

**Filosofía del lenguaje y teología del misterio:
aspectos teóricos y morales sobre la relación
entre Dios y el lenguaje humano, a partir de una
comparación entre el *Tractatus Logico-Philosophicus*
de Ludwig Wittgenstein y la teología católica**
Philosophy of Language and Theology of Mystery: theoretical
and moral aspects of the relation between God and human
language, based on a comparison between Wittgenstein's
Tractatus Logico-Philosophicus and Catholic Theology

Vicente Hargous
vhargous@comunidadjusticia.cl

Resumen: Este trabajo busca exponer una conexión que existe entre el pensamiento teológico católico y la filosofía del lenguaje contemporánea, respecto del siguiente problema: ¿es acaso posible hablar sobre Dios? Para ello, nos serviremos de ciertos pasajes de santo Tomás de Aquino y Joseph Ratzinger, por un lado, y de Ludwig Wittgenstein, por otro. Al comienzo del trabajo se explica brevemente la distinción entre 'decir' y 'mostrar' que este último plantea en su *Tractatus Logico-Philosophicus*; a continuación, se describe una teoría del lenguaje que creemos que subyace a ciertos textos de santo Tomás de Aquino, referidos a Dios y a los sacramentos. Creemos que sí es posible alcanzar una respuesta en torno al problema del lenguaje aplicado a Dios, mediante la noción cristiana de *Mysterium* o *Sacramentum*, para cuyo desarrollo explicativo nos basaremos especialmente en textos del propio Aquinate y de Joseph Ratzinger, que compararemos con la mencionada tesis de Wittgenstein. La conclusión que se sigue es doble: 1) que es posible hablar sobre Dios, aunque con los límites propios de la mente

Abstract: This work attempts to explain a connexion between Catholic thought in theology and contemporary philosophy of language, referred to the following problem: is it possible to speak about God? For this, we will use certain passages of saint Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger, on one hand, and of Ludwig Wittgenstein, on the other hand. At the beginning of this paper we briefly develop the distinction between 'to say' and 'to show' that the latter raised in his *Tractatus Logico-Philosophicus*; after that, we describe a language theory which we believe lies beneath certain texts by Aquinas, referred to God and to the Sacraments. We think that it is possible to reach an answer through the Christian notion of *Mysterium* or *Sacramentum*, developed especially from texts by Aquinas himself and Joseph Ratzinger, that we will compare with Wittgenstein's theses. The conclusion that follows is twofold: 1) that it is possible to speak about God, although within the limits of the human mind; and 2) that there exists a moral consequence for the believer, name-

humana; y 2) que existe una consecuencia moral para el creyente, a saber, que es necesario para él ser misterio transformando su propia vida en palabra de Dios.

Palabras claves: Lenguaje, Misterio, Sacramento, Dios, Wittgenstein.

ly, that it is necessary for himself to be a mystery, by transforming his own life into the word of God.

Keywords: Language, Mystery, Sacrament, God, Wittgenstein.

Planteamiento

La filosofía del lenguaje de nuestros días se ha preguntado, entre otras muchas cosas, cuál es el límite de lo decible, y una de las respuestas más conocidas es la que ha postulado Ludwig Wittgenstein, a través de la distinción entre decir y mostrar, en su *Tractatus Logico-Philosophicus*¹. A juicio suyo, ciertas cosas no podrían ser dichas en sentido estricto, pues no serían comunicables mediante palabras. En cierto sentido, se condice esta noción con la manera en que la filosofía clásica entiende la inefabilidad; por ejemplo, el individuo es inefable, pues en cuanto individuo no puede ser comunicado, sino sólo según ciertos atributos universales (cf. Ugarte, 2010: p. 112). Dios parece ser, para cualquiera de nosotros, algo inefable, pues no lo sentimos ni podemos abar-

¹ En este trabajo nos circunscribiremos, en esta parte, exclusivamente al *Tractatus* de Wittgenstein, mientras que para la parte enfocada en la teología católica nos basamos principalmente en las doctrinas de santo Tomás de Aquino y de Joseph Ratzinger. De este modo, creemos posible alcanzar a exponer nuestra tesis con rigor suficiente, sin perdernos en disputas interpretativas y otras propias de cualquier escuela de pensamiento. Se trata, por tanto, de autores paradigmáticos que han tratado estos temas, no de los únicos (sin perjuicio de que hayamos revisado bibliografía secundaria). No obstante, respecto de la doctrina católica es necesario hacer algunas precisiones: el que nos basemos en textos de Ratzinger y de santo Tomás se debe a que en este tema existen ciertos acuerdos en la tradición católica (no obstante existir algunas diferencias que, para efectos de este trabajo, son accidentales) y ambos autores se encuentran entre los más reputados. Precisamente por eso, empero, citaremos textos del magisterio de la Iglesia cuando sea pertinente, así como también textos de otros teólogos. Hemos optado por seguir principalmente las interpretaciones de Joseph Ratzinger porque es uno de los teólogos católicos más relevantes de nuestro tiempo, que además llegó a ser Papa, por lo que algunos escritos suyos (los que firmó como Benedicto XVI) tienen además el peso propio del magisterio ordinario. Respecto de santo Tomás, estimamos pertinente basarnos en él, como uno de los principales exponentes de la teología católica, entre otras, por las razones siguientes: primera, su manera única de concebir la armonía de fe y razón (Mondin, 1985: 360-361), que es capital en este tema; y segunda, por ser una de las doctrinas más recomendadas por los pontífices y el magisterio en general (Denzinger, 1963: p. 531; Fabro, 1983: pp. 156-224).

carlo en su totalidad. Esta parece ser también la postura que afirma la Iglesia Católica en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2010 (en adelante CCE) y en su *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 2005 (en adelante CCCE):

Se puede hablar de Dios a todos y con todos, partiendo de las perfecciones del hombre y las demás criaturas, las cuales son un reflejo, si bien limitado, de la infinita perfección de Dios. Sin embargo, es necesario purificar continuamente nuestro lenguaje de todo lo que tiene de fantástico e imperfecto, sabiendo bien que *nunca podrá expresar plenamente el infinito misterio de Dios*. (CCCE, n°5. El énfasis es nuestro)

Puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios lo es también. No podemos nombrar a Dios sino a partir de las criaturas, y según nuestro modo humano limitado de conocer y de pensar. (CCE, n°40)

Por otro lado, cabe destacar que según la postura cristiana fue Dios quien tomó la iniciativa de revelarse a los hombres, especialmente al decirnos su Nombre y con la Encarnación². Este hecho nos lleva a pensar que el conocimiento de Dios exige que Él sea quien se muestre al hombre para que éste pueda hablar de Él y con Él, y que un concepto filosófico que podamos tener de Dios nunca logrará, como resultado de nuestro pensamiento, designar lo más esencial a Dios: su Nombre (Ratzinger, 2016: p. 112)³. La Iglesia reconoce la posibilidad de conocer a Dios y de hablar de Él, pero siempre de modo limitado (CCE, n°39).

Santo Tomás, por su parte, tiene una explicación del lenguaje, aunque indirecta, que comparte con gran parte de la tradición escolástica (y, más aún, con ciertos filósofos griegos y romanos). Uno de los momentos en los que la explica es al tratar de los Nombres de Dios, en la *Summa Theologiae* (cf. *S. Th.* I. q. 13), donde además explica cómo podríamos, si es posible, hablar de Dios. Sin embargo, creemos que es necesario, para comprender en plenitud el pro-

² En el fondo, como hace notar Ratzinger, estas dos cosas no se distinguen, pues el Nombre designa a Dios como presente en medio de los hombres (por eso se decía que en el Templo Dios había establecido su Nombre), y Cristo es el Dios-con-nosotros (Ratzinger, 2011: pp. 111-13).

³ Con palabras más fuertes, Garrigou-Lagrange (1976a: pp. 23-4) explica en qué sentido Dios es, en palabras del Concilio Vaticano I, "incomprensible": "significa que Dios no puede ser comprendido por ningún ser, salvo por sí mismo, y que la misma visión intuitiva de Dios de la que gozan los bienaventurados no puede llegar a esta plenitud". Sobre la infabilidad de Dios puede verse, Garrigou-Lagrange (1976b: pp. 319-25).

blema teológico de hablar de Dios, entrar en la noción cristiana de “mysterium” o “sacramentum” que el Aquinate asimismo explica (cf. *S. Th.* III. q. 60).

