

Wittgenstein y la Religión

Jorge Aurelio Díaz

Que esta última clase sobre la religión en Wittgenstein me haya tocado dictarla a mí, tiene algo de paradójico. Porque de todos los colegas que me han precedido, soy yo tal vez el que menos familiaridad tiene con el pensamiento del filósofo austriaco, y a estas alturas del curso ustedes deben encontrarse ya muy familiarizados con su nada fácil manera de pensar.

Por otra parte, se nos recomendó ofrecer una exposición de carácter introductorio sobre su pensamiento, lo cual espero cumplir a cabalidad. Pero se nos sugirió también que expusiéramos de manera libre, sin ceñirnos a un texto escrito, sugerencia que no voy a acoger, porque considero que todos ganamos si me someto a leer con cuidado las páginas que he escrito previamente, ya que de lo contrario corro el peligro de hablar mucho más y decir mucho menos en mi exposición.

En realidad me he acercado con mayor atención últimamente al pensamiento de Wittgenstein, atraído por su forma peculiar y novedosa de plantear las cuestiones acerca de la religión, aunque ya algunas lecturas anteriores habían despertado mi interés por sus planteamientos. Tuve un primer encuentro con su pensamiento en mis años de estudio en la Universidad de Lovaina, y volví a confrontarme con él cuando la Sociedad Colombiana de Filosofía llevó a cabo su IX Coloquio en el año 1989, cuyas ponencias fueron publicadas por la Universidad de Caldas bajo el título de *Wittgenstein: Discusiones sobre el Lenguaje*. Entre los varios textos que he tenido ocasión de leer luego con agrado, puedo citar el muy ponderado estudio escrito por Magdalena Holguín, *Wittgenstein y el escepticismo*, o el no menos

interesante de Raúl Meléndez, *Verdad sin fundamentos. Una indagación acerca del concepto de verdad a la luz de la filosofía de Wittgenstein*.

En cuanto a las ideas de este filósofo acerca de la religión, el interés provino de la innegable influencia que su pensamiento ha tenido en el surgimiento de toda una amplia gama de estudios acerca del lenguaje religioso, y de la religión como creencia, provenientes de filósofos familiarizados con los problemas del lenguaje, y que pertenecen a esa gran familia que ha sido llamada de manera bastante imprecisa como "filosofía analítica". Estos escritores han retomado, en un ámbito por completo novedoso, temas que han sido objeto de frecuente discusión en la ya larga tradición del pensamiento cristiano, pero que la filosofía moderna, y sobre todo la contemporánea, había dejado de lado, para que fueran tratados en forma casi exclusiva por los teólogos. En particular, la cuestión nada fácil acerca de las relaciones que puedan establecerse entre la fe religiosa y la razón.

En forma muy esquemática, se podrían señalar al menos cuatro grandes momentos en la historia de esta interminable discusión. En primer lugar, en los albores mismos de la historia del Cristianismo, y en parte también dentro del Judaísmo, en su encuentro con la filosofía griega, no faltaron quienes alertaron contra los peligros que significaba para la creencia religiosa el pretender apoyarse sobre la razón. Escritores como Taciano o Tertuliano vieron en la sabiduría pagana una amenaza para la verdadera fe: el creyente, decían, no va en busca del conocimiento, sino de la salvación. Sin embargo, la corriente mayoritaria buscó más bien una conciliación y un aprovechamiento de la filosofía pagana para los fines de la evangelización.

Será más tarde, en los siglos XII y XIII, al irrumpir en Europa el llamado *Corpus Aristotelicum*, es decir, la obra completa de Aristóteles, cuando se lleve a cabo una nueva disputa de hondas consecuencias. Etienne Gilson, el conocido historiador del pensamiento medieval, no dudó en considerar esta conmoción intelectual como un fenómeno de al menos iguales proporciones y tan profundas consecuencias como el que tendrá lugar en el siglo XVI con la Reforma Protestante y el Renacimiento. En gran parte como reacción frente a la influencia del aristotelismo, tal como fue interpretado por los pensadores cristianos, se llevará a cabo lo que puede llamarse el máximo florecimiento de la Escolástica medieval. Tomás de Aquino y Duns Scotus buscarán suavizar al máximo las discrepancias entre la razón y la fe, llegando a sostener que entre ambas existe casi una continuidad, a pesar de su radical diferencia. Por su parte, el nominalista fran-

ciscano, Guillermo de Ockham, se opondrá con firmeza a ese intento. El monje franciscano, desde su perspectiva nominalista, no consideraba conveniente otorgarle a la razón tanta confianza, y le parecía que, permitirle que se inmiscuyera sin más en los asuntos religiosos, podría conducir a graves estragos. Después de todo, como veremos que lo señala también Wittgenstein, la religión no es en lo primordial una doctrina o un conocimiento, sino una manera de actuar y de vivir.

Esta discusión volverá a presentarse con mayor beligerancia aún cuando la Reforma Protestante controvierta la interpretación que hacía la Iglesia de Roma de las Sagradas Escrituras, acusándola de haber convertido su enseñanza moral en argucias silogísticas. "En pocas palabras –dirá Lutero– todo Aristóteles es para la Teología como las tinieblas para la luz" (WA 1, S. 226)¹; y Melancton buscará mostrar "cuán monstruosamente descariados andan en cuestiones teológicas, quienes han pretendido ofrecernos sutilezas aristotélicas, en lugar de la doctrina de Cristo" (Locí, S. 12/13). Calvino, por su parte, no se quedará atrás en sus ataques contra la pretensión de someter la doctrina cristiana a los juicios de la razón.

Finalmente, en la primera mitad del siglo XX, la teología protestante experimentará una nueva rebelión antirracionalista, iniciada en el siglo XIX por el filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855), y liderada por la controvertida figura del teólogo suizo Karl Barth. Por la misma época en que Wittgenstein luchaba con sus ideas, se expandía por el ámbito de lengua alemana una corriente de pensamiento que arremetía contra la orientación que había tomado la teología protestante del siglo XIX bajo la orientación de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Como padre de la llamada "teología liberal", Schleiermacher había buscado adecuar la revelación cristiana a las condiciones del mundo moderno. Barth considera que en esa tarea de asimilación, respetable en muchos sentidos, la Teología había una vez más puesto en peligro lo específico del mensaje cristiano.

