

LENGUAJE RELIGIOSO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN WITTGENSTEIN: ¿UN NUEVO ENFOQUE PARA LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA?

VICENTE DURÁN CASAS*

RESUMEN

El propósito primordial del presente texto, no es hacer una presentación sistemática del pensamiento de Wittgenstein sobre la experiencia y el lenguaje religiosos; quiere, más bien, llamar la atención sobre la fecundidad que contiene dicho pensamiento para la búsqueda de una revitalización y renovación de la filosofía, especialmente de la filosofía de la religión en América Latina. Tras algunas consideraciones sobre las características del pensamiento wittgensteiniano y de su influjo en la filosofía de nuestro siglo, el autor aborda la exposición de los rasgos más relevantes de la experiencia y del lenguaje religiosos del filósofo austríaco. Haciendo un recorrido por algunas de las obras místico-religiosas de Wittgenstein, subraya la originalidad tanto de la experiencia como del lenguaje religiosos (insiste en la irreductibilidad de ambos a cualquier otro de los juegos del lenguaje, destacando su carácter no cognoscitivo) y pone de relieve un peligro que siempre amenaza a nuestra cultura: aprisionar el lenguaje religioso en las redes de la metafísica. La función del lenguaje religioso consiste en mantener, viva en la conciencia humana, la experiencia de misterio y de sorpresa permanente, esenciales en una vida humana auténtica.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

RELIGIOUS LANGUAGE AND RELIGIOUS EXPERIENCE IN WITTGENSTEIN: ¿A NEW APPROACH FOR PHILOSOPHY OF RELIGION IN LATIN AMERICA?

VICENTE DURÁN CASAS*

ABSTRACT

This text aims not at a systematic presentation of Wittgenstein's thought about religious experience and language but rather at calling attention to the fecundity of such a thought for revitalizing and renewing philosophy, specially philosophy of religion in Latin America. After the presentation of characteristic features of Wittgenstein's philosophy and its influence in 20th century thought, the author undertakes the exposition of the most relevant features of religious experience and language according to the austrian philosopher. An overlook of the principal Wittgenstein's mystic-religious works allows him to undercover the originality of religious experience and language, its irreductibility to other language games (for instance, cognitive- descriptive ones) and, at the same time to denounce a danger menacing our culture: the reduction of religious language to metaphysical one. The text ends stressing the function of religious language to maintain alive and active in human conciousness the experience of mystery and permanent surprise, essential for an authentic human existence.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

¿WITTGENSTEIN?

ESTO, MÁS QUE UN artículo, es un informe acerca de un tema y un trabajo que quisiera desarrollar en el largo plazo. Se trata de que en los últimos años, a través de múltiples lecturas y de interminables conversaciones con amigos y colegas filósofos, ha ido creciendo en mí la convicción según la cual, la obra filosófica de Wittgenstein representa un potencial enorme para revitalizar, renovar y hacer más auténtica la filosofía en un contexto como el de América Latina, y de una manera especial la filosofía de la religión (lo mismo podría decirse, en principio, para la estética y la ética, a las que Wittgenstein, en el fondo, consideraba estrechamente unidas entre sí¹). Lo que sigue, entonces, no es más que la exposición de una intuición que quiere ser compartida, intuición que surge, por un lado, del convencimiento personal de que la filosofía de Ludwig Wittgenstein (Viena 1889 - Cambridge 1951) ha sido increíblemente ignorada y mal comprendida en América Latina, y de que, por otra parte, esta concepción de la filosofía contiene elementos que no sólo vale la pena destacar y resaltar, sino que incluso podrían llegar a convertirse en un nuevo punto de partida, en una nueva *filosofía primera*, de enorme valor y vitalidad filosófica².

La obra de Wittgenstein no es una obra filosófica de fácil acceso³. Creo que en el entorno filosófico latinoamericano, tan

1. Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, herausgegeben von Cyrill Barret, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1968. Existe traducción castellana de Isidoro Reguera: WITTGENSTEIN, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1992. Ver también el libro: Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Cátedra, Madrid 1993, sobre todo los capítulos: Conferencia de Ética (p. 57-65), Las Clases de Wittgenstein durante el período 1930-1933, por G.E. Moore (p. 69-139), y las Observaciones sobre la rama dorada de Frazer (p.144-163). Ver también: BARRET, Cyrill: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza Universidad, Madrid 1994.

2. En *Wittgenstein, reorientación de la filosofía* (Dolmen Ediciones, Santiago de Chile 1997), Carla Cordua presenta la obra de filósofo vienés desde esa perspectiva: una nueva orientación de la filosofía.

3. Durante sus 62 años de vida, Wittgenstein sólo publicó un libro: el *Tractatus logico-philosophicus* de 1918. Después de su muerte en 1951, ANSCOMBE, G.E.M. VON WRIGHT, G.H. y RHEES, Rush publicaron sus *Investigaciones Filosóficas* (1952), gran parte de las cuales tenía concluidas Wittgenstein ya desde 1945. El resto de lo que nos queda como obra suya, que es inmensamente rico, son escritos, conferencias,

profunda, aunque diversamente marcado por el pensamiento católico, ha gozado y goza de muy poca popularidad. Eso me parece que puede explicarse por varias razones, pero al mismo tiempo creo que ya no es justificable. Sin entrar en muchos detalles, me permito proponer la siguiente hipótesis acerca de la poca popularidad de una filosofía como la de Wittgenstein en América Latina: nuestra filosofía, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, ha estado interesada casi que exclusivamente en aspectos de orden cultural, de contenido histórico, social y político, y se ha desentendido de los niveles de reflexión formal en torno a casi todos los temas. En relación con Wittgenstein esto se vería así: si en América Latina nos hemos ocupado de asuntos relativos al lenguaje, y en particular de asuntos relativos al lenguaje religioso, ha sido en torno a temas como el lenguaje popular, la dimensión cultural y política del lenguaje, la sabiduría popular y su lenguaje, el lenguaje latinoamericano y su simbólica, etc.⁴. Pero no nos hemos ocupado del lenguaje como tal. Asumimos, sin más, que debe haber, en alguna parte, una filosofía primera del lenguaje, más universal, que asumimos o rechazamos a partir de nuestros intereses regionales particulares, es decir, de la utilidad que reviste para lo que queremos hacer. Otra hipótesis en torno a lo mismo: la filosofía de Wittgenstein, junto con la del llamado Círculo Viena, destruye todos los grandes sistemas metafísicos, y por eso no es de extrañar que gran parte de los filósofos latinoamericanos hayan visto en su obra –sobre todo en el

papeles sueltos, cartas, informes sobre conversaciones, etc., de lo cual parece que aún no ha sido posible obtener, ni siquiera en alemán, una edición unificada, completa y confiable. El estilo mismo de Wittgenstein, al menos en las *Investigaciones*, no le facilita al lector una aproximación procesual, clara y completa a su obra. Comprender el pensamiento de Wittgenstein requiere, en mi opinión, de una ayuda externa. Al respecto doy testimonio de la ayuda que me han prestado las siguientes obras: Schulte, Joachim: *Wittgenstein, Eine Einführung*, RECLAM, Stuttgart 1989; BEZZEL, Chris, *Wittgenstein zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1989; BARRET, Cyrill: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza Editorial, Madrid 1994; LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, Pilar: *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Herder, Barcelona 1986. Estas ayudas, u otras, de ninguna manera deben suplantarse la lectura atenta y cuidadosa de los escritos de Wittgenstein, en particular del *Tractatus* y de las *Investigaciones*.

4. Ver los artículos de DE LA GARZA, Mercedes, MARZAL Manuel M., SEIBOLD, Jorge R. y SCANNONE, Juan Carlos en: GÓMEZ CAFFARENA, José (Editor): *Religión*, Editorial Trotta, Madrid 1993. La enorme bibliografía que hay en América Latina sobre religiosidad popular va, creo yo, en la misma línea: investigar nuestra simbólica y nuestro lenguaje religioso latinoamericano a partir de muchos supuestos acerca de las posibilidades y los límites del lenguaje religioso que, en últimas, no son nuestros.

Tractatus— un pseudoenemigo: la racionalidad científica y técnica que se nos quiere imponer, que ignora nuestra fe, nuestras tradiciones, etc. No estoy seguro de si estas razones fueron válidas o no algún día para sospechar de una filosofía como la de Wittgenstein; pero ciertamente estoy convencido de que ya no lo son.

