

WITTGENSTEIN Y LA RELIGIÓN

DARÍO E. MARTÍNEZ M.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C.
2009

WITTGENSTEIN Y LA RELIGIÓN

DARÍO E. MARTÍNEZ M.

Tesis de grado presentada a la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana,
como requisito para optar al título de Doctor en Filosofía

Tutor: Profesor Alfonso Flórez

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C.
2009

7 de septiembre de 2009

Profesor
Luis Antonio Cifuentes
Director
Departamento de Filosofía

Apreciado Luis Antonio:

Reciba un cordial saludo.

Me permito presentarle la tesis doctoral "Wittgenstein y la religión", trabajo con el cual el alumno Darío Martínez satisface uno de los requisitos para optar al título de Doctor en Filosofía.

Darío ha trabajado con gran competencia en un campo que conoce y domina, como es el del pensamiento de Wittgenstein, en general, y los aspectos de su religiosidad, en particular. Como corresponde al nivel doctoral, el autor propone una tesis, que articula, desarrolla y defiende paso a paso, refiriéndose siempre a la bibliografía sobre el tema. Como resultado de esta labor exhaustiva y creativa se ofrece una nueva clave de lectura del lugar de la religión en Wittgenstein, que enriquece el debate sobre el pensamiento del filósofo austriaco. Por estas razones, estimo que este trabajo cumple a cabalidad los criterios que la Facultad ha establecido para estos casos.

Atentamente,


Alfonso Flórez
Profesor Titular
Departamento de Filosofía

*Se reciben 4 ejemplares
8 de septiembre de 2009*





Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL

TÍTULO DE LA TESIS: "WITTGENSTEIN Y LA RELIGIÓN"

ESTUDIANTE: DARIO ERNESTO MARTÍNEZ MORALES

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 4.3(Cuatro, tres)


Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 26 de febrero de 2010

Facultad de Filosofía

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° . PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800 . Fax: (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838 .
Bogotá, D.C., Colombia

Tabla de Contenido

INTRODUCCION	11
I. LA RELIGION EN LA VIDA DE WITTGENSTEIN.....	20
1. La vida de un hombre no religioso	22
2. Influencias decisivas	46
3. Anotaciones acerca del cristianismo	121
4. Ritos primitivos	138
II. LA RELIGION EN EL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN	154
1. Los planteamientos del Tractatus	156
2. El regreso a Cambridge	168
3. Investigaciones filosóficas	175
4. Teología como gramática	188
5. La creencia religiosa	210
Excurso: Wittgenstein y el fideísmo	224
CONCLUSIONES	230
BIBLIOGRAFÍA	250

INTRODUCCION

El título de este escrito, “Wittgenstein y la religión”, es una denominación algo genérica para dos asuntos particulares que conforman una unidad, pero que aquí se pretende desarrollar y clarificar por separado. Se abordará así, en primera instancia, la religión en la vida de Wittgenstein, que comprende la religiosidad personal del pensador vienés integrada a su concepción de la religión y del cristianismo; y, en segunda instancia, la religión en el pensamiento de Wittgenstein, que tematiza la relación existente entre su filosofía y su manera de concebir la religión y el cristianismo. En otras palabras, bajo el título con que se presenta este trabajo se intenta mostrar la articulación de la religión con la vida y con el pensamiento de Wittgenstein.

A comienzos de los años ochenta, cuando me encontraba cursando mis estudios de filosofía en la Universidad, supe por primera vez de Wittgenstein. Me fue presentado de forma algo peculiar, pero bastante común por esos tiempos, en un curso sobre el positivismo lógico, que se iniciaba mostrando los antecedentes del positivismo en escritos de autores como Moore y Russell, dedicaba posteriormente varias sesiones a la lectura de ensayos de diferentes miembros del Círculo de Viena, y finalmente concluía presentando algunos de los planteamientos que Wittgenstein hacía en su *Tractatus*. Debo decir que en ese momento no me entusiasmé mayormente con la propuesta del austríaco y que mi interés, dirigido a mi trabajo de graduación, lo llenaban los principales problemas que planteaba la fenomenología de Husserl. A comienzos de los años noventa, cuando francamente me encontraba muy alejado de las inquietudes filosóficas, cayó por casualidad en mis manos un libro, *Tagebücher 1914-1918*, que leí con gran dedicación y sorpresa al encontrar entre las anotaciones de un Wittgenstein ya conocido, atareado con la clarificación lógica, las anotaciones de un Wittgenstein desconocido, por lo menos para mí, ocupado de temas éticos y religiosos, que se atrevía a decir algo sobre lo que él nombraba como “lo místico”, más allá del límite demarcado en su *Tractatus*. Fue un gran descubrimiento leer que este autor hacía afirmaciones como éstas: “El impulso hacia lo místico surge de que la ciencia no satisface nuestros deseos”, “Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del

mundo no basta”, “Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia, bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo”. Todo esto no me había sido mostrado inicialmente como el pensamiento de este filósofo; así, mi regreso a la investigación filosófica lo marcó mi interés por averiguar todo lo concerniente sobre la posición ética que podía tener el autor vienés. Obviamente, para el momento ya se disponía de la totalidad de obras publicadas de Wittgenstein en traducción castellana, y dado que se gozaba de alguna cercanía por la conmemoración de los cien años del natalicio del filósofo, se había aprovechado esta ocasión para la publicación de trabajos académicos de diversas calidades, se disponía además de una nutrida literatura especializada que prestaba ayuda decisiva para comprender desde una mejor perspectiva su pensamiento. Sin duda, la tenencia y conocimiento de la casi totalidad de sus textos posibilitaba otro tipo de interpretación. Este recuento puede ser útil para percatarse de un punto que considero de decisiva importancia. El pensamiento de Wittgenstein, que hasta entonces se había mantenido confinado en el marco de sus dos obras publicadas -el *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1922 y las *Investigaciones filosóficas* de 1953-, y la interpretación canónica de sus albaceas literarios y más cercanos discípulos, comenzaba a liberarse y ampliarse en la medida en que sus otros escritos se conocían y su interpretación se diversificaba en una pluralidad de direcciones. Desconozco los pormenores de la primera publicación de los *Tagebücher 1914-1918* en alemán en 1960, lo evidente es que por mucho que sus albaceas se esforzaron por presentar tan sólo una parte del cuaderno original escrito por Wittgenstein, esta publicación muestra ya elementos de su pensamiento enteramente novedosos en relación con los planteamientos consignados en el *Tractatus* y en las *Investigaciones*. Se constataba que el pensamiento de Wittgenstein no podía ser reducido a su actividad de esclarecimiento, sea ésta lógica o gramatical, y que su pensamiento era y es más que actividad filosófica estricta, extendiéndose a consideraciones que abordan el arte, la religión, la ética, la cultura y aspectos particulares de la existencia humana. No es que sus escritos filosóficos no tengan sentido por sí mismos e independientemente de estas otras consideraciones hechas por el autor, sino que su pensamiento abarca más que la actividad propiamente filosófica. Así, se tendría además de su trabajo filosófico propiamente tal, su pensamiento religioso, ético, estético.

Nótese cómo al trabajo estrictamente dilucidatorio de la filosofía de Wittgenstein se suman ahora sus pensamientos sobre distintos aspectos de la realidad que fueron de interés o de significativa importancia para el filósofo. Por lo tanto, lo que intento precisar es que si se pretende comprender a cabalidad a este autor, su pensamiento tiene que ser entendido no como una parcialidad circunscrita a sus reflexiones filosóficas, sino como una totalidad que contiene tanto su labor netamente filosófica como sus pensamientos sobre otros aspectos de la existencia humana.

Culminado mi trabajo de maestría en filosofía, en el que intenté mostrar la imposibilidad de una filosofía moral de acuerdo con los presupuestos centrales de la filosofía y del pensamiento de Wittgenstein, y animado por la oleada de publicaciones que trajo la conmemoración de los cincuenta años de la muerte del filósofo, me interesé por sus escritos de carácter religioso y pasé a ocuparme específicamente del tema de la religión en su pensamiento. Lo primero que constaté fue que las afirmaciones referidas a la ética disminuían en el transcurrir de su vida y que llegaban a hacerse exiguas, mientras que sus pronunciamientos en torno a la religión se mantuvieron constantes y quizá aumentaron con el paso del tiempo.

Disponía, según lo dicho ya, de una clave de interpretación valiosa, al entender que para una adecuada comprensión de los planteamientos de Wittgenstein en religión debía considerar su pensamiento de manera ampliada y no restringido a sus escritos filosóficos. Esto significa que una adecuada comprensión de este autor no puede suprimir sus reflexiones filosóficas en aras de quedarse con su pensamiento religioso, ni a la inversa, no decapita el pensamiento religioso para quedarse meramente con su reflexión filosófica, sino que debe intentar entender su posición religiosa en la totalidad de su pensamiento.

Pero habiendo avanzado en esta investigación, logré clarificar otra clave de comprensión que no había tenido en cuenta en mi anterior trabajo y que para este se hacía indispensable. Se trata de la comprensión de que el pensamiento de Wittgenstein se enriquece decisivamente si se asocia al conocimiento de su vida y de sus profundas motivaciones

espirituales y emocionales. Obviamente, puede estudiarse la obra de Wittgenstein sin tener el más mínimo conocimiento de su vida, y, al contrario, se puede estar fascinado con la vida del filósofo en la ignorancia de su pensamiento, pero esta polaridad sólo arroja una figura parcial e incompleta del pensador. Así, descubrí que otro elemento clave se agregaba a mi trabajo. Si quería esclarecer y comprender de forma cabal el pensamiento religioso de Wittgenstein, tenía que mostrar cómo la religión se encontraba presente en su vida.

Puesto que su pensamiento se hace más inteligible y se enriquece considerablemente cuando se relaciona con su vida, y su vida se hace más transparente y más comprensible a la luz de su pensamiento, se hace imperativo tratar el tema de la religión en Wittgenstein tanto en su vida como en su pensamiento, si se pretende ofrecer un tratamiento por lo menos aproximado del tema. Sólo en la unidad y en la relación de los intereses vitales, emocionales y espirituales de Wittgenstein con sus intereses filosóficos y reflexivos podrá abordarse de forma completa y adecuada el asunto del que se encarga esta investigación. De esta forma, en la medida en que se integran vida y pensamiento en torno al tema de la religión, aparece una perspectiva más ajustada a las inquietudes del vienes en este ámbito.

Esta investigación pretende defender, por tanto, una interpretación de cómo debe ser abordado y tratado el tema de la religión en Wittgenstein, pues sostiene dos claves de comprensión que la orientan. La primera, que en Wittgenstein hay que entender por pensamiento algo más que su actividad de dilucidación filosófica, ampliando el marco de su obra a la totalidad de sus reflexiones y consideraciones; y la segunda, que sólo en la unidad de su vida y su pensamiento puede realizarse una aproximación completa y adecuada a la problemática de la religión en Wittgenstein.

Si se sostienen los presupuestos interpretativos enunciados, se encontrará que en general algunos trabajos sobre Wittgenstein aparecen a todas luces preferibles que otros. Por ejemplo, en el caso de los trabajos biográficos sobre el autor, se preferirá el texto de Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio* sobre el *Esbozo biográfico* de G.H. von Wright o la *Semblanza* realizada por Norman Malcolm, siendo la razón para ello que en los

últimos escritos mencionados la presentación de la vida de Wittgenstein se realiza desligada de su pensamiento, mientras que en el primer trabajo existe un esfuerzo persistente por entretejer su pensamiento y su vida. En semejante dirección se considera de más valía el trabajo de A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, que brinda toda una contextualización al pensamiento del austriaco, que los incontables trabajos especializados que se desentienden del entorno que motiva, rodea y posibilita sus pensamientos. En el caso de los trabajos que tratan específicamente el pensamiento del autor sin considerarlo en relación con su vida, se juzga más acertada, obviamente, una interpretación que relacione su pensar con su devenir vital. También se considera más acertada una interpretación de su pensamiento que contenga tanto la dimensión propiamente filosófica como la dimensión personal y espiritual de sus reflexiones, pues una interpretación que renuncie a la totalidad de su pensar y que se restrinja a una de las dos dimensiones mencionadas será siempre una perspectiva parcial de su pensamiento total.

En lo que hace referencia a trabajos previos que se ocupan específicamente del tema de la religión en Wittgenstein, tendría que expresar algunas observaciones y reparos con el ánimo de situar y posicionar mi interpretación en un conjunto heterogéneo de trabajos de los cuales me distancio y a los cuales me acerco. Esta recopilación puede empezar con Mario Boero en su escrito *Biografía y mística de un pensador*, que independiza la investigación de lo religioso y lo místico en Wittgenstein de su pensamiento estrictamente filosófico, ilustrándonos el caso de un estudio biográfico desligado de los presupuestos filosóficos de Wittgenstein y, por tanto, omitiendo una dimensión imprescindible del pensamiento total del vienés. Joaquín Jareño Alarcón, por el contrario, en su *Religión y relativismo en Wittgenstein*, propone un magnífico y novedoso estudio de la religión en relación con la segunda filosofía de Wittgenstein, antecediendo su trabajo con un aparte enteramente dedicado a aspectos biográficos y puntualizando la actitud del pensador vienés hacia la religión. Quizá uno de los escritos más consolidados sobre el tema sea el de Cyril Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, que tiene la virtud de tratar la creencia religiosa en los dos periodos filosóficos del vienés, sosteniendo que su posición en religión no sufrió una transformación significativa a pesar de los cambios que sucedieron en su

manera de pensar. No obstante el valor de sus aportes, creo que el problema con Barrett es que presenta el pensamiento religioso de Wittgenstein desligado de su vida y de su experiencia religiosa, elementos claves a la hora de dilucidar dicho pensamiento. Un original trabajo para adentrarse en el pensamiento religioso de Wittgenstein es el texto de Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, donde a partir de los planteamientos de la segunda filosofía del vienés se efectúa una crítica al grueso de la teología cristiana moderna que busca fundamentar su discurso en el sujeto considerado ingenuamente como autónomo y racional. Pero probablemente el escrito pionero en el tema de la creencia religiosa de acuerdo con Wittgenstein, merecedor de toda mi valoración, sea el de W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, que abrió brecha en la comprensión de este difícil asunto con admirable claridad y simplicidad. No quisiera dejar de referirme al gran trabajo de Franz Domaschke, *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein*, que en tres tomos, el primero dedicado a las fuentes y autores que tuvieron una influencia determinante en la religiosidad y el pensamiento religioso de Wittgenstein, el segundo dedicado a una exégesis de los propios textos del filósofo, el tercero dedicado a su recepción e influjo en diversos autores, recoge a manera de inventario y de forma extraordinaria mucho de lo que se ha reflexionado acerca del pensamiento de Wittgenstein en este aspecto, constituyéndose en herramienta imprescindible a la hora de adentrarse en esta problemática. Mis elogios también los merece el texto de Brian R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, escrito accesible y claro, que quizá tenga como reparo su título, pues con él sugiere que en Wittgenstein se encuentra algún tipo de reflexión que puede ser denominada como filosofía de la religión.

Relacionado con la última afirmación, valga señalar que otra perspectiva interpretativa decisiva que confiere alguna particularidad al presente trabajo, es la distancia que tomo de distintas investigaciones académicas que presentan la posición de Wittgenstein en religión como si el autor austriaco propusiera y desarrollara una filosofía de la religión. Aún valorando en muchos aspectos la riqueza de estos trabajos no comparto dicha interpretación. Me inclino a pensar que el pensamiento de Wittgenstein en religión no se puede asimilar a una filosofía de la religión, como si su propuesta pudiera identificarse

como un capítulo más de esta disciplina filosófica. Intento defender una perspectiva distinta que considero más en consonancia con los planteamientos del austriaco; creo que lo que Wittgenstein propone es un tenue pensamiento religioso precisamente en oposición al desarrollo de una filosofía de la religión. Como se verá, su concepción tanto de la religión, como de la filosofía, hace imposible que sus reflexiones sobre la religión puedan constituirse en una filosofía de la religión.

Explicitados los presupuestos interpretativos de este trabajo, paso a mostrar la forma en que se presenta y se desarrolla. El escrito consta de dos capítulos: *La religión en la vida de Wittgenstein* y *La religión en el pensamiento de Wittgenstein*. La distinción entre vida y pensamiento corresponde a una distinción de índole metodológica que sirve para dar orden y claridad a la presentación del contenido, pero con la que no se está sosteniendo la existencia de una disyunción real entre la religión vivida por el vienés y su concepción de la religión. Por “religión en la vida de Wittgenstein” se entiende la experiencia religiosa que vivió el propio Wittgenstein, experiencia que puede conocerse a través de su comportamiento y de sus manifestaciones a otros, al igual que por sus reflexiones de esta experiencia vital que, recogidas en anotaciones y diarios, constituyen el núcleo de su perspectiva sobre el tema. Por “religión en el pensamiento de Wittgenstein” se entiende el modo como sus planteamientos estrictamente filosóficos se ligan o relacionan con sus pensamientos y reflexiones sobre religión, articulándose en una visión de conjunto. Si se logra mostrar adecuadamente y por separado el significado de la religión en la vida de Wittgenstein y el lugar de la religión en el pensamiento de Wittgenstein, aparecerá entonces en una unidad total la relación que el vienés sostuvo con la religión en la integridad de cómo la vivió y de cómo la pensó. Es esa unidad lo que aquí he llamado “Wittgenstein y la religión”.

En el primer capítulo se mostrará que la importancia de la religión en la vida de Wittgenstein comprende no sólo aspectos de su itinerario vital, sino también la decisiva influencia de autores como James, Silesius, Kierkegaard y Tolstoi, que contribuyen a

conformar su visión del mundo, su pensamiento religioso y su actitud religiosa; además, se presentará su comprensión del cristianismo y del rito religioso en general.

En el segundo capítulo los dos momentos de su filosofía, que alcanzan su máxima expresión en el *Tractatus* y en las *Investigaciones filosóficas*, se asociarán con sus reflexiones religiosas, en orden a mostrar la unidad de su pensamiento en torno a la temática de la religión. Respecto del primer periodo, se expondrá el conjunto de su pensamiento buscando integrar “lo místico” al análisis lógico de las proposiciones; respecto del segundo periodo, se presentarán las ideas consignadas en su *Conferencia sobre ética*, y en continuidad con los derroteros trazados por su investigación gramatical, se explorará la idea de considerar la “teología como gramática”; enseguida, se expondrá su reflexión acerca de la creencia religiosa, cerrando este apartado con la presentación de un breve excursus sobre la acusación de fideísmo imputada a Wittgenstein.

En el apartado de conclusiones, se hará un balance de toda la investigación con el propósito de señalar puntos claves en relación con la temática tratada; en particular, en torno a la actitud religiosa de Wittgenstein, sus consideraciones del cristianismo y la relación entre su pensamiento filosófico y religioso.

