

La religión en Wittgenstein. Estudio de las “Clases sobre creencia religiosa”

*Daniel Wankun, O.P.
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima*

El presente artículo es una reflexión acerca de lo religioso en la obra de Ludwig Wittgenstein. Lo interesante del problema es que si uno revisa sus obras más importantes, lo que podría aparecer es que no es posible hablar de lo religioso. Sin embargo, si uno dirige la mirada a aquellos escritos que pertenecen al llamado segundo Wittgenstein descubre que no sólo no deja de hablar sobre lo religioso, sino que es la época donde más ha hablado de ello. Una mirada a sus lecciones sobre creencia religiosa, dictadas en 1938, dentro del espectro semántico de los “juegos de lenguaje”, nos va a permitir enfocar cómo es legítimo hablar de Dios y de la experiencia religiosa.

This paper ponders upon the religious phenomenon in Ludwig Wittgenstein's work. Reviewing his most important publications, it seems that it is not possible to speak about the religious domain. Nevertheless, the works belonging to the so-called “second Wittgenstein” not only speak about the nature of the religious, but are also the ones in which Wittgenstein most speaks about it. A glance at his 1938 lessons on religious belief, within the semantic spectrum of “language games”, will enable us to focus on the legitimacy of speaking about God and religious experience.

“Un pensador religioso honrado es como uno que baila en la cuerda floja. Casi siempre parece que estuviera andando por el aire. Su soporte es el más tenue que puede pensarse. Y, sin embargo, puede andarse sobre él.”

Ludwig Wittgenstein

Introducción

Ludwig Wittgenstein es conocido como filósofo por sus dos obras fundamentales, que determinan dos períodos de su pensamiento: su *Tractatus logico-philosophicus* y sus *Investigaciones filosóficas*. Para este artículo voy a asumir esta forma ya clásica de periodización en el pensamiento de Wittgenstein, aunque sin entrar en la problematización de cómo hay que entender la relación de estos períodos: o bien como ruptura, o como una cierta continuidad en los planteamientos. Así, el primer Wittgenstein responde al período del *Tractatus*, y el segundo Wittgenstein al de las *Investigaciones*.

Es posible encontrar amplios estudios sobre sendos libros y períodos, en los que se analizan las principales tesis expuestas por Wittgenstein; siendo una de ellas acerca de la religión, de lo místico. Ceñidos al estudio de los dos libros mencionados, uno descubre fácilmente una doble paradoja: en el *Tractatus* habla Wittgenstein de aquello que no puede ser dicho, sino mostrado —como lo místico¹—; mientras que en sus *Investigaciones* legitima el uso de los “juegos de lenguajes” —y no sólo el lenguaje científico—, pero, sin embargo, calla acerca de estos temas: Dios, lo místico, lo religioso. Sin embargo, volviendo la mirada a aquellos escritos que pertenecen al segundo Wittgenstein —desde 1929 hasta su muerte, acaecida en 1951— podemos hacer desaparecer esta supuesta paradoja. Wittgenstein no sólo no

¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1973, 6.421, 6.522, 6.53, 7.

ha dejado de hablar sobre lo religioso, sino que es la época en la que más habló acerca de este tema.

La frase de Wittgenstein que introduce este estudio refleja claramente la idea que él tenía de sí mismo. Ludwig Wittgenstein quiso ser un pensador religioso honrado. Toda su vida estuvo marcada por esa búsqueda incesante por lograr disponerse a esa experiencia mística capaz de transformarlo, capaz de redimirlo: “No soy un hombre religioso, pero no puedo evitar ver todos los problemas desde un punto de vista religioso”².

Es significativo que Wittgenstein no se atreva a llamarse “un hombre religioso”, y también que aquellos pertenecientes a su círculo íntimo de amigos duden en aplicarle a él tal calificativo³. Pero podemos decir que en él había “la posibilidad de la religión”⁴. Y es justamente esta “posibilidad” el punto central de sus investigaciones acerca de la religión. Considero significativa la forma en que Wittgenstein afronta los problemas religiosos y habla acerca de la creencia religiosa, ya que, gracias a ella, la consideración tradicional acerca de Dios puede verse enriquecida por el contacto vital y existencial con que él analiza este tema.

El presente artículo querrá mostrar precisamente estas notables contribuciones por parte del filósofo austriaco, cuya forma de aproximación a lo religioso no proviene de un estudio del fenómeno religioso como tal —aunque como veremos más adelante, éste no puede

² Citado por Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Anagrama, 1994, p. 424. En este libro podemos encontrar importantes y reiteradas ocasiones en que Wittgenstein aborda el tema de la religión y lo religioso a lo largo de toda su vida.

³ Georg Henrik Von Wright afirma: “No sé si se puede decir que [Wittgenstein] fue ‘religioso’ a no ser que se dé a este término un sentido muy trivial. Verdad es que no tenía una fe cristiana, pero tampoco fue su visión de la vida no cristiana, pagana como la de Goethe. Decir que Wittgenstein no fue panteísta es decir algo. ‘Dios no se manifiesta en el mundo’ escribió en el *Tractatus*. La idea de Dios, dijo, era ante todo para él la del juez temible.” En: Ferrater Mora, J. (Ed.), *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Oikos-tau, 1966, pp. 36-37. Es curioso anotar que, por el contrario, esta misma frase del *Tractatus* citada por Von Wright le sirva a Pears para denominar a Wittgenstein un panteísta. Cf. Pears, D., *Wittgenstein*, Barcelona: Grijalbo, 1973, p. 127.