El pensamiento de Wittgenstein es, a mi juicio, junto con el de Heidegger, el pensamiento filosófico de mayor influjo e importancia en los desarrollos filosóficos de todo el Siglo XX. Estos dos grandes pensadores tiene en común, entre otras muchas cosas que los distancian, lo siguiente: entienden que el lenguaje tiene una posición y una función destacada, por no decir central, dentro del análisis o la reflexión filosófica (el lenguaje como morada del ser o el lenguaje como posibilidad para expresar algo con significado). De todos modos, es claro que se trata de que el lenguaje es algo que posibilita y limita, que ofrece y quita, que revela y también esconde. Pero si bien es cierto que el influjo de Heidegger en la teología y en la filosofía de la religión ha sido ya tematizado y es universalmente aceptado a través de la hermenéutica, y que es una categoría que ya tiene carta de ciudadanía en la filosofía de la religión y en la teología en América Latina, también tenemos que decir —y lamentar— que el pensamiento de Wittgenstein, que en el ámbito anglosajón es considerado como un gran aporte para la comprensión de la relación del hombre con Dios⁵, en América Latina aún continúa siendo muy desconocido, cuando no resulta siendo objeto de múltiples sospechas e injustas descalificaciones que proceden, creo, de una mala, insuficiente o parcial información sobre él.

5. Ver, por ejemplo: MALCOLM, Norman, *Wittgenstein: A Religious Point of View? with a response by Peter Winch*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995; Ver también: WEEKS, Andrew, *German Mysticism. From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*. State of New York Press, Albany 1993. En castellano se puede consultar: CORDUA, Carla, *La religiosidad de Wittgenstein*, en: Revista Agustiniiana, Vol. XXXVIII, Num. 117, Sept.-Dic. 1997, pgs. 789-825; BOERO, Mario, *Wittgenstein: la religión y el silencio*, en: Cuadernos Hispanoamericanos, 469-470, Julio-Agosto 1989, pgs. 243-256. El libro de MACQUARRIE, John, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1976), sigue siendo una muy buena introducción al tema Heidegger y Wittgenstein y su influjo en la teología del siglo XX. Un interesante estudio comparativo entre Heidegger y Wittgenstein, aunque no desde el punto de vista teológico, es el de COOPER, David E., *Wittgenstein, Heidegger and Humility*, en: Philosophy, January 1997, Vol. 72, No 279, p. 105-123

EL TRACTATUS

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. Wittgenstein no fue un hombre religioso⁶, pero fue un hombre de una enorme sensibilidad y admiración por el lenguaje y los símbolos religiosos⁷. Creo que es precisamente desde una concepción profundamente mística de la existencia humana desde donde es posible comprender el significado de su aporte para una filosofía contemporánea de la religión. Al respecto dice Friedo Ricken: "El centro de la filosofía de la religión de Wittgenstein está en la doctrina del *Tractatus* acerca de lo místico.

6. Ciertamente Wittgenstein fue educado en la fe católica romana propia de una familia burguesa de la Viena de finales del Siglo XIX. Durante su vida, sin embargo, se expresó de muy distintas formas acerca de esa fe religiosa. En nuestra opinión, Wittgenstein luchó por recuperar como adulto una fe religiosa infantil que quizás lo atraía, pero que su visión adulta del mundo y de la teología de la época no le permitían vivir como el hubiera querido. Ver al respecto la obra ya citada de MALCOLM, Norman, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, sobre todo el capítulo I titulado *A religious man?*, ver también la Introducción al *Wittgenstein, Eine Einführung* de Joachim Schulte, citados en la nota # 2. Así mismo: SALA, J.F.A., *Una denuncia wittgensteiniana: la lógica encubre al mundo (filosofía de la religión)*, en: *Homenaje a Wittgenstein*, Cuadernos de Filosofía No 15, Universidad Iberoamericana, México, D.F. 1991

7. En una carta del 20 de diciembre de 1919, dirigida a Lady Ottoline, Bertrand Russel se refiere así a Wittgenstein, luego de un encuentro con él en el que estuvieron conversando y discutiendo acerca del *Tractatus* (la cita es un poco larga, pero vale la pena transcribirla completa porque describe muy bien la originalidad y profundidad del carácter místico de Wittgenstein): "we discussed his book every day... I had felt in his book a flavour of mysticism, but was astonished when I found that he was become a complete mystic. He reads people like Kierkegaard and Angelus Silesius, and he seriously contemplates becoming a monk... It all started from William James's *Varieties of Religious Experience*, and grew (not unnaturally) during the winter he spent alone in Norway before the war, when he was nearly mad. Then during the war a curious thing happened. He went on duty to the town of Tarnov in Galicia, and happened to come upon a bookshop, which, however, seemed to contain nothing but picture postcards. However, he went inside and found that it contained just one book: Tolstoy and *The Gospels*. He bought it merely because there was no other. He read it and re-read it, and thenceforth had it always with him, under fire and at all times... He has penetrated deep into mystical ways of thought and felling, but I think (though he wouldn't agree) that what he likes best in mysticism is its power to make him stop thinking. I don't much think he will really become monk - it is an idea, not an intention. His intention is to be a teacher. He gave all his money to his brothers and sisters, because he found earthly possessions a burden. I wish you had seen him". Ludwig Wittgenstein: *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Edited with an Introduction by G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1977, p.82

Ésta también se encuentra, aunque en formulaciones distintas, en la obra tardía⁸. De la obra filosófica de Wittgenstein suele decirse que se divide en dos etapas muy bien delimitadas entre sí: la del primer Wittgenstein, representada por el *Tractatus* y su teoría pictórica del lenguaje, y la del segundo Wittgenstein, representada por las *Investigaciones* y su teoría de los juegos del lenguaje. Si bien la distancia y las diferencias entre estos dos momentos de su creación filosófica con frecuencia ha sido exageradamente destacada, como si el segundo Wittgenstein nada tuviera que ver con el primero, creo, con Carla Cordua, que

es preciso encontrar una manera de concebir la continuidad del pensamiento de Wittgenstein que comprenda la reorientación a la que el filósofo somete su actividad; es desprendiéndose de parte de su pasado que consigue llevar adelante la misma tarea⁹.

Si esto vale para el conjunto de temas que está presente en toda su obra, de una manera especial ha de ser cierto para el tema del lenguaje religioso que, como veremos, nunca deja de preocupar a Wittgenstein. En el *Tractatus*, como ya hemos anticipado, la posibilidad de concebir y de entender el lenguaje religioso está delimitada por dos elementos (dos teorías) estrechamente ligados entre sí: la concepción pictórica del lenguaje y la concepción de lo *místico* como aquello que en dicha concepción del lenguaje no es posible representar. En el *Tractatus*, Wittgenstein se interesa, sobre todo, en delimitar la función representativa del lenguaje. El mundo es la totalidad de los hechos (Tatsachen) que lo componen –no de las cosas–; nosotros nos hacemos imágenes (Bilder) de los hechos, de modo que estas imágenes son modelos de la realidad, y los elementos que componen estas imágenes representan, en las imágenes, los objetos, las cosas. Esos elementos son lingüísticos, es decir, palabras y relaciones entre palabras. Así, las proposiciones describen las cosas, los hechos que suceden en el mundo. Un estado de cosas queda así representado en una proposición. Su estructura es su forma lógica. Si la construcción lógica de una proposición es correcta, esta proposición tiene sentido. Pero la forma lógica correcta de una proposición no puede ser tematizada, no puede ser expresada en una

8. RICKEN, Friedo: *Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie*. En: *Stimmen der Zeit*, 207 (1989), p. 349. Traducción de VDC.