Es indudable que la religión jugó un papel de importancia en la vida y en el pensamiento de Wittgenstein. Este trabajo será de alguna utilidad si contribuye a clarificar o a caracterizar de forma más adecuada la perspectiva que sobre la religión tuvo el filósofo. Quizá sea importante traer aquí sus palabras para mostrar cómo esta actitud religiosa acompañó toda su existencia. Wittgenstein, en una ocasión hablando de sí mismo, le manifestó a su discípulo y entrañable amigo Maurice Drury: “No soy una persona religiosa, pero no puedo dejar de mirar cada problema desde un punto de vista religioso”. Wittgenstein mismo no se consideraba religioso o no se incluía en el patrón con que él juzgaba a una persona como religiosa, pero sin duda fue un ser humano de una particular sensibilidad hacia toda manifestación relacionada con la religión. Con una actitud vitalmente religiosa, sin ser específicamente creyente, no pudo más que considerar los problemas de la existencia

humana desde esta perspectiva. Nótese cómo aquí no se trata de problemas específicamente filosóficos, sino de “cada problema”, es decir, problemas de la vida en general que el filósofo vienés no pudo dejar de ver desde un punto de vista religioso.

El lector, por supuesto, encontrará al final de este trabajo, en el apartado dedicado a la bibliografía, las referencias completas de las obras a las que se ha hecho alusión en esta introducción.

I. LA RELIGION EN LA VIDA DE WITTGENSTEIN

Aunque Wittgenstein se definía a sí mismo como un hombre no religioso, es innegable que en su vida la dimensión religiosa jugó un papel central. Que la religión fue decisiva en la existencia del filósofo se constata no sólo por las diversas anotaciones de sus *Diarios*, por las cartas y las conversaciones hechas públicas por sus amigos y discípulos, sino sobre todo por su comportamiento que mostró una innegable actitud religiosa. Aunque la relación de Wittgenstein con la religión esté lejos de ser enteramente transparente y totalmente comprendida, la aproximación que se realiza en este escrito permite aseverar que dicha relación fue plena de tensión y de transformaciones. Su religiosidad fue culturalmente cristiana, sin con ello afirmar que el vienés fue un cristiano de Iglesia. Es por tanto importante precisar en qué sentido se separó de los patrones sociales establecidos por las diferentes confesiones del cristianismo, y de qué manera forjó su particular forma de entender y vivir la religión.

Es imposible precisar su posición con respecto a la religión en general, y al cristianismo en particular, a través de su obra filosófica más conocida, dado el silencio que él mismo se impuso sobre el tema como resultado de sus investigaciones conceptuales. Su único texto publicado en vida fue el *Tractatus Logico-Philosophicus* en 1921, mientras que su otra gran obra, *Investigaciones filosóficas*, sólo vino a darse a conocer públicamente en 1953, dos años después de su muerte. En ninguno de estos dos escritos, por los que el filósofo se hizo célebre en círculos filosóficos e intelectuales, se elabora una investigación filosófica acerca de la religión o se explicita la importante significación que el aspecto religioso tuvo en la vida del autor.

El silencio de Wittgenstein en materia religiosa, consecuencia de sus planteamientos filosóficos, propició interpretaciones de su obra enteramente equivocadas y alejadas de la dirección en que él pretendió avanzar. En un primer momento, se le asoció con el positivismo lógico y con el famoso Círculo de Viena, en un segundo momento, se le consideró como el gran impulsor de la filosofía analítica anglosajona. Estas interpretaciones

parcializadas, que de ninguna manera hacen justicia al conjunto de su pensamiento, ni a la actitud del filósofo hacia la religión, dominaron el contexto filosófico hasta que, con el transcurso del tiempo, se fueron conociendo de manera paulatina la totalidad de sus escritos y diversos documentos e investigaciones de discípulos, amigos y académicos que esclarecieron y redireccionaron la comprensión tanto de su pensamiento como de su posición ante la religión.

En este capítulo se ofrece en primer lugar una breve biografía de Wittgenstein, enfatizando el aspecto religioso de su vida. Para desarrollar esta cuestión se tienen como fuentes de investigación las diversas biografías que algunos especialistas han escrito sirviéndose sobre todo de la documentación y testimonios de personas que conocieron y se relacionaron estrechamente con el filósofo, ya sean familiares, amigos o discípulos¹. Obviamente, en la actualidad se goza de una mejor perspectiva que hace cincuenta o apenas treinta años para conocer la vida de Wittgenstein, se cuenta con diferentes testimonios, documentos y material de correspondencia, con estudios detallados que contextualizan su vida y, además, se va conociendo mayor volumen de material inédito que contribuye a formar una visión más completa del pensamiento de Wittgenstein y de su actitud frente a la religión.

La información alrededor de la vida del filósofo austriaco pone en evidencia que su manera de entender y vivir la religión no fue tan sólo fruto de su particular genialidad, sino el resultado de una original apropiación de autores como San Agustín, Silesius, James, Tolstoi, Dostoievski y Kierkegaard, que moldearon su perspectiva en este campo. Sería asunto de un estudio particular y detallado mostrar la relación e influjo de cada uno de estos autores con la obra de Wittgenstein. Buscando sobre todo llamar la atención sobre la importancia de estas influencias, se dedica el segundo apartado de esta sección a mostrar el

¹ Se pueden indicar a este respecto los siguientes textos: BAUM, W. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1988. /BARTLEY, W. *Wittgenstein*. Madrid: Catedra, 1982. /MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990. /Mc GUINNESS, B. *Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1991. /MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 2002. /RHEES, R. (Edit.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford U.P., 1984. /von WRIGHT, G.H. *Retrato del joven Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 2004.

decisivo influjo de algunos de estos autores en la concepción wittgensteiniana de la religión y del cristianismo.

Aunque Wittgenstein no publicó más que un libro en vida, fue un prolífico escritor. No teniendo como objetivo de su trabajo la publicación, su silencio en cuestiones religiosas se rompía y escribía sobre estos temas en sus *Diarios* y anotaciones personales que constituyen un excelente material para saber del lugar privilegiado que concedió a los asuntos de religión. En consonancia con esto, en un tercer apartado, se presenta una selección de anotaciones en torno a su manera de entender específicamente el cristianismo. Estas anotaciones proceden del texto *Aforismos-Cultura y valor-* editado por Georg H. von Wright con colaboración de H. Nyman.

Pero las anotaciones de Wittgenstein sobre religión no se circunscribieron al cristianismo, también abordó la consideración de algunas manifestaciones de magia y de religión pertenecientes a pueblos primitivos que comprendió como expresiones de profundas creencias religiosas. Así, en un último apartado, se ofrecen algunas de las *Observaciones* críticas que hace a la obra *La rama dorada* del antropólogo escocés James G. Frazer, donde, a propósito de la perspectiva que se debe asumir en torno a los rituales mágico-religiosos de pueblos arcaicos, se arroja alguna luz sobre la manera como Wittgenstein comprendió la religión y la actitud que personalmente asumió ante ella.

1. La vida de un hombre no religioso

Ludwig Wittgenstein nació en Viena el 26 de abril de 1889 en la casa de su familia, marcada con el número 16 de Alleegasse Strasse como el menor de ocho hermanos. Sus ancestros fueron judíos conversos al cristianismo en una asimilación religiosa absolutamente normal por esos tiempos en Europa central. Tan sólo uno de sus cuatro abuelos fue católico, su padre fue protestante y su madre católica. En su niñez recibió instrucción católica por un sacerdote tutor que acudía a su casa y que más tarde llegaría a ser obispo; su educación pública de algunos años en el Realgymnasium de Linz incluyó

también formación religiosa impartida por sacerdotes. Pero hay que subrayar que existe una gran diferencia entre afirmar que el filósofo recibió una formación religiosa católica y afirmar que fue católico. Wittgenstein confiesa, muy tempranamente, a una de sus hermanas la pérdida de su fe religiosa ante el reconocimiento de no poder creer aquello que se suponía constituía el credo de un cristiano católico. Aunque se sabe que en diferentes ocasiones el filósofo austriaco asistió y participó de la misa católica, no debe entenderse por este hecho que hubiera sido un hombre de Iglesia, pues siempre se mantuvo a distancia de los compromisos que pudiera implicar la pertenencia a un grupo religioso específico. Se podría afirmar más bien que el influjo temprano en un contexto religioso judío cristianizado le permitió desarrollar una “religiosidad cristiana”, que se constata en sus palabras y comportamientos, pero que es difícil de poder ser totalmente entendida y precisada.

Un aspecto de máxima importancia que no hay que dejar de mencionar es el contexto social más amplio donde se educó y creció el joven Ludwig; toda su formación cultural, todo su pensamiento, toda su valoración de la vida y su percepción del arte y de la religión se hallan inextricablemente ligados con el ambiente vienés de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Su perspectiva cultural y sus puntos de vista en diferentes asuntos, se encuentran conexos con el ambiente de las clases altas austriacas que disfrutaban, en medio de la decadencia de la casa Habsburgo, los privilegios de pertenecer a uno de los centros culturales europeos más importante del momento. Uno de los mayores inconvenientes que encontraron algunos colegas, discípulos e intérpretes del filósofo, y que los llevó a una comprensión equivocada de sus planteamientos, fue el haber desconocido este trasfondo de niñez y de juventud, pues sólo a partir de allí se pueden explicar y hacer inteligibles muchas de sus peculiares ideas en diferentes campos y disciplinas². Es esta matriz cultural la que lo sensibilizó y lo llevó a encontrar fecunda durante su vida la lectura de pensadores y literatos tales como Kierkegaard, al que llegó a considerar el filósofo más profundo del siglo XIX, y del que leyó *Apostilla incientífica conclusiva a las “Migajas filosóficas”*, *La*

² Un trabajo excelente en la descripción del ambiente temprano que rodeó a Wittgenstein es el de JANIK, A. y TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1998.

enfermedad mortal, *La pureza del corazón* y *El concepto de la angustia*³; creyó que las *Confesiones* de San Agustín era el libro más serio que jamás se había escrito⁴; instigó la lectura de los *Cuentos populares* de Tolstoi y de su *Evangelio abreviado*⁵; leyó *Crimen y castigo* de Dostoievski, pero consideró más importante su novela *Los hermanos Karamazov*⁶; comentó una vez que estos dos autores, Tolstoi y Dostoievski, eran los únicos escritores europeos que habían dicho en su tiempo algo importante en religión⁷; y leyó y ponderó en alto grado la obra de W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*⁸. Como se puede observar, sus inquietudes religiosas no se nutrieron de la lectura de textos religiosos doctrinales, sino de la meditación de escritos de pensadores y de literatos.

Terminado su bachillerato, Wittgenstein marchó a Berlín donde estudió en la Escuela Técnica Superior de Charlottenburg por dos años. Encaminado en estudios de Ingeniería, se dirigió a la Universidad de Manchester, donde se dedicó a esclarecer problemas de aeronáutica. Motivado cada vez más por el gusto que encontraba en los estudios sobre el fundamento de las matemáticas, el joven vienés acrecentó su pasión por la lógica arribando por esta vía a la reflexión de problemas filosóficos. Como fruto de sus inquietudes lógico-filosóficas, entró rápidamente en contacto con G. Frege y B. Russell, en el momento, los especialistas más prestantes en ese campo del saber en toda Europa.

Antes de viajar a Cambridge, adonde había decidido marchar para estudiar junto a Russell, Wittgenstein tuvo una experiencia en Viena que no sólo transformó su actitud juvenil frente a la religión, sino que lo marcó para toda la vida. Asistió a una obra de teatro y escuchó de uno de sus personajes referir la vivencia de seguridad absoluta a pesar de cualquier circunstancia. De acuerdo con la semblanza que escribe quien fuera uno de sus más

³ BAUM, W. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1988. p. 71.

⁴ DRURY, M. O'C. *Some notes on conversations with Wittgenstein*. En: RHEES, R. (Edit.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984. p. 90. Aunque existe versión castellana de esta obra (RHEES, R. (Comp.). *Recuerdos de Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989) en todo este escrito se utiliza la versión original con mi traducción.

⁵ *Ibid.*, p. 86. Además: MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 2002, p.135.

⁶ Mc GUINNESS, B. *Wittgenstein*, Madrid: Alianza, 1991, p. 357.

⁷ DRURY, M. O'C. *Some notes on conversations with Wittgenstein*, p. 86.

⁸ MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 63.

cercanos amigos, Norman Malcolm, Wittgenstein le dijo que había desdeñado la religión en su juventud, “pero que hacia los veintiún años algo había provocado un cambio en él. En Viena había visto una obra, un drama mediocre, pero donde uno de los personajes expresaba la idea de que, a pesar de cualquier cosa que ocurriese en el mundo, nada malo podría pasarle a él: él era independiente del destino y de las circunstancias”⁹. Esta experiencia de absoluto resguardo y seguridad en cualquier situación abrió una nueva posibilidad a la religión en la vida del joven Wittgenstein.

El vienes encontró en el Trinity College de Cambridge, a partir de 1911, el ambiente propicio para desarrollarse, a pesar de la dificultad de su carácter y lo extraño de su personalidad; igualmente, encontró allí el ambiente fecundo para crecer intelectualmente al entrar en contacto con lo más destacado del ambiente cultural inglés. Trabo amistad no sólo con B. Russell, sino también con el filósofo G.E. Moore, el economista J.M. Keynes, el historiador G. Lytton Strachey y otros prestigiosos académicos. De este periodo data su amistad con David Pinsent, a quien dedicó su *Tractatus*, y con quien sostuvo una estrecha cercanía y confidencialidad hasta la muerte de éste en la Primera Guerra Mundial. En el diario del inglés, con fecha sábado 01.06.1912, se relata que Wittgenstein le contó muchas cosas sobre él mismo, entre ellas que en los últimos años “pensaba continuamente en el suicidio, y se sentía avergonzado de no tener nunca el valor de matarse: expresó que tenía ‘la sensación de que estaba *de trop* (de sobra) en este mundo’, pero que ruinmente, la había ignorado”¹⁰.

Con el advenimiento de la Primera Guerra Mundial y la participación de Wittgenstein en ella como combatiente, sus circunstancias existenciales se transformaron radicalmente. El

⁹ MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990, p. 73. Se trata de la obra teatral *Die Kreuzelschreiber* (Los que firman con la cruz) del autor austríaco Ludwig Anzengruber. En ella, el personaje principal “Juan el picapedrero” cuenta a la juventud aldeana de dónde saca él su calma interior. En cierta ocasión, después de una grave enfermedad durante la cual estuvo completamente solo y abandonado por todos sus vecinos, le pareció que una voz interior le hablaba y le decía: “Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!”. Cfr. BAUM, W. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1988, p. 56.

¹⁰ PINSENT, D. *Diario*. En: von WRIGHT, G.H. *Retrato del joven Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 2004, p. 32.

torbellino de la época trajo consigo duras experiencias para el filósofo que enfrentó simultáneamente la muerte de su padre, el suicidio de otro de sus hermanos, la muerte de su mejor y único amigo, el desplome del Imperio Austro-Húngaro y su derrota militar, el cautiverio como prisionero de guerra y una crisis vital que una vez más lo confrontó radicalmente con el suicidio. Afortunadamente, en medio de esta encrucijada, también se encontró con el libro de Tolstoi *El Evangelio abreviado*, del que dice sencillamente que le salvó la vida. Cabe también suponer que la tarea de finalización y publicación de su *Tractatus* le permitió sostenerse en medio de circunstancias tan adversas.

Después de la guerra el filósofo vienés se deshace de su rica herencia distribuyéndola entre sus hermanos. Ya previamente a la sangrienta confrontación, había hecho una generosa contribución a artistas e intelectuales de su patria carentes de recursos. Quizá siguiendo los ideales delineados por Tolstoi, busca hacerse maestro de escuela, según dice, para leer el evangelio a los niños. Luego de su preparación como maestro de escuela elemental, marcha al sur de Austria para ejercer su nuevo trabajo vinculándose a diferentes comunidades campesinas. De esta época data su deseo de hacerse sacerdote y también su negativa a escoger tal tipo de vida. Dice en el relato de un sueño de comienzos de diciembre de 1920 en Trattenbach:

Yo era un sacerdote. En la sala de entrada de mi casa había un altar. A la derecha del altar una escalera conducía afuera. Era una gran escalera alfombrada de rojo, parecida a la de la Alleegasse. Al pie del altar, y cubriéndolo parcialmente había una alfombra oriental. Otros objetos religiosos e insignias reales estaban tanto en el altar como detrás de él. Uno de éstos era una vara de un metal precioso.

Pero un robo tuvo lugar. Entró un ladrón por la izquierda y robó la vara. Se tuvo que avisar a la policía. Ésta envió a un agente, quien pidió una descripción de la vara. Por ejemplo, de qué tipo de material estaba hecho. No fui capaz de responder. Ni siquiera era capaz de decir si era de plata o de oro. El oficial de policía preguntó si la vara había estado siempre

delante. Comencé entonces a examinar las otras partes y los ornamentos del altar y observé que la alfombra era una alfombra mágica. Mis ojos comenzaron a fijarse en el borde de la alfombra. El borde era más claro de color que el bello centro. Parecía como si, en una extraña manera, estuviera marchita. A pesar de todo se mantenía fuerte y firme¹¹.

Es un sueño que contiene notables elementos religiosos. Wittgenstein oficia como cura frente a un altar, hacia la derecha se encuentra una escalera que puede simbolizar el crecimiento espiritual o un camino hacia arriba, de la izquierda procede el ladrón y se puede interpretar como un lugar donde se origina peligro. El centro del relato es la vara de metal precioso que es robada, que inmediatamente puede ser asociada con un símbolo fálico, el yo vil de Wittgenstein, que es incapaz de convencer a su conciencia, representada por el policía que pregunta, que la vara realmente es de oro o de plata. En el transcurso del sueño, la vara deja de ser de un metal precioso, no pudiéndose precisar la sustancia de la que está hecha, y el policía llega hasta a poner en duda su existencia. Luego, la atención se desplaza a la alfombra que se describe como si la vara reapareciera en forma espiritualizada, fuerte, firme, en sus bordes descolorida, pero bella en su centro.

Si se asocia el anterior relato onírico y su interpretación con la carta que escribe Wittgenstein a Engelmann, uno de sus mejores amigos en esos tiempos, el 2 de enero de 1921, censurándose por no haber elegido la carrera celestial, se esclarece algo más la perspectiva que lo alejó del sacerdocio. Dice:

Lamenté no haberte visto en navidad. Me pareció bastante raro que quisieras esconderte de mí, por la siguiente razón: ¡He estado moralmente muerto durante más de un año! A partir de esto puedes juzgar por ti mismo si me encuentro bien o no. Soy uno de esos casos que quizá no resulten extraños hoy en día: tuve una tarea, no la llevé a cabo y ahora el

¹¹ BARTLEY, W. *Wittgenstein*. Madrid: Cátedra, 1982, p. 39. No se cita la fuente de origen, pero sin duda se trata de un manuscrito de Wittgenstein que también contiene su propia interpretación del sueño, la cual también se presenta aquí.

fracaso está arruinando mi vida. Debería haber hecho algo positivo con ella, haberme convertido en una estrella del cielo. En lugar de eso he permanecido apegado a la tierra, y ahora me estoy extinguiendo gradualmente. Mi vida se ha vuelto realmente absurda, pues sólo consiste en episodios fútiles. La gente que hay a mi alrededor no lo ha notado y no lo entendería; pero sé que tengo una deficiencia fundamental. Alégrate, si es que no comprendes de qué estoy hablando¹².