Cabe señalar cómo, en cada uno de esos momentos de tan larga controversia, las posiciones obedecen a cuestiones muy conectadas con el momento histórico, y esto les confiere características peculiares, que no son del caso analizar. Lo que he querido señalar es que la

1. Para las abreviaturas de las obras de Wittgenstein y las referencias bibliográficas, véase la *Bibliografía* impresa al final de este volumen.

interpretación que nos ha ofrecido Wittgenstein de la religión, como un particular juego de lenguaje, se inserta a mi parecer muy bien dentro de esta ya larga controversia, y esto le ha permitido alcanzar resonancias que él mismo tal vez no se hubiera esperado. Es un hecho que sus opiniones sobre la religión no son en realidad muy numerosas, al menos en sus escritos propiamente filosóficos. Pero la resonancia que han tenido muestra que ha movilizó resortes de pensamiento que se hallaban tensos, al ofrecerles nuevos horizontes para su ejercicio.

No sé hasta qué punto Wittgenstein hubiera podido estar influido por estas controversias, hasta qué punto las haya conocido. Lo que sí resulta claro para mí es que sus consideraciones acerca de la religión han tenido una profunda influencia y han despertado una amplia e interesante discusión, precisamente porque se insertan de manera muy novedosa dentro de esa ya larga tradición.

Voy a organizar mi exposición en dos partes: en primer lugar, trataré de exponer las ideas de Wittgenstein sobre la creencia religiosa tal como aparecen en sus tres *Lecciones sobre creencia religiosa*; luego examinaré la controversia entre dos buenos conocedores de Wittgenstein, Norman Malcolm y Peter Winch, acerca del carácter religioso de su filosofía.

Las tres lecciones sobre creencia religiosa

Comencemos por recordar que el texto de estas Lecciones, dictadas en Cambridge en el verano de 1938, no es más que el resultado de unas notas tomadas por sus oyentes, y tomadas por lo demás de manera muy poco sistemática. Se trata en realidad de frases un tanto sueltas, cuyo significado a veces no resulta para nada claro. Sin embargo, es en ellas donde podemos leer de manera más directa lo que Wittgenstein pensaba sobre el fenómeno de la religión cuando se la considera como un juego de lenguaje. Este concepto central en el pensamiento del llamado segundo Wittgenstein, que ustedes ya han tenido ocasión de conocer a lo largo de este curso, nos lo explica muy bien Juan José Botero, en un estudio que hizo sobre el mismo, con las siguientes palabras:

Yo me atrevería a identificarlo –nos dice– con lo que Wittgenstein llama una “forma de vida”, es decir, un conjunto de actividades hu-

manas gobernadas por reglas, que especifican ciertas condiciones para el uso del lenguaje. (AA. VV., 86)

a. Primera Lección

En la primera Lección se busca comprender la diferencia que podría establecerse entre un creyente y un no creyente. Las formulaciones centrales podemos hallarlas, a mi parecer, en las siguientes palabras del texto:

Estas controversias parecen completamente diferentes de cualquier controversia normal. Las razones parecen enteramente diferentes de las razones normales. | En cierto sentido, no son nada concluyentes. | La gracia está en que si hubiera pruebas se destruiría de hecho todo el asunto. | Cualquier cosa que normalmente llamo prueba no me influiría lo más mínimo. (LEPC 132)

Uno podría pensar, como ejemplo de ello, en la famosa controversia que llevaron a cabo en la BBC de Londres el jesuita Frederick Copleston y Bertrand Russell, y cuyo final se dio cuando ambos llegaron a la conclusión de que estaban hablando lenguajes inconmensurables.

La doctrina de la inconmensurabilidad –nos explica Hilary Putnam–, consiste precisamente en que dos personas que hablan no pueden entenderse *porque* sus palabras tienen ‘significados’ diferentes. (Putnam 1992, 153)

Sin embargo, Wittgenstein no dice propiamente que ambos lenguajes sean inconmensurables. Porque el hecho de que no puedan entenderse entre ellos, no se resuelve preguntando si ambos quieren decir lo mismo cuando usan términos iguales. Por ello nos dice:

Podría ser que la diferencia no se mostrara por ninguna explicación del significado. (LEPC 130)

Y más adelante señala:

Si un ateo dice “No habrá juicio final” y otra persona dice que lo habrá ¿quieren decir lo mismo? No está claro cuál es el criterio para saber si quieren decir lo mismo. Podrían describir las mismas cosas. Ustedes podrían decir que esto muestra ya que quieren decir lo mismo. (LCR, 135).

1.– Así pues, la controversia entre un creyente y un no creyente no es, en primer lugar, un asunto que tenga que ver con los contenidos fácticos de sus respectivas afirmaciones o negaciones. No se tra-

ta, o al menos no se trata en primer término, de que el creyente acepte ciertos hechos o acontecimientos que el no creyente rechaza. Así que la cuestión importante no consiste en estar convencido de que en cierto momento y en cierto lugar vayan a tener lugar ciertos y determinados acontecimientos. Porque el solo hecho de que alguien esté convencido de que tal cosa va a suceder, no lo convierte sin más en un verdadero creyente religioso.

Crear en el Juicio Final, en el sentido religioso del término, significa más bien orientar su vida a la luz de esa imagen, sin importar el carácter específico de la misma.

Supongān –dice Wittgenstein– que adopta esta regla para su vida: creer en el Juicio Final. Haga lo que haga siempre lo tiene en mente. ¿Cómo sabemos si podemos decir que cree que sucederá, o que no lo cree?

Preguntárselo no es suficiente. Probablemente dirá que tiene pruebas. Pero lo que tiene es lo que podríamos llamar una creencia incommovible. Ello se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida. (LEPC 130)

En el Diario escrito durante 1937, encontramos una reflexión que subraya aún más esta manera de entender la religión:

Una cuestión religiosa es sólo una cuestión de la vida o palabrería (vacía). Este juego de lenguaje –se podría decir– sólo se juega con cuestiones de la vida. Del mismo modo que la palabra “¡ay!” no tiene significado –sino como grito de dolor. (*Movimientos del Pensar*, 23-II-1937).

La frase final de esta cita da pie para pensar que la intención de Wittgenstein es la de mostrar que el lenguaje religioso es no cognitivo, no descriptivo, sino que expresa en realidad sentimientos o actitudes del creyente. Sin embargo, como tendremos ocasión de verlo, en las Lecciones Wittgenstein se cuida de no llegar tan lejos. Si observamos con cuidado la manera como los creyentes expresan sus convicciones, veremos que, en alguna forma, pretenden comunicar conocimientos, o al menos algo semejante a ellos.

