem, was in ihr geschieht, nicht zu fürchten”).

<sup>14</sup> WITTGENSTEIN, L., *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, 1961, 17-10-16.

<sup>15</sup> *Ibid*, 15-10-16.

de modo más lacónico: "Yo soy mi mundo"<sup>16</sup>.

Estas ideas, si bien pueden recordarnos a la identidad atman-Brahman de los hinduistas, también cabría por el contrario interpretarlas desde una posición solipsista; no en vano parecen privilegiar al miembro "yo" de la ecuación "yo=mundo". Pero, aparte de la evidente contradicción de que un filósofo solipsista escribiese libros (¿a quién pretendería convencer con ellos, si según su doctrina él mismo es el único sujeto que existe?), está claro que precisamente Wittgenstein ha sido uno de los filósofos que con más ahínco y de más diferentes modos se ha lanzado a investigar qué hay de equivocado en la idea misma de solipsismo. De estas reflexiones extrajo un realismo consecuente, que expresa en el párrafo 5:64 del *Tractatus* y cuya génesis narró en sus diarios: "Este es el camino que he recorrido: el idealismo singulariza a los hombres como algo único frente al mundo, el solipsismo me singulariza a mí solo, y al final veo que yo también me pertenezco con el resto del mundo, y así no queda a un lado nada, y al otro lado, como lo único, queda el mundo. De este modo el idealismo lleva al realismo si se sacan estrictamente todas sus conclusiones hasta el final"<sup>17</sup>. Por tanto, no es válido privilegiar al yo de la ecuación "yo=mundo", sino que este yo se me da con el mundo a la vez y, por tanto, en igualdad de condiciones; las implicaciones lógicas del solipsismo abocan al decirlo al realismo del que se supone enemigo (pero al que añadiría la conciencia de que el mundo no se me da sino en cuanto mío, en cuanto con un yo que lo vive: esa es la "gran verdad" que el solipsismo expresa, aunque no se pueda, en sentido estricto, "decir"<sup>18</sup>).

Todo lo dicho confirma que la identidad entre el yo y el mundo podía ser para Wittgenstein el fundamento de esa su ética de considerar los problemas como algo superficial que no atañía a la tranquilidad fundamental de la identidad con el Todo, siendo así tal actitud todo un planteamiento metafísico, y no un simple método de supervivencia en su desdichada vida como soldado (como algunos intérpretes positivistas tienden aún a insinuar). Que la unidad de su yo con el mundo era punto central de la vida ética de Wittgenstein, sobre todo en su juventud y primera madurez, queda también atestiguado por el relato que él mismo hizo a Norman Malcolm de cómo había cambiado su actitud despectiva hacia la religión en torno a los 22 años al oír a uno de los protagonistas del drama *Die Kreuzelschreiber* de L. Anzengruber: "Nada malo puede ocurrirte, eres parte del todo y todo es parte de ti. ¡Nada malo puede ocurrirte!"<sup>19</sup>.

Es observable por tanto que Wittgenstein en cierta medida aborda el problema de la salvación de un modo más propio del hinduismo que el que Schopenhauer, con su proyecto parabudista de aniquilación de la voluntad individual, pudo transmitirle. Así pues, aunque no quepa seguramente hablar de influencia del pensamiento indio a través de Schopenhauer en este punto, sí que es reseñable el modo inconsciente en que Wittgenstein rechaza la revolución budista, *nastika*, para adoptar posturas más cercanas a la ortodoxia védica del

<sup>16</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.63.

<sup>17</sup> WITTGENSTEIN, L., *Notebooks...*, op. cit., 15-10-16.

<sup>18</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus...*, op. cit., 5.62.

<sup>19</sup> Cit. apud MONK, R., *Ludwig Wittgenstein. The Duty of a Genius*, Vintage, Londres, 1991, 51.