Parece que Wittgenstein experimentó el llamado a la vida del sacerdocio, y lo experimentó como la propuesta de una tarea a realizar. Él encontró no poder ser una estrella del cielo porque tenía una deficiencia fundamental que lo obligaba a permanecer apegado a la tierra. No se puede precisar exactamente a qué se refiere el vienés con la expresión “tengo una deficiencia fundamental”, lo obvio es que descubrió, después de hacer un balance de sus posibilidades, que él era de un material vil y que no estaba dotado para la clase de vida que exigía el sacerdocio. Es posible, a partir de esta carta, no sólo evidenciar la manera implacable como el filósofo se juzgaba a sí mismo, sino también el alto nivel de exigencia espiritual con que identificaba la vida religiosa sacerdotal.

Pero su tensa relación con la religión no es sólo un asunto de vocación al sacerdocio. Gracias a fragmentos desconocidos y apenas publicados en el año 2004 en lengua alemana y en el año 2006 en lengua castellana, se sabe que junto a sus anotaciones para las clases de la escuela, Wittgenstein escribía también las más íntimas vivencias espirituales avivadas por su extrema soledad. De esta época de maestro de escuela en el sur austriaco data el sueño-vivencia fechado exactamente el 13 de enero de 1922, en el que de forma realmente conmovedora y dramática relata lo que se juega él como hombre en relación con Dios. Escribe:

Esta noche tuve una extraña vivencia. Comenzó así: soñé que mi hermana Mining, en cierta circunstancia (que he olvidado), me hacía una

¹² MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 194.

observación lisonjera sobre mi capacidad intelectual (en un sentido laudatorio para mí, decía algo así como: “Ahí se ve precisamente la diferencia entre los espíritus”). Es verdad que rechacé esa posición singular, defendiendo a los otros que Mining colocaba a un nivel inferior, pero en el fondo me alegró la lisonja y el reconocimiento de mi espíritu superior. A continuación me desperté, avergonzándome de mi envanecimiento y vulgaridad, y movido por una especie de arrepentimiento -no me acuerdo ya exactamente qué pensaba- hice la señal de la cruz. Sentí que debía acompañar ese gesto incorporándome, al menos, en la cama, o arrodillándome, pero fui demasiado vago para ello e hice la señal de la cruz semiincorporado y me recosté de nuevo. Pero entonces sentí que debía levantarme, que Dios exigía eso de mí. Sucedió así: sentí de repente mi completa inanidad y comprendí que Dios podía exigir de mí lo que quisiera, con la consecuencia de que mi vida se convertiría inmediatamente en un sinsentido si no obedecía. Pensé inmediatamente si no podría explicar todo como una ilusión y no como una orden de Dios; pero me resultaba claro que entonces tendría que explicar como ilusión toda religión en mí. Que tendría que negar el sentido de la vida.

Tras alguna resistencia, seguí la orden, di la luz y me levanté. Allí estaba, de pie, en la habitación, con una sensación horrorosa. Fui hacia el espejo, me vi en él y mi imagen me miraba tan espantosamente que oculté mi rostro entre las manos. Sentí que estaba completamente destrozado y en las manos de Dios, que puede hacer conmigo lo que quiera a cada instante. Sentí que Dios puede obligarme en cualquier momento a confesar inmediatamente mis bajezas. Sentí que Dios podría obligarme en cualquier momento a tomar sobre mí lo más horrible, y que no estaba preparado para tomar sobre mí lo más horrible. Que no estoy preparado para renunciar ahora a la amistad y a toda dicha terrena. ¿Pero lo estaré alguna vez? No tenía permiso para volver a la cama, pero me temía

nuevas órdenes e, incumpliendo la que tenía, como un mal soldado, como un desertor, me fui a la cama lleno de un temor horrible. Al apagar la luz tuve un accidente, el portalámparas de la bombilla eléctrica se desenroscó, rocé el cable eléctrico y recibí una descarga. Hice un movimiento brusco hacia atrás y me golpeé con el codo muy dolorosamente contra el cabezal de la cama. Pero, en mi estado, el intenso dolor me resultó un verdadero alivio, me distrajo algo de mis sentimientos interiores. Así permanecí algún tiempo, con una sensación horrible, temiendo dormirme, no fuera que en sueños me viniera con plena claridad toda mi situación a la conciencia y tuviera que tomar sobre mí lo más horrible o perder la razón.

Me dormí después y no soñé más, o no sobre ese asunto. En la madrugada me sentí bastante normal. Ahora me encuentro realmente apagado y abatido.

Como he dicho, hoy durante la noche me he dado cuenta de mi completa inanidad. Dios se ha dignado mostrármela. Mientras sucedía todo, he pensado continuamente en Kierkegaard y he creído que mi estado era el de “temor y temblor”¹³.

La narración de Wittgenstein parte del recuerdo de un sueño corto que desencadena una vivencia que tiene en su núcleo una temática hondamente religiosa. Todo el relato revela un gran estado de excitación personal y está lejos de reconstruir una vivencia tranquila. Wittgenstein se debate entre su tormentoso cara a cara con Dios y el miedo a caer en la locura. El sueño es simple, el filósofo recibe un cumplido de su hermana por su capacidad intelectual, y, aunque aparenta modestamente rechazar tal lisonja, se sabe envanecido y superior. Hasta aquí el sueño. Al despertarse se siente indigno y vulgar por su engrimiento y busca mejorar su estado haciendo la señal de la cruz. Es importante esta asociación casi automática, porque para el vienés la religión es inseparable de la conciencia de las propias

¹³ WITTGENSTEIN, L. *Una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. En: SOMAVILLA, I. (Edit.). *Luz y Sombra*. Valencia: Pretextos, 2006, pp. 28-30.

limitaciones, ser religioso es reconocer la propia indignidad y asumir la responsabilidad de su corrección; la perspectiva ético-religiosa de la vivencia es evidente. Pero la exigencia se acrecienta, no sólo tiene que hacer la señal de la cruz, sino acompañar ese gesto incorporándose de la cama o arrodillándose. Wittgenstein no lo hace e inmediatamente siente que Dios se lo exige y se lo ordena. Se da cuenta que Dios puede mandarle lo que quiera, y que él no se puede negar a nada, pues su vida perdería inmediatamente su sentido. Piensa, sin embargo, que todo lo vivenciado puede explicarse como una ilusión, pero si aceptara esta perspectiva, toda su religión tendría que tornarse ilusión, teniendo que negar el sentido de su vida. Es importante notar aquí que para el vienes, si se pone en juego un análisis racional de la fe, la cuestión religiosa se torna absurda e insensata negándose la posibilidad de que otorgue algún sentido a la existencia. Por el contrario, la perspectiva religiosa se conserva si se mantiene a distancia de una explicación. El texto prosigue relatando la resistencia de Wittgenstein a ponerse en pie, aunque finalmente accede a hacerlo, prende la luz y oculta su rostro frente al espejo que le proyecta una imagen espantosa de sí mismo. Y siente que Dios puede hacer con él lo que quiera, siente que Dios puede obligarlo en cualquier momento a confesar sus bajezas, siente que Dios puede obligarlo a tomar sobre sí lo más terrible. Luego, en el estado de reposo que le reporta el día siguiente, y como a manera de balance, Wittgenstein afirma que a través de esta experiencia Dios se ha dignado mostrarle su completa inanidad, y compara el estado vivido con el de *Temor y temblor* de Kierkegaard, en quien dice pensar continuamente. Merece especial consideración esa oscilación de la conducta del filósofo entre la rebeldía y la sumisión, entre el desacato y la total obediencia a las órdenes que siente le da Dios. Este movimiento podría indicar que para el vienes la creencia religiosa no fue un asunto de sencilla aceptación, más bien constituyó una experiencia de continua lucha y recelo. No obstante, según el relato, acepta con temor someterse al poder de Dios y confiesa estar en sus manos. Como afirma G.H. von Wright en su esbozo biográfico, la idea que Wittgenstein tenía de Dios era, por encima de todo, la idea del juez terrible¹⁴. De acuerdo con este poder y censura implacables se sabe que Wittgenstein llevó a cabo en distintas ocasiones de su vida

¹⁴von WRIGHT, G.H. *Esbozo biográfico*. En: MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990, p. 29.

sesiones de confesión de sus pecados entre sus amigos más cercanos; también, que asoció la auténtica ética religiosa con la expresión de la voluntad de Dios en cada hombre, sintiendo en su propia humanidad tanto el beneplácito de obrar conforme a esa voluntad, como el temor y la angustia de contrariarla. La referencia a la obra de Kierkegaard *Temor y temblor* es muy iluminadora, en la medida en que el filósofo cree que su estado es semejante al de Abraham que vive la paradoja de la fe religiosa entre lo más difícil y lo más sublime, entre la obediencia irrestricta a Dios y el sacrificio de su amado hijo. Algo similar pudo experimentar al encontrarse entre el absoluto cumplimiento de la voluntad de Dios y el sacrificio de su propia voluntad y de sus deseos más personales.

Wittgenstein abandona la profesión de maestro rural en abril de 1926, siendo varios los motivos que lo llevaron a tal decisión. Para los campesinos de esos parajes el maestro resultaba demasiado extraño y exigente; además, algunos de sus alumnos se quejaron de malos tratos, y se le llegó a inculpar de extrema severidad y de agresión con bofetadas a un estudiante. Todo terminó en un proceso judicial que se adelantó contra el vienés que, aunque absuelto, dimitió a su cargo. Por otra parte, el reconocimiento creciente de la importancia de su *Tractatus* en distintos círculos intelectuales incentivó a varios académicos a entrar en contacto con su autor. En Cambridge, sus amigos de hacia algunos años le extendieron diversas invitaciones para su retorno como profesor a ese centro universitario. Igualmente, en Viena, un grupo de científicos buscaba afanosamente discutir sus tesis e integrarlas al corpus doctrinal de su movimiento.

Aunque Wittgenstein trabajó como jardinero durante un tiempo en el convento de los Hermanos de la Caridad de Hütteldorf cerca de Viena, su ocupación más acuciosa durante esta época fue la construcción de la casa de su hermana en la Kudmanngasse Strasse de Viena, de la que se encargó en todos sus detalles, llegando a inscribirse en la guía de direcciones de la ciudad como arquitecto. Tras finalizar dicho trabajo, el filósofo retornó a Cambridge en 1929, iniciando así una nueva etapa de su vida.

Wittgenstein obtuvo su doctorado en filosofía el 18.06.1929, y en el mismo año inició su carrera de profesor en Cambridge, empleo que conservó con algunas interrupciones hasta su jubilación en el año 1947. Antes de la Segunda Guerra Mundial el filósofo acostumbró pasar los meses del periodo académico en Inglaterra y los meses de vacaciones en Noruega o Austria. Este tiempo de estadía en su patria le facilitó el contacto con los miembros del Círculo de Viena hasta la muerte de su principal representante M. Schlick acontecida en 1936. Es importante hacer hincapié sobre este punto debido a que, si bien hubo estrechas coincidencias entre los planteamientos de Wittgenstein y el Círculo, tal vez fue su concepción de la ética y de la religión lo que creó una distancia insalvable entre ellos. Las dos partes estaban de acuerdo en que las doctrinas religiosas en sus diferentes formas no tienen un contenido teórico, pero Wittgenstein no aceptaba la posición de Schlick según la cual la religión formaba parte del estadio infantil de la humanidad y que, por tanto, iría procesualmente desapareciendo con el desarrollo cultural. De este periodo data el material escrito por F. Waismann, asistente de Schlick, en el que se recogen algunas de las conversaciones y discusiones que sostuvieron los dos filósofos. A propósito del debate sobre la religión, Wittgenstein sostiene: “Sólo puedo decir que no ridiculizo esta tendencia humana; me descubro ante ella. Y aquí es esencial notar que no se trata de una descripción sociológica, sino que hablo de mí mismo”¹⁵. Acerca de su perspectiva de la ética observa:

Schlick dice que la ética teológica contiene dos concepciones de la esencia de lo bueno. Según la interpretación más superficial, lo bueno lo es porque Dios lo quiere así; de acuerdo con la interpretación más profunda, Dios quiere lo bueno porque es bueno.

Considero que la primera concepción es la más profunda: lo bueno es lo que Dios manda. Esto corta el camino a toda explicación de ‘por qué’ es bueno, mientras que la segunda concepción es precisamente la superficial, la racionalista, que procede como si lo que es bueno todavía se pudiera fundamentar.

¹⁵ WAISMAN, F. *Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein*. En: WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1990, p. 50.

La primera concepción afirma claramente que la esencia de lo bueno no tiene nada que ver con los hechos y que, por consiguiente, no puede explicarse mediante proposición alguna. Si alguna proposición expresa precisamente lo que quiero decir es: lo bueno es lo que Dios manda¹⁶.

El malentendido que durante decenios se ha mantenido, que incluye a Wittgenstein dentro del grupo de los positivistas de Viena, quizá se disipe con estas observaciones que distancian a este filósofo de las posiciones exclusivamente científicas del Círculo. Mientras que para sus más connotados académicos la religión y la ética no representan más que casos aberrantes de lenguajes sin significación, para Wittgenstein representan instancias que dotan de sentido la acción y la existencia humanas. Buscando preservar su importancia, el filósofo libera a la ética y a la religión de las redes lingüísticas, proporcionándoles una posición que no esté al alcance de las pretensiones teórico-explicativas de la ciencia.

Durante los primeros años de su vuelta a Cambridge, Wittgenstein trabajó infatigablemente en el replanteamiento de algunas tesis formuladas en su *Tractatus* que venían siendo el blanco de la crítica tanto de sus colegas como de él mismo. Escribió abundante material que refiere sus primeras formulaciones del pensamiento con que se caracteriza la última etapa de su reflexión filosófica. También en este periodo entra en contacto con distintos estudiantes de los cuales algunos se convertirán en discípulos y amigos.

De especial interés para el propósito de esta investigación resulta su amistad con Maurice O'Connor Drury, un discípulo irlandés con quien el vienés mantuvo un contacto cercano desde comienzos de los años treinta. Las notas de Drury sobre las conversaciones que sostuvo con Wittgenstein, que abordan una y otra vez temas relacionados con la religión, se convierten en un documento de valor incalculable y decisivo a la hora de buscar comprender mejor la postura del filósofo en asuntos religiosos. Sin duda, el vínculo de amistad hizo posible que Wittgenstein expresara sin inhibición sus más íntimas creencias y

¹⁶ Ibid., pp. 48-49.

posiciones religiosas. Por otra parte, gracias a este contacto, el filósofo visitó y permaneció varias temporadas en Irlanda, viviendo algunas veces en Dublín y otras en Galway entre campesinos y pescadores.

A manera de ilustración que puede mostrar la importancia del contenido de las anotaciones hechas por el irlandés, se pasa a referir las siguientes conversaciones sostenidas entre Wittgenstein y su discípulo. Anota Drury:

En la primera conversación seria que tuve algún día con Wittgenstein, le dije que yo había venido a Cambridge con la intención de ser ordenado como sacerdote en la Iglesia Anglicana.

Wittgenstein: Yo no ridiculizo eso. Cualquiera que ridiculice estas cosas es un charlatán y aún peor. Pero yo no puedo aprobarlo, no puedo aprobarlo. Tú eres inteligente, esto no es la cosa más importante, pero tú no puedes desatender eso. Sólo trata de imaginarte preparando un sermón cada domingo: tú no puedes hacer eso, posiblemente no podrías hacerlo. Tendría miedo de que trataras y elaboraras una interpretación filosófica o una defensa de la religión cristiana. El simbolismo del cristianismo es maravilloso más allá de las palabras. Pero cuando la gente trata de hacer de ello un sistema filosófico encuentro eso repugnante¹⁷.

Wittgenstein no ridiculiza la intención religiosa de Drury, pero se opone a que éste se haga sacerdote; parece que las razones que brinda para persuadirlo tienen que ver con su decisión de alejar la religión del lenguaje de palabras. El cristianismo es maravilloso cuando no se

¹⁷ DRURY, M. O'C. *Some notes on conversations with Wittgenstein*, pp. 85-86. "In the first serious conversation I ever had with Wittgenstein I told him I had come up to Cambridge with the intention of being ordained as a priest in the Anglican Church.

Wittgenstein: I don't ridicule this. Anyone who ridicules these matters is a charlatan and worse. But I can't approve, no I can't approve. You have intelligence; it is not the most important thing, but you can't neglect it. Just imagine trying to preach a sermon every Sunday: you couldn't do it, you couldn't possibly do it. I would be afraid that you would try and elaborate a philosophical interpretation or defence of the Christian religion. The symbolism of Christianity is wonderful beyond words, but when people try to make a philosophical system out of it I find it disgusting". La traducción es mía.

utilizan las palabras, cuando se expresa a través del lenguaje de símbolos. Si se articula un discurso se corre el riesgo de hacer una defensa argumentativa de la creencia cristiana, de forma que la religión acaba convertida en una teoría que requiere justificación filosófica. Para el vienés es inaceptable convertir la religión en un asunto de razones.

En otra ocasión, a propósito de la obra de Samuel Johnson *Prayers and Meditations*, se suscita el siguiente diálogo donde la argumentación de Wittgenstein difiere de la ya presentada, pero apunta igualmente en la dirección de persuadir a Drury. Anota el irlandés:

Wittgenstein se presentó con una copia de las *Oraciones* del Dr. Johnson. Hablamos acerca de las liturgias antiguas, particularmente de las colectas en la misa latina.

Drury: ¿No es eso importante, que deban ser ordenados sacerdotes para continuar con esta tradición? Esa fue mi idea cuando buscaba ser ordenado.

Wittgenstein: A primera vista eso parecería una idea maravillosa, que deba haber alguien en cada aldea que se ocupe de estas cosas. Pero esto no ha funcionado así del todo. Pues todo lo que tú y yo podemos decir es que, la religión del futuro será sin ningún sacerdote o ministro. Pienso que una de las cosas que tú y yo tenemos que aprender es a vivir sin la consolación de pertenecer a una Iglesia¹⁸.

Es de destacar que el filósofo leyera y aconsejara un libro como el de Johnson, lo cual es indicio de su interés y de su aprecio por la religión. Sin embargo, su perspectiva está lejos

¹⁸ DRURY, M. O'C. *Conversations with Wittgenstein*. En: RHEES, R. (Edit.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 113-114. "Wittgenstein presented me with a copy of Dr. Johnson's *Prayers*. We talked about the ancient liturgies, particularly the collects in the Latin mass.

Drury: Isn't it important that there should be ordained priests to carry on this tradition? That was my idea in wanting to be ordained.