2.– Ahora bien, si la importancia del lenguaje religioso no está en los contenidos de sus enunciados, el sentido de una creencia religiosa hay que buscarlo más bien en su capacidad para orientar el comportamiento, en que la persona creyente actúe en forma muy diferente a como lo haría si no fuera creyente. Sin embargo, esa dife-

rencia no se sitúa propiamente en el contenido de las acciones mismas que uno y otro llevan a cabo, sino en el sentido bajo cuya orientación las llevan a cabo.

Si el Señor Levy es religioso –dice refiriéndose a uno de sus alumnos presentes–, y dice que cree en el Día del Juicio, yo no sabría siquiera decir si le entiendo o no. He leído las mismas cosas que él. En un sentido más importante sí sé lo que quiere decir. (LEPC 135)

Cuál sea entonces la imagen que la persona religiosa se haga de su creencia no tiene gran importancia, y en realidad no sabemos si es la misma que podríamos tener quienes lo escuchamos. Pero el carácter religioso de su creencia no descansa en esos contenidos descriptivos con los cuales la misma se manifiesta, sino en la repercusión que tengan sobre su conducta. Si bien es cierto que no resulta fácil saber si lo entendemos o no, en un sentido más profundo, es decir, en el sentido en que esa creencia orienta su comportamiento, sí podemos saber lo que quiere decir.

3.– De ahí que, en tercer lugar, la diferencia entre un creyente y un ateo, al no situarse propiamente en los objetos de la creencia, no permita establecer por sí misma una mayor o menor cercanía ante los mismos.

Supongan –dice Wittgenstein–, que alguien fuera creyente y dijera: “Creo en el Juicio Final”, y que yo dijera: “Bueno, no estoy tan seguro. Quizás”. Ustedes dirían que hay un enorme abismo entre nosotros. Si él dijera: “Hay un avión alemán ahí arriba”, y yo dijera: “Quizás. No estoy tan seguro”, dirían que estamos bastante cerca.

No es una cuestión de que estemos cerca o no de alguna parte, sino de que su propio planteamiento se realiza en un plano por completo diferente, cosa que podrían expresar diciendo: “Usted piensa algo enteramente diferente, Wittgenstein.” (LEPC 129)

Wittgenstein no se cansará de insistir en que la creencia no es propiamente un asunto de conocimiento de objetos, que su lenguaje no cumple, al menos no en primer lugar, una función descriptiva, sino que se refiere a la manera como el creyente asume su forma de vida. No se trata por lo tanto de poseer conocimientos que el no creyente no posea, de tener acceso a objetos que le están vedados al incrédulo, sino de que las convicciones acerca del sentido de su existencia sean diametralmente diferentes en un caso y en el otro. De ahí que quien, frente a una afirmación como la del Juicio Final, dijera que no está seguro de ello, no se halla más o menos cercano de la po-

sición del creyente, sino que entre ellos se abre un completo abismo, juegan juegos de lenguaje diferentes, porque, para decirlo en palabras de Botero, en el conjunto de sus actividades humanas, las reglas que especifican las condiciones para el uso del lenguaje son muy diferentes.

A este propósito, Wittgenstein trae el siguiente ejemplo:

Consideren dos personas, una de las cuales habla de su conducta y de lo que le sucede en términos de retribución, mientras que la otra no lo hace. Esas personas piensan de modo completamente diferente. Sin embargo, no por eso pueden ustedes decir que ellas creen cosas diferentes. (LEPC 131)

Putnam hace notar, con toda razón, que sería un grave error considerar que la primera persona, aquella que piensa su vida en términos de retribución, esté presentada aquí como un modelo de creyente religioso.

El ejemplo –dice Putnam– no depende de que lo sea o no. Lo que Wittgenstein quiere señalar con ese ejemplo es que la propia vida puede organizarse bajo muy diferentes imágenes. Y se propone indicar que la religión tiene más que ver con la clase de imagen a la que uno le permite que organice su vida, que con las formas de expresar esa creencia. (Putnam 1992, 146).

Una vida diferente –escribe en el Diario de 1937– pone en primer plano imágenes por completo diferentes. Como la necesidad enseña a rezar. Esto no significa que por esa vida diferente uno cambie necesariamente sus opiniones. Pero si se vive de otro modo, entonces se habla de otro modo. Con una nueva vida se aprenden nuevos juegos de lenguaje (*Movimientos del Pensar*, 4-II-1937).

El lenguaje religioso es la manifestación de un cierto modo de vida, es la expresión de una manera diferente de comprender la propia existencia, la cual se orienta por imágenes bajo las cuales se organiza.

4.– Una cuarta característica de la creencia religiosa es que en ella las razones no juegan, no suelen jugar y tal vez no deban jugar un papel decisivo. Wittgenstein señala, a este propósito, el carácter tan débil de las razones que suelen darse para apuntalar una creencia religiosa.

El Padre O'Hara es una de esas personas que hacen de esto una cuestión científica.

Aquí hay gentes que tratan esas pruebas de modo diferente. Ellos basan las cosas en pruebas que tomadas en cierto sentido parecerían sumamente débiles. Basan cosas enormes en estas pruebas. ¿Diré que son irracionales? No quiero decir de ellos que sean irracionales.

Yo diría, y esto es obvio, que ciertamente no son racionales. | “Irracional” implica para cualquiera un reproche. | Quiero decir: ellos no tratan esto como una cuestión de racionalidad. | Cualquiera que lea las Epístolas lo encontrará expresado allí: no sólo que no sea racional, sino que es una locura. | No sólo no es racional, sino que no pretende serlo. | Lo que me parece ridículo en el caso O’Hara es que lo haga aparecer como racional. (LEPC 134-5)

Se trata aquí de un asunto que, como vimos, ha sido objeto de interminables discusiones en el seno de la teología cristiana, discusiones que llegan hasta nuestros días. ¿Qué papel desempeña la razón en la creencia? A esta pregunta han respondido, como ya lo indicamos, desde la doctrina tomista más ortodoxa dentro del Catolicismo oficial, hasta el irracionalismo huraño de Kierkegaard. Mientras el primero sostiene que el ejercicio correcto de nuestra razón debe situarnos en los umbrales mismos de la fe religiosa, el calvinismo kierkegaardiano considera a la razón como la peor amenaza, al entender la fe precisamente como el rechazo a la racionalidad en cuanto criterio de conducta: *credo quia absurdum* (creo porque es absurdo), dice Kierkegaard repitiendo palabras del polemista cristiano del siglo III y Padre de la Iglesia, Tertuliano.