El “misterio”, como se verá en detalle más adelante, es el modo por el que Dios se ha revelado, se ha mostrado a sí mismo, tanto por acontecimientos como por palabras (CCCE, nº6). Pero, además, puesto que existe una cierta semejanza de nuestro intelecto con lo divino⁴, dicha manera de mostrar a Dios es también alcanzable al hombre: el hombre es capaz tanto de mostrar a Dios como de captarlo, de que le sea mostrado. Esa manera de ‘mostración’, que Dios hace de sí mismo y que nosotros hacemos de Él, es uno de los significados de lo que los cristianos denominamos *mysterium* (en griego, μυστήριον).

Por ende, a fin de ser esquemáticos, para tratar estas cosas es necesario comprender primero, aunque sea mínimamente: 1) la distinción entre “decir” y “mostrar” de Ludwig Wittgenstein y 2) la relación entre Dios y el lenguaje humano según la explicación tomista. Así podremos terminar esbozando el concepto cristiano de Misterio, a través de un breve análisis de las cuestiones 60 y siguientes de la tercera parte de la *Suma Teológica*, sobre los sacramentos, para acabar con una síntesis en torno a este problema y con las conclusiones que de ella se desprenden.

1. La distinción entre decir y mostrar en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein

Wittgenstein asevera que hay ciertas cosas que no podemos decir, respecto de las cuales “hay que callar” (Wittgenstein, 1999: 7)⁵. Si bien el límite, entre lo que no se puede decir y lo que sí, no adolece de puntos oscuros en ciertos matices o detalles (además, ciertamente, de múltiples interpretaciones⁶), en

⁴ Con esto no sólo se apunta a la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, que tiene un significado teológicamente más profundo, sino también a la naturaleza misma del intelecto, cosa alcanzable por la razón. De hecho, ya Aristóteles (2007: pp. 440. 408b, 14) consideraba que el intelecto es divino (θεϊότερόν) e impasible (απαθής). Ratzinger (2013a: p. 796) da una explicación detallada sobre el significado teológico del ser imagen y semejanza de Dios, más allá de la sola facultad intelectual. Puede consultarse, para una explicación más cabal del llamado “verbo interior” (*le verbe intérieur*), así como también una pequeña revisión histórica del concepto y su relación con el dato revelado del Verbo Eterno, Étienne Gilson (1969: pp. 138-150).

⁵ “Whereof one cannot speak, thereof one must be silent”: “donde uno no puede hablar, allí uno debe callar”. Citamos esta obra según los números de los párrafos, y no de las páginas.

⁶ Para algunas interpretaciones sobre el límite que pone Wittgenstein entre aquello que se puede decir y aquello que sólo se puede mostrar, cf. Stern (1995: pp. 47-52);

general podemos decir que él postula que sólo se puede decir aquello que forma parte del mundo físico (incluyendo también estados de cosas posibles que de hecho no existen⁷, pero que, de existir, serían físicas⁸), mientras que todo lo demás sería algo que excede los límites de nuestro lenguaje y, por ende, de nuestro pensamiento.

La tesis de este autor es en extremo radical. Sin embargo, creemos que puede ser útil, mientras se acepte en un grado más moderado y si entendemos debidamente el contexto en el que Wittgenstein escribió⁹. Nuestra postura al respecto se funda, por tanto, en tener en consideración el proyecto propio de los atomistas lógicos y de la filosofía analítica en general en sus tiempos primigenios, que buscaba un “lenguaje lógicamente perfecto” (Russell, 1999: p. 7), basado en la notación lógica, en el cual las palabras serían todas unívocas y podrían significar totalmente su objeto, de modo que la ambigüedad no sea posible. Para Wittgenstein, por ejemplo, no tiene sentido usar un mismo significante (i.e. una misma palabra) para designar dos cosas que no sean equivalentes, como es el caso de las analogías: la palabra como

Anscombe (1971: pp. 161-173), donde se trata críticamente el llamado misticismo de Wittgenstein; y Morris (2008: pp. 263-308).

⁷ Se podrían citar múltiples párrafos en favor de esta interpretación, pero son especialmente ilustrativos los siguientes: 1.13 (“Los hechos en espacio lógico son el mundo”); 2.06 (“La existencia y no existencia de estados de cosas es la realidad (...)”); 2.063 (“La totalidad de la realidad es el mundo”); 2.11 (“La imagen presenta los hechos en espacio lógico, la existencia y no existencia de estados de cosas”). Las traducciones son nuestras. El autor se refiere, entonces, en el *Tractatus*, a ciertas proposiciones acerca de cosas posibles que sí se pueden decir, aunque no formen parte del conjunto de proposiciones de las ciencias naturales, por no ser verdaderas. Los conflictos entre estas afirmaciones y otras en la misma obra, que se refieren al mundo como hechos verdaderos (por ejemplo, el párrafo 3.01), son meramente nominales, pues lo importante es la referencia a cosas físicas, incluso si se trata de cosas que de hecho no sean el caso; en otras palabras, lo posible que no existe (que podríamos entender que se refiere a aquello que sea ‘imaginable’) es algo que, si existiese, estaría comprendido dentro del objeto propio de las ciencias naturales. La tesis de Wittgenstein parece clara, por lo que estimamos inútil buscar contradicciones en este punto.

⁸ Sobre esto también existen muchos párrafos que lo señalan, pero uno donde Wittgenstein lo hace con más claridad es el 6.53: “El método correcto de la filosofía sería este: no decir nada excepto aquello que pueda decirse, i.e. las proposiciones de las ciencias naturales (...)”.

⁹ Para mayores detalles sobre dicho contexto, puede verse el resumen crítico de Hirschberger (1974: pp. 443-445) acerca de la filosofía analítica. Mas es necesario advertir que nos parece que dicho autor llega al extremo de perder objetividad crítica, en parte por el tono apologético de su obra, proveniente del afán — muy respetable, por cierto — de mantener y defender la ortodoxia cristiana.

signo debe servir para señalar completamente su significado, de modo que a cada objeto simple corresponda un símbolo simple (Russell, 1999: 9). Tal sería el uso ‘correcto’ de la palabra y del lenguaje — desde la perspectiva de esta escuela —, o lo que es lo mismo, del ‘decir’. En consecuencia, debemos entender la palabra ‘decir’ con un significado diverso del que tiene en el lenguaje común (i.e. la posibilidad física de pronunciar una palabra ni el simple hecho de nombrar algo): es un tecnicismo que señala una suerte de “decir-con-precisión”, de abarcar la totalidad de lo significado en el significante. De este modo, apenas serían ‘decibles’ las proposiciones de las ciencias físicas o naturales, como de hecho Wittgenstein sostiene. “El método correcto de la filosofía sería este. No decir nada, excepto aquello que pueda decirse, i.e. las proposiciones de las ciencias naturales” (Wittgenstein, 1999: 6.53)¹⁰.

En el segundo párrafo del prefacio del *Tractatus*, asimismo, el autor establece que esta distinción es como un resumen de toda la obra: “Lo que puede decirse sin más puede decirse claramente; y allí donde uno no puede hablar uno debe callar” (Wittgenstein, 1999: 27)¹¹. Se refiere al modo de hablar de los filósofos, que en su opinión han llenado la historia de la Filosofía de errores, por su falta de precisión lingüística y por tratar de decir lo que no se puede decir (Wittgenstein, 1999: 4.003). “Lo que *puede* ser mostrado *no puede* ser dicho” (Wittgenstein, 1999: 4.1212)¹². No excluye, por tanto, de modo absoluto la comunicabilidad¹³ de lo inefable: “Hay, en efecto, lo inexpresable. Esto se *muestra* a sí mismo; es lo místico” (Wittgenstein, 1999: 6.522)¹⁴. Vale

¹⁰ “The right method of philosophy would be this. To say nothing except what can be said, i.e. the propositions of natural science (...).” Incluyendo dentro de estas, las que versan sobre cosas posibles que no existen (sobre eso, nos remitimos a lo señalado en la nota a pie de página nº 6).

¹¹ “What can be said at all can be said clearly; and whereof one cannot speak thereof one must be silent”. Aunque es algo bastante conocido, no podemos dejar de mencionar que esta postura fue sostenida con tanta rigidez sólo por el llamado “primer Wittgenstein”, pues posteriormente moderó muchas de las cosas que escribió en el *Tractatus*. Para una perspectiva distinta sobre los cambios en el pensamiento de Wittgenstein (que afirma la unidad en el pensamiento de tal autor, pese a haber pasado por cambios que serían más bien accidentales), cf. Kenny, 1974: pp. 193-204.