Wittgenstein: At first sight it would seem a wonderful idea that there should be in every village someone who stood for these things. But it hasn't worked out that way at all. For all you and I can tell, the religion of the future will be without any priests or ministers. I think one of the things you and I have to learn is that we have to live without the consolation of belonging to a Church". La traducción es mía

de lo convencional cuando imagina la posibilidad de vivir la religión dentro de expresiones mínimas; por lo menos, sin la necesidad de ministros ni sacerdotes y sin la consolación de pertenecer a un grupo o a una organización donde se comparta la creencia. Se trata en últimas de entender la religión como un asunto que es sólo entre la persona y Dios. En este sentido, desanima a Drury de sumarse a una organización religiosa al insinuarle otra posibilidad de ser religioso sin el consuelo que pueda aportar el pertenecer a una institución.

Wittgenstein constantemente desalentó a sus discípulos de hacerse filósofos o académicos universitarios, los impulsó más bien a tomar otras profesiones u ocupaciones. Él mismo, aunque se mantuvo como académico durante mucho tiempo, no se sintió nunca a gusto con su ocupación como profesor de filosofía, ni con el ambiente universitario que lo rodeó, y quiso abandonar su carrera docente en varias ocasiones. En alguna oportunidad planeó hacerse médico y marchar a alguna de las provincias de la Unión Soviética para trabajar allí. Su proyecto no se cristalizó por alguna razón que se desconoce con precisión. No obstante, en 1935 tomó clases de ruso y viajó por las principales ciudades de Rusia. Es muy probable que la honda impresión que le causó la lectura de la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, en la que se diferencia la cultura rusa de la decadente cultura occidental, contribuyera a incentivar esta iniciativa. Otros biógrafos, no inscriben la motivación de este viaje en la esfera cultural, sino quizá en la simpatía del filósofo por el comunismo y por el tipo de sociedad que este sistema político promovía en la práctica. Su profesora de ruso señala, sin embargo, que la motivación que ella consideró más profunda en el interés del filósofo por dicho país tenía que ver más con sus hondas creencias. Escribe: “para mí, sus sentimientos por Rusia tendrían todo el tiempo más que ver con las enseñanzas morales de Tolstoi, con las profundidades espirituales de Dostoievsky, que con alguna cuestión política o social”¹⁹. Como fuere, Wittgenstein regresó a Inglaterra y,

¹⁹ PASCAL, F. *Wittgenstein A Personal Memoir*. En: RHEES, R. (Edit.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 44-45. “To my mind, his feeling for Russia would have had at all times more to do with Tolstoy’s moral teachings, with Dostoevsky’s spiritual insights, than with any political or social matters”. La traducción es mía.

aunque repetidamente expresó su simpatía por el régimen soviético, nunca más volvió a manifestar deseos de emigrar a Rusia.

En 1936 comienza la redacción de lo que más tarde serían las *Investigaciones filosóficas*, haciendo un máximo esfuerzo intelectual por esclarecer sus planteamientos. En este mismo año realiza diversas “confesiones” en Viena y en Cambridge a sus amigos más cercanos. Diversos testimonios confirman que inesperadamente Wittgenstein confesaba sus pecados a amigos, considerando que ese acto tenía que hacer parte de una nueva vida. Estos dos hechos que aparentemente no muestran mayor relación, a saber, el esclarecimiento de sus pensamientos y sus confesiones a personas con las que se sentía cercano, no deben de considerarse aislados en la vida del filósofo, pues clarificar enredos filosóficos, exige como “confesarse”, el mayor de los esfuerzos personales para no acceder con facilidad a la mentira y el engaño, siendo quizá un asunto más de conciencia y de voluntad que de inteligencia. Así, para escribir filosofía “decente” se tiene que abandonar la autocomplacencia y esforzarse por desarmar los engaños con que uno mismo se trama. La filosofía hecha radicalmente, como la que se propone en sus *Investigaciones*, necesita de la entereza y valor para poner en evidencia el propio error. Algo similar ocurre con el ejercicio de implacable honestidad de la confesión con sus amigos, que lo obliga a deponer el orgullo y la mentira autocomplaciente para mostrarse en su realidad y conquistarse como un ser humano “decente”. Para el filósofo austriaco la clarificación de sus pensamientos constituyó siempre una cuestión de honestidad consigo mismo, una cuestión de no claudicar ante el engaño por dolorosa o fatigosa que fuera la investigación. Igualmente, en su vida quiso poder mirarse limpiamente por muy doloroso y difícil que resultara el trance de exponer su propia basura y ruindad ante los demás.

Wittgenstein viaja a Noruega en 1937 por una larga temporada. Allí sigue trabajando en sus *Investigaciones* y, en medio del aislamiento, roto tan sólo por la visita de algunos de sus amigos, realiza un puñado de anotaciones de índole religiosa que llegan hasta nosotros a través de su *Diario* de este año. No es que de pronto el filósofo tuviera una conversión religiosa, sino que el ambiente de inmensa soledad ligado a sus estados de desasosiego y

angustia lo llevan a orar y a realizar consideraciones sobre distintas temáticas propias del cristianismo. Ante la desesperación de no poder adelantar su trabajo filosófico, invoca la ayuda de Dios y su luz para que le sea concedida la gracia del trabajo. Además, con una penetración poco común en ambientes eclesiásticos, realiza distintas anotaciones religiosas entre las cuales se puede traer aquí esta personalísima interpretación del cristianismo, quizá resultado de sus repetidas lecturas y meditaciones de la Biblia y de un autor como Kierkegaard. Escribe:

Una interpretación de la doctrina cristiana: ¡Despierta del todo! Si lo haces, reconoces que no vales para nada; & con eso se acaba para ti la alegría en este mundo. Y no puede retornar si permaneces despierto. Necesitas redención, -si no, estás perdido. Pero tienes que seguir viviendo (y este mundo está muerto para ti) por eso necesitas una nueva luz de otra parte. En esa luz no puede haber inteligencia o sabiduría alguna; puesto que estás muerto para este mundo. (Puesto que este mundo es el paraíso, en el que, sin embargo, a causa de tu condición de pecador no puedes emprender nada.) Así pues, tienes que reconocerte como muerto, & aceptar otra vida (porque sin eso es imposible reconocerte, sin desesperación, como muerto). Esta vida, por así decirlo, tiene que mantenerte en suspenso sobre esta tierra; es decir, cuando caminas por la tierra ya no reposas sobre la tierra, sino que pendes del cielo; eres sostenido desde arriba, no estás apoyado abajo. -Pero esta vida es el amor, el amor humano, al perfecto. Y este amor es la fe²⁰.

En su interpretación del cristianismo, Wittgenstein contrapone claramente dos estados: permanecer dormido, confiado en el valor de sí mismo en medio de la alegría del mundo, y despertar, en el reconocimiento de la insignificancia del valor del hombre y del mundo. El cristianismo es un llamado a despertar del todo. Sin embargo, si se opta por estar despierto se necesita un consuelo para afrontar semejante situación, pues el ser humano desesperaría

²⁰ WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar*. Valencia: Pre-Textos, 2000, pp. 134-135.

ante la pérdida de toda perspectiva en su entorno. Esa luz no puede ser la inteligencia o la sabiduría humana, puesto que se ha renunciado al envanecimiento del hombre; la luz tiene que provenir de otra parte. La posibilidad de esta nueva vida y de este estar despierto es la fe, el amor al perfecto. En este sentido y de acuerdo con su interpretación, el amor al perfecto es el recurso que le permite al ser humano transitar sobre la tierra; sin embargo, ya no se depende de lo terreno, ni se está apoyado en la tierra, el creyente está sostenido y pende de lo alto. Sólo cabría preguntarse si todo esto se lo dice el vienes a sí mismo, buscando en la fe religiosa alivio a su desesperación, o si es una mera descripción de una doctrina religiosa ajena a su existencia.

Wittgenstein abandona Noruega para pasar la Navidad con su familia en Viena; no obstante, no encuentra allí el ambiente deseado para trabajar, ni tampoco la compañía que le permita sosegar su alma; así, viaja a Dublín a comienzos de 1938, donde cree que podrá reiniciar su trabajo y encontrarse más a gusto en contacto con Drury. Mientras espera avanzar en su reflexión filosófica, lo motiva la idea de hacerse psiquiatra y entra en contacto con enfermos mentales. De este periodo data la carta que escribe a Drury cuando su discípulo, que cursaba último año de estudios de medicina y hacía práctica en el City of Dublin Hospital, le comparte que se siente totalmente torpe en el servicio de urgencia y que teme haber cometido un error en la escogencia de su profesión. Entonces, Wittgenstein le escribe:

Querido Drury, he pensado bastante acerca de nuestra conversación del domingo y me gustaría decir, o mejor no decir sino escribir, algunas cosas sobre esta conversación. Principalmente pienso esto: No piense en usted mismo, piense en los demás, por ejemplo, en sus pacientes...Usted no cometió ningún error porque en ese momento no había nada que supiera o debiera saber que se le hubiera pasado por alto...La cosa ahora es vivir en el mundo en el que está, no pensar o soñar en el mundo en que le gustaría estar. Mire el sufrimiento de las personas, físico y mental, usted lo tiene a la mano y esto debería ser un buen remedio para sus problemas...Con

respecto a los pensamientos religiosos, no pienso que el ansia de tranquilidad sea religiosa. Pienso que una persona religiosa considera la tranquilidad o la paz como un regalo del cielo, no como una cosa que uno deba perseguir. Mire a sus pacientes más de cerca, como seres humanos con problemas, y disfrute más la oportunidad que tiene de decir ‘buenas noches’ a tanta gente. Esto sólo es un regalo del cielo por el que mucha gente lo envidiaría. Y este tipo de cosas puede sanar su desgastada alma, creo. No deje eso; pero cuando esté saludablemente cansado, puede tomar un descanso. Pienso que en algún sentido usted no mira las caras de la gente lo suficientemente cerca...Te deseo buenos pensamientos, pero sobre todo buenos sentimientos²¹.

Aunque Wittgenstein se cuestione repetidamente su propia ocupación como filósofo, en la carta no vacila en disipar las dudas que su discípulo se formula acerca de su decisión profesional. Comienza con decirle que no cometió ningún error, y acude a motivaciones de orden ético y religioso para influir en su manera de ver. Insiste en que no piense tanto en sí mismo, sino en los demás; en que la paz y la tranquilidad no se persiguen, sino que se obtienen como un regalo del cielo; y en que en medio de tanto sufrimiento se puede ser de gran ayuda para alguien y a la vez salir enriquecido como ser humano. Se despide no deseándole tan sólo buenos pensamientos, sino principalmente buenos sentimientos, como si alrededor del conflicto vocacional de su discípulo se hiciera más importante una cierta disposición del corazón y un obrar consecuente, que la claridad de pensamiento.

²¹DRURY, M. O’C. *Some notes on conversations with Wittgenstein*, pp. 95-96. “Dear Drury, I have thought a fair amount about our conversation on Sunday and I would like to say, or rather not to say but write, a few things about these conversations. Mainly I think this: Don’t think about yourself, but think about others, e.g. your patients...You didn’t make a mistake because there was nothing at the time you knew or ought to have known that you overlooked...The thing now is to live in the world in which you are, not to think or dream about the world you like to be in. Look at people’s sufferings, physical and mental, you have them close at hand, and this ought to be a good remedy for your troubles...As to religious thoughts I do not think the craving for placidity is religious; I think a religious person regards placidity or peace as a gift from heaven, not as something one ought to hunt after. Look at your patients more closely as human beings in trouble and enjoy more the opportunity you have to say ‘good night’ to so many people. This alone is a gift from heaven which many people would envy you. And this sort of thing ought to heal your frayed soul, I believe. It won’t rest it; but when you are healthily tired you can just take a rest. I think in some sense you don’t look at people’s faces closely enough...I wish you good thoughts but chiefly good feelings”. La traducción es mía.

Dada la ocupación de Austria por tropas alemanas, Wittgenstein decide tramitar la ciudadanía británica que le es concedida en 1939. Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, el filósofo deja sus clases regulares trabajando como voluntario en el Guy's Hospital de Londres, y después como ayudante de laboratorio en un hospital de Newcastle. De nuevo en medio de la guerra, esta vez sin la posibilidad de marchar al frente, asume tareas sencillas y concretas en las que trabaja hasta el cansancio. Del tiempo de permanencia en esta última ciudad, data la reveladora conversación que Drury refiere, cuando en 1943 se encontraba de permiso del ejército visitando a su maestro. El irlandés relata alguna de sus experiencias en Egipto y específicamente su visita a los templos de Luxor. Escribe:

Drury: Una cosa me sorprendió y me escandalizó. ¡Al entrar en uno de los templos, había en la pared un bajorrelieve del dios Horus con el falo erecto en el acto de eyaculación y recogiendo el semen en un tazón!

Wittgenstein: ¿Por qué en el mundo no debe ser visto con veneración y reverencia el acto por el que la raza humana se perpetúa? No todas las religiones tienen que tener la actitud de San Agustín frente al sexo. ¿Por qué, inclusive en nuestra cultura, los matrimonios son celebrados en la iglesia? todos los presentes saben lo que va a pasar esa noche, pero eso no impide que sea una ceremonia religiosa²².

Wittgenstein difiere de la actitud de sanción de Drury y le pregunta por qué el acto sexual no tendría que ser reverenciado en actitud religiosa. Inmediatamente realiza una relación esclarecedora de su posición cuando compara la antigua religión egipcia con la religión cristiana, mostrando cómo no todas las religiones enfrentan el sexo y la espiritualidad de la

²² DRURY, M. O'C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 148. "Drury: One thing did surprise me and rather shocked me. On going into one of the temples there was on the wall a bas-relief of the god Horus with an erect phallus in the act of ejaculation and collecting the semen in a bowl!

Wittgenstein: Why in the world shouldn't they have regarded with awe and reverence that act by which the human race is perpetuated? Not every religion has to have St Augustine's attitude to sex. Why, even in our culture marriages are celebrated in a church; everyone present knows what is going to happen that night, but that doesn't prevent it being a religious ceremony". La traducción es mía.

misma forma como lo hizo San Agustín; pero mostrando también a la vez cómo la ceremonia cristiana que celebra el matrimonio contiene este elemento sexual, aunque no se explicita abiertamente. El comentario del vienes transparenta una actitud tranquila frente al sexo, si se compara con la actitud de angustia e incomodidad que evidencian sus anotaciones cuando refiere este aspecto de su vida; también transparenta una posición no convencional en religión, si se tienen en cuenta las tormentosas relaciones entre el cristianismo y la sexualidad humana en la cultura de Occidente.

Wittgenstein vivió los años finales de la guerra de regreso a su plaza docente en Cambridge; sin embargo, rápidamente pidió un permiso especial a la Universidad para adelantar sus *Investigaciones*, por lo cual permaneció largas temporadas en Swansea. Quizá resulte ilustrativa la siguiente carta, que dirige a su amigo Norman Malcolm el 20.09.45, para mostrar lo que constituía su inquietud en este momento. Escribe:

Querido Norman, gracias por tu carta del 9 de septiembre. Me alegra oír que vas a dejar la marina dentro de poco & espero que vengas a Cambridge antes de que me decida a renunciar al absurdo empleo de profesor de filosofía. Es una suerte de muerte en vida. Volveré a ella en quince días. Una vez intenté leer *Resurrección* pero no pude. Ya ves, cuando Tolstoi sólo cuenta una historia, me impresiona infinitamente más que cuando se dirige al lector. Cuando le vuelve la espalda al lector, entonces más expresivo me parece a mí. Tal vez un día podamos charlar acerca de ello. Me parece que su filosofía es más verdadera cuando está latente en la historia. Hablando de filosofía: mi libro va gradualmente alcanzando su forma final, & si eres buen chico & vienes a Cambridge te dejaré leerlo. Probablemente te desilusiones. Y la verdad: es bastante malo. (Nada que pueda mejorar en él esencialmente, aunque lo intente por otros cien años)...El propietario de donde vivo tiene una traducción moderna americana de la Biblia. No me gusta la traducción del N.T. (por un tal E.J. Goodspeed), pero la traducción del A.T. (por un grupo de

personas) pone un montón de cosas más en claro para mí & me parece que bien vale la pena leerlo. Quizá lo veas algún día. ¡Hasta la vista! ¡Cúidate! Afectuosamente, Ludwig²³.

Esta carta expresa de nuevo su inconformidad por la ocupación como docente de filosofía, calificando su empleo de absurdo y de muerte en vida; comenta la novela *Resurrección* de Tolstoi de manera desfavorable, arguyendo que el talento del escritor ruso se rebaja cuando busca una comunicación directa con el lector; por el contrario, se encumbra cuando intenta transmitir su mensaje de manera indirecta a través de una historia; su referencia al texto de las *Investigaciones* es curiosa, porque, aunque afirma que el libro es malo y que ya no puede ser mejorado, está buscando publicarlo y le dedicará otros años de trabajo. Finalmente, la alusión a la Biblia muestra que el vienés conocía más de una versión del texto y que lo leía, como ya se ha mostrado, asidua y detenidamente.

Hacia 1947 Wittgenstein se encontraba totalmente desencantado del oscuro espíritu de inhumanidad que dominaba ese momento; no solamente por el balance de postguerra, sino por el rumbo que tomaba la cultura occidental bajo la orientación valorativa del así llamado “progreso científico”. Escribe.

Por ejemplo, no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay de bueno o deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa. No es de ningún modo evidente que no sea así²⁴.

En ese mismo año renuncia a su cátedra en Cambridge. Al quedar libre de sus compromisos académicos, viaja a Irlanda y a Estados Unidos. En 1949 termina de escribir sus

²³ MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990, pp. 118-119.

²⁴ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*. Madrid: Espasa Calpe, 1996, §318, pp. 110.

Investigaciones filosóficas y prepara su publicación, aunque ésta no será posible sino hasta después de su muerte. Vive los dos últimos años de su vida como huésped de amigos y discípulos; con Malcolm en Ithaca, con von Wright en Cambridge y con Elizabeth Anscombe en Oxford.

Aunque proyecta regresar a Noruega intentando aislarse para poder trabajar en filosofía, su avanzado cáncer lo obliga a permanecer en Inglaterra. Aún enfermo, escribe con intensidad hasta unos días antes de su muerte, acontecida en la casa del doctor Edward Bevan en Cambridge el 29.04.51. Su amigo Drury determinará con dos de sus comentarios los acontecimientos que sucedieron alrededor de la muerte del filósofo. Al recordar a un grupo de discípulos y amigos que se encontraban reunidos allí, que el filósofo le había dicho que esperaba que sus amigos católicos rezaran por él, se decidió la celebración de la extremaunción y las oraciones católicas. Y al recordar un pasaje de la vida de Tolstoi, que el filósofo le había relatado, se decidió realizar igualmente el entierro según el rito católico. Escribe Drury:

Recuerdo que Wittgenstein una vez me contó un incidente en la vida de Tolstoi. Cuando el hermano de Tolstoi murió, Tolstoi, que era entonces un duro crítico de la Iglesia Ortodoxa Rusa, envió por el cura y enterró a su hermano de acuerdo con el rito ortodoxo. ‘Ahora’, dijo Wittgenstein, ‘eso es exactamente lo que yo habría hecho en un caso similar’.