En la tradición cristiana esta cuestión hunde sus raíces en la doctrina de San Pablo, a la que hace alusión Wittgenstein. El Apóstol dio a conocer en repetidas ocasiones, en sus epístolas, su desconfianza frente a la sabiduría de los paganos, es decir, frente a la tradición filosófica griega en la que había sido formado. El texto clásico lo constituye su primera carta a los cristianos de la comunidad griega de Corinto, puerto situado en el corazón mismo de Grecia:

La palabra de la Cruz es locura para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que nos vamos a salvar. Porque está escrito: “Destruiré la sabiduría de los sabios, y desharé la inteligencia de los inteligentes”. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el investigador de este mundo? ¿No ha hecho Dios enloquecer la sabiduría del mundo? [...] Porque lo que es tontería en Dios, es más sabio que los hombres, y lo que es debilidad en Dios, es más fuerte que los hombres. (1 Cor. 1, 19-25)

A Wittgenstein le interesa subrayar cómo en el juego de lenguaje religioso los argumentos racionales no desempeñan papel alguno, o al menos su papel resulta por completo secundario. De ahí que los intentos del Padre O'Hara, en su contribución a un Simposio sobre Ciencia y Religión que tuvo lugar en Londres en 1932, le resulten por completo ridículos. Considerar a la religión como un asunto científico, significa desconocer por completo su verdadero significado y verse enredado en falsos problemas, cuya búsqueda de solución no solamente conduce al ridículo, sino que convierte la religión en una verdadera superstición.

Wittgenstein está interesado en negar –dice Putnam– cualquier continuidad entre lo que él considera creencia religiosa y creencia científica. Cuando hay continuidad, y sólo cuando la hay, Wittgenstein se halla dispuesto a utilizar palabras como “ridículo”, “absurdo”, “crédulo”, “superstición”. (Putnam 1992, 150)

Decididamente yo llamaría irracional a O'Hara –dice Wittgenstein–. Diría: si esto es creencia religiosa, entonces es pura superstición toda ella. (LEPC 136)

Porque bien puede considerarse como supersticioso quien asume como doctrina científica afirmaciones que tienen carácter religioso, y que, como tales, se apoyan siempre en razones muy precarias.

La doctrina de San Pablo con respecto a la sabiduría pagana hizo que todos los teólogos cristianos compartieran una radical desconfianza con respecto al papel de la razón en el proceso de la fe religiosa. Todos se empeñarán, de formas muy diversas, en trazar límites claros entre lo que llamaron conocimiento por la razón natural, y aquello que constituye un acto genuino de fe religiosa. Sin embargo, cuando en el siglo XIII irrumpa el aristotelismo, produciendo todo el desconcierto del que ya hicimos mención, Tomás de Aquino asumirá la gigantesca tarea de hacer compatible esa filosofía, que había llegado a ser tenida por regla general como la expresión misma de la verdad racional, con las doctrinas del Cristianismo. En esta forma tomará partido en esa vieja disputa acerca de la relación que debería establecerse entre la razón y la fe, entre la labor que habían llevado a cabo los pensadores del paganismo, y la que debían asumir ahora los pensadores cristianos. Después de todo, unos y otros se proponían ofrecer a los hombres orientaciones acerca de la manera como debían entender y conducir sus existencias.

El dominico Tomás de Aquino y el franciscano Duns Scoto, entre muchos otros, tomarán partido en defensa de una continuidad en las tareas. Para ellos la revelación cristiana había venido a perfeccionar con nuevas verdades, inasequibles a nuestra razón humana, la tarea emprendida por aquellos filósofos antiguos. Mientras que el franciscano Guillermo de Ockham, retomando y perfeccionando la doctrina de los nominalistas del siglo XII, defenderá lo que Alfred Freddoso ha llamado con mucha propiedad un “separatismo irénico” (Spade, 346). Ockham busca establecer una clara línea divisoria entre la razón y la fe, evitando sin embargo confrontarlas como enemigas. Será esta corriente de pensamiento, a través de la llamada “vía nueva”, la que ejercerá una gran influencia en Martín Lutero y los demás Reformadores.

El interés de Wittgenstein es sacar en claro la completa diferencia que existe entre el lenguaje de la religión y el lenguaje del conocimiento o de la ciencia. El juego de lenguaje religioso está, por muchos aspectos, más cerca del juego de lenguaje del amor, que del juego de lenguaje del conocimiento. En esto retoma sin duda un punto de vista que había sido sustentado por la corriente franciscana, con su clara inclinación por el llamado voluntarismo.

El 19 de abril de 1937 escribe en su Diario:

Creo: por la palabra “creer” se ha causado en la religión mucho daño, un daño terrible. Todas esas enrevesadas ideas sobre la “paradoja”, el significado eterno de un hecho histórico, y semejantes. Pero si en lugar de “fe en Cristo” dices: “amor a Cristo”, desaparece la paradoja, es decir, esa provocación del entendimiento. ¿Qué tiene que ver la religión con un cosquilleo así del entendimiento? (También esto puede pertenecer a su religión para alguien.)

No es que entonces pudiera decirse: Bueno, ahora todo es sencillo –o comprensible. No es en absoluto comprensible, sólo es no incomprensible (*Movimientos del Pensar*, 19-IV-1937).

5.– Hay, por último, una característica de la creencia religiosa que a Wittgenstein le llamaba mucho la atención, y que ejerció sobre él, como lo sabemos por sus diversos diarios y otros escritos, un atractivo muy especial: el carácter radical de la convicción que la acompaña.

La creencia –nos dice– es un hecho mucho más fuerte: renunciar a placeres, apelar siempre a esa imagen. En un sentido, hay que llamar a esto la más firme de todas las creencias, porque la persona arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor funda-

das que ella. Aunque distinga entre cosas bien fundadas y no bien fundadas (LEPC 130).

Con ello trae a colación lo que en la tradición teológica cristiana se conoce con el nombre de fe fiducial, cuestión ligada estrechamente con la anterior, es decir, con la relación entre la fe y la razón. En esto ha insistido sobre todo la doctrina protestante, apoyada en sus orígenes nominalistas de corte agustiniano, que, como ya hemos señalado, le otorgan una preeminencia a la voluntad sobre el conocimiento. Frente a una fe llamada dogmática, de rasgos racionalistas, que pone su acento en la aceptación intelectual del contenido de los dogmas religiosos y en la corrección doctrinal, tal como la que predomina en la tradición oficial de la Iglesia Católica, los protestantes han insistido en que la creencia religiosa es ante todo un acto de la voluntad. Se trata de un acto por el cual se cifra la confianza sobre una palabra dada, sobre una promesa de salvación; acto que además, como insistirá sobre todo el calvinismo, es él mismo un don de Dios, una gracia que se recibe sin merecimiento alguno.