¹² “What can be shown cannot be said”.

¹³ Por comunicabilidad queremos decir posibilidad de enunciación de modo que un receptor sea capaz de entender el mensaje, lo que bien podría hacerse de modo no-lingüístico al mostrar algo. Wittgenstein, hacia el final de su pensamiento, acabó por incluir toda forma de comunicación dentro del lenguaje, con su concepto de ‘juego de lenguaje’, cf. Kenny, 1974: pp. 143-157.

¹⁴ “There is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical”. Parece realmente interesante, aunque excede los propósitos de este trabajo, que Wittgenstein se haya

decir, si se ‘muestra’ es ‘comunicable’, pero no propiamente a través de palabras: existen cosas que no pueden expresarse lingüísticamente, pero que sí pueden ser informadas a otros por vías distintas del lenguaje (en ese sentido postulo que son comunicables).

Wittgenstein llevó su teoría hasta un escepticismo radical. Cabe recordar que, desde esta perspectiva, no sólo no sería posible hablar de Dios, sino tampoco del alma, de ética o de cualquier valor, de estética..., en definitiva, no podríamos decir nada sobre aquellas cosas que realmente ‘valen la pena’¹⁵. En todo caso, respecto de Dios la respuesta es aún más fuerte: Dios está, dicho en pocas palabras, fuera de nuestro horizonte lingüístico (cf. Klein, 2007: p. 7)¹⁶.

Ahora bien, creemos que es posible mantener la distinción entre lo que se puede decir y lo que se puede mostrar y, a la vez, postular que es posible hablar de Dios. La clave reside en comprender que es imposible comprender a Dios no por una suerte de inefabilidad inherente a su concepto, sino exactamente al revés: es imposible comprender a Dios porque excede nuestro modo de conocer y de pensar, lo que hace que también exceda nuestro lenguaje. A Dios lo conocemos, pero no completamente. Por otro lado, es necesario considerar que las palabras también ‘muestran’, pues la imagen (*Bild*) tiene

servido del término “místico” para referirse a lo inefable, ya que procede de la misma raíz que misterio. *Mýstes* (μύστης), iniciado, era una palabra usada entre los paganos para referirse a lo oculto, pero en el Antiguo testamento también se le da este sentido muchas veces, especialmente referido a Dios en cuanto ‘inaccesible’, cf. Schmaus, 1963: p. 22. Fue tomada por los cristianos para significar principalmente tres cosas: a Dios, la revelación de Dios en Cristo y, finalmente, el culto, cf. Schmaus, 1963: p. 22. Dicho cambio fue impulsado, sobre todo, con las cartas paulinas; puede verse, por ejemplo, Col. 1, 23 y I Tim. 2, 16. La etimología puede verse en Roberts, 2014: p. 212. Voz “Misterio”). La relación entre la palabra “místico” en Wittgenstein y la experiencia mística de tipo teológico-espiritual es un tema que nos excede, pero puede verse una explicación introductoria en Hadot, 2007: pp. 22-29).

¹⁵ Wittgenstein (2017: 74) no usa exactamente esta expresión, pero sí algunas similares: lo que es valioso (*valuable*), lo realmente importante (*what is really important*), el significado de la vida (*the meaning of life*), lo que hace que la vida valga la pena o que sea digna de ser vivida (*what makes life worth living*)

¹⁶ El autor citado se refiere a santo Tomás, con una cita del *De Veritate*, y señala que éste sostiene exactamente lo mismo que Wittgenstein porque Dios nos excede completamente y porque ninguna forma que nosotros concibamos podrá representar la esencia divina, cf. Klein, 2007: p. 7. Como se verá más adelante, estimamos que esa interpretación no es del todo correcta, sin perjuicio de existir muchas semejanzas entre ambos autores.

por función el representar (Wittgenstein, 1999: 2.151-2.225)¹⁷, que quiere decir hacer presente, señalar, significar. De modo que parece que puede al menos señalarse, mostrarse, lo inefable a través de las palabras –no se puede ‘significar en’ las palabras (decir en sentido estricto), pero sí se puede ‘mostrar con’ las palabras. En consecuencia, las cosas que no podemos conocer en plenitud pueden pura y simplemente mostrarse (i.e. sin que el significante abarque la totalidad de lo significado) con las palabras. En consecuencia, la distinción entre decir y mostrar no es real, pues la comunicación siempre consiste en un acto de ‘mostrar’, sino más bien lo que los escolásticos llamaban un *distingo* de razón, aunque fundado en la realidad, lo que se designa con el tecnicismo de ‘distinción virtual’¹⁸. Como veremos con más detenimiento después, la comunicabilidad de las cosas depende del conocimiento de que somos capaces respecto de ellas; existen, por ende, grados de claridad en la comunicación de las cosas que dependen de los grados de conocimiento¹⁹.

2. Dios y el lenguaje en la *Summa Theologiae*

Para responder a la pregunta de si es acaso posible hablar de Dios, Santo Tomás nos dice, apenas introduce la problemática, que “denominamos las cosas como las conocemos” (Cf. *S. Th.* I, q. 13)²⁰, pues cada cosa es nombrada por nosotros según el conocimiento que tenemos de ella. Todo cuanto conocemos puede ser nombrado (Cf. *S. Th.* I, q. 13, art. 1, c.). Desde esta óptica, existen elementos comunes entre esta visión del lenguaje y la que tenía Wittgenstein.

Más aún, Santo Tomás de Aquino (Cf. *S. Th.* I, q. 13, art. 1, c.) explica la teoría de Aristóteles sobre la representación lingüística usando palabras que podríamos considerar equivalentes a las que usa Wittgenstein: las palabras (*vo-ces*) son signos (*signa*) de los conceptos, y los conceptos son representaciones (*similitudines*) de las cosas. Wittgenstein, por su parte, se refiere a la imagen

¹⁷ En relación con este tema, puede verse Kenny (1987: pp. 7-8), que expone, aunque de modo tangencial, el modo por el que una pseudo-proposición puede “mostrar” sin “decir”.

¹⁸ Esta clase de distinciones se explican con bastante claridad en Millán-Puelles (2011: pp. 564-566) a propósito de la distinción entre los distintos atributos de la esencia de Dios.

¹⁹ Existen otras críticas a esta distinción del *Tractatus* con fundamentos muy diferentes, como la de Carnap, que se basa en la distinción entre *sinnlos* y *unsinn* (esta distinción del alemán no existe en castellano, pero se refiere a la carencia de sentido de una proposición). Un resumen sobre la discusión al respecto con algunos argumentos en favor de la tesis de Carnap puede encontrarse en Angelides (1975).

²⁰ “*Unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus*”.

(*Bild*) que representa objetos²¹, y considera que la palabra es, en cuanto signo, referencial.

Sin embargo, hay diferencias entre ambos respecto de la capacidad que tenemos de conocer, lo que hace que sus respuestas a la pregunta sobre la posibilidad de hablar sobre Dios sean distintas. El primer Wittgenstein dijo: “aquello que podemos pensar sin más podemos pensarlo con claridad” (Wittgenstein, 1999: 4.116)²². Para él no existen grados de pensamiento: desde su postura, el pensamiento propiamente dicho es claro, por definición, y lo demás es otra cosa (en general, no pasará de ser una mera sensación). La percepción que cada uno de nosotros tiene de las cosas es igual, y en cuanto poseemos algo de ellas podemos decir que las conocemos. Pero a Wittgenstein le importa el pensamiento expresado con el lenguaje, que es claro, y no cualquier grado de conocimiento. El Aquinate, en cambio, sabía que el conocimiento admite grados; y por tanto también el lenguaje, que es expresión de dicho conocimiento (y no sólo del ‘pensamiento’ expresado lingüísticamente), admitiría diferencias de precisión, de perfección. Esto se condice con el correlato o isomorfismo entre el lenguaje y el mundo que el propio Wittgenstein trata (Wittgenstein, 1999: 1.13; 2.04; 2.063; 4.26; 6.12; 6.124 y 6.22)²³. Esta diferencia explica el modo en que cada uno de estos autores trata las cosas incluidas dentro de lo que Wittgenstein llama “lo místico”, pues las conocemos de modo imperfecto, como es el caso de Dios.