*astika*. Este rechazo por parte de Wittgenstein a elementos budistas de la filosofía schopenhaueriana se percibe también en el dilema que expresa en sus diarios el 29-7-16: por un lado, el “bien moral” según la filosofía de Schopenhauer (y también en parte de los pensamientos del joven Ludwig tan impregnado de ella) es la negación de la voluntad, pero por otro le parece evidente al filósofo vienes que la compasión y el amor al prójimo, que sin duda son también “buenos”, no pueden tenerse más que afirmando la voluntad en una determinada dirección: la de tal prójimo. Aunque Schopenhauer consideraba que tal contradicción no existía, pues la compasión no era sino el primer paso para el posterior aniquilamiento del ego, Wittgenstein verá siempre de modo casi tan sospechoso como los veía Nietzsche esos deseos de llegar a la Nada, y preferirá hablar de “identificación del yo con el todo” a “aniquilación del yo”. Pues además él poseía razones de tipo lógico para rechazar que en el fondo el mundo fuese sólo apariencia sin algo permanente bajo ella. Ya que, si el mundo no tuviese ese substrato, lo que el *Tractatus* llamará *Substanz der Welt*, entonces ninguna proposición diría ninguna verdad sobre nada, pues no habría “algo” de lo que hablase, y “sería imposible pergeñar una figura del mundo (verdadera o falsa)” (parágrafo 2.0212). Aquí, pues, Frege vencía a Schopenhauer como inspirador del *Tractatus*.

Por último, en lo que concierne a la recepción vía Schopenhauer del pensamiento indio en el autor del *Tractatus*, hay que destacar un elemento común a estos tres pensamientos. Pues si la realidad mística-voluntad-Brahman está tan alejada de las posibilidades de que goza nuestro lenguaje, es lógico pensar que las teorías filosóficas que apuntan hacia ella siempre serán deficientes, y habrá una consecuente desconfianza en sus autores sobre las posibilidades de expresar lo que quieren expresar. Esta desconfianza es considerable en la India, que se ha caracterizado siempre por la tolerancia entre escuelas y sectas, como si ninguna de ellas reclamase hallarse en posesión de todas las Verdades Absolutas, como si todas fuesen conscientes de la insuficiencia de sus lenguajes para la Verdad que quieren expresar. En este sentido llama la atención, a modo de ejemplo, la figura del príncipe Asoka Maurya (siglo III a.C.), que prohibió que cualquier escuela, incluso la suya propia, budista, de que era ferviente seguidor, se alabase en demasía a sí misma por encima de las demás. Pues bien, Schopenhauer expresa una actitud parecida de desconfianza ante las posibilidades de que su filosofía consiga expresar lo que quiere expresar, en el primer prólogo a su *El mundo como voluntad y representación*<sup>20</sup>; y Wittgenstein aceptó, en el penúltimo parágrafo de su *Tractatus*<sup>21</sup>, la consecuencia inevitable de que según la propia teoría del significado diseñada en él, este mismo *Tractatus* era un sinsentido<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México, 1992, 3-7.

<sup>21</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus...*, op. cit., 6.54: “Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie –auf ihnen– über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist). Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig”. La mismísima imagen empleada es, una vez más, de origen schopenhaueriano (vid. MAGEE, B., loc. cit.).

<sup>22</sup> Aunque sea en apretada nota, hay que mencionar también, ya en el plano de los