9 *Wittgenstein, reorientación de la filosofía*, Dolmen Ediciones, Santiago de Chile 1997, p. 14

proposición con sentido, esta sólo se muestra o se exhibe en la proposición. Cuando se intenta decir aquello que no se puede decir, se llega inevitablemente a la formulación de pseudoproposiciones, es decir, de enunciados que carecen de sentido o son sin sentido (sinnlos), y enunciados que no son más que un sinsentido (Unsinn)¹⁰. Así, y reduciendo bastante el camino y los argumentos, Wittgenstein llega a la interesante conclusión según la cual hay cosas que pueden ser dichas, y otras que no pueden ser dichas, que apenas pueden llegar a mostrarse (sich zeigen) en lo que se dice. Lo que puede ser dicho es lo que describe o representa el mundo; esa es la ciencia y todas sus proposiciones verdaderas que, en últimas, nos ofrecen la respuesta a una única pregunta: ¿cómo es el mundo? Esta pregunta, sin embargo, es para el Wittgenstein del *Tractatus* la menos interesante de todas. Al lado de la pregunta por cómo es el mundo, de la cual se ocupan las ciencias, tenemos un hecho irrefutable y asombroso: que el mundo es. Para las preguntas verdaderamente importantes de la vida la respuesta a cómo sea el mundo es completamente indiferente (gleichgültig, dice en *Tractatus* 6.432). Lo asombroso es que el mundo existe. Ese es el origen de lo que Wittgenstein llama lo místico (das Mystische), es decir, de aquello que, según la entrada 6.522 del *Tractatus*, dentro de una concepción pictórica del lenguaje no puede ser dicho (Unaussprechliches) y, sin embargo, se muestra (zeigt sich). Eso que en el uso que hacemos de nuestro lenguaje no puede ser dicho sino que sencillamente se

10. Un buen análisis de la diferencia entre estos dos conceptos está en BARRET, Cyrill: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza Universidad, Madrid 1994, p. 37 y ss. Los enunciados de la lógica, las matemáticas y los enunciados apriori de las ciencias naturales son sin sentido (sinnlos) porque nada dicen del mundo de los hechos; este tipo de proposiciones, sin decir nada del mundo, dejan ver que en ellas o gracias a ellas algo se puede decir del mundo. Su 'sentido' puede ser representado simbólicamente, por ejemplo: mediante la formalización simbólica la lógica adquiere sentido. Por otra parte, tenemos los enunciados que son sinsentidos (Unsinnig), no en el sentido en que por ejemplo un galimatías es un sinsentido, sino en el sentido de que dicen o intentan decir lo que definitivamente no se puede decir con un lenguaje cuya función es representativa o pictórica. Estos sinsentidos son precisamente las pseudoproposiciones de la filosofía (a la que parece que identifica con la metafísica), de la ética y de la religión. Wittgenstein admite que su obra misma por ser filosófica, es un sinsentido. Decir que algo debe suceder porque es bueno es decir un sinsentido porque el lenguaje no sirve para eso. Lo mismo ocurriría con alguien que dijera que le pide a Dios perdón por sus pecados. Sin embargo, si bien este tipo de pseudoproposiciones (sinsentidos) no dicen nada del mundo porque abusan de las posibilidades y traspasan los límites del lenguaje, sí son como una especie de escalera a la que nos subimos para ver el mundo correctamente y, una vez subidos a una altura superior, la tiramos (*Tractatus* 6.54).

muestra, es nada menos que el conjunto de (pseudo) proposiciones que son propias de la filosofía, de la estética y de las creencias religiosas. Los enunciados éticos se refieren a cómo debe ser el mundo. Enunciados como "no matarás", o "respetarás los Derechos Humanos" no describen ningún hecho sino que prescriben cosas que deberían ocurrir –así no ocurran nunca–. Por eso son verdaderamente sinsentidos: pretenden decir lo que sólo puede ser mostrado. Pretenden hacer ciencia con un contenido de origen místico, que no pertenece al orden del modo de ser del mundo, sino que procede de la sorpresa y del asombro que nos produce el que el mundo exista. Lo mismo vale para los enunciados estéticos o religiosos: son sinsentidos porque pretenden decir lo que sólo se muestra; quieren convertir a Dios en un objeto sobre el cual afirmamos o negamos, cuando la verdad es que lo religioso no pertenece al orden de lo descriptivo: ¿cómo es el mundo?, sino al orden de lo místico: que ¡el mundo es! Así, y sólo así, resulta comprensible el famoso e intempestivo *finale* del *Tractatus*: sobre lo que no se puede hablar es mejor guardar silencio¹¹.

Como es bien sabido, luego de publicar el *Tractatus* en 1918, y tras haber sido liberado al concluir la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein se dedicó a lo místico y abandonó la filosofía. Renunció a su millonaria herencia en favor de sus hermanos, estuvo trabajando como ayudante de jardinería en el Convento de Neuburg, y buscó la manera de dedicarse a ser maestro de escuela en las montañas austríacas, labor que realizó por varios años¹². Sólo hasta 1929 Wittgenstein regresó a Cambridge, y también a la filosofía. En junio de ese año se le reconoció el *Tractatus* como tesis para obtener el

11. En una carta a Ludwig von Ficker, publicada sólo hasta 1967, decía Wittgenstein acerca del *Tractatus*: "En una ocasión pensé en incluir en el prefacio una frase, que finalmente no añadí, pero que voy a transcribirte porque quizás sea una clave (del libro) para ti. Entonces quise escribir: mi trabajo consta de dos partes: la que aquí se somete a consideración y la formada por todo lo que no he escrito. Y es precisamente esa segunda parte la más importante"; citado por Barret, Cyrill: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza Universidad, Madrid 1994, p. 15 y 16.

12. A pesar de que el *Tractatus* había sido concluido en 1918, sólo llegó a ser publicado en 1922, cuando Wittgenstein era maestro de escuela, trabajo que realizó de 1920 a 1926. Según Schulte, tomó su trabajo muy en serio y sufrió muchas depresiones debido a los conflictos que tuvo con los padres de familia. Preocupado como estaba por los problemas pedagógicos, y en particular por los problemas del aprendizaje de la ortografía por parte de sus colegiales, Wittgenstein llegó incluso a escribir el prefacio para un *Diccionario para las Escuelas Primarias*, el cual fue publicado en 1926.

doctorado en filosofía. Obtuvo un contrato como profesor (fellowship) en Trinity College, el cual duró hasta 1936. Wittgenstein emigró entonces nuevamente a Noruega, en donde, retirado en soledad, comienza a escribir lo que tras su muerte algunos de sus discípulos publicarían con el título de *Investigaciones filosóficas*, y que es universalmente considerado como lo más central y significativo de su segunda y última etapa de desarrollo filosófico.

LA RELIGIÓN COMO JUEGO

NO ES NADA FÁCIL precisar todo lo que pueda significar la idea de que el lenguaje religioso sea un juego lingüístico. La idea es de todos modos interesante: el lenguaje es visto por Wittgenstein como un juego, y como todo juego, tiene *sus* reglas. Más aún: se trata de varios juegos, cada uno de ellos con *sus* reglas y *sus* propósitos, *sus* tradiciones y *sus* límites. A su vez, cada juego del lenguaje con sus reglas debe ser comprendido dentro de lo que Wittgenstein llamará formas de vida (Lebensform), que no es otra cosa que la referencia que todo lenguaje tiene con problemas de orden práctico, visiones del mundo, intereses, etc. Wittgenstein abandona la concepción pictórica del lenguaje y opta por una concepción del lenguaje como "juegos". Cyrill Barret sostiene que este giro en el pensamiento de Wittgenstein no se trataba tanto "de la inadecuación de la teoría del lenguaje como representación figurativa, como de lo absurdo de una única teoría del lenguaje"¹³. En efecto: no se trata de negar la función figurativa o pictórica del lenguaje, sino de posibilitar el reconocimiento de que, de hecho, existen distintos tipos de lenguaje, como el científico y el religioso, y cada uno de ellos con sus reglas, su justificación y su instancia crítica. Las palabras se asemejan a las figuras del juego de ajedrez: su significado no es muy distinto del uso que hacemos de ellas: ¿qué significa el caballo, el peón, o la dama en ese juego? Pues que se mueven así, o de ésta o aquella forma. No más. Otra imagen: las palabras son como las herramientas dentro de una caja de herramientas. Aunque todas están en la misma caja, no todas sirven para lo mismo. Lo que cada herramienta sea o represente no es muy distinto de aquello para lo cual sirve.