A Dios lo conocemos, pero imperfectamente (cf. Ugarte, 2010: p. 299). No podemos ver a Dios en su esencia (cf. *S. Th.* I, q.12, art. 1)²⁴, al menos en esta vida (cf. *S. Th.* I, q. 12, arts. 11 y 12), pero sí podemos conocerlo por las criaturas, mediante remoción y excelencia (cf. *S. Th.* I, q. 13, art. 1, c.). En sus conocidas “cinco vías”, santo Tomás dice que se llega a saber que Dios es o

²¹ En realidad, la teoría de la imagen (*Bild*) o *picture theory* de Wittgenstein parece ser más compleja: es bastante discutible cuál es la naturaleza del objeto, pero nos parece que el objeto es un concepto límite esencial a la lógica, no una manera genérica para designar la referencia. Una interpretación diversa, de corte más ontologista en Cerezo (2004).

²² “*What can be thought at all can be thought clearly*”.

²³ El isomorfismo no es un concepto acuñado por Wittgenstein, pero es una idea que se infiere claramente del *Tractatus*. Según Wittgenstein, este isomorfismo viene dado por la lógica, pues sólo con ella se puede comprender el mundo, el lenguaje y el pensamiento. Postula la existencia de una estructura común entre el lenguaje y el mundo. Sobre este tema, puede verse el texto de Salinas (2015: pp. 193-196), que, junto con explicar este isomorfismo, lo compara con la postura tomista.

²⁴ Sin perjuicio de que podamos ‘describir’ realmente la esencia de Dios por vía de remoción y de eminencia, así como también por vía de causalidad cf. Garrigou-Lagrange, 1976b: pp. 9-14.

existe (cf. *S. Th.* I, q. 2, art. 3)²⁵. Ahora bien, en qué consiste dicho conocimiento lo dice más adelante: nuestro conocimiento principia (y, en consecuencia, está limitado) por los sentidos (que conocen sólo las cosas físicas²⁶), a través de los cuales no podemos conocer la Esencia divina, sino sólo los efectos que nos muestran que Dios es o existe (cf. *S. Th.* I, q.12, art. 12, c.). Conocemos el poder de Dios Creador por sus criaturas, que son efectos dependientes de su causa. A partir de ahí, sabemos cuál es la relación de las criaturas con Él y que es distinto de ellas. Lo conocemos por vía de perfección o excelencia, y de remoción: “esta diferencia [de las criaturas] no es debida a que [a Dios] le falte nada de lo que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia” (*S. Th.* q. I, q.12, art.12, c.)²⁷. En el conocimiento de Dios se da por supuesto que supera nuestras capacidades, pues de otro modo no sería Dios (cf. Garrigou-Lagrange, 1945: pp. 135-150 y Juan Pablo II, 1994: p. 58).

En otras palabras, lo que conocemos de Dios, en realidad, es casi sólo teología negativa: podemos decir que es más lo que sabemos de qué no es Dios, que lo que sí es. De ahí que, para santo Tomás, no podamos decir a Dios, pues no podemos significar la esencia divina en su ser (cf. *S. Th.* I, q.13, art.1, c.), como sí podemos hacer, por ejemplo, con un hombre, porque en “humanidad” la palabra significa la definición y declara la esencia del hombre. Apenas somos capaces de descubrir que existe Alguien ‘más allá’; apenas podemos deducir de su existir (y por negación) unos pocos atributos que ni siquiera entendemos de verdad (porque se identifican, y por ende no exigen distinción alguna de su esencia: son un simple distingo de razón²⁸). En conclusión, para santo Tomás, podemos nombrar a Dios, pero de modo imperfecto. La tesis de Wittgenstein es coherente, pero su punto de partida es errado si consideramos que existen grados de perfección en el conocimiento. Es manifiesto que de hecho decimos cosas que no son, según su criterio, posibles de decir (pensemos, por ejemplo, en el comentario que un

²⁵ Para los objetivos de nuestro estudio, tiene poca relevancia la discusión sobre la conocida distinción entre existencia y acto de ser, por lo que preferimos mantenernos al margen de ella.

²⁶ Podemos decir, por ende, que la “navaja de Wittgenstein” es la misma que la que usa santo Tomás, sólo que aquél postula (pues no es, en ningún caso, una demostración) que sólo lo físico se puede pensar y, por ende, decir, mientras que éste admite grados de comprensión y, por lo tanto, de perfección en el decir.

²⁷ La traducción de la BAC, a juicio nuestro, no recoge un matiz del latín que es importante para lo que nos atañe: el Doctor Angélico se refiere a que Dios se distingue de las criaturas no por faltarle algo, sino porque sobreexcede (*superexcedit*) a todas las cosas.

²⁸ En estricto rigor, es una distinción de razón con fundamento *in re*.

crítico de arte hace de un cuadro, o en un poema que no es explícito respecto de su mensaje: claramente comunican algo, aunque no de modo directo²⁹).

3. Noción cristiana de *mysterium*

Es necesario, ante todo, tener en cuenta que la palabra griega μυστήριον (*mystérion*) fue en ciertos pasajes del nuevo testamento (aunque este uso es muy poco frecuente) traducida al latín como *sacramentum*, que los primeros cristianos usaron para designar los sacramentos³⁰. Esta palabra designa tres cosas: 1) Dios, oculto e inaccesible; 2) la revelación de Dios mismo en la persona de Cristo; y 3) el culto cristiano, que hace presente a Cristo y hace que su mensaje sea hecho vida en los fieles (cf. Schmaus, 1963: p. 22). Los tres significados tienen una estrecha relación y están unidos en Cristo, que nos revela a Dios — que en sí mismo nos era inaccesible — y se hace presente — accesible — en el culto (cf. Schmaus, 1963: p. 22). “La palabra misterio significa el amor de Dios que está oculto y, como oculto, presente en el mundo. Significa además las formas en que se actualiza la gloria del amor divino: Cristo, sus obras salvíficas y sus obras culturales” (Schmaus, 1963: p. 22).

Los antiguos, que veían la naturaleza como algo sacro, divinizado (cf. *Gran Enciclopedia Rialp*, p. 45), tenían incorporada en su cultura esta idea de los signos: lo desconocido es algo que llamaba a una profunda reverencia frente a lo que no podemos comprender (porque debía ser algo inmenso), y no al escepticismo. Eso explica el surgimiento, casi junto con la humanidad misma, de los mitos: el culto y el rito paganos son, en ese sentido, un fenómeno propiamente humano, pues son una respuesta a una tendencia natural en el hombre hacia lo divino (cf. Daniélou, 1967: p. 9)³¹. “Los mitos son ante todo la experiencia de una determinada manifestación de Dios a través

²⁹ Si atendemos a estos ejemplos, tal vez incluso la nomenclatura de ‘decir con precisión’, que hemos adoptado por razones explicativas, sea inadecuada. ¿Con qué criterio podríamos decir que un poema es imperfecto lingüísticamente o impreciso y un texto científico es perfecto o preciso? Incluso podríamos llegar a decir lo contrario, ya que a veces el poema versa sobre cosas más altas (y precisamente por eso no pueden ‘decirse’ de la misma manera que las cosas físicas).

³⁰ Por ello, una de las traducciones de la expresión *Misterium fidei* es “este es el Sacramento de nuestra fe” (*Misal Romano Diario*, 2004: pp. 741, 753, 763, 779). Para una reflexión sobre los sacramentos de la Iglesia como símbolo y signo, desde una perspectiva filosófico-lingüística y teológica, cf. Chauvet, 1997: pp. 113-28.

³¹ Para una síntesis crítica de gran solidez sobre las distintas teorías explicativas del origen de la religión y un breve desarrollo de qué se ha entendido por religión, cf. König, 1968: pp. 23-38.

del cosmos" (Daniélou, 1967: p. 13). Esta suerte de "huida al mito", por tanto, no es sólo un recurso explicativo para los fenómenos naturales, sino que es sobre todo un refugio existencial para el ser humano, al verse superado por la totalidad del cosmos, que en cuanto totalidad se considera sagrado.

Para el hombre moderno, el cosmos está aparentemente desacralizado, en la misma medida en la que el hombre ha adquirido por medio de la ciencia un dominio sobre el cosmos, de manera que para el hombre moderno parece difícil encontrar a Dios a través de la naturaleza. Para el hombre antiguo no había nada más sacramental, nada más revelador de lo sagrado que los astros, porque los astros eran la expresión de lo inaccesible. (Daniélou, 1967: p. 12)

El hombre pagano es el hombre a quien el mundo visible, a quien la naturaleza le habla de Dios (...). Para el pagano el elemento material es el signo, el símbolo y, empleando el término técnico que prefiere Eliade, la hirofanía, es decir, la manifestación de lo sagrado, de una realidad trascendente y misteriosa. (Daniélou, 1967: p. 13).