Crear es entonces confiar en alguien, y de ahí la firmeza de esa convicción, a pesar de, o tal vez, precisamente por la falta de razones constringentes, ya que se trata precisamente de un acto de confianza. El término confianza, cuando se refiere a una persona, o a la palabra que alguien nos ha dado, implica cierto grado de certeza, pero una certeza que no excluye la posibilidad del error. Precisamente porque la duda no puede ser excluida, es que hablamos de confianza y no de una simple certeza racional. Sin embargo, al tratarse de un compromiso personal con la palabra dada, las consecuencias de esa confianza pueden llegar a ser más significativas que las que pudieran seguirse de una simple convicción intelectual.

La conclusión de esta Primera Lección podemos muy bien resumirla con las palabras de Hilary Putnam:

Dicho brevemente –y tal vez esta sea la única cosa absolutamente clara con respecto a las lecciones–, Wittgenstein cree que la persona religiosa y el ateo hablan sin comprenderse. (Putnam 1992, 143)

b. Segunda Lección

El asunto alrededor del cual gira la segunda lección es el de los enunciados teológicos. En último término los enunciados teológicos vienen a ser aseveraciones sobre Dios. Se dice que Dios es esto o aquello.

Conviene tener en cuenta que cuando hablamos del lenguaje religioso estamos refiriéndonos a dos lenguajes o a dos juegos de lenguaje al menos parcialmente diferentes. Por una parte, al lenguaje mediante el cual los creyentes expresan sus creencias, como cuando recitan el credo o su profesión de fe, cuando celebran sus ritos o ceremonias, entonan sus cantos, o leen la Escritura Sagrada. Por otra parte, al lenguaje de los teólogos, con el cual expresan sus reflexiones acerca de ese primer lenguaje propiamente religioso. Se trataría entonces, en este segundo caso, de una especie de metalenguaje, cuyo estatuto, así como sus relaciones con el primero, no son para nada fáciles de establecer, y han dado pie a una muy variada multiplicidad de propuestas de explicación.

Sin embargo, Wittgenstein no tiene en cuenta estas complejas distinciones, y se refiere en general al lenguaje religioso como aquel que está condicionado por las reglas que se establecen a partir de ese modo de vida o juego de lenguaje que llamamos creencia religiosa.

Por otra parte, conviene también señalar que cuando Wittgenstein se refiere a la religión como un juego de lenguaje, está pensando sobre todo en su propia tradición religiosa. Educado en el seno de una familia católica, con raíces hebreas, no sólo tuvo ocasión de conocer el ambiente protestante, sino que mostró un gran interés por los escritos de Kierkegaard, cuyo talante marcadamente calvinista estaba ejerciendo, como ya hemos visto, una marcada influencia en la teología protestante de los comienzos del siglo XX.

El problema con la palabra "Dios" es que su aprendizaje tiene semejanzas con el aprendizaje de otros términos que designan personas, y más precisamente, personas ausentes, como podrían ser unas tías de la familia, de las que se tienen una fotografías o unos recuerdos anecdóticos.

La palabra "Dios" está entre las primeras que se aprenden: imágenes y catecismos, etc. Pero sin las consecuencias de las imágenes de las tías de la familia, por ejemplo. No se me ha mostrado [lo que la imagen simboliza]. (LEPC 136)

Por otra parte, cuando prestamos atención a la cuestión sobre la existencia del objeto mencionado con esa palabra, vemos que:

La cuestión de la existencia de un dios o de Dios desempeña un papel por completo diferente del de la existencia de cualquier persona u objeto de los que haya oído hablar alguna vez. (LEPC 136)

Ian M. Crombie ha elaborado un estudio, detallado y cuidadoso, acerca de las por él llamadas “anomalías del lenguaje religioso”, señalando que existen dos clases de tales anomalías. Unas que corresponden al sujeto de las oraciones, es decir, al uso de la palabra “Dios”, y otras al predicado, es decir, a lo que suelen decir los creyentes a propósito de Dios. En cuanto a la primera, que es aquella a la que se refiere aquí la cita de Wittgenstein, nos dice:

La noción de Dios como espíritu es en verdad un error categorial, o una trasgresión categorial, pero cometida deliberadamente para expresar lo que sentimos previamente y, si sentimos algo previamente, cometemos de manera deliberada la trasgresión categorial para expresar que ese sentimiento tiene algún significado —a saber, aquel que está designado para expresar—. (Romerales 93)

La función peculiar que juega el sujeto “Dios” en los enunciados teológicos, muestra que se refiere a un cuasi-sujeto, a una entidad *sui generis*, que si bien es tratada como si fuera un objeto real y determinable, en realidad no es así. Dicho en otras palabras, el lenguaje religioso no trasmite, o no parece transmitir, un conocimiento acerca de un objeto determinado, ya que de ese mismo objeto se dice que rebasa todo conocimiento. No se trata de propiamente de ofrecernos un conocimiento que pudiéramos alcanzar por medio de una revelación, sino de expresar un sentimiento de limitación y un anhelo de transgredir esos límites. Esto, por supuesto, pone en entredicho casi toda la teología cristiana, ya que la misma ha operado siempre, o casi siempre, bajo el supuesto de que la revelación cristiana le ha dado la oportunidad al hombre de acceder a conocimientos que están más allá de la capacidad natural de su razón. Sin embargo, a todo lo largo de la historia del pensamiento cristiano, ya desde sus orígenes y bajo la influencia de la Gnosis, o luchando contra la misma, se ha ido conservando una corriente muy fuerte de pensamiento que ha sido llamada “teología negativa”, cuyo punto de vista puede resumirse diciendo que acerca de Dios sólo podemos saber lo que él no es, pero no lo que él sea. El sentido de Dios es el de lo indecible, de aquello que supera todas las posibilidades, tanto del lenguaje humano, como de su pensamiento. A esta corriente pertenecen muchos de los escritos de los grandes místicos cristianos.

Sin embargo, el interés de Wittgenstein parece centrarse sobre todo en el sentido operativo que ese término tiene dentro del juego de lenguaje religioso. Resalta por ello dos aspectos de particular interés. Por una parte, que

[...] el no creer en la existencia de Dios ha sido considerado algo malo. Normalmente, si no creo en la existencia de alguna cosa, nadie pensaría que hay algo incorrecto en ello. (LEPC 137)

Esto no hace sino resaltar el carácter moral de tal creencia, es decir, que de lo que se trata con ella es de ofrecerle al comportamiento una cierta manera de comprenderse, una cierta perspectiva para interpretarse, una actitud básica desde la cual responder a las cuestiones que la vida plantea.