13. BARRET, Cyrill, *Op. cit.* p. 158

Para entender mejor las ideas de Wittgenstein acerca del lenguaje religioso, creo que es necesario hacer referencia a una obra que ejerció un gran influjo en él y sobre la cual Wittgenstein mismo escribió una serie de comentarios que hoy resultan de enorme interés para nosotros. Se trata de *The Golden Bough* (La rama dorada) del escocés James George Frazer (1854-1941), destacado profesor de antropología y ciencias sociales de la Universidad de Cambridge, aparecida por primera vez en 1890 en dos volúmenes, y vuelta a aparecer entre 1907 y 1914, ampliada, corregida y aumentada a catorce volúmenes¹⁴. Esta obra es en verdad el testimonio de una época y una mentalidad. El tema de este libro es la magia y la religión, así como sus relaciones con el saber científico. Con la erudición propia de un destacado profesor británico, Frazer examina y da cuenta de prácticamente todas las culturas humanas a la luz de cómo, mediante la ciencia y el saber científico-técnico, han ido superando el atraso que con respecto a ellas representan la magia, la religión y en general todo lo que un europeo ilustrado tiende a considerar como mítico, primitivo, atrasado y arcaico.

Un pasaje que ilustra lo que acabamos de decir es el siguiente, en el cual Frazer, para quien la religión o la magia no son más que una falsa ciencia, afirma que la humanidad ha ido

pasando de la magia, por la religión, a la ciencia. En la magia, el hombre depende de sus propias fuerzas para hacer frente a las dificultades y peligros que le amenazan a cada paso. Cree en un cierto orden natural establecido, con el que puede contar infaliblemente y manipular para sus fines particulares. Cuando descubre su error, cuando reconoce amargamente que tanto el orden natural que él ha fraguado como el dominio que ha creído ejercer sobre él, son puramente imaginarios, cesa de confiar en su propia inteligencia y en sus esfuerzos y se entrega humilde a la misericordia de ciertos grandes seres invisibles tras el velo de la naturaleza, a los que ahora adjudica todos aquellos vastos poderes que en un tiempo se había arrogado a sí mismo. Así, en las mentes más agudas la magia es gradualmente reemplazada por la religión, que explica la sucesión de los fenómenos naturales bajo la

14. Existe una traducción castellana completa en un volumen, la realizada por Elizabeth y Tadeo I. Campuzano: FRAZER, James George: *La rama dorada. Magia y religión*. FCE, Bogotá 1993. De los comentarios de Wittgenstein a esta obra hay varias ediciones. Ver la traducción de Angel García Rodríguez: *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer*, en WITTGENSTEIN, Ludwig: *Ocasiones Filosóficas*, Cátedra, Madrid 1997, pgs. 144-163

regulación de la voluntad, la pasión o el capricho de seres espirituales semejantes a la especie humana, aunque inmensamente superiores en poderío. Pero según va pasando el tiempo, esta explicación resulta a su vez poco satisfactoria. Presupone, en efecto, que el transcurso de los sucesos naturales no está determinado por leyes inmutables, sino que es más o menos variable e irregular, y esta presunción no se compadece bien con una observación rigurosa. Por el contrario, cuanto más examinamos dicha sucesión, más sorprendidos quedamos de la rígida uniformidad, de la puntual precisión con que las operaciones de la naturaleza se cumplen, por lo menos hasta donde alcanza nuestra investigación. Todo gran avance en el conocimiento ha extendido la esfera del orden y restringido en consecuencia la esfera del aparente desorden en el universo, hasta un punto que ya nos permite anticipar que aun en las regiones donde la casualidad y la confusión parecen reinar todavía, un conocimiento más completo convertiría por todas partes el aparente caos en cosmos. Así, las mentes más perspicaces, anhelando siempre profundizar más en la solución de los misterios del universo, llegan a rechazar la teoría religiosa de la naturaleza como inadecuada y a retroceder un tanto al viejo punto de vista mágico, postulando explícitamente lo que en magia había sido implícitamente supuesto, a saber, una regularidad inflexible en el orden natural de los acontecimientos, que, observados cuidadosamente, nos permiten predecir su curso con certeza y actuar acordadamente. Resumiendo, la religión considerada como una explicación es desplazada por la ciencia¹⁵.

No sabemos exactamente cuándo ni dónde, Wittgenstein leyó pasajes como éste. En todo caso, y gracias a las notas que tomó y que hoy se conservan, sabemos que produjeron en él un efecto totalmente negativo. Vamos a exponer y comentar algunas de sus observaciones a la obra de Frazer. Casi al comienzo de sus notas dice:

La representación que hace Frazer de los puntos de vista mágicos y religiosos de los hombres es insatisfactoria: hace que estos puntos de vista aparezcan como *erróneos*. ¿Estaba Agustín en el error cuando invocaba a Dios en cada página de las *Confesiones*? Pero –puede decirse– si él no estaba en el error, seguramente lo estaba el santo budista –o cualquier otro– cuya religión da

15. FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, FCE, Bogotá 1993, p. 796-797

expresión a puntos de vista totalmente distintos . Pero *ninguno* de ellos estaba en el error, excepto allí donde pergeñó una teoría¹⁶.

El lenguaje religioso más auténtico no tiene, para Wittgenstein, la pretensión de elaborar una teoría sobre el mundo. No es esa su pretensión. En otras palabras: el lenguaje religioso típico y auténtico no ofrece proposiciones cuya finalidad o propósito sea el ser consideradas como verdaderas frente a proposiciones alternativas que, a su vez, deban ser consideradas como falsas. Si yo digo que el pasto es verde, estoy excluyendo el que sea verdad que sea amarillo. Si por su parte alguien afirma que es verdad que es amarillo, a la vez está implicando la falsedad lógica de mi proposición. Esto sucede en un juego de lenguaje cuyo propósito es describir y sólo debería ocurrir allí. No es ese, si embargo, el caso del lenguaje religioso: Ni una sola oración de las *Confesiones* de San Agustín contradice una sola proposición del Corán y la razón es que ninguna de esas proposiciones es una teoría ni pretende serlo. Considerar el lenguaje religioso como susceptible de ser verdadero o falso es interpretar un juego de lenguaje con las reglas de otro juego. Y como todos sabemos, ningún juego puede ser jugado con las reglas de otro juego. Más adelante afirma Wittgenstein que a diferencia de otros juegos, "un símbolo religioso no se fundamenta ninguna *opinión*. Y sólo a la opinión le corresponde el error"¹⁷. Quien pide perdón a Dios por sus pecados no afirma nada y por tanto carece de sentido decir que no es correcto lo que dice. En ese sentido Wittgenstein no duda en comparar y en colocar en exactamente al mismo nivel de autenticidad religiosa las prácticas propias de una religión "primitiva" con una práctica religiosa más "nuestra":

Las acciones religiosas, o la vida del sacerdote-rey, no son distintas en género de las acciones religiosas genuinas de nuestros días, como por ejemplo, una confesión de los pecados. También esto admite "ser explicado" y no admite ser explicado¹⁸.

Toda práctica religiosa *genuina* tiene en común con otras prácticas del mismo tipo el que son juegos distintos pero con reglas semejantes, o si se quiere, son un mismo juego jugado con reglas diferentes. La conclusión que obtiene Wittgenstein es desafiante:

16. Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer, en *Ocasiones Filosóficas*, Cátedra, Madrid 1997, p. 144

17. *Ibidem*, p. 146

18. *Ibidem*, p. 147

¡Cuán estrecha es la vida espiritual para Frazer! Por consiguiente: ¡qué imposibilidad de concebir otra vida que no fuera la del inglés de su tiempo! Frazer no se puede imaginar ningún sacerdote que no sea, en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días, con toda su idiotez e imbecilidad... Frazer es mucho más salvaje que la mayor parte de sus salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión de un asunto espiritual como un inglés del siglo XX. Sus explicaciones de las prácticas primitivas son mucho más rudas que el sentido mismo de esas prácticas¹⁹.

Ahora bien: ¿qué es lo que una expresión genuinamente religiosa expresa? ¿Qué es lo propio del lenguaje religioso? Para Wittgenstein ésta es una pregunta muy difícil de resolver, y que en el fondo sólo puede ser respondida desde lo que él mismo llama una forma de vida (*Lebensform*). Dice:

Si yo —que no creo que haya en ninguna parte seres humanos sobre-humanos, a los que se pueda llamar dioses—, si yo digo: temo la ira de los "dioses", esto muestra que puedo querer decir algo mediante ello, o que puedo dar expresión a un sentimiento, que no está ligado necesariamente a esa creencia²⁰.