⁴ Estas palabras las emplea Norman Malcolm, y continúa: “Estoy convencido de que [Wittgenstein] consideraba a la religión una ‘forma de vida’ (para usar una expresión de las *Investigaciones*) en la que no participaba, pero con la que simpatizaba y que le interesaba grandemente”. En: Ferrater Mora, J. (Ed.), *o.c.*, p. 74.

separarse— sino más bien de un acercamiento desde el ámbito del lenguaje, del discurso religioso, de las proposiciones que utilizamos para referirnos a las creencias religiosas. El objetivo que persigue este estudio es dar a conocer la reflexión que encontramos en los escritos del segundo Wittgenstein acerca de lo religioso, y señalar cómo se interrelacionan y complementan.

Este estudio se divide de la siguiente manera:

i) Una breve presentación del pensamiento del primer Wittgenstein acerca de lo religioso, centrándose en su distinción entre “decir” (*sagen*) y “mostrar” (*zeigen*).

ii) Los contenidos que en el texto “Clases sobre creencia religiosa” dictadas por Ludwig Wittgenstein se exponen acerca de las creencias religiosas: a qué refieren, cómo se diferencian del saber de la ciencia y cómo utiliza las imágenes la persona religiosa. Este texto pertenece al segundo Wittgenstein, y nos va a servir para observar las novedades en el tratamiento del tema. Esta sección es el eje sobre el que gira todo este artículo.

iii) Algunos aportes de otros textos del mismo autor en épocas cercanas o posteriores a las “Clases”. La finalidad es aclarar, complementar o restringir las ideas que en el punto anterior se han afirmado⁵.

iv) La presentación, también breve, de la relación que se establece entre lo ético y lo religioso en el Wittgenstein de este período⁶.

1. La religión dentro de los límites del “*Tractatus*”

Wittgenstein se propone en su *Tractatus logico-philosophicus* delimitar aquello que es posible de ser dicho, quiere trazar unos límites a la expresión de los pensamientos. Todo lo que quede al otro lado del límite es simplemente un sinsentido⁷. Para él, todo lo que en el

⁵ Utilizaré las siguientes obras de Ludwig Wittgenstein: *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1995; *Observaciones*, México: Siglo XXI, 1981; *Observaciones a “La rama dorada” de Frazer*, Madrid: Tecnos, 1992.

⁶ Me centraré especialmente en Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, Barcelona: Paidós, 1990; y en *Observaciones, o.c.*

⁷ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus, o.c.*, p. 31.

mundo acaece son meramente hechos, el mundo está conformado por la totalidad de los hechos, y no de las cosas⁸. Los hechos están compuestos de objetos y relaciones. Esta es la sustancia del mundo: los objetos y relaciones. Wittgenstein llamará “estados de cosas” a los hechos posibles. Un hecho es un estado de cosas realizado. Y el lenguaje es figura del mundo, por lo que describe mediante una serie de reglas un estado de cosas⁹. ¿Cuándo describe una oración un estado de cosas? Sólo si podemos conocer sus condiciones de verdad. Se establece tres posibles grados: “La verdad de la tautología es cierta; la de las proposiciones, posibles; la de las contradicciones, imposibles”¹⁰.

A partir de estas condiciones de verdad se va a establecer la diferencia entre decir y mostrar¹¹. Decir se refiere a las oraciones que describen estados de cosas, mientras que una oración se muestra cuando a pesar de no describir un estado de cosas, comunica algo, produce estados de conciencia. A este segundo grupo pertenecen las oraciones acerca de la totalidad del mundo, de lo ético, de lo místico, de Dios. Y puesto que no es posible hablar de ello, lo mejor es callarse¹².

Esta última afirmación ha llevado a muchos malentendidos. Se ha catalogado con excesiva facilidad a Wittgenstein como el filósofo que ha prohibido todo discurso sobre Dios por ser éste sinsentido, entendiéndose esto como un menosprecio o un ataque a lo religioso. Nada más lejos del pensamiento y de la intención de Wittgenstein, ya que la preocupación de él por escribir el *Tractatus* no fue lógica, sino ética. Así le escribe él a Flicker, explicándole la forma debida de leer el *Tractatus*: “El sentido del libro es ético. Una vez quise incluir en el prefacio una frase que no está de hecho allí ahora pero que le transcribiré aquí porque quizás sea para usted una clave. Lo que quise escribir entonces era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la que aparece

⁸ *Ibid.*, 1.1.

⁹ “La proposición es una figura de la realidad”, *ibid.*, 4.01.

¹⁰ *Ibid.*, 4.464.

¹¹ Y esta diferenciación es radical: “Lo que se *puede* mostrar no puede decirse”, *ibid.*, 4.1212.

¹² Esta es la última proposición de Wittgenstein, *ibid.*, 7. También en el *Prólogo* se señala lo mismo: “Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de todo lo que no se puede hablar, mejor es callarse”, *ibid.*, p. 31.

ahí más todo lo que no he escrito. *Y justamente esa segunda parte es la importante*"¹³.

La lectura ética sería una forma de leer el *Tractatus*. Sin embargo, podemos hacer otra lectura distinta del *Tractatus* —la denominaré lectura postmoderna—, que consiste en una lectura irónica del *Tractatus* de Wittgenstein apoyados en el propio *Tractatus*¹⁴.

Wittgenstein nos invita al final del mismo a tirar la escalera que nos ha servido para avanzar en el conocimiento de lo que consiste la filosofía. Y nos insta a que callemos acerca de lo que no podemos hablar: lo místico, lo ético. Pero ello debido a que para hablar de ello es necesario el conocimiento de toda nuestra propia historia. Tendríamos que salir de nuestra existencia para poder mirarla, esto es, tener una visión *sub specie aeterni*¹⁵.