Además –nos dice–, existe este extraordinario uso de la palabra “creer”. Se habla de creer y al mismo tiempo no se usa “creer” como se hace ordinariamente. Podrían decir (en el uso normal): “Usted sólo cree –¡ah, bueno!...”. Aquí se usa de modo por completo diferente; por otra parte, no se usa como generalmente usamos la palabra “conocer”. (LEPC 137)

El uso normal de la palabra “creer” parece ser aquel en el que se dice que creemos en algo, porque no tenemos razones suficientes para sustentar nuestra creencia. De tenerlas, hablaríamos de saber. Si alguien sólo cree en algo, significa que está convencido de ello sin razones suficiente como para poder demostrarlo, y en esto se parecería a la creencia religiosa. Es el caso, por ejemplo, cuando alguien afirma que cree saber quién ha sido el ladrón, pero no está en condiciones de poderlo demostrar. Ahora bien, si en el caso ordinario, la creencia implica un grado inferior de certeza o de seguridad que cuando decimos conocer algo, en la creencia religiosa parece ocurrir lo contrario. Esa misma falta de razones parece otorgarle una seguridad que supera por completo a la que pueda alcanzarse en el conocimiento por razones, ya que, como lo hicimos notar anteriormente, se apoya en una decisión de la voluntad que apunta a confiar en la palabra misma de Dios.

Creencia religiosa no es entonces, ni una simple creencia por falta de razones suficientes, ni un saber apoyado en razones valederas. Una vez más, se trata de un acto de la voluntad, que brota de una actitud muy particular con respecto a la propia existencia.

Lo que el texto de esta segunda Lección dice a continuación me parece bastante confuso. Las notas tomadas no permiten ver con claridad el hilo de la argumentación. Ensaya diversos ejemplos que parecen apuntar en sentidos diferentes. Se nota muy bien que no se trata de una transcripción de la Lección, sino de notas tomadas un poco al desgaire. Lo que logro entender es que Wittgenstein se propone señalar cómo un creyente no apoya en realidad su convicción,

ni sobre las razones que podría tener para ello, ni tampoco sobre la posibilidad de señalar el objeto de la misma. Sabe muy bien que tal objeto no puede ser representado de manera directa.

Trae en entonces a colación el famoso cuadro pintado por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina:

Tomen La creación de Adán. Pinturas de Miguel Ángel que representan la creación del mundo. No hay nada, en general, como una imagen para explicar los significados de las palabras, y considero que Miguel Ángel era tan bueno como el que más e hizo todo lo que pudo, y allí está la pintura de la Divinidad creando a Adán.

Si alguna vez la viéramos, seguro que no pensaríamos que eso es la Divinidad. La imagen tiene que ser usada de un modo por completo diferente si vamos a llamar "Dios" a ese hombre con la extraña capa, etc. (LEPC 140-1)

Cabría pensar que con este ejemplo Wittgenstein se propone mostrar cómo el lenguaje religioso se aparta por completo de cualquier intento descriptivo. El uso tan peculiar que hace de las imágenes así lo indica. La imagen, por así decirlo, vale por sí misma, porque el objeto que se quiere dar a conocer por medio de ella no puede ser imaginado, ni, hablando con propiedad, representado por dicha imagen. ¿Se trata entonces de dar a conocer un sentimiento? Esto será lo que interprete el alumno Lewy, cuando en un contexto semejante, durante la tercera Lección, le señale:

Lewy: En este caso Usted podría querer decir sólo que él expresó una cierta actitud.

Y Wittgenstein le responde:

Yo diría: "No, no es lo mismo que decir: 'Le tengo mucha simpatía'", y puede no ser lo mismo que decir cualquiera otra cosa. Ello dice lo que dice. ¿Por qué usted habría de ser capaz de sustituirlo por cualquier otra cosa? (LEPC 148)

Si nos fijamos en la manera como los creyentes suelen utilizar sus enunciados acerca de Dios, no se puede evitar la impresión de que están usándolo con propósitos descriptivos. Se nos dice, por ejemplo, que Dios es creador del mundo, o que salva a los hombres que creen en él, o que envió a Jesucristo para salvarnos, etc. etc. Es cierto que tales enunciados son utilizados, como lo dice Crombie, con la clara intención de cometer una trasgresión categorial. Pero precisamente esa trasgresión va en el sentido de realizar un enunciado descriptivo, sólo que sobre una realidad que no puede ser descrita

de manera directa. ¿Obedece entonces más bien a un sentimiento que desea expresarse, a una cierta actitud que busca manifestarse, sin encontrar un lenguaje adecuado para hacerlo?

Algunos wittgensteinianos lo han entendido así, siguiendo una línea que tiene un gran parentesco con la sustentada por Spinoza en su *Tratado teológico-político*, donde busca mostrar cómo las enseñanzas de la Escritura Sagrada, tanto de judíos como de cristianos, no pretenden otra cosa que amonestarnos acerca de nuestra manera de vivir, ofrecernos normas de comportamiento o actitudes antes los avatares de la existencia, pero en ningún momento transmitir una enseñanza doctrinal, o un conocimiento objetivo.

En realidad, como anota Hilary Putnam,

[...] aunque Wittgenstein no dice aquí que el lenguaje religioso sea no cognitivo, porque él “no desea decir nada que [la persona religiosa] no diría”, uno puede sin embargo sugerir que, al menos por implicación, él ha dicho que es no cognitivo. (Putnam 1992, 157)

c. Tercera Lección

La tercera Lección consta de tres partes, que en el texto inglés aparecen claramente separadas por espacios interlineales, que la traducción española no tuvo en cuenta. Después de unas consideraciones preliminares sobre lo que pudiera significar “dejar de existir” y “ser un espíritu desencarnado”, el texto hace un largo rodeo acerca del sentido de la referencia, buscando precisar la pregunta: ¿en qué sentido decimos que una palabra o un enunciado se refiere a algo?

No voy a detenerme aquí a considerar este importante rodeo, que resulta de gran interés para quienes desean comprender la manera como Wittgenstein examina el problema de la referencia. Tomaré sólo la consecuencia que del mismo se deriva, en cuanto aplicable a la religión como un juego de lenguaje. Para ello seguiré las indicaciones dadas por Hilary Putnam a este respecto.