Pero es quizás el ejemplo del rey de la lluvia uno de los que mejor expresa lo que Wittgenstein piensa que contiene el lenguaje, los símbolos y las prácticas religiosas, y es, además, uno de los más interesantes pasajes de los comentarios de Wittgenstein a la *Rama Dorada*: se trata de

un rey de la lluvia de África, al que la gente le pide que haga llover, *cuando llega el período de la lluvia*. Pero esto quiere decir que no opinan realmente que él pueda hacer llover, pues de lo contrario lo harían en los períodos más secos del año en los que la tierra es *a parched and arid desert* (un desierto agostado y árido). Pues si se supone que, en principio, la gente instituyó ese oficio de rey de la lluvia por pura imbecilidad, entonces resulta mucho más claro que tuvieron antes la experiencia de que las lluvias empiezan en marzo, y habrían hecho funcionar al rey de la lluvia durante la restante parte del año. O también: por la mañana, cuando el sol está a punto de salir, los hombres celebran los ritos del nacimiento del día, pero no por la noche, cuando, simplemente, encienden lámparas²¹.

19. *Ibidem*, p. 149... 151

20. *Ibidem*, p. 150

21. *Ibidem*, p. 154. El texto de Frazer dice así: "los reyes de la lluvia, *Mata Kodou*, que están acreditados como poderosos para darla en la época apropiada, esto es, en

Queda claro por qué Frazer considera que la magia y la religión no son más que *falsa física*. Él no ve en ellas sino la imbecilidad de los primitivos que creen, ingenuamente, que el rey de la lluvia *produce* la lluvia, como si compitiera en ello con las leyes meteorológicas, que seguramente se supone que estos africanos desconocen.

Por el contrario, para Wittgenstein el hombre es, ante todo, un ser ritual. De hecho, expresamos muchos de nuestros sentimientos e ideas acerca del mundo en el que vivimos a través de ritos que compartimos con nuestro entorno y que por eso sólo son comprensibles dentro de él. "Si estoy furioso por algo", dice Wittgenstein, "golpeo con mi bastón la tierra o un árbol, etc. Pero ciertamente no creo que la tierra sea culpable o que el golpear pueda servir para algo. "Desahogo mi cólera". Y todos los ritos son de este género"²². Si alguien nos dijera, al ver que golpeamos la tierra con el pie porque estamos furiosos, que ella no es culpable de nuestra furia y que, por tanto, con ese golpe no vamos a lograr nada, sin duda alguna que responderíamos que con lo que nos dice, esta persona manifiesta que no ha entendido nada de lo que hacemos al golpear la tierra, y además, que ha convertido lo que ve en una teoría totalmente equivocada, en últimas, que no ha entendido nuestro juego. Al respecto dice Nicolás Sánchez Durá:

Wittgenstein entiende que los diferentes rituales que podemos encontrar debido a la diversidad cultural que la etnografía relata –los cuales pueden ser considerados juegos de lenguaje particulares de culturas particulares– reposan todos ellos en este tipo de conducta pre-lingüística ceremonial o ritual. Si bien los

la estación de las aguas. Antes de que los chubascos comiencen, a finales de marzo, el país es un desierto árido y agrietado y el ganado, que es la principal riqueza de estas gentes, perece por falta de pastos. Así que cuando llegan los días finales del mes de marzo, cada cabeza de familia busca al rey de la lluvia y le ofrece una vaca para que pueda hacer que las benditas aguas del cielo se viertan sobre los pardos y mustios pastos. Si no caen los chaparrones la gente se reúne y exige que el rey del día lluvia, y si el cielo continúa sin nubes, le rajan el vientre, en el que creen que el rey guarda las tormentas" (FRAZER J. G.: *La Rama Dorada*, FCE, Bogotá, 1993, p. 139)
22. *Ibidem*, p. 154

rituales son diversos y plurales, la conducta ritual pre-lingüística es singular y propia de los hombres *qua* hombres²³.

La experiencia religiosa y el lenguaje religioso en el que ésta se expresa requieren, pues, de ciertas condiciones dentro de las cuales pueden ser comprendidas e interpretadas. De no darse estas condiciones o si son confusas y equívocas, la experiencia y el lenguaje religioso pueden ser vistos como falsas ciencias, como tonterías o algo por el estilo. En particular esto significa que una creencia ritual es un juego lingüístico totalmente diferente de una teoría —una teoría es otro juego que tiene otras reglas; confundir ambos juegos puede ser el origen de muchas confusiones y equívocos—. En opinión de Wittgenstein cada palabra tiene su "su tierra natal" (*seine Heimat*)²⁴, y sacarla de allí, extrapolarla a otras tierras, es enajenarla. Dice Nicolás Sánchez:

Justamente el uso metafísico de las palabras consiste en separarlas de *su tierra natal*; es decir, en extrapolarlas desde los juegos del lenguaje donde tienen su sentido a otros regidos por reglas de uso diferentes, creyendo que conservan algún sentido abstrayéndolas de los contextos donde lo adquieren. Otras veces lo metafísico es considerado el afán de mantenerse a la vez, borrando las diferencias, en dos juegos de lenguaje que son diferentes²⁵.

Es precisamente en este último sentido como podemos entender que Wittgenstein, el gran enemigo de los grandes sistemas metafísicos de la filosofía occidental, descubre, para sorpresa de todos, que la metafísica, en tanto que constituye una teoría sobre la realidad, es la gran enemiga de la religión o, más exactamente, de la posibilidad de que el lenguaje religioso exprese legítimamente los contenidos de la experiencia religiosa. Recordemos la frase de Wittgenstein que ya habíamos citado con relación a San Agustín y al santo budista: *ninguno de ellos estaba en el error, excepto allí donde pergeñó una teoría*. En la misma medida en que nuestro lenguaje religioso no se constituya en una teoría sobre el mundo, estará libre de constituirse en un lenguaje metafísico. Sobre esto volveré más adelante.

23. SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás, *Una explicación no tranquilizará el enamorado*. En: *Acerca de Wittgenstein*, editado por Vicente Sanfélix Vidarte, Universidad de Valencia, Valencia (España) 1993, p. 185

24. Cfr. Investigaciones # 116

25. Sánchez Durá, Nicolás, *Op. cit.*, p. 188

Ahora quisiera traer a colación otro conjunto de textos de Wittgenstein que creo nos ayudan a entender mejor su visión y valoración del lenguaje religioso. Me refiero al conjunto de textos llamado *Sobre la certeza* (*Über Gewissheit*) y publicados con ese título por sus alumnos G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright²⁶. Se trata de textos que reflejan el pensamiento de Wittgenstein en los dos últimos años de su vida²⁷. Estas notas contienen una interesantísima investigación en torno a la gramática propia del creer y del conocer. Dada la complejidad del tema, nos vamos a limitar a lo esencial del mismo. La tesis central, ciertamente paradójica, pero de enorme importancia para comprender el lenguaje religioso, es la siguiente: de aquello de cuya verdad estamos absolutamente seguros y sobre lo cual no estamos dispuestos a dudar, de eso no es posible tener conocimiento. Conocimiento es sólo aquello que yo, en virtud de las razones que estoy en capacidad de aducir, puedo justificar como verdadero. El énfasis aquí hay que ponerlo en las palabras *en virtud de*. Yo sólo conozco algo cuando tengo buenas razones para justificar que ese algo es verdadero. Es en ese sentido que, según Wittgenstein, se puede entender la verdad de las ciencias: Ésta sólo se justifica en virtud de las razones que puede aducir. En la entrada 243 de *Über Gewissheit* leemos: "Se dice 'sé' cuando se está dispuesto a proporcionar fundamentos compulsivos (*zwingende Gründe*). 'Sé' se relaciona con una posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe, algo puede revelarse"²⁸. El ejemplo de Wittgenstein es claro: yo no sé que tengo dos manos, precisamente porque la verdad de esta proposición no depende de las razones que pueda ofrecer para convencer a alguien. Yo sencillamente no estoy en disposición alguna de dudar de esta verdad. "Que tengo dos manos es una creencia irreversible", dice Wittgenstein. Lo irreversible de esta creencia consiste en tres aspectos que el mismo filósofo añade más adelante: 1. "no estoy en condiciones de considerar la visión de mi mano como una evidencia a su favor"; 2. que en el futuro "procederé incondicionalmente de acuerdo con esta creencia y no dejaré que

26. Sólo conozco una traducción castellana, la de María Victoria Suárez, que en realidad es una edición bilingüe, y esa es su gran virtud, pero quien traduce, sin embargo, el título de una manera que no comparto: *Sobre la certidumbre*, Editorial Tiempo Nuevo, Caracas 1972.