Pero como Apel ha señalado, desde la primera proposición del *Tractatus* Wittgenstein parece hablarnos de la totalidad del mundo¹⁶. Por lo tanto, todas y cada una de las afirmaciones de su *Tractatus* carecen de sentido, y no sólo aquellas referidas a la ética, a la filosofía o a lo místico. Apel lee el *Tractatus* de forma irónica, como un discurso sobre meta-filosofía. Sin duda su lectura es distinta a la que el propio Wittgenstein hace de su obra (al menos en la época inmediata a su publicación), ya que él se tomó tan en serio sus propias afirmaciones que abandonó la filosofía.

Esta lectura, sin embargo, coincide fuertemente con la propia explicación de Wittgenstein. La interpretación apresurada que los miembros del Círculo de Viena dieron a las proposiciones del *Tractatus*, especialmente a aquella última proposición: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse", como un apoyo incondicional al lenguaje científico, —y por tanto, como un argumento para minusvalorar el discurso religioso, tal como lo hicieron los renovadores del positivis-

¹³ Von Wright, G.H. y Methlagl, W. (Eds.), *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburgo: Otto Müller Verlag, 1969, p. 35.

¹⁴ Sostengo que Apel hace esta lectura postmoderna del *Tractatus* en su artículo "Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica", en: Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, v. I, pp. 217-264.

¹⁵ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, o.c., 6.45.

¹⁶ "El mundo es *todo* lo que acaece", *ibid.*, I. Las cursivas son mías.

mo— queda desestimada bajo la mirada de esta interpretación post-moderna, ya que las propias proposiciones de los científicos son también carentes de sentido cuando se proponen hablar de la totalidad de los hechos del mundo, cuando desean hablar de toda la realidad. Wittgenstein no quiso dar más importancia a los problemas que en el ámbito científico aquejaban su mente que a aquellos que aquejaban su propio espíritu, que eran los problemas de la filosofía. Y sabía que éstos no quedaban resueltos, aunque se hubiesen podido resolver todos los problemas en el campo científico¹⁷.

De esta forma, el lenguaje religioso adquiere un lugar privilegiado, pero no en el ámbito del decir, sino en el mostrar, en lo inexpressable. Lo místico se muestra a sí mismo¹⁸.

2. Las “Clases sobre creencia religiosa”

Las “Clases sobre creencia religiosa”, recogidas en el libro *Estética, psicoanálisis y religión*, fueron dictadas por Wittgenstein en 1938. Son los apuntes recogidos por las personas que asistieron a tales clases¹⁹. Tal como ha llegado a nosotros, las clases constan de tres partes, cada una abordando el tema desde puntos distintos. Así, en la primera parte se centra Wittgenstein en la diferenciación de la creencia religiosa de otro tipo de creencias basándose en los distintos tipos de discursos; en la segunda, profundiza este tema valiéndose del distinto uso de las imágenes, y en la tercera —en la que incluye un análisis al tema pensamiento-referencia al cual no aludiré— hace una afirmación acerca del uso de las imágenes por parte de los creyentes religiosos. Quisiera resaltar lo más significativo de estas tres partes.

2.1 Primera parte

Wittgenstein quiere en la primera parte contraponer dos proposiciones: una referida al discurso religioso, y otra referida a otro tipo de

¹⁷ *Ibid.*, 6.52.

¹⁸ Aunque no existe un desarrollo ulterior en esta época, creo que el tratamiento que el segundo Wittgenstein realiza acerca de lo religioso encuentra su punto de partida y su formulación implícita en las ideas expuestas ya en el *Tractatus*.

¹⁹ Si fueron las mismas personas que siguieron las clases sobre estética, entonces tenemos a: Rush Rhees, Yorick Smythies, James Taylor, Casimir Lewy, Theodore Redpath y Maurice Drury.

creencia. Nos dice: “Supongan que alguien fuera creyente y dijese: ‘Yo creo en el juicio final’, y que yo dijera ‘Bueno. Yo no estoy tan seguro. Es posible’. Ustedes dirían que hay una enorme distancia entre nosotros. Si él dijera: ‘Hay un avión alemán sobre nosotros’, y yo dijera: ‘Es posible. No estoy tan seguro’, podrían decir que estaríamos bastante próximos”²⁰.

Es este caso ha contrapuesto dos discursos: el religioso y el de las afirmaciones del lenguaje común, referido a cuestiones cotidianas empíricas. Quiere investigar Wittgenstein por qué son diferentes estos discursos —y nuestras actitudes frente a ellos— y cómo debemos entender estas diferencias.

Discurso religioso:

A: –“Yo creo en el juicio final”.

B: –“Bueno, yo no estoy tan seguro. Es posible”.

– Aquí hay una enorme distancia entre ambas afirmaciones.

– No tiene sentido decir aquí que “contradigo”.

Para Wittgenstein, creer en algo de índole religiosa y no creerlo no quiere decir que yo crea lo opuesto. Al menos no siempre.

– Aquí ninguna prueba me influirá en lo más mínimo.

La creencia religiosa no tiene nada que ver con predicciones, ni con pruebas científicas. “No hablamos acerca de hipótesis, o acerca de una elevada probabilidad. Tampoco de conocer”²¹.

– Las proposiciones no son ni verdaderas ni falsas, porque no tienen un contenido de experiencia.

– Tampoco son justificadas, porque no pueden aducirse razones evidenciales para probarlas. El criterio de confiabilidad no descansa en ningún hecho histórico.

– Ningún hecho histórico podría ser su fundamento.

– Las personas que tienen estas creencias no son razonables, pero no serían irracionales (*unreasonable*). Para Wittgenstein la palabra “irracional” implica un reproche²².

²⁰ Wittgenstein, Ludwig, “Clases sobre creencia religiosa”, en: *Estética, psicología y religión*, Buenos Aires: Sudamericana, 1976, p. 130.

²¹ *Ibid.*, p. 136.

²² *Cf. ibid.*, p. 137.

Discurso empírico:

A: –“Hay un avión alemán sobre nosotros”.