Ante todo, es bueno señalar que Wittgenstein ha venido mostrando que la idea de lenguajes inconmensurables no resulta adecuada para entender la falta de comprensión entre un creyente y un no creyente. Y tampoco parece ser de mucha ayuda considerar que el lenguaje religioso no es descriptivo o cognitivo. Es muy probable que no lo sea, pero ello no es suficiente para comprender su uso. Ante la objeción que pudiera hacerse, de que los creyentes no consideran

que están expresando sólo sentimientos o actitudes cuando hablan de sus creencias, Wittgenstein parece querernos decir que tampoco resulta esclarecedor el preguntar si el lenguaje religioso posee una referencia. A este respecto habla de confusión.

El uso del lenguaje religioso –nos dice Putnam– se asemeja y no se asemeja a los casos ordinarios de referencia: pero preguntar si es “realmente” referencial o “no es realmente” referencial, es caer en confusión. No hay una esencia de referencia. Los pensadores religiosos serán los primeros en decirnos que cuando se refieren a Dios, su “uso referencial” es bien poco parecido al uso referencial de “mi hermano en América”. En pocas palabras, Wittgenstein nos está diciendo cuál no es la manera de entender el lenguaje religioso. La manera para entender el lenguaje religioso no es tratar de aplicarle alguna clasificación metafísica de las posibles formas del discurso. (Putnam 1992, 168)

Entender el lenguaje religioso no es propiamente el resultado de someterlo a un examen gramatical, o un proceso semántico cualquiera, sino atender a lo que el mismo significa en la vida del creyente, en la manera como orienta su comportamiento. De ahí que la idea de sobrevivencia después de la muerte pueda tener un sentido, que a Wittgenstein le parecía particularmente interesante, a saber, la idea de que tenemos obligaciones o deberes por los que debemos responder más allá de nuestra existencia temporal. Tal vez no sepamos cómo entender que sobrevivamos a nuestra muerte, y es posible que el creyente mismo no esté en condiciones de hacérselo entender. Utiliza imágenes para ello, pero el valor de esas imágenes no consiste en que con ello nos de a conocer una realidad que esté más allá de dichas imágenes. Es como si las imágenes valieran por sí mismas.

Un gran escritor –señala Wittgenstein– dijo que cuando era niño su padre le había encargado una tarea y él de repente sintió que nada, ni siquiera la muerte, podría librarle de la responsabilidad [de cumplir ese encargo]; era su deber realizarla y ni siquiera la muerte podría hacer que dejara de ser su deber. Dijo que, en cierto sentido, esto era una prueba de la inmortalidad del alma, porque si esta pervive, la responsabilidad no morirá. La idea viene dada por lo que llamamos prueba. Bueno, si eso es la idea, está bien. (LEPC 148)

Por los diarios sabemos que esta idea de un juicio después de la muerte tenía para Wittgenstein una particular importancia. Es un aspecto de la religión que parece haberle atraído de manera particular. Juega entonces con una idea, que había sido ya elaborada por Rousseau, y que había encontrado honda repercusión en el pensamiento

de Kant. ¿Por qué los pueblos veneran a sus héroes, que han sufrido y sacrificado sus vidas por los demás? Veamos el texto de Wittgenstein, que tiene además un elemento adicional importante:

Como un insecto revolotea en torno a la luz, así lo hago yo en torno al Nuevo Testamento.

Ayer se me ocurrió esta idea: Si prescindo por completo de pensar en el más allá ¿me parece correcto que una persona sufra toda su vida por la justicia, sufra luego quizás una muerte horrible.— y no tenga ningún tipo de premio por esta vida? Admiro a alguien así, lo pongo por encima de mí, y ¿por qué no digo que fue un burro al utilizar así su vida? ¿Por qué no es tonto? O también: ¿por qué no es el “ser humano más desdichado”? ¿No lo será si ahora todo se reduce a que tuvo una vida horrible hasta su final? Pero piensa que yo en estas circunstancias respondiera: “No, no ha sido tonto, porque ahora tras su muerte le va bien”. Tampoco esto es satisfactorio. Él no me parece tonto, ciertamente, al contrario, me parece que hace lo correcto. También podría decir: él hace lo justo puesto que recibe el pago justo, y sin embargo ese pago no me lo puedo imaginar como recompensa tras su muerte. “Ese ser humano tiene que volver a casa”, me gustaría decir de una persona así (Movimientos del Pensar, 15-2-1937)

La idea no es novedosa, ya que sobre ella había elaborado Rousseau un argumento para demostrar que los pueblos todos han creído en la existencia de Dios. Su veneración por los héroes y los santos manifiesta que están seguros de que habrá una justicia después de la muerte. De lo contrario esa veneración carecería de justificación racional. A este argumento, que despertó el interés de Kant, Wittgenstein le objeta que para el verdadero creyente la recompensa en la otra vida no es propiamente el motivo de sus obrar correcto. De ahí que la imagen del regreso a casa le parezca tal vez más adecuada.

En líneas generales, estos son, a mi parecer los principales aspectos que pueden destacarse en las tres Lecciones sobre creencia religiosa. Voy a considerar ahora, en forma breve, la controversia de Peter Winch a las tesis de Norman Malcolm, acerca del sentido mismo del filosofar wittgensteiniano.

Controversia entre Norman Malcolm y Peter Winch

Comencemos por contar la historia. Al morir en 1999, Norman Malcolm tenía casi listo para la publicación un escrito de su particular in-

terés, en el cual comentaba unas palabras de Wittgenstein a su discípulo y entrañable amigo O'C Drury:

Mi modo de pensar resulta indeseable en los tiempos presentes; debo nadar con fuerza contra la corriente.

No soy una persona religiosa, pero no puedo dejar de mirar cada problema desde un punto de vista religioso (R 94).

Cuando los editores quisieron publicar el estudio de Malcolm, lo hallaron demasiado pequeño como para conformar un libro y pidieron a Peter Winch, como amigo de Malcolm, que lo prologara. Al darse cuenta que no compartía las tesis centrales del libro, Malcolm prefirió añadir una discusión al final de la obra. El libro lleva el título de: Wittgenstein. Un punto de vista religioso.

El interés de la discusión para nuestro tema es que la tesis central de Malcolm sostiene que ese punto de vista religioso, al que hace referencia Wittgenstein, corresponde al modo mismo de su filosofía. En otras palabras, que toda la filosofía de Wittgenstein posee un punto de vista religioso, sin el cual no sería posible comprenderla adecuadamente.