27. Según G.E.M. ANSCOMBE, Wittgenstein comenzó a escribir estas notas en Viena a finales de 1949. Las últimas notas fueron escritas, según la editora y alumna de Wittgenstein, dos días antes de su muerte, acaecida el 29 de abril de 1951.

28. *Sobre la certidumbre*, op. cit. p. 81 y 83.

cosa alguna me confunda", y 3. que "cualquier persona 'razonable' se conduce así"²⁹. Este es un tipo de certeza muy superior a la verdad científica, que, precisamente por ser más débil, requiere de razones que justifiquen su pretensión de verdad. El fundamento de una *certeza irreversible*, como la de que tengo dos manos, no es, pues, racional, porque no se apoya en razones. Tampoco es irracional: al fin y al cabo todo el mundo se comporta así. Pero sobre todo me interesa esto: este tipo de certezas irreversibles hacen que nos comportemos de una cierta manera y no de cualquier manera: porque tengo la *certeza irreversible* de que tengo dos manos, no dudo de que puedo utilizar mis dos manos para transportar simultáneamente dos vasos con agua. Esta dimensión pragmática, según la cual la fortaleza de una certeza se manifiesta en nuestra disposición irreversible para comportarnos de una modo determinado y particular, es verdaderamente decisiva para entender la experiencia y el lenguaje religioso. Si bien no se trata de que nuestras certezas o creencias religiosas, por ejemplo las cristianas, sean o deban ser *certezas irreversibles* en el sentido que acabamos de señalar, lo que es no solo epistemológicamente imposible sino que, incluso en el mismo sentido de autocomprensión de la fe religiosa la duda debe ser siempre posible y razonable, sí se puede decir que la fe religiosa y la certeza irreversible tienen algo en común: configuran lo que Wittgenstein llama una *imagen del mundo* (Weltbild) según la cual y dentro de la cual distingo, es decir, puedo distinguir, entre lo que considero correcto y verdadero y lo que no lo es: "yo no me procuré mi imagen del mundo porque me cerciorara de su corrección; ni la asumo porque esté convencido respecto de su corrección. No: es el telón de fondo heredado sobre el cual distingo entre lo verdadero y lo falso"³⁰. Las proposiciones (el contenido) que componen una determinada imagen del mundo no son verdaderas ni falsas, pero hacen posible distinguir lo verdadero y lo falso dentro de esa imagen del mundo. Wittgenstein las compara con un mito y dice que "su papel es como el de las reglas de un juego; y el juego puede ser aprendido puramente en la práctica, sin aprender regla explícita alguna"³¹. Así se aprende a tener experiencias religiosas y a

29. *Ibidem*, p. 85.

30. Me distancio de la traducción castellana de María Victoria Suárez, quien en la edición mencionada de *Sobre Certidumbre*, en vez de *imagen del mundo* propone "figura del mundo". En general me parece que, con todo respeto, su traducción deja mucho que desear.

31. *Sobre Certidumbre*, *Op. cit.* p. 43

expresarlas en el lenguaje religioso: jugando un juego sobre cuyas reglas sólo después se es consciente de que son las que lo hacen posible, es decir, lo constituyen.

Lo que aquí más me interesa destacar y subrayar es lo siguiente: el juego lingüístico religioso es uno de esos juegos lingüísticos un tanto curiosos que, para ser jugados con autenticidad, no requieren de la "aducción de pruebas", como bien lo señala Nicolás Sánchez Durá³². Más aún: si tuviéramos un *conocimiento* acerca de la verdad de nuestras convicciones religiosas, éstas ya estarían siendo parte de un juego muy distinto. Si Pedro cree en una vida después de la muerte y Juan no, no se puede decir: ni que la verdad de lo que los dos creen depende de una prueba, ni que lo que cree Pedro contradice lo que cree Juan. Sencillamente uno juega un juego de lenguaje y otro no lo juega. Imaginemos, sin embargo, que Pedro trata de convencer a Juan de que su creencia es correcta. En ese caso, habría que decir que Pedro se sale del juego de "creer" y se pasa al juego de "saber", pero él mismo sólo estaría dispuesto a pasarse a ese juego hasta cierto punto, porque la aducción de las pruebas, que en el juego de "saber" son definitivas del juego, de cara a la demostración de una creencia religiosa siempre será deficiente. La demostración de cualquier verdad religiosa siempre será deficiente. Incluso se podría decir que ese tipo de creyente, que espera poder demostrar que sus creencias son verdaderas, es un mal creyente, un pésimo creyente. Tres años antes de morir escribía Wittgenstein en un cuaderno que después fue conocido y publicado por sus discípulos con el título de *Vermischte Bemerkungen* (observaciones diversas): "La fe religiosa y la superstición son totalmente diferentes. Una surge del temor y es una especie de falsa ciencia. La otra es una confianza"³³.

La concepción que Wittgenstein tenía del cristianismo es altamente reveladora de su concepción de las posibilidades y riquezas que ofrece un lenguaje religioso auténtico. Eso no nos debe extrañar, pues bien sabemos que fue dentro de una concepción cristiana y católica de la existencia como Wittgenstein fue constituyendo su propia imagen del mundo. Algunas de estas ideas las encontramos en

32. *Op. cit.* p. 194

33. Wittgenstein, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, p. 551. Se trata de una observación del año 1948. Traducción de VDC.

las *Vermischte Bemerkungen* que acabamos de señalar. Allí leemos cosas como estas:

El cristianismo no es una doctrina, es decir, no es una teoría acerca de lo que sucede o habrá de suceder con el alma humana, sino que es una descripción de un acontecimiento fáctico en la vida del hombre³⁴.

Para Wittgenstein el cristianismo es la manifestación de algo que ha sucedido ya en el alma humana y no una afirmación de carácter antropológico y metafísico acerca de lo que sucederá en esa alma. En otras palabras: en la mente de Wittgenstein Cristo no vino a decirnos que el alma es inmortal sino a hacerla inmortal. Nuestro lenguaje religioso manifiesta y describe, mediante alabanza y rezos, ese *acontecimiento fáctico* (*tatsächlichen Vorgang*). Traducimos y transcribimos a continuación una cita algo más extensa en la que Wittgenstein complementa lo anterior, en forma por demás bastante hermosa, y nos trata de explicar su tendencia a creer en la resurrección de Cristo:

¿Qué me mueve también a la fe en la resurrección de Cristo? Juego al mismo tiempo con los pensamientos. Si no resucitó, entonces se descompuso en la tumba como todo hombre. *Está muerto y descompuesto*. Entonces él es un maestro como cualquier otro y no puede *ayudar* más; y nosotros estamos nuevamente huérfanos y solos. Nos podríamos dar por satisfechos con la sabiduría y la especulación... Pero si yo REALMENTE debo ser salvado, entonces necesito certeza -y no sabiduría, sueños, especulación-, y esta certeza es la fe. Y la fe es fe en lo que mi corazón y mi alma necesitan, no en lo que necesita mi entendimiento especulativo. Pues es mi alma, con sus pasiones, y con su carne y su sangre, la que necesita ser salvada, no mi espíritu abstracto. Quizás se pueda incluso decir: es el amor el que cree en la resurrección. Uno podría decir: el amor que salva cree también en la resurrección; se aferra a la resurrección... Entonces todo es distinto y resulta que no es un milagro si entonces puedes, lo que ahora no puedes³⁵.

En otro pasaje de estas Observaciones dice Wittgenstein que "la religión cristiana es sólo para aquél que necesita una ayuda infinita, es decir, sólo para aquél que siente una pobreza infinita"³⁶. El juego

34. *Vermischte Bemerkungen*, op. cit. p. 488. Traducción de VDC.