B: –“Es posible. No estoy tan seguro”.

– Ambas proposiciones estarían bastante próximas.

– Aquí hay la posibilidad de hablar de contradecir.

– Aquí puedo aducir pruebas. Puedo hablar de una influencia: cambiar mi parecer.

– Las proposiciones son verdaderas o falsas.

– Deben estar justificadas: puedo, y en algunas ocasiones, debo justificar mi discurso.

– Las personas que pronuncian estos discursos son razonables.

En esta contraposición han quedado patentizadas algunas consideraciones que acerca del lenguaje tiene Wittgenstein:

1.– El uso determina el significado de una proposición. Las segundas afirmaciones (B) que se hacen en ambos discursos son casi las mismas. Sin embargo, su significado es distinto. El significado, así, se conecta con el contexto en que tales proposiciones son dichas. No existe un referente necesariamente vinculado a una proposición, sino que éste variará dependiendo el uso que se le dé —en el caso en que haya un referente tal. Sin embargo, como veremos un poco más adelante, existen situaciones irregulares, donde significado y uso se distancian.

2.– Existen diferentes tipos de discursos. En su primer período, Wittgenstein escribía en el *Tractatus* que no existía la posibilidad de hablar acerca de la ética, de lo místico. Y privilegiaba un tipo determinado del lenguaje que era el lógico-formal. En este segundo período, al que pertenecen estas clases, Wittgenstein intenta mostrar cuáles son las posibilidades mismas del discurso religioso, lo que él expresa. Aunque aún no ha desarrollado su teoría de los “juegos de lenguaje”, que él define como “formas de vida”²³, cabe decir que ahora concibe Wittgenstein el lenguaje religioso como una forma legítima de hablar,

²³ “La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve, aquí, que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: UNAM-Crítica, 1988, p. 23.

como un discurso que tiene no sólo algo que decir, sino que su decir es de especial relevancia para la persona que lo dice.

En palabras de Nicolás Sánchez, en un artículo acerca de la concepción wittgensteiniana del lenguaje religioso: “La estrategia de Wittgenstein es hacernos reparar en que la gramática de ‘creer’ está relacionada con la gramática de la proposición que se dice creer, y aclarando ésta en el caso de las creencias religiosas obtendremos mayor claridad sobre la forma de ‘creer’”²⁴.

Es decir, si por ejemplo tenemos una proposición tal como: “Creo en el Juicio final”, analizando los contextos y situaciones distintas en los que uso la palabra “Juicio final”, aclararé lo que quiero decir cuando digo “creo”.

Este segundo punto, el de los diferentes tipos de discursos, nos ha dejado, sin embargo, varios problemas que, seguramente, el lector ha percibido también. Si los discursos son tan marcadamente distintos como hemos visto en esa comparación esquemática, topamos con el problema de saber cómo se relacionan ambos discursos: ¿son inconmensurables, acaso? Si el lenguaje religioso no está relacionado con lo razonable, ¿se cae en un fideísmo, en un fundamentalismo? ¿No tiene un uso la razón dentro del lenguaje religioso? Si los “juegos de lenguaje” son formas de vida, y cada uno tiene su legitimidad, ¿no caemos en el relativismo?

Vamos a esperar un poco para darle respuesta a estas preguntas, ya que la segunda parte de estas “Clases” mantienen esta dicotomía en los discursos. Pero esta vez refiriéndose al uso de las imágenes.

2.2 Segunda parte

Wittgenstein presenta en esta segunda parte el análisis de los usos de una palabra mediante el uso que hacemos de las imágenes. Este análisis quiere describir cómo aprendemos el significado de la palabra “Dios”.

²⁴ Sánchez Durá, Nicolás, “Una explicación no tranquilizará al enamorado”, en: Sanfélix, Vicente (Ed.), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia: Universidad de Valencia, 1993, pp. 190-191.

Uno se percata en el aprendizaje que “Dios” tiene un estatus distinto. Y es justamente este percatarse del estatus distinto lo esencial de ese aprendizaje.

Si tenemos una “imagen” de Dios —pinturas, por ejemplo— no podemos decir que aprendemos su significado al igual que ante un retrato de una persona. Wittgenstein afirma que si se nos pregunta si hemos entendido lo que estas palabras significaban tendríamos que decirle: “Sí y no. Aprendí lo que no significaba”²⁵.

Wittgenstein afirma que existen dos formas distintas o técnicas distintas para comparar un dibujo de una planta tropical, por ejemplo, —extensible a todo objeto físico, empírico en general— y un dibujo de Dios —él pone el ejemplo del Dios creador del hombre de Miguel Angel— con sus respectivos referentes. Mientras que en el primer caso podemos comparar el dibujo y la planta, no puedo hacer lo mismo con el segundo dibujo. Esta técnica de discernimiento entre el primer caso y el segundo, dice Wittgenstein, curiosamente no ha sido enseñada.

Es decir, el significado de los dibujos es captado, pero si queremos contrastarlo con su referente, sólo es posible en el primer caso —aunque no se haya especificado en qué consistiría tal técnica. En el segundo caso, esta empresa resultaría imposible.

Ahora sí podemos abordar algunos de los puntos pendientes. Uno es el de la total incompatibilidad de los discursos. Varios autores han profundizado este punto: yo seguiré simplemente las aportaciones de Putnam acerca de la elucidación de qué es lo que Wittgenstein tenía en mente cuando se expresó de tal forma.

Afirma Putnam primeramente que “Wittgenstein cree que el hombre religioso y el ateo hablan entre sí sin comunicarse”²⁶. Y esto se debería a que comunmente los ateos consideran el discurso religioso como pre-científico o “primitivo”. El objetivo de Wittgenstein en estas clases sería justamente mostrar que eso no es así. Que el discurso religioso no es pre-científico sino no-científico, totalmente distinto al discurso de la ciencia, y que el intento de hacerlo científico —dar pruebas, argumentaciones o explicaciones— desvirtúa el discurso mismo.