Cuando yo mencioné eso, todos acordaron que las oraciones usuales del catolicismo romano deberían decirse por un sacerdote ante la tumba. Eso se hizo la mañana siguiente. Pero yo he estado inquieto desde entonces sobre si eso que nosotros hicimos fue lo correcto²⁵.

²⁵ DRURY, M. O’C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 171. “I remember that Wittgenstein once told me of an incident in Tolstoy’s life. When Tolstoy’s brother died, Tolstoy, who was then a stern critic of the Russian Orthodox Church, sent for the parish priest and had his brother interred according to the Orthodox rite. ‘Now’, said Wittgenstein, ‘that is exactly what I should have done in a similar case’. When I mentioned this, everyone agreed that all the usual Roman Catholic prayers should be said a priest at the graveside. This was done the next morning. But I have been troubled ever since as to whether what we did then was right”. La traducción es mía.

La inquietud de Drury tiene justificación porque quizá lo dicho se prestó a un malentendido. Se comprende que el sentido del relato de Wittgenstein es mostrar cómo Tolstoi respetó la creencia religiosa de su hermano y que, en consecuencia, Wittgenstein mismo estaría dispuesto a comportarse así. ¿Respetaron los discípulos del filósofo la creencia religiosa de su maestro? ¿Conocían o sabían con certeza cuál era ésta? ¿Qué fue lo que los llevó a darle sepultura católica? Algo claro, y eso lo sabía Drury por muchas de sus conversaciones con el filósofo, es que Wittgenstein no era católico. No obstante, por extraño que pueda parecer, sus más allegados, con sentimientos de fidelidad y gratitud incuestionables, decidieron realizar una ceremonia religiosa católica de acuerdo con sus propias creencias.

2. Influencias decisivas

El conocimiento de la totalidad de la obra wittgensteiniana y la distancia en relación con el contexto y la vida del filósofo han permitido a los estudiosos rastrear, cada vez con mayor precisión, las fuentes que alimentaron tanto su particular religiosidad como su pensamiento religioso²⁶. Distintos escritores marcaron el espíritu de Wittgenstein en esta materia y es claro que su perspectiva se instaura como el desarrollo o crecimiento de una planta que debe su semilla a otros. Él mismo admite este proceso cuando afirma en una de sus anotaciones: “Mi originalidad es, según creo, una originalidad de la tierra, no de la semilla. (Quizá no tengo semilla propia.) Se arroja una semilla en mi tierra y crece diferente que en cualquier otro terreno”²⁷.

El influjo decisivo de algunos autores en la manera que Wittgenstein tiene de vivir y pensar la religión es tempranamente puesto al descubierto y propuesto por G. H. von Wright, uno de sus más cercanos discípulos. En el esbozo biográfico que escribió de su maestro, publicado a escasos tres años de su muerte, destaca la importancia de no perder de vista que

²⁶ Domaschke consagra uno de los tres tomos de su obra al estudio de distintos autores que influyeron determinantemente en la constitución de la posición Wittgensteiniana en religión, ver DOMASCHKE, F. *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein*. Norderstedt: B.D., 2000, Band I.

²⁷ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996, §193, p. 84.

la mayor influencia sobre el filósofo austriaco no provino de lecturas rigurosamente filosóficas. Afirma von Wright: “Wittgenstein recibió impresiones más profundas de algunos escritores en las fronteras entre la filosofía, la religión y la poesía, que de los filósofos, en el estricto sentido de la palabra. Entre los primeros están San Agustín, Kierkegaard, Dostoievski y Tolstoi”²⁸. Esta observación parece del todo acertada y señala dos cuestiones importantes a la hora de precisar las fuentes del pensamiento de Wittgenstein en religión y de tratar de comprender su actitud religiosa; por un lado, el notable influjo de estos escritores en su manera de concebir la religión y, por el otro, su acercamiento no filosófico a estas cuestiones. Como es bien sabido, el vienés no se hizo filósofo como resultado de una formación académica en filosofía; tampoco se puede afirmar que haya sido un gran conocedor de la tradición filosófica occidental, pues aunque leyó algunos filósofos de los cuales recibió sin duda alguna inspiración e influjo, el grueso de su pensamiento proviene de problemáticas suscitadas en su formación que abarcó un amplio espectro de lecturas en matemáticas, física, lógica, psicología y escritos religiosos de frontera. En concreto, con esto pretendo señalar, por una parte, que la aproximación wittgensteiniana a la religión no se inspira ni se realiza desde una perspectiva estrictamente filosófica; por otra parte, que la decisiva influencia de los escritores religiosos de frontera en su pensamiento y actitud religiosa es significativa y honda, como se intentará mostrar a lo largo de este apartado. Quizás sea la alta valoración que Wittgenstein concedió a la postura de estos autores una de las causas de su reticencia a que las cuestiones religiosas fueran abordadas como problemas filosóficos o desde una perspectiva filosófica.

No obstante estas precisiones, existen estudiosos de Wittgenstein que en la actualidad persisten en relativizar o minusvalorar dichas influencias, alegando que su posición en religión se constituyó separadamente de dichos influjos y que su perspectiva en esta materia es de procedencia filosófica. Así, Philip Shields, en su obra *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, declara:

²⁸ von WRIGHT, G. H., *Esbozo biográfico*. En: MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990, p. 30.

Mientras la mayoría, como San Agustín, Kierkegaard, Tolstoi y Williams James, fueron claramente leídos por Wittgenstein y en algún sentido profundamente admirados por él, generalmente parece haber una mínima influencia directa. Es usualmente más el caso que Wittgenstein admiró estos escritores porque los reconoció como espíritus afines; cada uno de ellos expresó algo que Wittgenstein independientemente había llegado a sentir como importante. Sin duda hay algunos hilos de influencia en algunos lugares, pero con la posible excepción de Schopenhauer, las perspectivas de Wittgenstein en asuntos religiosos parecen estar del todo bien desarrolladas mucho antes de que tuviéramos clara evidencia de que él hubiera leído estos autores en particular²⁹.

El conjunto de este apartado pretenderá mostrar que la apreciación de Shields es imprecisa, pues Wittgenstein no sólo leyó y admiró a estos autores, sino que su influjo en él fue determinante y decisivo a la hora de tomar posición en materia religiosa. No se discute la influencia de filósofos como Schopenhauer en el pensamiento de Wittgenstein, pero se busca defender la posición de von Wright en el sentido de que, en lo que a temáticas religiosas se refiere, los escritores de frontera impactaron más contundentemente al vienés que cualquier filósofo. Se intentará mostrar también cómo la perspectiva de Wittgenstein en religión no se logró con anterioridad a la lectura de estos escritores, sino que, más bien, se forjó gracias a los distintos elementos que a través de una lectura crítica pudo aportarle cada uno de ellos.

Lo que en este respecto es causa de una considerablemente desorientación, es que en la obra estrictamente filosófica de Wittgenstein se guarde total hermetismo respecto de sus

²⁹ SHIELDS, P.R. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 7. "While the majority, like St. Augustine, Kierkegaard, Tolstoy and Williams James, were clearly read by Wittgenstein and in some sense deeply admired by him, there generally appears to be little direct influence. It is usually more the case that Wittgenstein admired these writers because he recognized them as kindred spirits; they each expressed something Wittgenstein had independently come to feel was important. No doubt there are some strands of influence in places, but, with the possible exception of Schopenhauer, Wittgenstein's views of religious matters seem to be fairly well developed long before we have clear evidence of his having read particular writers". La traducción es mía.

pensamientos religiosos y de sus posturas vitales en religión. A simple vista no parece posible que el filósofo austriaco tuviera alguna relación o algún contacto con estos autores de frontera y que éstos no aparezcan mencionados explícitamente en sus textos más que de forma esporádica. Una excelente ilustración del desconcierto que produce el contraste entre el “Wittgenstein filósofo” y el “Wittgenstein religioso” se encuentra en el siguiente pasaje de una carta que Russell dirigió a Lady Ottoline Morrell el 20.12.1919, en la que se expresa acerca del *Tractatus* y de su autor en estos términos:

Había percibido en su libro un sabor de misticismo, pero quedé asombrado cuando encontré que él ha llegado a ser un completo místico. Lee autores como Kierkegaard y Angelus Silesius, y seriamente contempla la posibilidad de hacerse monje. Todo empezó con *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James, y creció (naturalmente) durante el invierno que pasó solo en Noruega antes de la guerra, cuando estuvo cerca de volverse loco. Luego, durante la guerra, sucedió algo curioso. Fue asignado a la ciudad de Tarnov, en Galicia, y aconteció que llegó a una librería en la que, sin embargo, parecía no haber nada más que tarjetas postales. No obstante, entró y encontró un solo libro: El evangelio de Tolstoi. Lo compró solamente porque no había otro. Lo leyó y releyó, y desde entonces lo tuvo siempre consigo, bajo el fuego y en todo momento³⁰.

³⁰ Mc GUINNES, B., von WRIGHT, G.H. (Edit.), *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters*. Oxford: Blackwell, 1997, p. 140. “I had felt in his book a flavour of mysticism, but was astonished when I found that he has 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’ *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 on 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”. La traducción es mía.

Para Russell es un descubrimiento sorprendente constatar las inquietudes religiosas de Wittgenstein tras su fachada de filósofo atareado únicamente con problemas lógicos y lingüísticos. Tuvieron que pasar muchos años de contacto intelectual entre los dos y el trágico periodo de la Primera Guerra Mundial, para que finalmente se hiciera evidente para aquél la considerable valoración que Wittgenstein daba al ámbito de lo religioso en su vida y en la vida de los seres humanos. El filósofo inglés acertadamente captó la dirección en que señalaban las últimas anotaciones del *Tractatus* que, sin duda alguna, apuntan a mostrar lo místico, ámbito que el vienés no renunció a presentar, a pesar de que no pudiera ser expresado por medio del lenguaje.

La información que contiene la comunicación de Russell en torno a las fuentes que influyen en Wittgenstein en materia religiosa es también de gran valor puesto que permite hacer alguna precisión sobre el tipo de semillas que se sembraron y germinaron en tierra wittgensteiniana. Obviamente, no se mencionan ni se consideran todos los autores que pudieron incidir en el pensamiento y en la actitud que Wittgenstein sostuvo hacia la religión. Deliberadamente se dejan de lado nombres tan significativos, por ejemplo, como los de san Agustín y Dostoievski; no obstante, el conjunto de autores propuesto por Russell puede ser suficiente para mostrar que la concepción que Wittgenstein tuvo de la religión se forjó tanto conceptual como vitalmente en su apropiación de estos escritores de frontera.

A continuación entonces, se intentará mostrar, el impacto que el libro *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James tuvo en Wittgenstein, la profunda impresión que le causó la lectura del místico Angelus Silesius, el influjo determinante de los textos de Kierkegaard tanto en la actitud como en el pensamiento religioso de Wittgenstein, particularmente en su concepción de la creencia religiosa cristiana, y, finalmente, la influencia definitiva que ejerció la vida y la literatura de Tolstoi en la concepción wittgensteiniana de la religión, principalmente a través de su lectura de guerra *El Evangelio abreviado*.

Este aparente alejamiento del autor al que propiamente se dedica este trabajo tiene ante todo dos intenciones: primera, hacer visible que el pensamiento y las actitudes de Wittgenstein en religión no brotaron de la nada o espontáneamente, sino que son fruto de su apropiación y de su asimilación de estos escritores de frontera. Segunda, hacer más comprensible y justificable su particular posición en materia religiosa, en la medida en que quizá conociendo algo de las semillas nutricias se pueda observar cómo se desarrolló la planta. Lo que conduce en su término, no a distanciarnos del filósofo austriaco sino, por el contrario, a ganar más claridad sobre su perspectiva.

Siete años antes de que se hiciera evidente para Russell el importante papel que jugaba la religión en la vida y en el pensamiento de Wittgenstein, el filósofo austriaco dirigía una carta al inglés en la que le daba a conocer el impacto que sobre él lograba una obra como la de James. Dice así Wittgenstein en una carta fechada el 22.06.1912: “Cada vez que tengo tiempo, leo *Las variedades de la experiencia religiosa* de James. Este libro me hace mucho bien. Con lo cual no digo que pronto llegaré a ser santo, sino que estoy seguro que me mejora un poco en un aspecto en el que quisiera mejorar mucho más”³¹. Años más tarde, en 1930, de acuerdo con el reporte de Drury, Wittgenstein continuaba valorando este texto enormemente y a su autor de manera especial; anota Drury el siguiente diálogo:

WITTGENSTEIN: Un libro que debes leer es *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James, fue un libro que me ayudo mucho en un tiempo.

DRURY: Sí, lo leí. Siempre disfruto leyendo algo de William James. Él es muy humano.

WITTGENSTEIN: Eso es lo que lo hace un buen filósofo; él fue un auténtico ser humano³².

³¹ Ibid., p. 14. “Whenever I have time I now read James’s “Varieties of religious experience”. This book does me a *lot* of good. I don’t mean to say that I will be a saint soon, but I am not sure that it does not improve me a little in a way in which I would like to improve *very much*”. La traducción es mía.

³² DRURY, M. O’C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 106.

“WITTGENSTEIN: A book you should read is William James’s *Varieties of Religious Experience*; that was a book that helped me a lot at one time.

Quien conoce los escritos y las anotaciones de Wittgenstein, sabe de su parquedad a la hora de conceder elogios y reconocimientos. Que se refiera de la forma que lo hace con respecto a esta obra y a su autor, despeja toda duda sobre la importancia que les concedió. Obviamente, habría que acercarse al escrito de James, para buscar establecer en qué sentido ese texto pudo “mejorar” a Wittgenstein y “hacerle mucho bien”.

William James (1842-1910) fue un eminente sicólogo y filósofo norteamericano que entre 1901 y 1902 impartió una serie de conferencias en el ciclo de las Gifford Lectures en la Universidad de Edimburgo en Inglaterra. Estas conferencias aparecen en forma de libro bajo el título de *Las variedades de la experiencia religiosa* en junio de 1902. La impresionante acogida del texto obligó a su autor a una apresurada revisión y a una nueva versión que se publicó en agosto de ese mismo año. Esta última versión fue la que se integró a sus *Obras Completas* y la que se utilizó como patrón para la traducción del texto en lengua española.

En dicha obra y de entrada, James precisa la perspectiva de su estudio y el tema que busca abordar. Dice:

He de advertir que no soy un teólogo, ni un erudito en historia de las religiones, ni siquiera un antropólogo. La sicología es la única rama del saber en la que estoy especializado, y para un sicólogo las tendencias religiosas del hombre deben ser como mínimo tan interesantes como cualquiera de los distintos hechos que forman parte de la estructura mental. En consecuencia, podía parecer que como sicólogo fuese más natural para mí invitaros a un estudio descriptivo de estas tendencias religiosas³³.

DRURY: Oh yes, I have read that. I always enjoy reading anything of William James. He is such a human person.

WITTGENSTEIN: That is what makes him a good philosopher; he was a real human being”. La traducción es mía.

³³ JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1994, p. 14.

Así, se podría afirmar de forma general que la obra de James aborda el estudio de las tendencias religiosas del ser humano desde la perspectiva psicológica. Esta perspectiva y su tema por sí mismos restringen el campo de la investigación a los sentimientos, experiencias e impulsos religiosos de los individuos y descarta la posibilidad de que su aproximación, por ejemplo, aborde las instituciones religiosas o se realice desde una perspectiva sociológica, lo que significa el reconocimiento por parte de James de que su acercamiento a la religión está delimitado y se realiza desde una perspectiva parcial que no anula otros ángulos diferentes de abordaje.

James sostiene que la mayoría de textos dedicados a la filosofía de la religión pretenden iniciar su investigación con una definición precisa de su contenido esencial, esto es, definiendo la palabra “religión”. Para el norteamericano, el hecho de que existan realmente tantas y tan diferentes religiones, hace imposible que la palabra “religión” pueda significar una esencia específica. Por “religión”, entonces, considera que se debe entender mejor un nombre colectivo que puede recoger las diferentes peculiaridades que caracterizan la rica variedad de fenómenos religiosos. En otros términos, James deshecha una investigación esencialista de la religión para moverse en el campo de las experiencias particulares, ámbito en el cual una definición única no resulta más que absolutista y dogmática. Reconociendo el vasto campo que enfrenta, busca entonces delimitar el asunto de su investigación. Afirma:

Mis conferencias se han de limitar a una fracción del tema. Y aunque, ciertamente, sería una tontería establecer una definición de la esencia de la religión y después defender esta definición ante quien sea, eso no ha de impedirme formular mi propio punto de vista limitado sobre lo que debería ser la religión según el propósito de estas conferencias, o escoger entre los muchos significados de la palabra aquel por el que me gustaría

interesaros en particular, y expresar arbitrariamente que cuando digo “religión” me refiero a aquello³⁴.

De esta forma, James precisa que entre los diferentes usos del término “religión”, que él reconoce, se inclinaría por utilizar uno que especialmente constituye el objeto de su interés. Teniendo a la vista tal propósito, efectúa una división entre lo que llama la religión institucional y la religión personal. La primera de dichas vertientes atiende a la divinidad; la segunda, tiene como centro al hombre. Elementos de la primera son las organizaciones eclesiásticas, las instituciones e iglesias, el culto, los ritos, el conjunto de prácticas convencionales de un credo religioso que contribuyen a la disposición de la deidad, e igualmente, el conjunto de doctrinas y teologías que buscan sistematizar los contenidos de la creencia religiosa de un grupo humano. Desde esta perspectiva, la religión se podría definir como el arte de obtener el favor de los dioses. Elementos de la segunda vertiente son los intereses humanos, sus sentimientos, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, sus limitaciones y todos los actos que constituyen la disposición del individuo para entablar una relación directa con la deidad. Desde esta perspectiva, la religión se podría definir como el conjunto de experiencias humanas que posibilitan al individuo tener una relación con la divinidad³⁵.

James propone ignorar en su investigación todo el aspecto concerniente a la vertiente institucional para concentrar su estudio en el campo de la religión personal. Esto significa que temas como las organizaciones eclesiásticas, las iglesias, los ritos, las teologías y doctrinas religiosas, no serán abordados sino tan sólo tangencialmente y siempre en relación con el asunto central de su estudio, la religión personal.

Para algunos, la investigación de James no merecerá sino el calificativo de incompleta por dejar de lado temas tan centrales y significativos para la religión como los que integran el campo de lo que este autor llama la religión institucional. No obstante, para él, esta

³⁴ Ibid., p. 32.

³⁵ Ibid., p. 33.

parcialidad se vería justificada si se tiene en cuenta que la religión personal es fundamento y, por así decirlo, condición de posibilidad de cualquier institución religiosa o de cualquier teología. Anota: “Las iglesias, una vez establecidas, viven por tradición de segunda mano, pero los fundadores de cada iglesia debían originariamente su poder al hecho de su comunión personal directa con la divinidad”³⁶. Por consiguiente, a pesar de ver claramente la parcialidad de su estudio, lo defiende, argumentando su carácter de primordial sobre los otros aspectos, que si bien importantes, quedan relegados a un segundo plano.