35. *Ibidem*, p. 496

36. *Ibidem*, p. 514

lingüístico que es la religión no debe ser confundido con otros juegos. No debe ser utilizado para decirnos cómo es el mundo, para eso hay otros juegos. Recordemos el pasaje del *Tractatus*: lo místico no tiene que ver tanto con que el mundo sea de esta o aquella otra forma, sino con el hecho de que el mundo es, de que yo existo, y sufro y siento la miseria y la precariedad de la existencia y requiero ser, más que adoctrinado en una determinada teoría, salvado con toda mi sangre y toda mi pequeñez. Por eso dice también Wittgenstein: "La manera como utilizas la palabra 'Dios' no muestra a quién te refieres sino a qué te refieres"³⁷. La palabra Dios no hace referencia a este o aquél Dios sino a la necesidad de salvación que es propia del hombre. Para Wittgenstein, me atrevería a decir, pronunciar con sentido la palabra Dios, es decir, sin hacer una teoría sobre él, equivale a gritar, a exclamar o lanzar un quejido de dolor. Y ante un quejido de dolor nadie se sienta tranquilamente a hacer una teoría sobre él. La palabra Dios inaugura un juego lingüístico que sólo pueden jugar los que se hacen cierto tipo de preguntas. Esa palabra no nos sirve para referirnos a nada que no provenga de nosotros mismos y de nuestra situación ante la vida y ante el mundo. Eso significa que el lenguaje religioso, tal y como creemos que Wittgenstein lo entiende, trata de expresar una experiencia religiosa original. Es un lenguaje que está al servicio de esa experiencia original.

RELIGIÓN VS. METAFÍSICA

EL FILÓSOFO NORTEAMERICANO Hilary Putnam (Chicago, 1926), a mi juicio uno de los filósofos contemporáneos de mayor importancia en todo el mundo, judío y profesor de filosofía de la ciencia en la Universidad de Harvard, enemigo intelectual tanto del relativismo como del positivismo, ha escrito lo siguiente acerca del clarísimo rechazo que Wittgenstein siempre manifestó frente a la metafísica: "la recusación de la metafísica por parte de Wittgenstein es una recusación *moral*. Las imágenes metafísicas, según él, son *perjudiciales* para nosotros"³⁸. A mi modo de ver, esta afirmación es, por un lado, muy difícil de comprender, pero por otro, sumamente interesante. Estoy convencido de que desde la realidad histórica,

37. *Ibidem*, p. 521

38. PUTNAM, Hilary: *El pragmatismo. Un debate abierto*. Gedisa, Barcelona 1999, p. 74. La cursiva es del original.

cultural e intelectual de América Latina vale la pena tomar en serio y seguir estudiando una afirmación como ésta que, ciertamente, creo que corresponde con el pensamiento de Wittgenstein y tiene consecuencias enormes para la filosofía en general, y muy en particular para la metafísica y para la filosofía de la religión. Creo, sin embargo, que todavía estamos lejos, sobre todo en América Latina, de poder imaginarnos lo que sería una religión y un discurso religioso sin metafísica. La consigna diría así: ¡religión sí, metafísica no! ¡Lenguaje religioso sí, metafísica no! Creo poder entender la afirmación de Putnam en estos términos: cualquier imagen metafísica del mundo se impone y tiende inevitablemente a imponerse sobre otras. Metafísica no puede haber sino una. Esa sería una de las reglas de juego del juego que llamamos metafísica. Cuando la imagen metafísica del mundo tiende a confundirse con una imagen religiosa, ética o estética, ocurre un fenómeno un tanto especial: que las distintas religiones son enemigas entre sí, las éticas lo mismo, y otro tanto ocurre con las visiones y percepciones estéticas. Eso es exactamente lo que ocurre cuando Frazer dice que la magia es falsa ciencia y ha de ser superada por la verdadera ciencia; eso y no otra cosa es lo que ocurre cuando decimos que es San Agustín, y no el santo budista, quien está en posesión de la verdad, cuando decimos que esta percepción estética es superior a aquella otra, o cuando decimos que la práctica de la confesión, dentro del catolicismo, es 'verdadera' reconciliación, mientras que las prácticas de los ritos de purificación de otras religiones no son más que mero fetichismo. Afirmaciones como estas son posibles –e incluso necesarias– dentro de lo que Wittgenstein llama una concepción o un uso metafísico del lenguaje. Y es que, como dice Putnam, "Wittgenstein estaba convencido del hecho de que las imágenes metafísicas nos aprisionan"³⁹ porque nos impiden comprender y valorar cada juego de lenguaje dentro de su propio ámbito y ambiente. Es como si todos los deportes tuvieran que ser jugados con las mismas reglas. Y es precisamente la metafísica la que nos obliga a interpretar la magia y la religión como falsas ciencias, a considerar que el lenguaje religioso es informativo y no expresivo, y a verlo, por tanto, como una propuesta más dentro de otras muchas en la inagotable lucha por la verdad sobre el mundo. Para Putnam, dentro de las imágenes

39. *Ibidem*, p. 83.

metafísicas del mundo que, según Wittgenstein, nos aprisionan, están el relativismo, el materialismo y el reduccionismo⁴⁰.

En el pensamiento de Wittgenstein cabe, pues, pensar que la religión y el lenguaje religioso deben ser liberados de esa tendencia metafísica que consiste en querer unificar todos los juegos del lenguaje en un sólo juego. Con más precisión habría que decir que la que requiere ser liberada es la experiencia religiosa misma. Aquí es donde quisiera, para terminar, intentar obtener algunas conclusiones. El lenguaje religioso ha sido, es y seguirá siendo utilizado con finalidades muy distintas: puede ser utilizado para demostrar la existencia de Dios, para orar, para distraer y ocultar la realidad, para negar las verdades de la ciencia, para hacer poesía, etc. Pero hay una pregunta que, inevitablemente, hay que plantearse e intentar resolver, y es aquella por el significado de la palabra 'Dios', de cuya respuesta dependerá en buena parte la manera como entendamos las reglas de juego del juego lingüístico que es la religión⁴¹. ¿Es 'Dios' un nombre propio? o ¿es Dios una palabra un tanto especial que, en el lenguaje religioso, desempeña una función bastante particular que no consiste precisamente en describir o designar objetos o entidades espirituales? Utilizar el lenguaje religioso para demostrar la existencia de Dios es optar por el primer camino. Por este camino el paso de la filosofía de la religión a la teología y a la revelación es fácil y continuo. Es un camino metafísico por excelencia y bien conocido por nosotros, según el cual el lenguaje religioso debe ser leído e interpretado en forma directa, trascendentalista, real, teísta, literal.

El otro camino es el de Wittgenstein y el de otros tantos filósofos de la religión que, desde el lenguaje religioso mismo intentan captar el fenómeno religioso. En este segundo camino, por ejemplo, afirmar la omnipotencia de Dios no equivale a predicar de Dios como si lo estuviéramos describiendo. Hacerlo, decir - que sí estamos describiendo a Dios cuando decimos que es omnipotente, equivaldría a darle al juego de lenguaje religioso una regla que le es extraña, que le es impuesta desde un juego distinto. Eso es lo que Wittgenstein,

40. Al respecto véase también su libro *Cómo renovar la Filosofía*, Cátedra, Madrid 1994, especialmente los capítulos IV, V, VII y VIII.

41. Me apoyo en esto en el artículo de TOMASINI BASSOLS, Alejandro, *El lenguaje Religioso*, en: *Religión*, Edición de José Gómez Caffarena, Editorial Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1993, p. 145 y ss.

según la lectura que de él hace Putnam, llamaría *aprisionar en la metafísica* el lenguaje religioso. Como lo dice Tomasini Bassols

determinar el significado de las expresiones religiosas es algo que no puede hacerse sin examinar detenidamente su aplicación. No es posible adivinar o estipular nada al respecto. Más bien hay que ver qué es lo que los usuarios de ese 'sector' del lenguaje hacen con él, para qué les sirve... Desde esta perspectiva, por tanto, la clave para la aprehensión del significado de las expresiones religiosas sólo la puede proporcionar el examen integral, esto es, el análisis de las emisiones religiosas en sus contextos propios, genuinos, reales⁴².