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Ética, psicoanálisis y religión, o.c.*, p. 140.

²⁶ Putnam, Hilary, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, p. 203.

En torno a cómo entender estos distintos discursos, Putnam señala que existen diversas interpretaciones a este pasaje —y a otros en los que Wittgenstein se explica de forma parecida— :

1. La “idea kuhniana de inconmensurabilidad”: la persona no religiosa no puede *entender* a la persona religiosa.

2. La persona no religiosa y la religiosa *se entienden*, pero la primera utiliza el lenguaje literalmente y la segunda lo utiliza de una manera no literal, quizá emotivante o para “expresar una actitud”.

3. El discurso ordinario es “cognitivo” y la persona religiosa está haciendo una especie de uso “no cognitivo” del lenguaje.

La tesis de Putnam es que la primera es algo que no sirve de nada; y la segunda y tercera están equivocadas.

En contra de estas tesis se puede decir:

En contra de 1) la tesis de la inconmensurabilidad de tipo kuhniano se basa en una identificación total entre significado y uso. De esta forma, al usar de forma distinta las palabras debería haber un significado también distinto, y no se entenderían. Wittgenstein, sin embargo, afirma que no es una cuestión de significado. Inmediatamente después de la contraposición de los dos discursos afirmará: “Podría ser que la diferencia no se manifestara en una explicación del significado”²⁷.

Para este punto, Putnam recuerda que Wittgenstein no hace una asimilación de la idea de significado con el de uso. En un pasaje de las *Investigaciones filosóficas*, dirá Wittgenstein: “Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ —aunque no para *todos* los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”²⁸.

¿Cuáles serían estos casos excepcionales en los que uso y significado no convergen? Serían justamente los casos en que afirmamos: “tienen el mismo significado” o “tienen distinto significado”. No es que existan dos significados distintos en “Creo en un juicio final”. Habría más bien, creo yo, dos usos para la misma proposición. Wittgenstein rechaza la inconmensurabilidad en este sentido: no sería pro-

²⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Ética, psicoanálisis y religión, o.c.*, p. 130.

²⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas, o.c.*, p. 43. Putnam lo explica en *Cómo renovar la filosofía, o.c.*, p. 211.

blema de incompreensión. “En un sentido importante, sé que quiere decir”, afirmará él refiriéndose a proposiciones como “Creo en el juicio final”²⁹. Y rechaza Wittgenstein esta visión porque no es útil, no permite aclararnos el problema. Si decimos que dos discursos con distinto significado son incommunicables, esto no nos ayuda en nada. Es más, complica la situación porque presupone que podemos darnos cuenta de que tienen distintos significados.

En contra de (2) y (3) el emotivismo y el no cognitivismo tienen como presupuesto una diferenciación fuerte, metafísica, entre categorías como lenguaje literal/lenguaje no literal o lenguaje para expresar una actitud/lenguaje para expresar literalmente. Wittgenstein rechaza no esta distinción, sino el carácter fuerte de la misma, como si fueran cosas contrapuestas. No puede contraponerse una a la otra, porque para poder hacerlo tienen que pertenecer a un mismo género, y no pertenecen. También se sigue presuponiendo aquí un punto de vista exterior que pueda hacer esas distinciones fuertes.

Wittgenstein, cuando uno de sus alumnos le dice que el lenguaje religioso se utiliza para expresar actitudes, responde él que no es así; que es distinto a decir “Le tengo simpatía”. Los enunciados emotivos podríamos considerarlos como performativos, es decir, que podría haber un gesto que reemplace a las palabras. Pero cuando alguien dice ‘Quizás nos veamos después de la muerte’: ¿a qué actitud hace referencia? ¿Cuál sería el gesto que podría decirnos eso? Tal gesto no existe.

Putnam da su propia interpretación acerca de qué quería afirmar Wittgenstein acerca del discurso religioso. Para él, Wittgenstein está diciendo “...que el discurso religioso puede ser entendido sólo si se entiende la forma de vida a que pertenece. Lo que caracteriza a esa forma de vida no son las expresiones de creencia que la acompañan, sino una manera (en la que están incluidas las palabras y las imágenes, pero que dista mucho de consistir sólo en palabras e imágenes) de amar la propia vida, de regular todas las decisiones que se toman... Entender como es debido las palabras de una persona es inseparable de entender una forma de vida religiosa, y esto no es una cuestión de ‘teoría semántica’ sino de entender a un ser humano”³⁰.

²⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Ética, psicoanálisis y religión*, o.c., p. 138.

³⁰ Putnam, Hilary, *Cómo renovar la filosofía*, o.c., pp. 215-216.

Si bien hemos resuelto nuestro primer problema, el de la inconmensurabilidad, queda aún sin resolver los siguientes: la posibilidad de un fundamentalismo y el relativismo.

Wittgenstein afirma acerca de la creencia religiosa: “Ella no se mostrará mediante razonamientos o apelando a fundamentaciones corrientes, sino más bien regulando toda su vida... En un sentido esto tiene que ser llamado la más firme de todas las creencias, porque el hombre arriesga en base a ella cosas que no arriesgaría por otras cosas que para él están mejor fundadas”³¹.

Wittgenstein va a afirmar en la tercera parte de las “Clases” que el hombre religioso utiliza “imágenes”. Es más, que no hace algo más que asociar un uso con una imagen³². ¿Esto no puede ser fuente de un fundamentalismo? Si yo actúo, si mis convicciones —aquello que me hace amar la vida, como ha dicho Putnam— dependen de un uso de una imagen, ¿no puedo yo hacer un uso indebido de ella, y fabricarme un ídolo? ¿Cuál podría ser el criterio para hablar de una verdadera experiencia religiosa?