Se podría afirmar entonces que entre los distintos significados que puede tener la palabra “religión”, James se inclina a entenderla como “los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad”³⁷. Y es sobre esta manera de concebir la religión que va a volcar su interés y que va a desarrollar su aproximación psicológica.

James se apura a reconocer que aunque muchos reportes de despertares, revelaciones y sentimientos, específicamente religiosos, se atribuyen a personas con graves trastornos síquicos o evidentes desequilibrios emocionales, no por ello se tiene que concluir apresuradamente que la religión sea una enfermedad mental o que las experiencias religiosas revelen síntomas de inestabilidad emocional y perturbación psicológica en los individuos. El norteamericano toma distancia de distintas corrientes que en el campo de la psicología consideran la religión como una patología presente en los seres humanos. Y aunque podría pensarse, entonces, que su investigación se centra en personas religiosas consideradas sanas mentalmente, esta temática ocupa tan sólo un capítulo de su obra. James se interesa por evaluar también testimonios de experiencias religiosas de personas perturbadas síquicamente. Investiga, por ejemplo, el caso de George Fox, fundador del cuaquerismo, a quien el mismo James considera un completo desequilibrado y, sin embargo, una persona de una indudable profundidad religiosa. Lo notable aquí, es la

³⁶ Ibid., pp. 33-34.

³⁷ Ibid., p. 34.

valoración de James, pues no desconoce el reporte de la experiencia religiosa, para ser estudiado y examinado en su especificidad, aunque éste provenga de una persona trastornada síquicamente. Estas consideraciones hacen evidente que su estudio no pretende desacreditar el aspecto religioso de la vida humana.

El sicólogo norteamericano no pretende investigar la vida religiosa del creyente convencional porque en esta clase de personas las experiencias religiosas aparecen, por así decirlo, de forma pálida, desdibujada y repetida; su interés se dirige hacia personas intensamente religiosas, puesto que en éstas las experiencias religiosas aparecen maximizadas. Estos casos excepcionales permiten una mejor comprensión del fenómeno que se intenta dilucidar. James insiste en afirmar que siempre se entenderá mejor el significado de una cosa si consideramos sus exageraciones. De esta forma, fija su mirada en los casos de experiencias religiosas excéntricas. Claramente advierte:

No hablo, en absoluto del creyente religioso corriente que observa las prácticas religiosas convencionales de su país, ya sea budista, cristiano o mahometano, porque su religión la hicieron los otros, le fue comunicada por tradición, definida en formas establecidas por imitación y conservada por la costumbre. No me serviría para nada estudiar esta vida religiosa de segunda mano. Más bien hemos de buscar las experiencias originales que establecen el patrón para el caudal de sentimientos religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa. Estas experiencias sólo las encontraremos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda. Sin embargo, esos individuos son “genios” en el aspecto religioso, y al igual que muchos otros que produjeron frutos tan eficaces como para ser conmemorados en las páginas de su biografía, estos genios religiosos frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa³⁸.

³⁸ Ibid., p. 16.

El texto de James es abundante en ejemplos que ilustran la variedad de la experiencia religiosa de primera mano. En estos casos lo importante no es tanto establecer cuán inestable emocionalmente es su protagonista, sino los frutos que dichas experiencias producen en su vida, la ejemplaridad particular del hombre religioso. De acuerdo con James, una vida religiosa se juzga exclusivamente por sus resultados; esto es, por la conducta que testifica la autenticidad de la experiencia religiosa.

En los diferentes testimonios que se presentan, el punto central es constatar cómo las experiencias religiosas forman, desarrollan o afectan actitudes específicas. Estas actitudes son actitudes totales hacia el mundo y la vida humana. La actitud religiosa tal como la entiende James, es una reacción total del hombre ante la vida y el mundo. Esta reacción debe ser en todo caso solemne y seria. El ser humano religioso, en un primer sentido, es quien toma en serio y de forma solemne todo su entorno. Y aunque esta característica es constitutiva de la actitud religiosa, dicha actitud se matiza y se diferencia en cada caso de acuerdo con las circunstancias culturales y mundo vitales en que se forja.

Pretendiendo enfatizar la diversidad que exhibe la vida espiritual de los seres humanos, James desarrolla su estudio estableciendo diferentes tipos de experiencia religiosa que conforman a su vez diferentes actitudes religiosas ante la realidad. Así, en forma sucesiva, presenta la religión de mentalidad sana, la religión que brota del “alma enferma”, considera los procesos de unificación del yo dividido, de conversión, de santidad y, finalmente, el misticismo.

Dentro de las personas religiosas, algunas se caracterizan por su extraordinario optimismo frente al mundo que las rodea y por su decisión deliberada de excluir el mal del campo de su percepción. De aquí que James denomine mentalidad sana a la tendencia religiosa que contempla todas las cosas y las encuentra buenas³⁹. Este tipo de personas posee indudablemente, mediante esta actitud, una fuerza infinita al alcance de la mano para vencer cualquier dificultad. Por el contrario, existe un punto de vista que maximiza el mal,

³⁹ Ibid., p. 76.

considera que los aspectos malignos de la vida humana son su esencia y juzga que se percibe mejor el significado del mundo cuanto más lo acercamos al corazón⁴⁰. Estas almas enfermas, como las llama James, tejen la vida y su negación al mismo tiempo, inextricablemente. La melancolía y la ausencia de cualquier valor que reporte placer a su existencia son los distintivos que caracterizan esta tendencia religiosa. El sufrimiento, la experiencia de fracaso y la humillación constituyen el camino que entreabre el significado profundo de la vida humana.

Seguidamente, James aborda el proceso de unificación del yo y las experiencias de conversión y santidad. Muestra cómo el interior del ser humano se revela como un campo de batalla para quien soporta dos “yoes” hostiles e implacables⁴¹; la religión puede constituirse en uno de los caminos por los cuales se llega a la unificación. La experiencia religiosa restaura, por así decirlo, la división interior, y da coherencia a lo que anteriormente se percibía como escindido. Regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, hacerse a una seguridad antes nunca vivida, son las expresiones que identifican el proceso de conversión. James sostiene que este proceso puede ser repentino o gradual, y en él, un yo conscientemente dividido, equivocado, infeliz o inferior, se transforma en un yo unificado, correcto, feliz y superior como consecuencia del apoyo que ha recibido de una realidad religiosa. Este significativo cambio que se reporta en estas experiencias religiosas es fundamentalmente de índole moral⁴². Los frutos maduros de la religión en el carácter humano constituyen lo que James llama “santidad”, siendo el carácter santo aquel para el cual las emociones espirituales son el centro habitual de la energía personal⁴³. Las características distintivas de la santidad son, en primer lugar, la sensación de vivir una vida distinta a la que se encuentra anclada en los pequeños intereses egoístas de este mundo y la convicción, tanto intelectual como sensible, de la existencia de un poder ideal; en segundo lugar, la rendición voluntaria a ese poder ideal y la sensación de continuidad amistosa de ese poder en nuestra vida; en tercer lugar, una libertad y una alegría inmensas, ajenas a

⁴⁰ Ibid., p. 107.

⁴¹ Ibid., p. 134.

⁴² Ibid., p. 149.

⁴³ Ibid., p. 207.

cualquier egoísmo; y como última característica se encuentra, un cambio de centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía que no buscan la satisfacción del propio ego⁴⁴. Estas características propias del carácter santo producen consecuencias prácticas específicas como el ascetismo, la fortaleza del alma, la pureza y la caridad. El ascetismo consiste en la auto-rendición de la persona al poder ideal. Esta sumisión puede llegar a ser tan apasionada que acaba en auto-inmolación. El santo puede anular las inhibiciones ordinarias de la carne, a tal punto que encuentra un placer positivo en el sacrificio que expresa su grado de lealtad al poder superior. La fortaleza de alma se basa en que los motivos y las inhibiciones personales se hacen insignificantes ante los nuevos horizontes que se abren de paciencia y fortaleza. Los temores y sufrimientos desaparecen y su lugar es tomado por una feliz ecuanimidad que puede afrontar cualquier situación. La pureza consiste en una elevación de la sensibilidad de los desajustes espirituales que hace imperativo limpiar la existencia de elementos brutales y sensuales. La vida santa debe profundizar su consistencia espiritual y conservarse sin mancha. En algunos temperamentos la necesidad de pureza toma una dirección ascética, y la debilidad de la carne es tratada con severidad despiadada. Finalmente, la caridad se ejerce al eliminar tanto los motivos ordinarios para mostrarse antipático, como los límites para ejercer el sentimiento de ternura entre los seres humanos. El santo ama a sus enemigos y trata a los mendigos y desfavorecidos como hermanos⁴⁵. Estos frutos prácticos son, para James, los que deciden el valor humano de la santidad. Los pros y los contras del carácter santo se juegan en la función social que desempeñe dicho carácter en un contexto histórico determinado.

En relación con los estados de conciencia que reportan los místicos, James propone cuatro características básicas. La primera, la inefabilidad, característica negativa por la cual el sujeto afirma que no puede darse en palabras ninguna información adecuada de su experiencia. Los estados místicos se parecen así más a los estados afectivos que a los intelectuales. No pueden comunicarse ni transferirse a los demás; sólo queda vivir la

⁴⁴ Ibid., p. 208.

⁴⁵ Ibid., pp. 208-209.

experiencia, por ejemplo, del enamorarse, para comprender su valor⁴⁶. La segunda característica es la cualidad del conocimiento, ya que quienes experimentan estados místicos estos les parecen también estados de conocimiento. Son estados de iluminación o de revelación repletos de sentido y de verdad; sin embargo, esta verdad es insondable para el intelecto discursivo⁴⁷. La tercera característica es la transitoriedad, dado que los estados místicos no pueden mantenerse durante mucho tiempo. De forma general, una o dos horas parece ser el límite máximo de su permanencia, aunque puedan repetirse posteriormente y sean susceptibles de desarrollo continuado en relación con lo que se percibió con anterioridad⁴⁸. La cuarta característica es la pasividad. Aunque el estado místico puede estimularse, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida o un poder superior la dominase. Esta característica liga los estados místicos con fenómenos de personalidad desdoblada como son el discurso profético, la escritura automática o el trance hipnótico. Sin embargo, los estados místicos no interrumpen la vida interior; siempre permanece algún recuerdo de su contenido y un sentido profundo de su incidencia⁴⁹.

La nota dominante en toda la mística es la incomunicabilidad del éxtasis⁵⁰. El conocimiento que este estado permite está más cercano al que ofrecen las sensaciones que al que proporciona el pensamiento conceptual. Sin embargo, los místicos niegan que los sentidos tengan algún papel en el tipo más elevado de conocimiento que producen sus éxtasis. Mientras más íntima y espiritual sea su experiencia, menos posibilidades hay de expresarla a través del lenguaje. Por eso el silencio se impone. Y aunque algunos místicos fueron considerados sospechosos por las autoridades religiosas de su credo, otros ganaron su respeto, instaurándose una normatividad, a través de la cual los niveles más elevados de experiencia mística pueden alcanzarse por la práctica de la oración y la meditación⁵¹.

⁴⁶ Ibid., p. 286.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibid., p. 304.

⁵¹ Ibid., p. 305.

La superación de todas las barreras usuales entre el individuo y el absoluto es el gran aporte de la mística. Este estado de unidad, proclamado por todas las tradiciones místicas, apenas se altera por el clima y el credo. En el hinduismo, en el neoplatonismo, en el sufismo y en la mística cristiana se encuentra este distintivo recurrente que invita a pensar y que permite afirmar que los místicos clásicos no tienen fecha de nacimiento ni tierra natal, pues hablando de la unidad del hombre con Dios, su discurso antecede a cualquier lenguaje y no envejece⁵². Es de destacar que entre los distintos ejemplos de que se sirve James para ilustrar la experiencia mística se otorgue especial importancia a los textos de Angelus Silesius en distintas oportunidades.

Cuando James se pregunta si la conciencia mística proporciona alguna garantía en torno a las verdades que propone, responde que se tienen que considerar por lo menos tres puntos; primero, cuando los estados místicos están plenamente desarrollados, poseen una autoridad absoluta para los individuos que los experimentan; segundo, de ellos no emana ninguna autoridad que deba imponer acríticamente sus revelaciones a quienes queden al margen de dicha experiencia; y tercero, niegan la autoridad de la conciencia racional o no-mística que se basa sólo en el entendimiento y los sentidos, abriendo la posibilidad de otros órdenes de verdad y mostrando con ello que la conciencia racional es tan sólo un tipo de conciencia⁵³.

Hasta aquí se han presentado sumariamente los principales planteamientos del texto de James. Antes de seguir adelante, de enfrentar sus afirmaciones conclusivas y de establecer cuán significativa fue esta obra para Wittgenstein, puede ser enriquecedor realizar un breve excursus que permita ahondar sobre una de las experiencias que se encuentra presentada en el mismo texto de James y que va a ser de indudable valor para el filósofo austriaco. James propone abundantes citas de la obra autobiográfica del escritor ruso León Tolstoi, *Mi confesión*, como ejemplo, tanto de la religión del alma enferma, como del proceso de unificación del yo dividido y convertido. Dado que Wittgenstein concedió gran importancia

⁵² Ibid., p. 314.

⁵³ Ibid., p. 317.

a la vida y obra del conde ruso, se hace necesario detenerse y realizar una breve incursión por el texto de Tolstoi inmerso en el contexto de la obra de James.

Tolstoi inicia el recuento de su conversión espiritual diciendo que fue bautizado y educado según los principios de la Iglesia Ortodoxa y que, aunque toda su infancia y juventud fue impregnada por esta enseñanza, ya a los 18 años de vida estando en la Universidad no creía en nada de lo que le habían enseñado. Relata que no estima que fuera sólo su caso en particular, sino lo más común entre las personas de su clase social; el aprendizaje de la religión no se ligaba con la manera de vivir.

Los hombres viven como vive todo el mundo, y todo el mundo basa su vida en principios que, no sólo nada tienen de común con la religión, sino que casi siempre son completamente opuestos a ella. La enseñanza de la religión no determina los actos de la vida. No regula de ningún modo nuestras relaciones con los demás hombres, y, en nuestra propia existencia, jamás se nos ocurre consultarla. Esta enseñanza encuentra su aplicación *allá, en alguna parte*, lejos de la vida e independientemente de ella. Si nos hallamos en contacto con ella, es como un fenómeno exterior que no se enlaza, en redondo, con la vida⁵⁴.

Después de viajar por Europa y entrar en contacto de primera mano con la cultura francesa y las nuevas teorías pedagógicas alemanas, Tolstoi retorna a Rusia donde se hace juez de paz, profesor de escuelas y periodista. Contrae matrimonio y el ánimo de dar una vida feliz y placentera a su familia lo aparta de toda interrogación por el sentido de la vida. Así, nos dice, pasaron quince años, hasta que un día: “se detuvo la vida. Podía respirar, comer, beber y dormir, porque no podía pasarme sin comer, beber ni dormir; pero en mí no se manifestaba la vida, puesto que no sentía la razón de mis deseos ni la satisfacción de verlos realizados”⁵⁵. ¿Qué pasaba con Tolstoi? Sencillamente que no podía dar ningún sentido

⁵⁴ TOLSTOI, L. *Mi confesión*. Madrid: Editorial La España Moderna, sin fecha [s.f.], pp. 68-69.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 106.

razonable a ningún acto de su vida. Tenía 50 años, una esposa fiel y amante, hijos, bienes, era querido y respetado en su sociedad, reconocido en el extranjero y finalmente célebre como ningún escritor ruso del momento. Y, sin embargo, no encontraba respuesta a la pregunta por el sentido de todo lo que vivía.

Aunque a Tolstoi muchas veces lo rondó la idea del suicidio, pospuso este desenlace esperando clarificar o responder el gran interrogante que se formulaba sobre el sentido de la existencia. Buscaba explicación para esta cuestión en todos los conocimientos adquiridos por los hombres. “Buscaba en todas las ciencias; y no sólo no encontré, sino que me convencí de que todos los que como yo han buscado en la ciencia, tampoco encontraron nada”⁵⁶. El asunto para el escritor era transparente, preguntas como *¿Quién soy? ¿Para qué vivo? ¿Qué debo hacer? ¿Por qué debo vivir? ¿Hay en la vida algún objetivo?* eran preguntas que se quedaban sin respuesta, por lo menos en el ámbito de la ciencia. Las ciencias proponen una sucesión de causas referidas a fenómenos materiales, pero no pueden decir palabra alguna sobre la cuestión de la vida y su sentido. Para Tolstoi, las ciencias al unísono afirmarían: “Nada tenemos que decir acerca de lo que eres y para qué vives, ni nos ocupamos de eso. Pero si necesitas conocer las leyes de la luz y de las reacciones químicas, las leyes del desarrollo de los organismos; si necesitas conocer las leyes de los cuerpos, su forma y la relación de las cifras y de las dimensiones; si necesitas conocer las leyes de tu entendimiento, entonces para eso tenemos respuestas claras, precisas y categóricas”⁵⁷. Por otra parte, según Tolstoi, la filosofía no sólo no responde las preguntas en cuestión, sino que su tarea es justamente hacerse dichas preguntas bajo formas mucho más complicadas sin plantear respuesta alguna, a no ser el reconocimiento incuestionable de que la vida carece de algún sentido.

Después de una aproximación al pensamiento de Sócrates y de Schopenhauer, y a las enseñanzas de Salomón y de Buda, la conclusión de Tolstoi es clara, la vida es un mal, un tránsito a la nada, una necedad llena de vanidad, una experiencia de sufrimiento de la que

⁵⁶ Ibid., p. 124.

⁵⁷ Ibid., pp. 130-131.

hay que liberarse. Los resultados de esas lecturas le confirman su estado de desesperación al mostrarle que la vida humana es un absurdo, sin respuesta ni objetivo.

Puesto que Tolstoi no halla respuesta alguna en la esfera del saber, comienza a buscar alguna explicación en la vida de los hombres que lo rodean y que conforman su círculo social, valga decir la clase aristócrata privilegiada de la Rusia zarista. Identifica cuatro maneras como estas personas buscan una salida a la situación tremenda de constatar que la vida carece de algún sentido. La primera alternativa es la ignorancia, no comprender que la vida es un contrasentido, un mal y que más vale la pena no vivir. Esta salida era ya imposible para Tolstoi, pues ya no podía dejar de saber lo que sabía y, por decirlo así, cerrar los ojos a la gran verdad que tenía ante sí. La segunda alternativa es la epicúrea que consiste en aprovechar la vida como es en el presente, entregándose al goce de los placeres que la misma vida trae. Pero Tolstoi no podía gozar de los placeres del momento cuando era sabedor que en la vida también estaba presente la enfermedad, la vejez, los sufrimientos, la muerte. La tercera alternativa era la de la fuerza y la energía, que consistía en que después de haber comprendido que la vida es un mal y una necedad, se procedía al suicidio y a la destrucción de la propia vida. Tolstoi comprendía así la vida, pero por alguna razón no se mataba. La cuarta alternativa era la de la debilidad, que consistía en seguir viviendo a pesar de descubrir que de la vida nada puede resultar, pues es un mal y un contrasentido. Tolstoi podría inscribirse perfectamente en este cuarto grupo, mujeres y hombres que sabiendo que la muerte aliviaría el absurdo de la existencia no tienen la fuerza para matarse y aparentan esperar algo.