\* \* \* \*

Una vez comentada la influencia india a través del filósofo no indio Schopenhauer, echemos ahora un vistazo a la influencia india a través de un indio no filósofo (al menos en los textos que de él Wittgenstein leía): Rabindranaz Tagore. Sobre el interés de Wittgenstein en Tagore se ha escrito muchísimo menos que sobre el del filósofo austriaco en Schopenhauer. Mas no es en modo alguno un autor menor dentro del bagaje intelectual del vienés: su obra *The King of the Dark Chamber* (traducida al español por Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí como *El rey de la cámara oscura*) fue quizá el libro que más frecuentemente Wittgenstein regalaba, recomendaba o prestaba; e incluso llegaría a iniciar junto con su alumno Yorick Smythies una traducción de tal drama "del inglés de Rabindranaz Tagore al inglés de Ludwig Wittgenstein y Yorick Smythies"<sup>23</sup>. Además, se recuerda cómo los miembros del Círculo de Viena comprobaron asombrados que en las reuniones mantenidas con el autor del *Tractatus* (libro que ya era una especie de "Biblia" de este movimiento neopositivista), éste a menudo se daba la vuelta para dedicarse a leer la poesía de Tagore, algo muy alejado de las cuestiones lógico-epistemológicas que ellos estaban deseosos de plantearle. Ahora bien. ¿tiene todo este interés por el poeta bengalí algún reflejo reseñable en la filosofía wittgensteiniana?

Creemos que sí. En la época en que Wittgenstein releía e intentaba una nueva traducción de "El rey de la cámara oscura", tenían lugar a su vez en Cambridge sus lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa. Y es en las referentes a este último tema, el de la religión, donde los paralelismos con la actitud de Tagore hacia lo religioso son evidentes. "El rey de la cámara oscura" es un drama en el que Tagore hace una alegoría del despertar a la religión. El rey del título (símbolo de "Dios") no es nunca visto por sus súbditos. Algunos de ellos dudan de su existencia; otros piensan que es tan feo que no quiere mostrarse; otros, por último, confían tanto en él que no

---

paralelismos y no de las influencias (aun cuando éstas no sean nunca del todo descartables), la curiosa coincidencia de que tanto el hinduismo (a través de autores como Abhinavagupta y Bhattanayaka), como Schopenhauer (en la tercera parte de *El mundo como voluntad y representación*), como Wittgenstein (en el parágrafo 6.421 del *Tractatus*) proponen la estética como un medio para superar las individualidades y sumergirse en lo místico; tanto es así que Wittgenstein llega a identificar la estética con la ética, con el único deber de la vida: aceptar el mundo y sentirse identificado con él trascendiendo los avatares individuales (por esto mismo, siempre consideró el suicidio como la peor inmoralidad, el culmen de la no aceptación del mundo y de obcecación en los problemas individuales). También el lugar privilegiado de la música entre las artes para tal empresa "ética" aparece en curioso paralelismo entre, por un lado, la doctrina hindú del Brahmanada (sonido primordial del que proceden todos los demás como su expresión, simultáneamente al modo en que Brahman es el origen del resto de las cosas que constituyen la lúdica expresividad suya); y, por otra parte, los planteamientos schopenhauerianos acerca de la música (considerada la expresión de la Voluntad misma, sin mediación de las Ideas Universales que el resto de las artes precisan); e igualmente, aunque sin desarrollo teórico específico, el apasionamiento wittgensteiniano por lo musical ("the extent to which the Wittgensteins venerated music is perhaps hard for us to appreciate today". MONK, R., op. cit., 13). Cfr. MAILLARD, C., loc. cit.

<sup>23</sup> MONK, R., op. cit., 408.

piden verle: *saben* que es un ser incomparable, y poseen un sentido especial que les indica cuándo se acerca o se aleja. Entre los que han vencido de este modo su propio orgullo se encuentra la sierva Surangama. El drama narra el despertar de Sudarshana, la esposa del rey, mediante su autohumillación después de que, cansada de no poder contactar con su marido más que en una cámara oscura y deseosa de comprobar si es o no bello, caiga enamorada de un falso rey al cual confunde con su esposo en el mundo exterior. Humillada y degradada por esta equivocación, puede sólo entonces ser iluminada y aceptar al rey que no se revela, dándose cuenta a su vez de que todo lo bello que hay en ella procede de él. La obra finaliza con este descubrimiento, que permite ya a ambos esposos ir hacia la luz.