Los primeros cristianos, sin embargo, rechazaron los mitos existentes, y optaron por creer en el llamado "Dios de los filósofos" (cf. Ratzinger, 2016: pp. 115-6)³². El cristianismo no es un conjunto de mitos, como meras experiencias de lo incomprensible, pero sí contiene *misterios*, que no son tan diferentes: ambos son modos de comunicación, son signos sensibles — i.e. elementos materiales significantes — que hacen referencia a algo inefable. "El pagano es aquel que reconoce lo divino a través de su manifestación en el mundo visible" (Daniélou, 1967: p. 13), de la misma manera que el cristiano ve a Dios en sus obras y se encuentra con Él por medio de los sacramentos, pues ambas cosas son manifestación de lo sacro. "El sacramento pertenece al género de los signos y símbolos, pero no es algo 'meramente' simbólico; no sólo significa algo, sino que (...) es un signo que que al mismo tiempo *realiza* lo que signi-

³² Por los textos de Daniélou que citamos, pareciera que en este punto existe una diferencia entre éste y Ratzinger, ya que el primero defiende el sentido pagano del mito — como expresión humana natural —, arguyendo que constituye una forma de acercamiento a lo divino, mientras que el segundo considera el mito pagano como algo irracional (estableciendo así una distancia notable entre mito y misterio). Sin embargo, Daniélou (1967: pp. 55-148) trata el tema del misterio cristiano y el carácter esencialmente racional del cristianismo, lo que matiza bastante la diferencia.

fica” (Pieper, 1980: p. 59). El Misterio cristiano es aquella Eterna Sabiduría de Dios que se comunica con los hombres y los hace partícipes de sí:

El Misterio de Cristo implica, por lo tanto, los eternos vínculos privilegiados entre Dios y su Sabiduría, el destino humano de Cristo, la comunicación de las riquezas de la Sabiduría a los discípulos tan amados y, consiguientemente, la Iglesia como póstuma visibilidad del Misterio (Le Guillou, 1967: p. 40)³³.

En ese sentido, toda la vida de Cristo es misterio (cf. CCCE, n°101): Dios que se comunica con los hombres³⁴.

Para santo Tomás no era ninguna novedad que el sacramento fuese signo, pues principia la cuestión de los sacramentos refiriéndose a los signos (Cf. *S. Th.* III, q. 60, art. 1). El sacramento es mucho más que una formalidad externa que tiene efectos sobrenaturales. Cita como argumento la frase de san Agustín sobre el signo sagrado (*sacrum signum*): el Sacrificio visible es sacramento del sacrificio invisible (cf. *S. Th.* III, q.60, art. 1, sc.)³⁵. El sacramento muestra lo invisible, lo que no conocemos, a través de lo visible:

El símbolo, por lo tanto, es una cosa, un hecho, una persona que, más allá de la realidad visible que muestra, oculta dentro de sí una realidad invisible a la que se refiere la primera. El símbolo no existe hasta que la primera realidad vivible no se perciba como indicativa de la realidad invisible. (Marsili, 1974: p. 62)³⁶

Para santo Tomás de Aquino, la palabra *sacramentum* es analógica. Puede significar, en primer lugar, santidad oculta (el secreto sagrado, relacionado con la etimología de *mysterium*: μυστήρ, *mýstes*); en segundo lugar, puede designar su relación con esa santidad oculta, bien porque es causa, bien porque es signo, bien por otro motivo. En el caso paradigmático de los siete sacramentos de la Iglesia se usa esta palabra, en general, en su significado de signo (cf. *S. Th.* III, q. 60., art. 1, c.). En cuanto signos, los sacramentos significan cuatro

³³ En este sentido se dice que la Iglesia es “Sacramento universal de salvación” (*Lumen Gentium*, 1964: N°48). Sobre esto, cf. Polanco (2003).

³⁴ Me parece que esta es una de las tesis centrales que subyacen a la obra “Jesús de Nazaret”, en cuanto trata a Cristo como quien ve al Padre y que nos lo da a conocer (por ejemplo, en Ratzinger, 2009: pp. 29-30). También puede verse Daniélou (1957: pp. 125-126).

³⁵ *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum*. La traducción del latín es nuestra.

³⁶ La traducción del italiano es nuestra.

cosas: 1) nuestra santificación; 2) su causa, i.e. la Pasión de Cristo; 3) en qué consiste ella, i.e. la gracia y las virtudes; y 4) su fin, i.e. la vida eterna (cf. *S. Th.* III, q. 60., art. 3, c.). La Iglesia, además, enseña que son “signos eficaces”:

Los sacramentos son *signos* eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina. Los ritos visibles bajo los cuales los sacramentos son celebrados *significan* y *realizan* las gracias propias de cada sacramento. Dan fruto en quienes los reciben con las disposiciones requeridas. (CCE, n°1131)³⁷

La eficacia de los sacramentos radica en que producen lo que significan. La comunicación, por ende, tiene en el cristianismo una mirada filosófica y teológica mucho más profunda de la que Wittgenstein postuló. Esto explica que la distinción entre decir y mostrar sea, desde el tomismo, analógica: el conocimiento en cuanto tal es propio del ámbito de la metafísica (cf. Ugarte, 2010: p. 325), y como tal es analógico (cf. Ugarte, 2010: pp. 201, 268 y 413) –y el lenguaje no es sino una expresión de dicho conocimiento–, por lo que en Dios se da de modo distinto del de la criatura, pero con una cierta semejanza. Dicha semejanza es principio del ‘ser-capaz-de-Dios’ del hombre, y aquella diferencia es lo que explica la imperfección nuestra al conocer a Dios. Pero Dios, desde la perspectiva cristiana, se ha revelado, ha entrado en la historia y en Cristo se hace presente entre nosotros y mantiene su presencia a través de los sacramentos (cf. Schmaus, 1963: pp. 15-6). Cuando se dice que los sacramentos producen lo que significan se quiere decir que muestran algo y eso mostrado se realiza en nosotros, como vida divina. Lo que se muestra son precisamente ciertas cosas que no podemos abarcar con nuestra razón, y por lo tanto con nuestro lenguaje: sólo se muestran³⁸. Por eso, Dios, que es invisible, quiso revelarse a los hombres a través de las cosas sensibles, quiso que su Verbo inefable se encarnara para hablar con palabras humanas: ésa es la plenitud del misterio (cf. Le Guillou, 1967: pp. 39-48). En el fondo, los sacramentos son misterio porque son uno de los modos a través de los cuales Dios nos habla en la tierra y son, además, un modo muy especial que tenemos los hombres de participar del diálogo entre las personas divinas (cf. Le Guillou, 1967: pp. 57-60) y, por tanto, de su vida y su amor.

³⁷ Las cursivas son nuestras.

³⁸ De donde dice santo Tomás que es importante y necesario usar metáforas en Teología: las metáforas son algo comprensible porque es visible, y sirve para acercarnos a la inmensidad de los misterios que no podemos ver (cf. *S. Th.* I, q. 1, art. 9, c.).

4. Comparación entre la postura de Wittgenstein y la cristiana

De este trabajo se desprende, entonces, que entre la teoría del lenguaje de Wittgenstein —al menos si se la mira con una cierta laxitud— y la teología católica del misterio existen puntos comunes: al hablar de Dios no hablamos de la misma manera que al hablar de una cosa física. No obstante, desde la perspectiva de la teología católica, el decir es insuficiente e imperfecto para hablar de Dios, pero posible, mientras que del *Tractatus* fluye la tesis de que es imposible hablar de Él. Lo que no se puede decir se muestra: en este punto existe ciertamente un desacuerdo claro entre ambas posturas, ya que para Wittgenstein “Dios no se revela a sí mismo *en el mundo*” (Wittgenstein, 1999: 6.432)³⁹, mientras que para la teología católica, como ya vimos, Dios se muestra a sí mismo por medio de acontecimientos del mundo y de palabras dichas en el mundo, cuyo culmen está en Cristo, plenitud de la revelación. En este desacuerdo nos parece que reside la clave para comprender las nociones de misterio y revelación, por una parte, y la naturaleza misma del lenguaje, por otra. Decir no es sino un mostrar explícitamente por medio de palabras —lo que se ‘dice’ a la vez se ‘muestra’ en la palabra—, y el mostrar puede también ser una forma de comunicación plena. Si entendemos el lenguaje de un modo más amplio —como comunicación— entonces la distinción entre decir y mostrar pierde la importancia que se le da en el *Tractatus*, subsistiendo, en todo caso, en calidad de distinción de razón con fundamento *in re*. Dios, cuando se revela a sí mismo, comunica a los hombres su propio ser y su designio de benevolencia para ellos, sea que lo haga por medio de palabras, sea que lo haga por hechos del mundo. Por los sacramentos, el hombre entra en comunicación con Dios y Dios con él, que se hace parte de su diálogo de amor intratrinitario⁴⁰. “Dios (...) ha querido vincularse a hombre vivos” (Ratzinger, 2005: p. 25).