“La vida, decíame, es un mal desprovisto de sentido; es cierto. Pero vivía; vivo aún, y toda la humanidad ha vivido y vive siempre. ¿Cómo es eso? ¿Pues por qué vive, cuando podría no vivir? ¿Soy, pues, sólo yo, con Schopenhauer, bastante inteligente para comprender lo absurdo y lo malo de la vida?”⁵⁸. La observación de Tolstoi apunta a establecer quizá algo que todavía escapa de su comprensión; a pesar de que toda la sabiduría humana no puede aportar nada sobre el sentido de la vida y a pesar de que él mismo encuentra la vida como

⁵⁸ Ibid., pp. 172-173.

un absurdo, muchos seres humanos han vivido y viven atribuyendo un sentido a su existencia porque sin él no les hubiera sido posible vivir. Aquí encontraba el escritor ruso algo para esclarecer, pues, no obstante toda la lógica de sus razonamientos, había una fuerza que le impedía matarse y que lo llevaba a fijarse en otra dirección que le procurara alivio en su encrucijada personal. Entonces Tolstoi consideró la enorme masa de hombres sencillos, ignorantes y poco afortunados que han vivido y que viven sobre la tierra, y encontró algo que llamó profundamente su atención. Ninguno de ellos, con contadas excepciones, podía ser incluido en las cuatro modalidades de vida delineadas por Tolstoi para su clase social. Eran hombres que no ignoraban la cuestión del sentido de la vida y que se la planteaban y resolvían con pasmosa claridad, eran hombres que enfrentaban el sufrimiento y las privaciones sin ninguna mitigación, que se explicaban cada acción de su vida y la muerte misma y que, además se oponían al suicidio por considerarlo un enorme mal. ¿Cuál era el saber que millones de hombres habían poseído y que escapaba a los razonamientos de Tolstoi? La respuesta simple era algo difícil de aceptar para el escritor: esas personas tenían el saber absurdo de la fe. “La fe es el conocimiento del sentido de la vida, conocimiento que hace al hombre no destruirse, sino vivir. La fe es la fuerza de la vida. Si el hombre vive, es que cree en algo. Si no creyese que es necesario vivir para algo, no viviría”⁵⁹. Obviamente, Tolstoi está rechazando el saber estrictamente intelectual que se construye sobre las leyes de la experiencia y de la razón, porque precisamente no le brinda respuesta a su interrogante sobre el sentido de su vida. Mientras siga buscando en la esfera estrictamente intelectual, que rechaza la fe como recurso de conocimiento, no encontrará sino lo previamente descrito. La fe, como conocimiento no intelectual, posibilita una comprensión del sentido de la vida que no es accesible a la razón, aunque sea ésta la que busque con ansiedad el sentido de la existencia. Dice Tolstoi:

Habiendo comprendido esto, comprendí también que no se podía buscar en el razonamiento intelectual respuesta a mi pregunta, y que la respuesta dada por este razonamiento no es sino la indicación de que la respuesta sólo puede obtenerse con ayuda de otro dato del problema, es decir,

⁵⁹ Ibid., p. 195.

solamente cuando en este último se introduzca la relación de lo finito con el infinito. Al cabo comprendí que, a pesar de todo lo absurdo y monstruoso de las respuestas dadas por la fe, tienen el privilegio de introducir en cada respuesta la relación de lo finito con el infinito, sin la cual no puede existir dicha respuesta.

De cualquier modo que me plantee el problema ‘¿Cómo debo vivir?’, la respuesta es: -‘Según la ley de Dios’. ‘¿Qué resultado cierto tendrá mi vida?’-‘sufrimientos eternos o eterna bienaventuranza’. ‘¿Qué sentido no queda destruido por la muerte?’- ‘La unión con Dios infinito, el Paraíso’⁶⁰.

Independientemente de la razón y del conocimiento que esta facultad pueda brindar a la humanidad, existe otro tipo de conocimiento irracional que proporciona la posibilidad de vivir, este conocimiento es el de la fe. La fe ofrece la vida y la solución al problema de la existencia, pues por la fe se puede saber que la vida, aunque mortal, es infinita y ni el sufrimiento, ni las privaciones, ni la enfermedad, ni la muerte, pueden destruirla. Por la fe se aprende que el hombre es parte del infinito y que en él se pone en relación la finitud y la infinitud. Obviamente, si se busca someter estos descubrimientos de la fe a un análisis basado en la lógica y en la crítica de la razón, no resistirán y todo el asunto quedará destruido. En las respuestas de la fe, para Tolstoi, descansa una profunda sabiduría humana de todos los tiempos que resuelve la cuestión de la vida y que él mismo no tiene ningún derecho a negar arguyendo el razonamiento intelectual. De cierta forma se debe renunciar a la razón, quizá posponerla para que el sentido de la vida se haga comprensible.

Además de estudiar diversos credos religiosos (Budismo, Islamismo, Cristianismo), Tolstoi intentó, a través de los seres humanos que lo rodeaban, personas de su clase social y creyentes instruidos del cristianismo ortodoxo, ahondar y saber más de la fe. Su reacción fue de desconcierto y de rechazo cuando se dio cuenta que tales personas vivían de una forma contraria a la fe que decían profesar, y en ocasiones vivían tan mal o peor que los

⁶⁰ Ibid., pp. 191-192.

que se decían incrédulos. En una palabra, sus acciones no eran compatibles con sus creencias. Por el contrario, al aproximarse a los creyentes del pueblo, personas sencillas, incultas, pobres y trabajadoras, experimentó en sus acciones una total coherencia con el sentido que daban a sus vidas por el conocimiento de la fe, convenciéndose de que estas gentes poseían la verdadera fe, que les era necesaria y que sólo ella les proporcionaba la posibilidad de la vida y de un sentido para su existencia.

A la inversa de los hombres de nuestra clase social, que protestaban contra el destino y se indignaban de sus rigores, esas gentes recibían las enfermedades y los pesares sin sublevarse de ningún modo, sin oposición, con firme y tranquila confianza en que todo esto tenía que ser así, no podía suceder de otra manera y todo esto era para bien.

Cuanto menos vivimos en el espíritu, menos comprendemos el sentido de la vida; no vemos más que una burla sangrienta en los sufrimientos y en la muerte; al paso que esas gentes viven, sufren y se aproximan a la muerte con tranquilidad y casi siempre con júbilo⁶¹.

Esta constatación llevó a Tolstoi a dar un giro radical en su forma de vida, empezó a sentir un serio disgusto por la manera de vivir de los de su clase social ahogados en su riqueza, sus conocimientos y su poder. Esta forma de existir y de estar en el mundo perdió para él todo el sentido que había tenido hasta entonces por considerarla estéril y contraria a la fe cristiana. Lo que le había hecho rechazar y considerar absurda la fe inculcada en su infancia y juventud era la manera de vivir que tenía hasta ahora, errónea, vanidosa y falsa. Pero al transformar su vida, la fe aprendida recobraba toda su importancia, siendo la respuesta a la cuestión de la existencia. La vida no era mala y absurda para todos los seres humanos en general, como había llegado a concluir, sino que era la vida particular de Tolstoi la que era mala y carecía de sentido. Viviendo de la forma en que vivía, ¿cómo podría juzgar de otra manera? Así que lo que se imponía era una transformación en la forma de vivir. Las gentes sencillas dotaban al escritor ruso del modelo a imitar, gentes felices a pesar de las

⁶¹ Ibid., pp. 211-212.

desgracias que podría depararles el destino, gente confiada en el sentido de su vida. Los seres humanos deben, como las gentes sencillas, vivir de tal forma que satisfagan sus necesidades básicas extendiendo a sus semejantes el influjo de su trabajo, cumpliendo la voluntad de su amo lejos de no aceptarla. Escribe Tolstoi:

En el universo todo acontece por la voluntad de *Alguien* que hace servir nuestras vidas para realizar un fin que nosotros no conocemos. Para tener la esperanza de comprender el sentido de esa voluntad, es preciso ante todo ejecutarla, hacer lo que nos exige. Si me niego a lo que de mí se espera, jamás comprenderé lo que se me pide, y menos aún lo que se quiere obtener de todos y de todo el mundo⁶².

Al intentar comprender el sentido de la vida, Tolstoi se encontró con que debía abandonar un tipo de vida parasitario representado en la manera de vivir de su clase social, y abrazar la vida verdadera que veía claramente transparentada en la vida laboriosa del pueblo. Al buscar vivir de esta nueva forma observaba que buscaba estar en consonancia con una voluntad ajena.

Reconstruir el proceso gradual de este nacido dos veces, como lo es Tolstoi, ilustra considerablemente la pretensión de James a propósito de aclarar la experiencia del alma enferma y los procesos de integración del yo escindido y convertido. Como se ha podido constatar, Tolstoi encuentran a través del cristianismo una cura y una unificación de su interioridad, primero apática, y luego, dividida. Sin duda, que James haya recurrido a la experiencia religiosa del escritor ruso para ilustrar su investigación debió ser altamente significativo para Wittgenstein. A continuación, se retoma la presentación del texto de James en su tramo final.

Aunque el misticismo desea corroborar la verdad de la religión, resulta demasiado privado en sus manifestaciones para poder pretender una autoridad universal. Puesto que la filosofía

⁶² Ibid., p. 222.

si tiene pretensiones de validez universal, James acude a ella para averiguar si a través de su ejercicio se podría garantizar la veracidad de la intuición de la divinidad atestiguada por el ser humano religioso. Constata rápidamente que las reflexiones filosóficas constituyen procesos secundarios, que de ninguna forma aumentan la autoridad o garantizan la veracidad de los sentimientos religiosos. Afirma que “el sentimiento es la fuente más profunda de la religión y que las formulaciones filosóficas y teológicas son productos secundarios”⁶³. Con esto quiere decir que, si no hubiera un sentimiento religioso previo, sería imposible formular cualquier teología filosófica. Así, el tipo de intelectualismo religioso que James pretende desacreditar es el que se atribuye la fundamentación de la experiencia religiosa desde las fuentes de la razón pura. Mientras que la investigación de James parte de las experiencias subjetivas, y *post factum* intenta una interpretación de los fenómenos religiosos, aquel tipo de intelectualismo establece sus principios y conclusiones *a priori* sin contar con ninguna experiencia. De esta forma se constituyen las así llamadas teología dogmática y filosofía del absoluto. En estas disciplinas los argumentos de la razón pretenden ser válidos universalmente, mientras que el sentimiento es relegado a la esfera personal. La teología y la filosofía, basadas en la razón pura, han de convencer a los hombres universalmente. Si no fuera de este modo, no se podría superar la particularidad individual de la experiencia religiosa⁶⁴. Es así como históricamente se ha intentado desde la racionalidad occidental dar fundamento y justificación a la fe religiosa. Los diversos argumentos que buscan acreditar a nivel racional la existencia de Dios pretenden sostener argumentativamente la experiencia de la creencia cristiana. Sin embargo, de acuerdo con James, los anteriores argumentos tan sólo corroboran una posición preexistente. “Si ya tienes un Dios en quien crees estos argumentos te reafirman en tu fe, si eres ateo, fracasan al pretender corregirte”⁶⁵. En últimas, estos argumentos no convierten a nadie, sólo se desprestigian o valorizan de acuerdo con una posición previa a la que no se llega mediante un camino intelectual. Por ello, para James, tanto la teología dogmática, como la filosofía, fracasan en su pretensión de hacer la religión universal. La fe, por el contrario, ha de perseverar sin este tipo de garantías. Afirma:

⁶³ James, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, p.323.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 327.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 328.

Lo que la religión relata siempre se da a entender que es un hecho de la experiencia; la divinidad está realmente presente, dice la religión, y entre ella y nosotros las relaciones de dar y recibir son reales. Si determinadas percepciones no pueden mantenerse en pie, seguramente el razonamiento abstracto no puede darles el soporte que necesitan. Los procesos conceptuales pueden clarificar hechos, definirlos, interpretarlos, pero no los producen ni pueden reproducir su individualidad. Siempre hay un *plus*, un *aquello*, del que sólo el sentimiento puede responder. Así, pues, la filosofía en esta esfera tiene una función secundaria que no puede garantizar la veracidad de la fe...

Con triste sinceridad, me parece que hemos de sacar la conclusión de que el intento por demostrar, a través de procesos puramente intelectuales, la verdad de las intuiciones liberadoras de la experiencia religiosa directa es absolutamente desesperanzador⁶⁶.

En el último capítulo de su libro, James enumera a modo de conclusión las principales características de la vida religiosa. Éstas incluyen las siguientes creencias: primero, que el mundo visible constituye una parte de un universo espiritual del que extrae su sentido. Segundo, que la unión o relación armónica con este universo superior es el objetivo de la humanidad. Tercero, que la plegaria o la unión íntima con este universo superior constituye una energía espiritual que produce efectos en el mundo material. Cuarto, desde el punto de vista psicológico, un entusiasmo nuevo se agrega a la vida en calidad de don o regalo tomando la forma de encantamiento lírico o de llamada a la honradez y el heroísmo. Quinto, se instaura una preponderancia de sentimientos amorosos, de seguridad y paz en relación con los demás⁶⁷.

James no lamenta ni la diversidad de credos religiosos, ni la variedad de experiencias religiosas. La diferencia entre los seres humanos y sus particularidades, además de sus

⁶⁶ Ibid., p. 340.

⁶⁷ Ibid., p. 363.

diversas circunstancias culturales, hacen imposible una forma única de religión. Desde esta perspectiva, lo mejor sería que cada hombre se atuviera a su propia experiencia, sea la que sea, tolerara otras maneras de religión y, a su vez, fuese tolerado por los demás⁶⁸. El sicólogo norteamericano rechaza la posición de algunos científicos que consideran la religión como un anacronismo sustentado en la imaginación humana; cree que la actitud científica que repudia por completo el punto de vista personal, privilegiando la investigación universal del cosmos, es bastante superficial. Afirma: “mientras tratemos con lo cósmico y general, tratamos sólo con los símbolos de la realidad; pero en la medida en que tratemos con los fenómenos privados y personales como tales, tratamos con realidades en el sentido más completo del término”⁶⁹. La experiencia interior del ser humano puede ser privada y limitada, pero constituye una realidad más sólida que los retratos o las representaciones generalizadas que el científico hace de las cosas. La religión desempeña un rol de primer orden en la cultura humana de ayer y de hoy precisamente por ocuparse del destino personal y, así, mantener un íntimo contacto con las realidades más profundas y significativas del ser humano.

De acuerdo con James, tanto el pensamiento como el sentimiento son determinantes de la conducta. Pero en la esfera de la religión, la relación entre sentimientos y conductas prevalece sobre la relación entre pensamiento y acción. El pensamiento aparece subordinado a una experiencia original donde los entresijos del sentimiento se revelan como el elemento decisivo. Dado lo anterior, las ideas, las teologías, los dogmas, las instituciones, pueden mejorar y quizá perfeccionar un credo religioso sin constituirse en órganos indispensables y necesarios para que la vida religiosa se conserve y desarrolle. Los asuntos fundamentales de la religión se juegan en el ámbito de los sentimientos y la conducta personal⁷⁰. En términos elementales, la religión consiste en una inquietud y su solución; inquietud que se identifica con el sentimiento personal de que hay algo que no va bien en nosotros; y solución que pasa por el sentimiento de quedar liberados de aquello que no va bien mediante la conexión adecuada con los poderes superiores. En las personas

⁶⁸ Ibid., p. 365.

⁶⁹ Ibid., p. 372.

⁷⁰ Ibid., p. 376.

religiosas, la cosa que no va bien toma carácter moral y la salvación presenta un matiz místico que obliga a transformar la manera de actuar⁷¹.

De esta forma, James enfatiza la importancia de la experiencia interior, de los sentimientos y de la conducta, en el ámbito de lo religioso. El acercamiento científico a las realidades objetivas pierde importancia frente a la descripción de la experiencia subjetiva fuente de toda religión, el pensamiento se considera secundario y subordinado en relación con los sentimientos personales y el comportamiento, elementos sustanciales de la experiencia religiosa. Esta perspectiva de la religión centrada en la experiencia personal impresionará más hondamente a Wittgenstein, en cualquier caso, que la hipótesis con la que James concluye su obra.

El sicólogo norteamericano cierra su estudio proponiendo una hipótesis que pretende esclarecer la relación de unidad entre el ser humano y el “más” que identifica al poder superior. De acuerdo con ella, el yo subconsciente juega un rol de mediador entre la naturaleza y el poder del más allá. La persona consciente es secuencia de un yo más amplio a través del cual se hacen presentes las experiencias religiosas. El yo subconsciente se sumerge en otra dimensión de la existencia que no es el mundo puramente sensitivo y “comprensible”, originando las tendencias ideales más íntimas que, a través del yo consciente, orientan nuestra conducta en el mundo natural. De esta forma el poder del más allá produce efectos reales en la naturaleza.

Wittgenstein en ninguno de sus escritos o anotaciones realiza algún comentario sobre la conclusión final del texto de James. Quizá esta conclusión no le interesa tanto como la manera en que el sicólogo norteamericano aborda y trata el tema de la experiencia religiosa. La forma clara de su presentación apegada a casos, las observaciones penetrantes indicativas de una mente comprensiva y abierta, la constante insistencia de no poseer una perspectiva omnisciente del asunto investigado, fueron elementos que cautivaron la atención del vienés. Lo que impactó a Wittgenstein del texto de James no fue su hipótesis

⁷¹ Ibid., p. 378.

conclusiva sino, más bien, los ejemplos allí expuestos y la forma como ese vasto material de testimonios es presentado. Wittgenstein valoró la investigación de James por la enorme sensibilidad que muestra el autor en el manejo de la temática.

Es claro, igualmente, que la concepción de *experiencia* de James no es ni positivista ni objetivista. James no reduce la *experiencia* a un “objeto” de investigación científica, pues considera que es imposible suprimir de ella los elementos subjetivos que la constituyen. Como ya se ha afirmado, los estados internos son experiencias más genuinas que las representaciones que se logran de los objetos del mundo. El mundo de la experiencia humana no es reductible a los objetos, ya que éstos son meros retratos ideales de las cosas, mientras que el estado interior constituye la experiencia por excelencia al ser su realidad y la experiencia misma una sola entidad. Y aunque James advierte que su investigación es de índole psicológica, en ningún momento su acercamiento a las experiencias religiosas se puede calificar de científico en un sentido limitado del término. Este tratamiento no científico de la experiencia religiosa, precisamente, es otro de los aspectos que incidieron en la alta valoración que Wittgenstein tuvo de la obra de James.