La postura wittgensteiniana en torno a la religión en las conversaciones ya citadas puede asemejarse a la de Surangama en la obra de Tagore. Al igual que ésta, Wittgenstein considera que en la religión lo crucial no es "ver a Dios" o encontrar razones para su existencia. Toda la transcripción de estas conversaciones intenta mostrar la religión como un modo de uso del lenguaje (un juego del lenguaje) en que palabras como "creer", "razón", "existir", se emplean de un modo diferente al de, por ejemplo, la ciencia o la vida cotidiana. No es que el lenguaje religioso sea totalmente incomprensible desde los esquemas de otras formas de vida (*Lebensformen*), pero tampoco es totalmente comprensible desde ellas. Sus enunciados, podríamos decir, parecen demasiado ilógicos demasiado a menudo como para ser errores: si nos parecen "ilógicos" es que quizá estamos interpretándolos desde un punto de vista equivocado<sup>24</sup>. Porque la diferencia entre un creyente y el que no lo es va más allá de una simple contradicción en los enunciados que uno y otro hacen ("yo creo en tal" - "yo no"): en realidad no existe tal contraposición o contradicción de uno respecto a otro, pues se juegan por cada uno juegos diferentes (de igual modo que no hay "faltas" cuando un jugador que está jugando al béisbol cree enfrentarse a otro que está jugando al baloncesto). La diferencia entre el creyente y el que no lo es, en realidad, consiste en que uno y otro llevan a cabo acciones diferentes. De nuevo, pues, Wittgenstein lleva un problema teórico (el de la diferencia entre religión y ateísmo) al campo existencial, del mismo modo en que Sudarshana sólo resuelve sus problemas con el rey a través de una actitud existencial determinada (la humildad). Pero que la humillación de sí sea el camino indicado para encontrar a Dios no es siquiera insinuado por Wittgenstein en sus conversaciones: hay que mirar a los numerosos momentos de su vida en que adoptó tal vía como método de autoperfeccionamiento para ver aquí también el rastro de la influencia tagoriana<sup>25</sup>. En cualquier caso, ni Wittgenstein ni Tagore dejan claro de quién debe partir la iniciativa para la iluminación por la autohumillación: la reina y el rey se intercambian de tal modo piropos que no se aclara si es que la reina, para su redención, debe ver en sí reflejada la belleza del rey o en el rey el reflejo de la suya propia. Pero puesto que tanto un objetivo como el otro deben ser logrados con una mirada pura y

<sup>24</sup> "You might say: 'For a blunder, that's too big'. If you suddenly wrote numbers down on the blackboard, and then said: 'Now, I'm going to add' and then said: '2 and 21 is 13', etc., I'd say. 'This is no blunder'". WITTGENSTEIN, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford, 1966, 61.

<sup>25</sup> Son ejemplos de esta actitud de autohumillación las confesiones de Wittgenstein a Fania Pascal (MONK, R., op. cit., 367-380), a la señora Stewart (ibid, 413)...

humilde carente de exigencias, lo que sí es evidente es que el proyecto es el mismo desde el punto de vista existencial, el que tanto a Wittgenstein como a Tagore más interesa.

\*                      \*                      \*                      \*

En la medida en que el influjo de Tagore permaneció en toda la vida de Wittgenstein, puede decirse que la influencia hindú se mantuvo sobre nuestro autor: de hecho, Tagore pensaba que filosóficamente no había por qué alejarse de los Upanisad, pues en ellos estaba ya escrito todo el pensamiento importante; así que la ortodoxia hinduista no se separó por este lado del filósofo vienés. ¿Qué ocurrió con la influencia que había recibido a través de Schopenhauer? Evidentemente, la visión metafísica del Tractatus fue abolida en gran medida por sus *Philosophische Untersuchungen* ("Investigaciones Filosóficas"), de modo que los correlatos "mundo-representación-maya" y "lo místico-la voluntad-Brahman" ya no tendrían validez alguna. Aunque ni los Upanisad, ni Schopenhauer ni el Tractatus son en modo alguno dualistas ontológicos, sino más bien monistas radicales, sí que es apreciable en los tres un dualismo "epistemológico"; dos modos diferentes de acercarse a lo real se distinguen en cada uno de los tres, y a uno de estos modos se le atribuye primacía sobre el otro. Las *Investigaciones Filosóficas* romperán esta visión dualista para fomentar un pluralismo epistémico, una de sus consecuencias es la nueva manera de abordar la religión que hemos esbozado. Una pluralidad sin complejos, que no anhela unidad alguna subyacente, aunque no sea mero caos por una red de semejanzas no unívocas (los "parecidos de familia", o *Familienähnlichkeiten*). Es evidente el paralelismo con Nietzsche, otro discípulo de Schopenhauer que también reacciona al nihilismo de éste con la afirmación de la pluralidad, en su caso conceptualizada como vitalidad de la "voluntad de poder" (*Wille zur Macht*), y en el caso de Wittgenstein como pluralidad de juegos del lenguaje y formas de vida (*Sprachspiele y Lebensformen*).