De las descripciones de ambas perspectivas y su comparación se desprenden dos conclusiones (o una sola conclusión con dos aspectos o dimensiones estrechamente unidas): 1) la que se refiere a la naturaleza del misterio (en qué

³⁹ Me parece, en todo caso, que la expresión ‘se revela’ (*offenbart sich*) admite interpretaciones más flexibles.

⁴⁰ Con la liturgia, la Iglesia “*anuncia y realiza el misterio salvífico*” (Abad, 1996: p. 93). Además, por cierto, el cristiano se une a Cristo, pues por Cristo entra a esta comunión, y por Él llega a la Trinidad. Quizás es más patente en los sacramentos de la eucaristía, donde la recepción de los dones de Cristo permite al fiel asociarse a su vida y a su misterio pascual (cf. García, 2006: p. 551 y Pieper, 1980: pp. 54-63) por medio del bautismo cf. Ratzinger, 2013b: p. 394.

consiste) y al modo en que ha de tratarse desde un punto de vista teológico (conclusión desde una perspectiva científico-teórica); y 2) la que se refiere al modo de reaccionar del creyente que contempla el misterio cuando se le presenta (conclusión desde una perspectiva existencial-práctica). Ambas serán desarrolladas conjuntamente en este apartado. La explicación de que exponamos ambas a la vez se debe a que ambos puntos se reclaman y compenetran mutuamente, de modo que no pueden separarse sin quebrar la esencia de su doctrina.

La teología del misterio tiene, ciertamente, una dimensión especulativa, que consiste en el ejercicio de reflexión del teólogo en torno a las discusiones académicas sobre dicha parte de la ciencia teológica. Ahora bien, esta dimensión estará siempre incompleta, si no es acompañada de auténtica contemplación (pues es la actitud propia del hombre frente al Misterio), lo que implica no tanto admirarse interiormente por la luz del misterio, cuanto dejarse envolver y convertir por ella: la palabra, así, penetra en quien la escucha transformando "su pensamiento y su voluntad, su 'corazón', y lo abre de tal modo que se convierte en un corazón que ve" (Ratzinger, 2011: p. 76).

En la luz de Dios se funden la teoría y la praxis, la inteligencia y la voluntad, porque la verdad de Dios es Amor que mueve a amar (cf. Bofill, 1950: pp. 6-8), "el 'conocimiento' de Aquel que es el amor mismo se convierte en amor en toda magnitud de su don y de su exigencia (cf. Ratzinger, 2011: p. 105). El conocimiento deja de ser un simple 'mirar' para llegar a ser un 'saberse mirado'. Desde esta perspectiva, brota como una consecuencia de la contemplación sobrenatural un comportamiento moralmente recto, y así han hecho los santos. Benedicto XVI lo explicaba así a un grupo de jóvenes profesores universitarios:

No debemos atraer a los estudiantes a nosotros mismos, sino encaminarlos hacia esa verdad que todos buscamos. A esto os ayudará el Señor, que os propone ser sencillos y eficaces como la sal, o como la lámpara, que da luz sin hacer ruido (Mt 5,13-15). Todo esto nos invita a volver siempre la mirada a Cristo, en cuyo rostro resplandece la Verdad que nos ilumina, pero que también es el Camino que lleva a la plenitud perdurable, siendo Caminante junto a nosotros y sosteniéndonos con su amor (Benedicto XVI, 2011).

En este apartado intentaremos explicar primero el aspecto teórico de la conclusión, es decir, el modo por el cual el Misterio 'muestra' verdades que en sí mismas son inefables (en palabras de Wittgenstein, cosas que 'no se pueden decir'), para pasar a continuación a explicar el aspecto moral (i.e.

cómo esta idea se conecta con la vida que el cristiano está llamado a vivir). Procuraremos, en todo caso, no dejar nunca completamente de lado ninguno de los dos aspectos.

Según la doctrina cristiana Dios se ha revelado, se quiso mostrar a sí mismo. Primero, creó Dios el mundo por su Verbo (Gn. 1, 3; Jn. 1, 3). “En el principio existía el Verbo” (Jn. 1, 1). La voz latina *Verbum*, como es sabido, traduce la palabra griega λόγος (logos), que quiere decir razón, razón-comunicada, palabra. Así lo dijo Benedicto XVI en su famoso discurso en la Universidad de Ratisbona: “Dios actúa συν λόγῳ, con logos. Logos significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón” (Benedicto XVI, 2006: p. 86). Así comunicó su propia Sabiduría, que quedó como impresa en la Creación a través del orden, lo que san Buenaventura llamó *Sapientia omniformis* (Ratzinger, 2010: pp. 142-5). De este modo, Dios también quiso hablar por medio de sus criaturas, aunque nos sea imposible abarcarlo totalmente por la razón. Todo esto es la Revelación natural que Dios realizó por su Palabra, y que consiste precisamente en el Misterio de Dios presente en la Creación.

Dios, además, se quiso revelar directamente: en la Historia de los hombres, por acontecimientos⁴¹ y por nuestro lenguaje humano (CCCE, n°6). Nos dijo su Nombre, que nos revela que es un ser personal, aunque muestre a la vez el Misterio de su inmensidad, como una perfecta armonía de lo universal y lo particular en la unicidad de su ser (Ratzinger, 2016: pp. 20-7 y 111-3). El Dios cristiano se muestra como misterio que llama a la contemplación, no es un Dios que se esconde (cf. Juan Pablo II, 1994: p. 57) ni que llame al conformismo de la incomprensión (cf. Ratzinger, 2016: pp. 97-114).

Por nosotros y para nuestra Salvación — como reza el Credo — su Verbo se hizo carne. La Persona de Jesucristo es la plenitud de la Revelación misma y, por ello, es la plenitud del Misterio: es el Verbo de Dios que se hizo palabra humana. Ya que es Dios mismo, es todo lo que Dios nos quiere decir. Por eso, es también Misterio.

El Misterio — presente en la Creación, en la Historia, en el hombre, en la Persona de Jesucristo, en la intimidad de Dios — es lo que al hombre contemporáneo le es difícil comprender. “El poder del Misterio ha desaparecido”

⁴¹ Ratzinger (2009: pp. 275-6) se refiere al suceso de la purificación del templo, el cual “evoca el recuerdo de una palabra de la Escritura, haciendo así que sea inteligible por encima de la facticidad” (Ratzinger, 2009: p. 275). Un hecho histórico, así, proviene de la Palabra (el Verbo) y conduce a ella (cf. Ratzinger, 2009: p. 276). Esto “hace comprensible el misterio de Jesús mismo” (Ratzinger, 2009: p. 276).

(cf. Ratzinger, 1999: p. 44); ya no comprendemos el sentido del sacramento. El misterio es el núcleo de la vida de la Iglesia (cf. Ratzinger, 1999: p. 47) que es Cuerpo Místico de Cristo y Sacramento universal de Salvación, Cristo visible que peregrina en la tierra hacia el Padre (cf. Le Guillou, 1967: pp. 43-4; *Sacrosanctum Concilium*, 1963: n°2; Benedicto XVI, 2007: n°30; Kasper, 2005: pp. 96-100). El sacramento es un *signo* que *produce* lo que *significa*, para que por hechos y palabras se realice la acción de Dios en el mundo, para que lo visible sea camino hacia lo invisible, de la misma manera que el Verbo eterno se hizo carne visible para ser camino hacia el amor invisible, como dice el Prefacio I de Navidad (cf. *Misal Romano Diario*, 2004: pp. 636-7).