En ese análisis nos encontraremos con cosas que ya sabíamos pero que a nuestros ojos aparecerán ahora como nuevas, sorprendentes y reveladoras. Por ejemplo, con el hecho de que el lenguaje religioso no es un lenguaje técnico, como lo es el de los filósofos, el de los economistas o sociólogos, que es un lenguaje creado por y para especialistas; el lenguaje religioso es el mismo lenguaje natural que utilizamos en la vida ordinaria, sólo que utilizado en una forma distinta. De Dios decimos, por ejemplo, que es vida, luz⁴³, camino, y cualquiera entiende nuestro vocabulario. Sin embargo, no cualquiera entiende necesariamente lo que con él queremos expresar. ¿Por qué? Porque el lenguaje religioso sólo puede ser comprendido al interior de lo que Wittgenstein llama formas de vida (*Lebensform*) o también imágenes del mundo (*Weltbilder*). En ese sentido habría que decir que el recurso a las imágenes y a los símbolos no es una casualidad en el lenguaje religioso. Según Wittgenstein es su forma propia, original y auténtica, precisamente porque no intenta describir o informar sino expresar y comunicar lo indecible. Si decimos que Dios 'llama', que Dios lo 've' todo, que Dios 'castiga' al pecador, etc., estamos recurriendo a imágenes que antes que describir, expresan. Es la metafísica, y no la religión, la que convierte estas imágenes en formulaciones directas acerca del ser de Dios y de su relación con los hombres.

42. TOMASINI BASSOLS, Alejandro, *Op. cit.* p. 155.

43. Ver, por ejemplo, el bello análisis que John Macquarrie hace de la expresión "Dios es luz", o del uso del lenguaje religioso por parte de San Atanasio, en: *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Sígueme, Salamanca 1976

Otra interesante consecuencia de la concepción wittgensteinniana del lenguaje religioso, y que en particular en América Latina resulta de gran interés, es la siguiente: "Nadie se convierte en un hombre genuinamente religioso sólo porque emplee el lenguaje religioso"⁴⁴. Para Wittgenstein es claro que un discurso religioso que no va acompañado por una decisión interior de vivir en una forma acorde con él no es más que pura metafísica. Sólo una actitud mística puede ser origen genuino y motivo auténtico para utilizar el lenguaje religioso y no otro lenguaje: y la mística surge, no sobra recordarlo, cuando, según Wittgenstein, caemos en la cuenta no de que el mundo es así o de esta otra forma, sino de que existe sin más. Ni ir a la iglesia con frecuencia, ni usar vestidos religiosos, ni usar un lenguaje religioso, nada me hace jugar el juego religioso, a no ser esto: la mística en tanto que trato de vivir de acuerdo con lo que creo. Así las cosas, la autenticidad y sinceridad que deben acompañar la vida del creyente no son propiedad ni característica exclusiva de ningún credo o confesión religiosa: son parte constitutiva de cualquier religión, es decir, del juego lingüístico que juegan los que utilizan el lenguaje religioso. Así visto, el análisis del lenguaje religioso es la mejor manera de relacionar el discurso –o el pensamiento– religioso con la práctica religiosa: dime cómo vives y te diré cuál es en realidad tu religión, sería la divisa de Wittgenstein.

El lenguaje religioso no tiene, para Wittgenstein, pretensiones cognitivas. Quien es religioso no conoce mejor el mundo que quien no lo es. Para conocer cómo es el mundo existen otros juegos de lenguaje más idóneos. Para eso están allí las ciencias humanas, sociales, puras y naturales.

Wittgenstein está empeñado en negar toda continuidad entre lo que él considera creencia religiosa y creencia científica. Cuando hay continuidad y sólo cuando hay continuidad, se muestra dispuesto a utilizar palabras como ridículo, absurdo, crédulo, superstición⁴⁵.

Esto de ninguna manera tiene por qué significar que la religión sea irracional. Lo que sí significa, y en eso Wittgenstein es muy claro, es que la creencia religiosa no pretende ser racional en la misma manera en que sí lo pretende ser la ciencia, y pretender

44. TOMASINI, *Op. cit.*, p. 157.

45. PUTNAM, Hilary: *Cómo renovar la filosofía*. Cátedra, Madrid 1994, p.211.

hacerla aparecer como racional es sencillamente ridículo: el término 'Irracional', dice Wittgenstein,

implica para cualquiera un reproche... 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 sí me parece ridículo en el caso de O'Hara es que lo haga aparecer racional⁴⁶.

Hilary Putnam ha escrito que "Wittgenstein cree que el hombre religioso y el ateo hablan entre sí sin comunicarse"⁴⁷. Me parece que eso es verdad. Sin embargo, tengo que hacer una confesión pública: a veces me asalta la duda de si eso no es precisamente lo que nos ocurre a muchos creyentes: de hecho compartimos una misma fe, pero cuando hablamos no nos comunicamos porque la metafísica ha hecho verdaderos estragos entre nosotros. Podemos decir que tenemos las mismas creencias y no hablar el mismo lenguaje. Si eso ocurriera, como iglesia estaríamos construyendo nuestra unidad de fe sobre una base metafísica, el dogma, y no propiamente religiosa.

Leyendo a Wittgenstein se me ocurrió hace ya varios años una idea que sólo ahora me atrevo a compartir con alguien sin ruborizarme: es posible que en muchos sectores de América Latina -y por supuesto también del resto del mundo- el verdadero y auténtico lenguaje religioso ya no esté siendo hablado por los creyentes en las iglesias, sino por los poetas en los parques. El lenguaje religioso no es religioso porque se habla en las iglesias sino porque expresa lo inexpresable. Mi temor, como latinoamericano, es que en nuestro medio el lenguaje religioso deje de expresar lo inexpresable, es decir nuestra vivencia del misterio, nuestra sorpresa de que el mundo exista, y mediante una metamorfosis que si bien es social, histórica y políticamente explicable y hasta conveniente, se convierta en un

46. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Ediciones Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1992, p.134-135. La referencia al P. O'Hara hace relación a una conferencia de este en la intenta hacer razonable, es decir, científica, la creencia religiosa. Para Wittgenstein la pretensión de hacer aparecer como algo razonable los artículos de fe religiosos es absurda. Para Wittgenstein, no hay que olvidarlo, decir que algo es razonable es decir que se tienen buenas razones para afirmar la verdad de algo. Intentar, por ejemplo, o tratar de hacer aparecer como razonable la esperanza en la resurrección, es para Wittgenstein totalmente ridículo. Es, de nuevo, volver a la metafísica.

47. PUTNAM, Hilary: *Cómo renovar la filosofía*. Cátedra, Madrid 1994, p. 203.

modo de expresar algo que quizás las ciencias sociales estarían mejor capacitadas para expresar, esto es: cómo es y cómo debería ser el mundo. Me preocupa el constatar que muchas veces nuestras creencias religiosas, en vez de regular nuestra vida, nos ofrezcan una visión de la realidad. Para Wittgenstein una religión debe ser evaluada por el tipo de vida que produce en sus seguidores y no por la coherencia de sus dogmas o por la finura con que estos pueden ser interpretados. Me preocupa, entonces, que Colombia, mi país, sea uno de los más católicos y al mismo tiempo uno de los más violentos del mundo, así como me preocupa que América Latina, tan católica y cristiana como creemos que es, sea al mismo tiempo un continente donde los problemas de pobreza e injusticia social sean tan agudos. Para Wittgenstein tanto la experiencia como el lenguaje religioso sólo pueden ser comprendidos si previamente se ha comprendido la forma de vida dentro de la cual estos existen. La experiencia y el lenguaje religioso no existen en estado puro, tampoco existen en sí mismos. Y lo que determina una forma de vida no son ni las formulaciones dogmáticas ni las expresiones en que esta se manifiesta. Una forma de vida es ante todo una relación con el entorno, una relación con la vida misma. Si en esa relación con la vida la actitud mística no tiene cabida, es decir, si la vida se nos convierte en algo que no nos sorprende, si nos da lo mismo tenerla o no tenerla, amarla o despreciarla, no habrá ningún chance para la experiencia ni para el lenguaje religioso. Comprender el lenguaje religioso es comprender y aceptar que la vida es misterio y que de alguna manera tratamos de expresar aquello sobre lo cual deberíamos guardar silencio.