Tesis como ésta han dado pie a que algunos teólogos o filósofos cristianos hayan creído encontrar en el pensamiento wittgensteiniano un poderoso aliado para sus labores intelectuales. Algunos han llegado a decir, como lo ha hecho muy recientemente Vicente Durán, en un estudio por lo demás muy interesante sobre el lenguaje y la experiencia religiosa, que

Wittgenstein es uno de los grandes místicos del siglo XX. Su aporte para una mejor comprensión del lenguaje y de la simbólica religiosa sólo puede entenderse desde una concepción profundamente mística de la vida y de la existencia humana (Durán 96).

Más adelante me permitiré discutir esta afirmación. Por el momento expongamos brevemente las 4 tesis en las que sustenta Malcolm su punto de vista, es decir, que entre la visión filosófica de Wittgenstein y la religión existen claras semejanzas o "analogías". Casi todas estas tesis, en lo que respecta a la concepción wittgensteiniana de la filosofía, las hemos visto expuestas y analizadas ampliamente a lo largo del curso. No volveré sobre ello.

1a. En la filosofía el concepto de explicación tiene un límite, más allá del cual no es dado avanzar, sin caer inevitablemente en confusiones. Otro tanto pasa en la religión: la "voluntad de Dios" pone fin a

toda justificación. Parece ser una justificación, pero en realidad no lo es, porque si lo fuera explicaría todo, y entonces no explicaría nada.

2a. La actitud de admiración frente a la existencia de los juegos de lenguaje se asemeja a la actitud de admiración que tiene el creyente frente a la existencia misma del universo.

3a. La Religión expresa la convicción de que en los seres humanos hay algo básicamente erróneo:

La gente es religiosa en la medida en que se creen no tanto imperfectos, cuanto enfermos. (V.B. 45)

Esta misma palabra "enfermos" es utilizada por Wittgenstein para caracterizar las maniobras que lleva a cabo la filosofía:

Hay una especie de enfermedad general del pensamiento que busca siempre (y encuentra) lo que podría llamarse un estado mental a partir del cual brotan todos nuestros actos como de un depósito. (CAM 145)

4a. Si el Cristianismo no es propiamente una doctrina, sino un cambio en la manera de vivir, la filosofía, por su parte, examina los conceptos desde su parte activa, desde nuestras acciones y reacciones pre-lingüísticas, pre-racionales.

Es claro que existe –dice Malcolm– una analogía entre la manera de ver Wittgenstein, según la cual nuestros conceptos se basan en acciones y reacciones humanas, y su concepción de que lo más fundamental en una vida religiosa no es la afirmación de credos, ni siquiera la plegaria y la adoración, –sino más bien ejecutar buenas acciones–, ayudar a los demás de manera concreta, tratar sus necesidades como si fueran propias, abrirles el corazón, no ser frío o despectivo con ellos, sino cariñosos. (Malcolm, 92)

Winch pasa revista a cada una de estas tesis y presenta argumentos, ya sea para invalidarlas, ya sea para corregirles su significado. No voy a detenerme en ello. Sólo recogeré los que considero sus argumentos centrales, y con los cuales me parece que sustenta muy bien su interpretación alternativa.

En primer lugar, importa señalar que el texto de Drury no habla de problemas filosóficos, sino de problemas en general, y de ellos dice Wittgenstein que no puede enfrentarlos sino desde un punto de vista religioso. Hay que diferenciar muy bien en Wittgenstein sus reflexiones personales acerca de la religión, sus comentarios acerca del

lenguaje religioso, y su concepción de la filosofía como actividad esclarecedora.

Ahora bien, ¿qué quiere decir “un punto de vista religioso”? Para entenderlo, Winch examina un texto de particular interés: la carta que Wittgenstein escribió a su amigo Drury para tranquilizarlo, debido a los escrúpulos que éste le había manifestado por no desempeñar a cabalidad su profesión de médico y por no haberse convertido en un sacerdote católico. Allí Wittgenstein insiste en que la verdadera religión implica un compromiso personal, una voluntad de servir sin esperar recompensa y, sobre todo, considerar todo lo que tenemos o lo que está a nuestra disposición como un don de Dios.

Es a estos elementos a los que parece aludir Wittgenstein, cuando habla de su manera de confrontar toda clase de problemas. Se trata de algo más impreciso, sin duda, que lo señalado por Malcolm, pero no por ello menos real y más compaginable, por una parte, con lo que nos expresan sus Diarios, y, por la otra, con su repetida insistencia en que él mismo no se consideraba un espíritu religioso. Enfrentar los problemas desde un punto de vista religioso es entonces comprometer en ellos su propia vida, asumírselos como un deber que le ha sido impuesto y ante el cual no puede escapar, pero también como un don sobre cuyo ejercicio deberá dar cuenta en alguna forma. Pero esto no tiene por qué significar que su filosofía misma posea un carácter propiamente religioso. Más aún, muchas de sus tesis, que en un primero momento parecieron como un apoyo inesperado a la tarea de creyentes y teólogos, se han visto, con un poco más de distancia, que comportan elementos de alta peligrosidad para la manera como se concibe la religión dentro de cauces relativamente ortodoxos.

Comparto la tesis de Winch, según la cual la filosofía wittgensteiniana como tal no comporta ningún carácter religioso o místico. (Por lo demás, esta última palabra resulta bien difícil de comprender.) La declaración a Drury debemos entenderla en el sentido de que la manera como Wittgenstein llevaba a cabo sus reflexiones filosóficas lo comprometía de lleno, eran para él, como bien lo muestran sus diarios, verdaderos esfuerzos personales en los que se veía comprometida toda su existencia. Wittgenstein fue sin duda un espíritu profundamente religioso. Aunque él mismo no se consideraba como tal, no cabe duda de que tuvo una particular sensibilidad por todo lo

que concierne a la religión, y sobre todo en lo que respecta al comportamiento correcto y a la responsabilidad que va más allá de la muerte.

Pero esto no permite afirmar que para entender su pensamiento haya necesidad de participar con él en tales sentimientos, comprender y compartir sus inquietudes. Su obra filosófica no se presta para ninguna clase de recuperaciones religiosas, porque ella se tiene por sí misma, con relativa independencia de su autor. Si bien es cierto que para comprender algunos aspectos de su pensamiento pueda ser útil conocer el talante de la persona que los elaboró, creo que hay otros, y muy importantes, que más bien se verían oscurecidos si queremos leerlos en un contexto religioso.

Tal vez la mejor manera de poner fin a nuestra exposición sea recordar las palabras con las cuales Wittgenstein termina su conocida conferencia sobre ética, dictada hacia 1930, refiriéndose al sinsentido que muestran las expresiones éticas y religiosas, al pretender expresar lo que son valores absolutos:

[...] Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o de religión– es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de la jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría. (CE 43)