Lo misterioso no es un hecho irracional, sino una luz sobre nuestra inteligencia que, aunque inefable, llama a ser contemplada, amada y comunicada: “[Se distingue la] *oscuridad inferior*, que proviene de la incoherencia y del absurdo, de la *superior oscuridad*, que se origina en una luz demasiado brillante, que nuestros débiles ojos no pueden soportar” (Garrigou-Lagrange, 1945: p. 107)⁴². Los misterios son verdades que se sustraen de nuestra mirada no tanto por su oscuridad cuanto por su sublimidad (cf. Scheeben, 1950: p. 4). En el silencio es precisamente donde se muestra la palabra (cf. Izquierdo, 2009). Poseer un adecuado sentido del misterio es aquello en lo que consiste la contemplación, tanto natural como sobrenatural (cf. Garrigou-Lagrange, 1945: p. 105). En el mismo sentido piensa Le Guillou (1967: p. 9), quien señala que la contemplación del Misterio ilumina los ojos del corazón.

Conclusión

Teológicamente existe una unidad entre ‘decir’ y ‘mostrar’, pues Dios habla a través de los hechos y se muestra con palabras, como en la Historia (cf. Ratzinger, 2010; Juan Pablo II, 1979: pp. 173-4 y 1 Cor. 10, 1-10)⁴³, y la liturgia – que es siempre *Λογική λατρεία* (*logiké latreía*) (cf. Ratzinger, 2001: 70-1)⁴⁴, culto espiritual, del decir y del pensar (cf. Müller, 2013) – porque en ella Dios nos habla y se hace presente su Sabiduría en medio de nosotros: así Él baja a nuestro nivel, se acerca a nosotros (cf. Ratzinger, 2000: p. 251).

⁴² Cursivas en el original.

⁴³ Sobre el sentido escatológico de la historia y la relación entre acción de Dios y libertad humana en la historia, cf. Daniélou, 1973: pp. 201-10).

⁴⁴ Tales palabras se contienen en Rm 12, 1, que la *Nova Vulgata* traduce por *rationabilem obsequium*.

Wittgenstein también fue capaz de descubrir un cierto isomorfismo entre el mundo, el lenguaje y la lógica (cf. Cerezo, 2004: p. 463)⁴⁵ porque el mundo y el lenguaje se estructuran y organizan esencialmente según categorías lógicas. No obstante, ese isomorfismo es, desde la perspectiva cristiana, el isomorfismo que existe entre la Sabiduría divina y sus criaturas. Existe una analogía entre el Espíritu Creador y la razón creada (Benedicto XVI, 2006: pp. 89-90)⁴⁶. En virtud de dicha analogía podemos hablar de Dios, sin perjuicio de que nuestro lenguaje sea imperfecto. Es lógico, en todo caso, que así sea, si tenemos como fundamento del pensamiento metafísico la analogía⁴⁷, pues la analogía no es identidad.

La fe de la Iglesia se ha atenido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía, en la que ciertamente — como dice el IV concilio de Letrán en 1215 — las diferencias son infinitamente más grandes que las semejanzas, pero sin llegar por ello a abolir la analogía y su lenguaje. Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable, sino que, más bien, el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como logos y ha actuado y actúa como logos lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor, como dice san Pablo, ‘rebas’ el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cfr. Ef. 3, 19). (Benedicto XVI, 2006: pp. 89-90)

Ahora bien, dado que Dios se hace presente entre nosotros — y esta es la conexión entre los aspectos teóricos y los morales del misterio —, el cristianismo no es una mera doctrina, sino acontecimiento (cf. Juan Pablo II, 1979: p. 126) — acción de Dios en la biografía del creyente —, “encuentro con un acontecimiento” (Benedicto XVI, 2005, n°1), con una verdad que podemos

⁴⁵ Este postulado no tiene dicho nombre en el *Tractatus*, pero existen parágrafos de los que se infiere, cf. Wittgenstein (1999: 2.18).

⁴⁶ Cf. Mondin, 1985: p. 356: este autor señala, no obstante, que la semejanza se da no tanto a nivel de la operación cuanto a nivel del ser. Estimamos, sin embargo, que este énfasis es superfluo, toda vez que, por una parte, en Dios se identifican el ser y el obrar y, por otra parte, el modo de obrar sigue al modo de ser: *operari sequitur esse*.

⁴⁷ La metafísica tomista se funda sobre la analogía, con muchas y grandes repercusiones para discusiones concretas (cf. Mondin 1985: pp. 353-9; Ugarte, 2010: p. 201; Bofill, 1950: pp. 8-9 y 30). Puede verse al respecto una comparación con filosofía analítica, a modo de ejemplo, en Bathen (1988: pp. 88-102).

percibir en cierto modo, aunque quizá no comunicar con palabras precisas, que da horizontes y pasa a ser camino y vida. Sólo a la luz del Misterio de Cristo se puede esclarecer nuestro propio misterio (*Gaudium et Spes*, n°22) – el misterio del hombre –, porque Él es Dios y Hombre.

Ciertamente, la solución más simple desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, para explicar qué ocurre con las cosas inefables, es pretender que el lenguaje sólo existe para decir con precisión, ya que dicha crítica es fácil de hacer; sin embargo, se con ella se sacrifica la verdad por la certeza. Vale decir, si se mira el problema con la “navaja de Wittgenstein” – que permitiría sólo “hablar” sobre el mundo físico – no podríamos decir nada sobre las cosas que realmente “valen la pena” en esta vida. De hecho, el propio Wittgenstein pretende en su *Lecture on Ethics* (2017: pp. 68-92) hablar sobre lo místico, sobre lo que “no se puede hablar”: intenta decir algo sobre aquellas cosas que él sabe que son inefables, pero que precisamente su ser en cuanto inefable ‘muestra’ algo sobre su propia naturaleza⁴⁸. Quizá –para evitar juzgarlo apresuradamente– esto muestra no tanto la incoherencia entre su pensamiento y su persona, cuanto el carácter técnico con el que usa las palabras ‘decir’ y ‘hablar’ en el *Tractatus*.

La teología, puesto que estudia los Misterios de la fe, puede crecer indefinidamente (cf. CCCE, n°5), intentando mostrar lo inefable en el lenguaje del Misterio que ilumina (*Gaudium et Spes*, n°22). Sin embargo, este no es un tema de interés sólo para los teólogos, sino para todo cristiano. Todo cristiano –y este es el aspecto moral de la contemplación del Misterio– está llamado a vivir de acuerdo con las exigencias del bautismo, a identificarse con Jesucristo y a “dar testimonio de Dios (...) para que su luz pueda brillar entre nosotros, para que haya espacio para su presencia” (Ratzinger, 2015: p. 126). Por ende, es necesario que mire su fe de modo contemplativo, más allá de los ritos y de las normas, para que la pueda incorporar a su propia vida. La contemplación no está sólo en saber mirar, sino también en saberse mirado. “Hay que considerar que la verdad misma siempre va a estar más allá de nuestro alcance. Podemos buscarla y acercarnos a ella, pero no podemos poseerla del todo: más bien, es ella la que nos posee a nosotros y la que nos motiva” (Benedicto XVI, 2011).

De este modo, el mirar los misterios de Dios hace que el cristiano entre en diálogo con Él a través de su Palabra y de sus sacramentos (especialmente el de la Eucaristía, donde se contiene al Verbo hecho carne), y dicho diálogo

⁴⁸ Daniélou (1957: 112) señala que precisamente la trascendencia de Dios es “una realidad en la comunicación que hace de sí mismo”: muestra cómo es Dios, precisamente en su ser que nos es como inalcanzable.

lo mueve a convertirse, pues es el diálogo intra-Trinitario de amor que lleva a amar a Dios y a los demás hombres, haciendo carne propia la Palabra de Dios. Si el cristiano mira y vive así su fe —en actitud contemplativa— su palabra podrá ser palabra de vida (cf. Ratzinger, 1999: p. 48), obediencia de la fe, que es aceptación rendida a la Palabra de Dios que ilumina la propia vida, de modo que ésta se conforme al querer de Dios (cf. Ratzinger, 2006: p. 13). El mejor ejemplo es Santa María (CCEE, nn° 26 y 97) que hizo suya la Palabra al aceptarla, con la obediencia de la fe. Ese hacer suya la Palabra se realizó carnalmente en sus entrañas y vitalmente con sus obras, como plenitud del Misterio del diálogo divino que toma carne: el Misterio de Cristo fue como asumido libremente en la carne de María. La fe de la comunidad de creyentes es invisible en su núcleo, “pero, puesto que los discípulos se unen al único Cristo, la fe se convierte en carne” (Ratzinger, 2011: p. 119).

Si el cristiano sigue el ejemplo de María y de los santos, podrá hacer realidad su llamada a identificarse con Jesucristo, a ser él mismo Misterio: signo visible sea instrumento para mostrar el Camino a los hombres, espejo visible que refleje en esta tierra la Justicia de Dios invisible.