Hasta ahora podemos caracterizar todo lo visto como el intento de Wittgenstein de hacer comprensible la experiencia religiosa por parte de aquél que no cree. Es decir, aquél que no cree no debería objetarle nada a la persona que cree. Que el lenguaje religioso es un juego de lenguaje y aquél del que no cree es otro juego de lenguaje. Existe también otra línea argumentativa en Wittgenstein, que va en contra de aquellos que creen, pero que consideran el juego de lenguaje religioso del mismo modo que el de la ciencia. Es ante ellos que ha tenido Wittgenstein que afirmar que el hombre religioso no actúa movido por pruebas, ni razonamientos, sino más bien con imágenes.

Refiriéndose al cristianismo, afirma que éste “no descansa en una base histórica en el sentido en que la creencia corriente de los hechos históricos podría servir de fundamento”³³.

Por eso criticará la actitud del P. Ohara. Para Wittgenstein el P. Ohara hace trampa: “He aquí a un hombre que se hace trampa a sí mismo”, dice³⁴. Hace trampa precisamente porque utiliza ilegítima-

³¹ Wittgenstein, Ludwig, *Ética, psicoanálisis y religión, o.c.*, p. 131.

³² Cf. *ibid.*, p. 160.

³³ *Ibid.*, p. 136.

³⁴ *Ibid.*, p. 140.

mente un juego de lenguaje —el de la ciencia—, para referirse a las creencias religiosas. Y dirá que si esto es creencia religiosa, entonces toda ella es superstición. ¿No hay cabida entonces para las razones? Hay que decir que como fundamentación última Wittgenstein rechaza todo intento por aducir razones, o pruebas que justifiquen la experiencia religiosa. Pero existe una afirmación que podría darnos una pauta: “La creencia que se formula sobre la base de elementos de prueba sólo puede ser el último resultado —en el cual muchos modos de pensar y de actuar cristalizan y se reúnen”³⁵.

Aquí hay, me parece, un llamado a los modos religiosos ya conformados y que tendrían un tipo de prueba de autenticidad religiosa por su historicidad. En ellos podemos “creer”. No es un hecho histórico, una prueba, sino una serie de sucesivos hechos —la experiencia religiosa de las personas en determinadas instituciones conformadas comunitariamente— lo que puede darnos una cierta seguridad. Y podría eliminar la creación de un ídolo. Es cierto, sin embargo, que este pasaje resulta sumamente oscuro.

Hemos pasado, de forma casi inconsciente, de hablar del lenguaje religioso, de las creencias religiosas, a abordar de forma casi directa el fenómeno mismo de la religión. Y aquí queda patente aquella consideración de Wittgenstein de concebir los juegos de lenguaje como “formas de vida”. Y lo cierto es que en el caso del lenguaje religioso, éste guarda una íntima relación con el fenómeno religioso, por ser una experiencia central y decisiva en la persona que lo utiliza. Sin embargo, lo mismo ocurre con cualquier otro tipo de lenguaje, porque el lenguaje mismo lo entiende Wittgenstein como una actividad. Dado este grado de compenetración deseo mostrar cómo ese análisis del fenómeno religioso nos conducirá nuevamente a hablar del lenguaje.

En relación a si existe algún criterio que pueda darnos luz para hablar de una verdadera experiencia religiosa —creo que difícilmente Wittgenstein hablaría de “verdadera”, pero tomémoslo en un sentido débil: un criterio que pueda hacer distinguir una creencia religiosa de otra creencia de otro tipo—, el autor señala algunas pautas:

1. La competencia del sujeto: el sujeto de la experiencia religiosa distingue entre cosas bien fundadas y cosas que no están bien fun-

³⁵ *Ibid.*, p. 135.

dadas. Y considera que la creencia religiosa está extremadamente bien fundada, y por otro lado que no está fundada en absoluto³⁶. Cabe aquí preguntarse si las culturas primitivas, las religiosidades primitivas —utilizo aquí “primitivo” en el sentido corriente del término— cumplirían con esta condición, puesto que se les caracteriza por una no distinción entre cosas bien fundadas y cosas no bien fundadas (la magia, la hechicería, etc.). En estas clases no hay una referencia explícita a esas culturas, sólo un experimento mental —un “*thought experiment*”— que no es lo suficientemente claro para nuestro caso.

2. Es más conveniente entender las creencias religiosas y las creencias científicas como dos polos diferenciados, pero que dan una amplia gama en la que es posible imaginar casos intermedios que no sabríamos, para nada, dónde clasificarlos³⁷.

2.3 Tercera parte

Quisiera cerrar esta segunda sección de este trabajo con una consideración acerca de las imágenes en la tercera parte de las “Clases”. Wittgenstein ha afirmado que la persona religiosa utiliza imágenes, y que sólo hace asociar un uso con una imagen. El mismo se da cuenta que para la persona religiosa tales afirmaciones pueden ser muy chocantes, ya que parecería que se ha quedado en el significado y no en el referente de tales imágenes, que no se ha podido ir más allá de las mismas.

Y se pregunta él si no le habrá entendido mal esa persona religiosa. Wittgenstein está en contra de que una persona no religiosa piense que la persona religiosa hace otra cosa además de asociar una imagen; y esto porque ella cree que existe otra cosa distinta del uso. La persona religiosa está haciendo un uso diferente de esa imagen.

Wittgenstein quiere combatir la idea del no-religioso según la cual decir que el religioso utiliza imágenes tiene que significar que entonces se tenga que hablar de cosas ridículas como de las cejas en conexión con la imagen del Ojo de Dios³⁸.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 131.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 139.

³⁸ *Ibid.*, p. 160.