Pero el alejamiento wittgensteiniano del dualismo epistemológico propio de la generalidad de los hindúes es a su vez una posibilidad de acercamiento y apertura hacia la cultura india en general. La postura de las "Investigaciones Filosóficas" de que ningún ámbito, ya sea ciencia, ética, filosofía, arte o religión occidentales cobra preponderancia absoluta o relativa sobre los demás, deja al Occidente actual ayuno de aquel etnocentrismo del que le dotó la Modernidad al considerarlo el único representante en la Tierra de la Todopoderosa Razón. En semejante situación, lo más racional y razonable es la escucha a otras tradiciones y ámbitos, compartiendo en diálogo la herencia de las propias historicidades. Tal actitud abierta y tolerante es a su vez, como ya hemos apuntado, algo que la tradición india está acostumbrada ya a practicar dentro de su propio pluralismo interno desde tiempos inmemoriales. Por lo tanto no hay sólo un acercamiento voluntarista, sino un acercamiento en la propia disposición para el acercamiento, que de este modo podría empezar a ser común (y no exclusivo de los indios). El nihilismo de Gianni Vattimo, por ejemplo, interpreta esta apertura a las demás tradiciones como el principal deber que razonablemente cabe defender en el Occidente tardomoderno actual. Un nihilismo el del italiano que no garantiza, a diferencia del budista, Nirvana alguno al final del debilitamiento del ser, pero, por lo cual, es más nihilista quizá. Un nihilismo que se propone recoger la Historia de Occidente como un proceso de debilitamiento de las certezas del Ser, de lo que en griego podríamos

llamar *kenosis* -y que no estaría lejano del concepto de *avatar* en el sánscrito de la India.

Establecer algunos primeros arcos de un nuevo puente entre ambas tradiciones asentado en estas respectivas tolerancias y aperturas "razonables" (pues ninguna de las dos aperturas es una simple opción moral injustificada, sino que está apoyada en los fundamentos teóricos que hemos comentado -pluralismo nihilista en Occidente, conciencia de la imperfección del propio lenguaje en la India), ha sido el objeto de esta comunicación. Los hemos construido principalmente desde la condición actual de nuestra orilla del pensamiento, la occidental, tan marcada por la filosofía de Wittgenstein en casi todos su ámbitos. Iniciar el puente con pilares firmes desde la otra orilla, la india, es tarea de los indólogos; ante ellos me he conformado con mostrar parte de la orilla hacia la cual partir, en un área, la wittgensteiniana, de las que tengo por más propicias para el contacto. La forma final de un puente así es difícil de representar a priori (recordemos que nos encontramos en la orilla de la carencia de aprioris), pero que ha de ser una u otra parece inevitable en un mundo intercomunicado, globalizado y pluricultural como el de nuestro presente y el de nuestro futuro.

Miguel Ángel Quintana Paz  
Fac. Filosofía  
Universidad de Salamanca  
Paseo Canalejas 169  
37008 Salamanca  
E-mail: [mqp@gugu.usal.es](mailto:mqp@gugu.usal.es)