Bibliografía

- Abad, J. A. (1996). *La celebración del Misterio cristiano*. Pamplona: EUNSA.
- Angelides, A. (1975). Carnap's 1934 Objections to Wittgenstein's Say/Show Distinction. *Erkenntnis*, 76 (2), pp. 147-169.
- Anscombe, G. E. M. (1971). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Aristóteles (2007). *Opera Omnia. Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo* (Vol. III). Hildesheim: Olms.
- Aquino, T. de (1947). *Suma Teológica* (Vol. 1). Madrid: BAC.
- Aquino, T. de (1957). *Suma Teológica* (Vol. 13). Madrid: BAC.
- Bathen, N. (1988). *Thomistische Ontologie und Sprachanalyse*. München/Freiburg: Alber.
- Benedicto XVI (2005). *Deus Caritas est*. Roma: [www.vatican.va](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html), obtenido en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html, consultado el 27 de febrero de 2018
- Benedicto XVI (2006). “Discurso en la Universidad de Ratisbona”. En Emperador Manuel II, *Diálogo con el mundo musulmán* (J. Esparza y M. Esparza, Trads., pp. 81-100). Barcelona: Editorial Áltera.

- Benedicto XVI (2007). *Sacramentum Caritatis*. Roma: www.vatican.va, obtenido en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html, consultado el 26 de febrero de 2018.
- Benedicto XVI (2011). *Encuentro con los jóvenes profesores universitarios. Discurso del santo Padre con ocasión de la XXVI Jornada Mundial de la Juventud*. Basílica San Lorenzo de El Escorial: www.vatican.va, obtenido en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html, consultado el 26 de febrero de 2018.
- Bofill, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones "Cristiandad".
- Catecismo de la Iglesia Católica. (2010). Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo / Libreria Editrice Vaticana.
- Cerezo, M. (2004). Las nociones de *Sachverhalt*, *Tatsache* y *Sachlage* en el *Tractatus* de Wittgenstein. *Anuario Filosófico*, 37 (2), pp. 455-79.
- Chauvet, L.-M. (1997). *I Sacramenti*. Milano: Ancora Editrice.
- Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica. (2005). Madrid: Asociación de Editores del Catecismo / Libreria Editrice Vaticana.
- Constitución *Gaudium et Spes* (1965). Roma: www.vatican.va, obtenido en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, consultado el 27 de febrero de 2018.
- Constitución *Lumen Gentium* (1964). Roma: www.vatican.va, obtenido en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, consultado el 29 de noviembre de 2018.
- Constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963). Roma: www.vatican.va, obtenido en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html, consultado el 27 de febrero a las 17:30 horas.
- Daniélou, J., (1957). *Dios y nosotros*. Madrid: Taurus.
- Daniélou, J. (1967). *Mitos paganos, misterio cristiano*. Sant Julià de Lòria, Andorra: Editorial Casal i Vall.
- Daniélou, J. (1973). *¿Para qué la Iglesia?*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Denzinger, H. J. (1963). *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Fabro, C. (1983). *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*. Milano, Italia: Edizioni Ares.

- García, A. (2006). *L'Eucaristia, Dono e Mistero. Trattatto storico-dogmatico sul mistero eucaristico*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce.
- Garrigou-Lagrange, R. (1945). *El sentido del Misterio y el claroscuro intelectual natural y sobrenatural*. (Leandro de Sesma, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Desclée.
- Garrigou-Lagrange, R., (1976a). *Dios. I. Su existencia*. Madrid: Palabra.
- Garrigou-Lagrange, R. (1976b). *Dios. II. Su naturaleza*. Madrid: Palabra.
- Gilson, É. (1969). *Linguistique et Philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gran Enciclopedia Rialp*, Tomo XVI. (1973). Madrid: Rialp.
- Hadot, P. (2007). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia: Pre-Textos.
- Hirschberger, J. (1974). *Historia de la Filosofía. Tomo II. Edad Moderna, Edad Contemporánea*. Barcelona: Herder.
- Izquierdo, C. (2009). Palabra (y silencio) de Dios. *Scripta Theologica*. 49, pp. 945-60.
- Juan Pablo II (1979). *El continente de la Esperanza*. Ciudad de México: Minos.
- Juan Pablo II (1994). *Cruzando el umbral de la Esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés Editores.
- Kasper, W. (2005). *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Kenny, A. (1974). *Wittgenstein*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Kenny, A. (1987). *The legacy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Klein, T. W. (2007). *Wittgenstein and the Metaphysics of Grace*. Oxford: Oxford University Press.
- König, F. (1968). *Cristo y las religiones de la tierra (Vol. I)*. Madrid: BAC.
- Le Guillou, M.-J. (1967). *Teología del Misterio. Cristo y la Iglesia*. Barcelona: Editorial Estela.
- Marsili, S. M. (1974). La Liturgia, momento storico della salvezza. En S. Marsili (Ed.), *Anamnesis. La liturgia, momento nella storia della salvezza*. Vol. I (pp. 31-84). Torino, Italia: Marietti Editori.
- Millán-Puelles, A. (2011). *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp.
- Misal Romano Diario*. (2004). (James Socias, Ed.). Woodridge, EE.UU.: Midwest Theological Forum.
- Mondin, B. (1985). *Storia della Filosofia Medievale*. Roma: Urbaniana University Press.
- Morris, M. (2008). *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*. Trowbridge: Roudledge Taylor & Francis Group.

- Müller, G. L. (2013). *Λογική λατρεία. Un culto conforme al Logos divino. La Liturgia en el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*. Roma: www.vatican.va, obtenido en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_20130128_madrid-muller_sp.html, consultado el 20 de febrero de 2018.
- Pieper, J. (1980). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp.
- Polanco, R. (2003). La Iglesia y la universalidad de la salvación en el cristianismo. *Teología y Vida*, Vol. XLIV, pp. 423-43.
- Ratzinger, J. (1999). *Un canto nuevo para el Señor. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy..* Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, J. (2000). Eucharist and Mission. *Irish Theological Quarterly* 65, pp. 245-64.
- Ratzinger, J. (2001). *El espíritu de la Liturgia. Una Introducción*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2005). *La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros*. Valencia: Edicep.
- Ratzinger, J. (2006). *Introducción al espíritu de la liturgia*. Bogotá: San Pablo.
- Ratzinger (2009). *Jesús de Nazareth. Primera Parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Santiago: Planeta.
- Ratzinger, J. (2010). *La teología de la historia de san Bunaventura*. Madrid: Encuentro.
- Ratzinger (2011). *Jesús de Nazareth. Segunda Parte. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Encuentro.
- Ratzinger, J. (2013a). ¿Qué es el hombre? *Humanitas* 72, pp. 780-805.
- Ratzinger, J. (2013b). The Church as an Essential Dimension of Theology. *Toronto Journal of Theology* 29 (2), pp. 390-408.
- Ratzinger, J. (2015). La Iglesia en el umbral del tercer milenio. *Revista Académica e Institucional, Páginas de la UCP* 98, pp. 123-32.
- Ratzinger, J. (2016). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Roberts, E.A. (2014). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Spanish Language with Families of Words based on Indo-European Roots* (Vol. 2). Bloomington, Indiana: Xlibris Corporation.
- Russell, B. (1999). Introduction. En *Tractatus Logico-Philosophicus*. (C.K. Ogden, Trad.). Mineola, New York: Dover Publications Inc.
- Sagrada Biblia* (2008). (5 Volúmenes). Pamplona: Eunsa.
- Salinas, J. J. (2015). El conocimiento en McDowell. Quietismo, intencionalidad y verdad. En *Mente y mundo. Excerpta e dissertationibus in philosophia. Cuadernos doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía* 25, pp. 125-205.

- Scheeben, M. J. (1950). *Los Misterios del cristianismo. Su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural. Tomo I.* Barcelona: Herder.
- Schmaus, M. (1963). *Teología Dogmática. VI. Los Sacramentos.* Madrid: Rialp.
- Stern, D. (1995). *Wittgenstein on Mind and Language.* New York: Oxford University Press.
- Ugarte, J.J. (2010). *Curso de Filosofía del Derecho. Tomo I.* Santiago: Ediciones PUC.
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus.* (C.K. Ogden, Trad.). Mineola, New York: Dover Publications Inc.
- Wittgenstein, L. (2017). *Conferencia sobre ética. Lecture on Ethics.* Caracas: Bid & Co. Editor.

Recibido: 31/12/18

Aprobado: 10/10/19