Creo que Wittgenstein lo que hace es salir en favor del uso de imágenes por parte de la persona religiosa; que tal actitud no lleva a concebirla como una persona ingenua, sino que ella hace un uso distinto que el no-religioso no puede comprender.

Wittgenstein, a mi modo de ver, pertenece a ese espectro intermedio entre persona religiosa y persona no religiosa, y desde ese punto de vista puede comprender que el uso de las imágenes no sea algo absurdo, pero no logra aún descubrir ese punto de vista que tiene la persona religiosa, que es capaz de superar esa necesidad de imágenes, o al menos no siempre recurrir a ellas.

El es consciente que su mirada de la persona religiosa es hecha desde este campo intermedio; es decir, él ve que las personas religiosas utilizan imágenes, pero no logra aún descubrir cuál es su referente. No se atreve a decir que es vacío, le parecería una afirmación absurda, pero no puede decir —ni mostrar— cuál es su contenido.

Así lo afirma él: “Cuando digo que él está usando una imagen estoy haciendo meramente una observación gramatical: [lo que yo digo] solamente puede ser verificado por las consecuencias que extrae o que no extrae... Si yo deseara decir algo más sería mera arrogancia filosófica”³⁹.

Al finalizar esta segunda parte aún quedan algunos puntos oscuros en relación con la exposición hecha por el propio Wittgenstein en estas “Clases”, tales como la posibilidad de un uso de la razón en el marco de las creencias religiosas, y cuestiones no tocadas de forma explícita como la pregunta acerca de si las culturas “primitivas” satisfacen esa competencia por parte del sujeto, y, además, un cuestionamiento no desarrollado que es el tema del relativismo en la postura de Wittgenstein. Estos puntos quisiera tratarlos en la siguiente sección sirviéndome de otros textos de Wittgenstein.

3. Otros textos de Wittgenstein

Tratar todos los puntos pendientes anteriormente señalados, tratarlos de forma específica cada uno de ellos, supera las condiciones y

³⁹ *Ibid.*, p. 161.

las expectativas mismas de este artículo. Centraré más bien estos problemas bajo un tema abarcador para todos ellos; a saber, el concepto mismo de creencia, y en su desarrollo iremos aclarando e incorporando aquellos problemas planteados, pero sin la pretensión de agotarlos.

Podemos entender la polémica planteada en las “Clases sobre creencia religiosa” como una polémica entre creencia, conocer o saber y duda. Tales categorías han sido ampliamente estudiadas y descritas por Wittgenstein en su libro *Sobre la certeza*⁴⁰.

La relación entre estos tres elementos es ciertamente compleja:

Podemos decir que S sabe que p si:

- 1) S cree que p. Ya que saber implica creer⁴¹.
- 2) S está justificado en creer en p⁴².
- 3) p es verdadera, pero ““La proposición es verdadera o falsa” sólo quiere decir que ha de ser posible decidir en favor o en contra de ella”⁴³.

Estas serían condiciones individualmente necesarias, y conjuntamente suficientes. El segundo presupuesto hace que *saber* lleve consigo por tanto el poder dudar; si no, no tendría sentido el justificar.

Así, nos encontramos en una paradoja: no podemos “saber” asuntos o hechos de los que nos encontramos absolutamente seguros, donde la duda se hace imposible. “[Wittgenstein afirma que] aquello sobre lo que no puedo concebir una duda —a riesgo de trastocar el sentido de todo mi pensar y de la pérdida de sentido compartido con la comunidad lingüística a la que pertenezco— no puede decirse que lo conozca o que lo sepa, sino solamente que lo creo sin fundamento o razones para creerlo”⁴⁴.

La creencia entonces se convierte en el fundamento del conocer, del saber, sólo que este fundamento debe entenderse de forma muy particular. Dice Wittgenstein: “He llegado al fondo de mis conviccio-

⁴⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1995.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 177.

⁴² Cf. *ibid.*, pp. 173, 175.

⁴³ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁴ Sánchez, Nicolás, “Una explicación no tranquilizara al enamorado”, *o.c.*, p. 192. Sigo en este punto la línea argumentativa del autor.

nes. Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio”⁴⁵.

Es decir, este fundamento no es del tipo cartesiano, como una primera certeza que me permita desde ahí construir todo el edificio. Sino que todo el edificio genera esa creencia, ese fundamento.

Y el estatus de este fundamento es el mismo que habíamos atribuido a la creencia religiosa: “Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero* ni falso”⁴⁶.

Wittgenstein dice en otro lugar: “La religión dice: ‘¡Haz esto! —¡Piensa así!’—’ pero no puede fundamentarlo y cuando lo intenta, repugna; pues para cada una de las razones que se dé, existe una razón contraria sólida. Más convincente sería decir: ‘¡Piensa así! —por más extraño que te parezca’ o: ‘¿No quisieras hacer esto?— tan repugnante no es’”⁴⁷.

Y esta afirmación vale también en referencia al cristianismo: “El cristianismo no se basa en una verdad histórica, sino que nos da una noticia (histórica) y dice: ¡Ahora, cree! Pero no cree esta noticia con la fe que corresponde a una noticia histórica —sino: cree sin más y esto sólo puedes hacerlo como resultado de una vida. *Aquí tiene una noticia —no te comportes a su respecto como lo harías con cualquier otra noticia histórica.* ¡Deja que tome un lugar *completamente distinto* en tu vida!”⁴⁸.

Cabe preguntarnos, entonces, ¿todas las religiones son iguales, incluso las llamadas primitivas? ¿Cumplen también ese presupuesto de distinguir creer y saber?

Wittgenstein cree que no existe un realismo ingenuo en ellos, cree que ellos saben distinguir los juegos de lenguaje acerca de la magia y sus rituales de otros juegos de lenguaje como el del conocimiento empírico, de la técnica, etc. Y por tanto no existiría en las acciones religiosas como tales una distinción con prácticas religiosas occidentales, por ejemplo: “Las acciones religiosas o la vida religiosa del sacerdote-rey no son de ninguna especie distinta de las acciones

⁴⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, o.c., p. 248.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones*, México: Siglo XXI, 1981, p. 60.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 65.

verdaderamente religiosas de hoy como puede ser, por ejemplo, la confesión de los pecados”⁴⁹.

Y esto lo cree Wittgenstein porque para él los actos rituales expresan un deseo⁵⁰. No hay mediación alguna entre el deseo y mi acto. De ahí que estos deseos sean universales, características de la vida humana. Y los ritos, expresiones de esos deseos, pueden ser muy variados⁵¹. Estas consideraciones me permiten adentrarme en mi propuesta de la cuarta sección de este trabajo.

4. La universalidad de las creencias

Las creencias, como hemos visto, son condición de posibilidad para el conocimiento. Es decir, son previas a la distinción entre verdadero y falso, y por lo tanto, previas también a la distinción entre racional e irracional. Es por eso que no pueden ser racionales, ni tampoco irracionales.

Ahora bien, las creencias religiosas están íntimamente ligadas a un comportamiento, a un actuar. Son fundamentos en el orden del actuar: “Una evidencia segura es la que se supone incondicionalmente segura, de acuerdo con lo que actuamos con seguridad, sin duda alguna”⁵².

Por lo mismo, podemos atribuirle el mismo estatus que los deseos. Y puesto que estos podemos entenderlos como universales, las creencias podemos entenderlas también como universales. Existirían así una gran cantidad de estas creencias ya que son las que conforman nuestro sistema de configuración de nuestro mundo, y de las cuales no dudamos ni tendríamos razones para dudar: que soy un ser humano, que tengo un cerebro, que existe la tierra mucho antes que yo, etc.⁵³. Serían las creencias supuestas en todas las actuaciones de los hablantes. Esto lleva a afirmar que existe un sistema de creencias que se pre-

⁴⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a “La rama dorada” de Frazer, o.c.*, p. 55.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 56.

⁵¹ Sánchez, Nicolás, “Una explicación no tranquilizará al enamorado”, *o.c.*, p. 189.

⁵² Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza, o.c.*, p. 196.

⁵³ Serían del mismo tipo de los ejemplos que proporciona Moore para la defensa del sentido común. Pero la diferencia está en que Moore diría: “Sé que tengo un cerebro”, mientras que lo que Wittgenstein afirmaría sería: “Creo que tengo un cerebro”.

supone ya siempre que hablamos y actuamos: “Cuando empezamos a creer algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones”⁵⁴.

Las creencias religiosas serían una parte de ese amplio sistema de proposiciones. Las creencias religiosas serían, pues, universales.

Aquí, sin embargo, hace falta una explicación ulterior. Para muchos resultará extraño seguramente escuchar que las creencias religiosas son universales, porque parecería que dijéramos que todas las personas deberían tener tales creencias. Y obviamente, no es esto así, ya que existen muchas personas que actúan como si no tuvieran estas creencias. Y por lo tanto, difícilmente podríamos adscribirlas.

Habría que hacer dos aclaraciones:

1. El concepto de universal que utilizamos es un concepto atenuado. No significa que sea algo previo a una comunidad lingüística determinada, y que exista independientemente de ella. Es, más bien, una condición que viene después, que no existe sin una comunidad lingüística, pero que no está limitada a una determinada comunidad lingüística cultural.

2. Utilizo un concepto amplio de creencia religiosa, como aquella creencia que regula nuestra propia vida, y por la que, en un momento dado, seríamos capaces de arriesgar nuestra propia vida. Existiría entonces una íntima relación entre religión y ética. Creo que la religión y la ética tendrían como núcleo esta concepción de creencia, sólo que la primera ampliaría su contenido en aquellos casos en que las personas asumen un determinado credo religioso.

Si con Wittgenstein podemos pensar en una universalización de nuestros deseos o de nuestras creencias, no parece muy descabellado pensar en justamente esas condiciones universales o trascendentales del acto mismo de comunicación al modo de Apel y Habermas. No es casual, en todo caso, que tales autores hayan estudiado e introducido en su concepción filosófica los análisis y descripciones de Wittgenstein. Y creo que Davidson apunta en la misma línea, al asumir la idea de creencia como una “disposición para actuar” tomada de Peirce; y en sus presupuestos para poder interpretar: el principio de caridad, el holismo, etc.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 141.

Davidson y Habermas no estarían así tan lejos, en esa explicitación de los presupuestos de toda comunicación. Habermas los llama universales, Davidson intenta mostrarnoslos como objetivos⁵⁵, pero tal objetividad no es más que la presuposición de que al hablar hacemos referencia a esas creencias que Wittgenstein nos ha mostrado que son universales.

Sé que intentar hacer converger a Habermas y a Davidson podrá haber sorprendido a más de uno. Creo, con Rorty, que ambos se mueven dentro del mismo proyecto de intentar superar el relativismo y no caer en el fundamentalismo⁵⁶. Davidson utiliza un concepto atenuado de “objetivo”, y Habermas un concepto atenuado de “universal”.

Ambos son deudores, en todo caso, de esa tradición wittgensteiniana de buscar en el lenguaje la resolución —o disolución— de los problemas de la filosofía.

⁵⁵ Me refiero a la posición defendida en Davidson, Donald, “The objectivity of values”, en: Gutiérrez, Carlos (Ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Bogotá: Sociedad Interamericana de Filosofía, 1995, pp. 59-69.

⁵⁶ Rorty, Richard, “Are assertions claims to universal validity?” en: Gutiérrez Carlos (Ed.), *ibid.*, pp. 71-82.