Es notable, además, el influjo de James en la manera en que Wittgenstein tiene de hacer filosofía sobre todo en su segunda etapa después del regreso a Cambridge hacia 1930. El rechazo de la búsqueda de una explicación esencialista o de una explicación genética a problemáticas conceptuales, la atracción por el caso particular y la distancia frente a la generalización científica, la valoración que se da a la variedad de las formas o de los casos con que se presenta una experiencia, el gran alcance de ilustración que puede tener un caso exagerado o extremo para describir una situación o aclarar una problemática, todos estos podrían ser elementos básicos de la obra de James que tuvieron una repercusión evidente en la manera como él ejerció su estilo filosófico. Pasajes enteros de sus *Investigaciones filosóficas* podrían confirmar este influjo.

De acuerdo con el reporte de lectura que hace Wittgenstein a Russell en el verano de 1912, el texto de James tuvo un hondo influjo sobre su carácter y su situación de desasosiego

personal. Como se sabe, el joven filósofo se debatía en medio de profundas inquietudes personales y religiosas que le producían cierta intranquilidad vital. Leer los casos de otros, sus experiencias y los cambios de actitud ante la vida allí descritos, como por ejemplo, el caso de Tolstoi, debió de reportar una ayuda considerable para su propia situación. Si la lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa* hizo mucho bien a Wittgenstein, fue sobre todo porque lo ayudó a liberar de su ansiedad vital y le aportó alguna tranquilidad con respecto a sus inquietudes personales.

En el aspecto de enfoque de la temática religiosa, el influjo de James sobre Wittgenstein fue considerable. Su manera de abordar la religión desde el ámbito de la experiencia personal, su forma de entender la actitud religiosa como una reacción total frente al mundo y la vida, la distancia que guardó frente a una explicación científicista de la experiencia religiosa, fueron todos aspectos que fructificaron enormemente en el filósofo austriaco. Wittgenstein realmente nunca tuvo la intención de abordar el fenómeno religioso en su totalidad; sus contribuciones en este campo se reducen a algunas anotaciones tendientes a aclarar el significado de la experiencia religiosa. En este sentido, hubo muchos aspectos de la religión por los que Wittgenstein no se interesó y que evidentemente no fueron tematizados o considerados por el filósofo. La mayoría de sus anotaciones desarrollan aclaraciones sobre lo que significa la actitud religiosa en la vida humana y en este punto alcanzan una notable penetración. Wittgenstein permanentemente se opone a abordar la temática religiosa desde una perspectiva científicista o cognitivista, puesto que, como insiste James, las argumentaciones o justificaciones tienen un papel secundario en la experiencia religiosa.

De acuerdo con Russell, Wittgenstein también leyó a Kierkegaard y a Angelus Silesius. Antes de abordar el notable influjo que ejerció el escritor danés sobre el filósofo vienés, será importante precisar, así sea de forma breve, la repercusión que pudo tener la principal obra de Silesius en Wittgenstein; aunque a decir verdad, este tema sea uno de los menos profundizados y estudiados por los especialistas.

Johannes Scheffler (1624-1677) es más conocido como Angelus Silesius; sus obras místicas, muy especialmente *El peregrino querúbico*, lograron una enorme difusión entre lectores procedentes de muy diversos campos de la cultura. Su importancia y popularidad se deben a que en él se recoge toda la tradición de la mística occidental expresada a través de poesía religiosa que no encuentra parangón. Algunos manifiestan sin reticencia que Silesius es el escritor de lengua alemana más importante del siglo XVII.

Esta alta calidad de su poesía mística puede hacer comprensible que Silesius fuera un autor que circulara con relativa popularidad en ese ambiente tan notable a nivel cultural como lo fue la Viena regentada por el imperio de los Habsburgo de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En este sentido, se podría afirmar que el contexto ofreció a Wittgenstein una de las fuentes más profundas y espirituales de su tradición. Así, se sabe con certeza, que Silesius fue leído por Wittgenstein, y que lo más probable es que el filósofo austriaco haya conocido su obra emblemática *El peregrino querúbico*.

En su obra mística, Silesius, como la casi totalidad de autores místicos, intenta plasmar y comunicar sus vivencias más íntimas. Sus escritos realmente deben ser leídos como una confesión que expresa en epigramas las experiencias más profundas de la mística especulativa vivida por él. Dos asuntos que no debieron pasar desapercibidos para un lector como Wittgenstein podrían ser, evidentemente, la clase de vida que hace posible esta tal experiencia y el aspecto lingüístico de esta comunicación.

Es claro que no es posible una auténtica experiencia mística sin un tipo de vida adecuado que posibilite la apertura a tal género de vivencias. Es bien sabido que Silesius renunció a sus numerosos bienes familiares, forjando con ellos fundaciones de carácter social y benéfico, que vivió en la absoluta pobreza y que fue partidario de un cristianismo sobrio y centrado en la interioridad.

Por otra parte, Silesius intenta plasmar en su obra sus experiencias religiosas fundamentales, dándose cuenta de que aunque el lenguaje es su única posibilidad, éste se

revela como limitado e insuficiente a la hora de realizar esta tarea. Silesius es entonces a la vez un prisionero y un trasgresor del lenguaje, puesto que, sometido a sus condicionamientos no puede más que depender de él; pero a la vez, lo utiliza para rebasar y superar sus límites. Al intentar comunicar la experiencia mística inexpresable, Silesius afirma bellamente:

Hombre, si quieres expresar el ser de la eternidad,
Primero, has de privarte del lenguaje⁷².

No se puede afirmar con seguridad que la esquemática evocación de lo místico en el *Tractatus* se dé en relación directa con Silesius. Lo innegable es el claro eco de la forma de vivir de Silesius y de su planteamiento sobre el lenguaje, en la vida y en el pensamiento de Wittgenstein. El vienes vivirá pasada la guerra una vida de estricta austeridad y escribirá en su libro que “lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico”⁷³, procediendo seguidamente a guardar silencio dada la limitación del lenguaje para expresar este ámbito de la vida humana.

Una clara resonancia de la tradición mística en Silesius es la necesidad de la aniquilación del yo personal para que Dios pueda nacer en el alma humana. Mientras el ser humano persista en sus capacidades, se corre el peligro de querer determinar a Dios a través de la racionalidad y del lenguaje. Dios, como objeto pensado, como objeto del pensamiento humano o como representación, sufre la suerte de cualquier objeto de la cotidianidad que se somete a la racionalidad. Lo absoluto es determinado conceptualmente y, en esta reducción, queda al alcance del lenguaje humano que lo diseña a su medida y antojo. Para Silesius, este Dios “construido” por el ser humano no es más que expresión de su limitación; pues la divinidad es en sí misma inefable e irrepresentable y nace en el alma humana cuando ésta desaloja de sí todo el lastre de sus condicionamientos personales. Para que se haga presente la divinidad sólo la vacuidad resulta adecuada. Silesius escribe:

⁷² SILESIUS, A. *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005, (II, 68), p. 104.

⁷³ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1995, §6.522.

Hombre, si eres algo, si sabes algo, si amas y tienes algo,
Créeme, aún no te has librado de tu peso⁷⁴.

La habitación de Dios en el ser humano es posible solo si este renuncia a su yo personal con todo su haber, su racionalidad, sus deseos y todos sus condicionamientos. Tan radical debe ser esa renuncia que se debe deponer también el condicionamiento temporal. Escribe Silesius:

Yo mismo soy eternidad, si abandono el tiempo
Y si me concentro en Dios y Dios en mí⁷⁵.

El tiempo es tan sólo una magnitud intramundana y mensurable de la cual es necesario tomar distancia para que la eternidad pueda hacerse presente. La eternidad se opone al tiempo, y en la renuncia a la secuencia temporal, pasado, presente, futuro, se hace posible la manifestación de la eternidad. Silesius afirma:

Hombre, si lanzas tu espíritu más allá del espacio y del tiempo,
En cada instante, podrás encontrarte en la eternidad⁷⁶.

En el instante, en el ahora, la eternidad puede acontecer en el ser humano, si éste renuncia a su condicionamiento temporal. Por el contrario, se aleja de Dios y de la eternidad mientras más se apegue al tiempo.

Es probable que esta importante temática del tiempo y la eternidad tratada por Silesius, también lograra un impacto sobre Wittgenstein, que no renuncia a presentar su perspectiva en el *Tractatus* cuando afirma: “Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente”⁷⁷.

⁷⁴ SILESIUS, A. *El peregrino querúbico*, (I, 24). p. 66.

⁷⁵ *Ibid.*, (I, 13), p. 64.

⁷⁶ *Ibid.*, (I, 12), p. 64.

⁷⁷ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.4311.

Pueden establecerse entonces tres puntos de contacto específicos entre la obra de Silesius y el pensamiento y la vida de Wittgenstein: su manera austera de vivir, su acuerdo en la incapacidad del lenguaje para expresar la experiencia mística y su convencimiento de que la superación del condicionamiento temporal permite un contacto con la eternidad. Y aunque en el terreno de esta relación, como se ha anticipado ya, las certidumbres académicas son escasas, quizá lo que puede ser más significativo cuando se intenta puntualizar la influencia de Silesius sobre Wittgenstein es la actitud del vienés frente a lo místico, que no se restringe al mero reconocimiento intelectual de este ámbito en su obra de juventud, sino que incide decididamente en su manera de ver el mundo y en su forma de vivir.

Como ya se explicitó, Russell reporta en el año 1919, no sin cierto asombro, que Wittgenstein lee a Kierkegaard. Se sabe con certeza que distintos escritos de la obra del danés acompañaron al filósofo austriaco en diferentes periodos de su vida. Si existe un escritor religioso que haya sido conocido a fondo por Wittgenstein y que lo haya influenciado hondamente, ése es Kierkegaard. A continuación, después de una sucinta presentación del escritor de Copenhague, se intentarán recoger los testimonios que evidencian la recepción de los escritos de Kierkegaard por parte de Wittgenstein y, seguidamente, se pasarán a identificar algunos textos de la obra wittgensteiniana que hacen clara referencia al autor danés⁷⁸. Esta doble labor tiene el objetivo de mostrar que hubo una contundente resonancia de los planteamientos de Kierkegaard sobre Wittgenstein en distintos aspectos de su vida y su pensamiento y, particularmente, en lo que respecta a su concepción del cristianismo y de la creencia religiosa.

Søren Kierkegaard (1813-1855) es considerado como uno de los más notables escritores en lengua danesa del siglo XIX. Su obra, fruto de una intensa y profunda experiencia espiritual, está dedicada a indagar lo que significa ser cristiano. Es conocido como filósofo e incluso como teólogo, pero él se definió a sí mismo como un escritor religioso. Reaccionó

⁷⁸ Sigo en esta doble labor la presentación desarrollada por SCHÖNBAUMSFELD, G. en su obra: *A Confusion of the Spheres*. New York: Oxford University Press, 2007.

críticamente contra la filosofía hegeliana e intentó articular un pensamiento personal y original que, anclado en la existencia humana, pudiera estimular la autenticidad de sus lectores. Entendió que su misión consistía en escribir al servicio del cristianismo y su extensa obra se relaciona íntegramente con el esclarecimiento de esta creencia religiosa. Describe la fe cristiana como una experiencia personal, como una respuesta al llamado de Dios, como la pasión por lo infinito; a su juicio, la fe es un encuentro interpersonal con Dios que sucede en el fondo más íntimo del alma humana y que exige como expresión un modo de vida centrado en el amor al prójimo. Vivió con la conciencia de ser un individuo singular que radicalmente intentó encarnar el cristianismo y escribir sobre lo que ello puede significar; en esta tarea no dudó en enfrentar la cristiandad de su tiempo y, específicamente, la Iglesia Oficial Danesa, criticando su hipocresía y su traición al cristianismo de los orígenes⁷⁹.

Es bien sabido que la familia Wittgenstein estuvo en el centro de la vida cultural vienesa durante su época más dinámica, que va desde finales del siglo XIX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. También es sabido que Kierkegaard fue un autor en boga en el contexto de la Viena de fin de siglo y que, además, fue el autor preferido de Margarete Wittgenstein (Gretl), la hermana de Ludwig, que ejerció un fuerte influjo en su formación. Según Monk: “La mayor influencia intelectual de esa época no fue la de ninguno de sus profesores, sino la de su hermana Margarete. A Gretl se la consideraba la intelectual de la familia, la que se mantenía al corriente de los avances contemporáneos en las artes y las ciencias, y la que estaba más preparada para abrazar nuevas ideas y desafiar los puntos de vista de sus mayores”⁸⁰. Dadas las anteriores circunstancias, no es difícil aceptar que Wittgenstein tuviera un contacto temprano con los escritos de Kierkegaard y que Gretl condujera a su hermano menor a la lectura de los textos del danés⁸¹.

Las dos revistas culturales más prestantes en la Austria de la época fueron *Die Fackel*, editada por Karl Kraus, y *Der Brenner*, editada por Ludwig von Ficker. Esta última se

⁷⁹ TORRALBA ROSELLÓ, F. *Søren Kierkegaard*. Madrid: San Pablo, 2008.

⁸⁰ MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*, p. 32.

⁸¹ JANIK, A., TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*, p. 217.

publicó en Innsbruck desde 1910, y entre los años 1913 y 1921 dio a conocer numerosos escritos de Kierkegaard traducidos a lengua alemana por Theodor Haecker. Dado lo anterior, es presumible que el interés de Wittgenstein por Kierkegaard se acrecentara con la lectura de la revista *Der Brenner*, de la que era un asiduo lector. Lo cierto es que cuando Wittgenstein repartió una cuantiosa suma de su patrimonio familiar entre artistas e intelectuales austriacos carentes de medios suficientes, tanto la mencionada revista como el escritor Theodor Haecker se contaron entre sus beneficiarios⁸².

Evidencias de que Wittgenstein no abandonó la lectura de Kierkegaard en el periodo de guerra y postguerra pueden ser la carta de su hermana Hermine fechada el 20.11.1917, en la que da aviso al filósofo del envío a su puesto en el frente de batalla de un texto de Kierkegaard cuyo título ella no menciona⁸³, así como un mensaje de Ludwig Hänsel, amigo y colega de Wittgenstein en su época de profesor de escuela en Trattenbach, en el cual expone las dificultades que han impedido hacerle llegar a esa población la conocida obra de Kierkegaard *Ejercitación del cristianismo*⁸⁴.

Después del regreso de Wittgenstein a Cambridge, se cuenta con distintos testimonios que manifiestan la alta valoración que Wittgenstein otorgó tanto a Kierkegaard mismo como a su obra. Así, por ejemplo, Drury reporta haber sostenido con Wittgenstein distintas conversaciones sobre el filósofo danés. En una ocasión, Wittgenstein le dijo: “Kierkegaard fue de lejos el pensador más profundo del siglo pasado. Kierkegaard fue un santo”⁸⁵. Dado que Wittgenstein no fue un hombre de elogios fáciles, sobre todo en la valoración del trabajo de otros filósofos, esta anotación reviste un carácter singular; los calificativos de pensador profundo y santo, que otorga Wittgenstein a Kierkegaard, revelan la estrecha relación que tejió el vienés entre trabajo filosófico y actuar ético. La tarea de clarificación

⁸² BAUM, W. *Ludwig Wittgenstein*, pp. 71-72.

⁸³ Mc GUINNESS, B., ASCHER, M. y PFERSMANN, O. (Ed.) *Wittgenstein Familienbriefe*. Viena: Hólder-Pichler-Tempsky, 1996, p. 48.

⁸⁴ SOMAVILLA, I., UNTERKIRCHER, A. y BERGER, C. (Ed.) *Ludwig Hänsel- Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft*. Innsbruck:Haymon, 1994, p. 56.

⁸⁵ DRURY, M. O’C. *Some notes on Conversations with Wittgenstein*, p. 87. “Kierkegaard was by far the most profound thinker of the last century. Kierkegaard was a saint”. La traducción es mía.

conceptual es una actividad que, si se lleva a cabo con autenticidad, incide directamente en la forma de ver el mundo y la manera de vivir de quien lo realiza, pues un pensador profundo no es sencillamente una persona que propone pensamientos profundos, sino alguien que expresa emblemáticamente con su vida o su modo de vivir sus pensamientos. La admiración de Wittgenstein por Kierkegaard deriva del hecho de que aquél ve en el trabajo filosófico de éste la pretensión de vivir una vida auténtica a distancia de la falsedad y el engaño. El entretrejo de un trabajo filosófico al servicio del esclarecimiento de la vida y la decisión de vivir una vida en la verdad, dispuesta con radicalidad a la no aceptación del engaño, es lo que Wittgenstein califica como profundo y santo.

Drury relata también cómo Wittgenstein le habló de las tres esferas de existencia a las que constantemente Kierkegaard aludió en sus escritos. “Lo estético, donde el objetivo es obtener la máxima felicidad de esta vida; lo ético, donde el concepto de deber exige renuncia; y lo religioso, donde la renuncia misma llega a ser la fuente de felicidad”. A propósito de esta última esfera, Wittgenstein le hace el siguiente comentario: “No pretendo entender cómo es esto posible. Nunca he sido capaz de negarme nada, ni una taza de café si la quisiera. Fíjate, yo no creo en lo que Kierkegaard creyó, pero de esto estoy convencido, que nosotros no estamos aquí para pasarla bien”⁸⁶. Esta observación parece estar relacionada con la conciencia que Wittgenstein tuvo de no ser un hombre de fe o un hombre enteramente religioso y, a la vez, de no poder dejar de ver su vida y su trabajo desde una perspectiva religiosa. Aunque no tiene la fe de Kierkegaard, no puede dejar de ver la vida como si se encontrara frente a la divinidad y tuviera que responder de forma rigurosamente ética⁸⁷.

⁸⁶ Ibid., p. 87-88. “the aesthetic, where the objective is to get the maximum enjoyment out of this life; the ethical, where the concept of duty demands renunciation; and the religious, where this very renunciation itself becomes a source of joy...I don’t pretend to understand how it is possible. I have never been able to deny myself anything, not even a cup of coffee if I wanted it. Mind you I don’t believe what Kierkegaard believed, but of this I am certain, that we are not here in order to have a good time”. La traducción es mía.

⁸⁷ Wittgenstein no elaboró una distinción tajante entre lo que él llamó “lo ético” y “lo religioso”. Así, por ejemplo, sostiene en una anotación de 1930: “Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética”. WITTGENSTEIN, L. *Aforismos-Cultura y valor-*, §20, p. 34. Ver adelante nota 181.

Igualmente, Drury recoge en sus anotaciones algunas perspectivas de Wittgenstein sobre la creencia religiosa que son claro eco de posiciones sostenidas o defendidas por Kierkegaard en sus escritos. Y aunque no se explicita abiertamente el nombre del danés en las intervenciones de Wittgenstein, un lector familiarizado con la obra de Kierkegaard reconocerá de inmediato la impronta de procedencia y la afinidad de perspectivas. Así, por ejemplo, en los dos siguientes pasajes extractados del texto de Drury puede establecerse una fácil concordancia. El primero recoge la reacción de Wittgenstein al comentarle Drury su intención de convertirse en sacerdote. Dice Wittgenstein: “Estaría temeroso de que tú trataras y propusieras una especie de justificación filosófica de las creencias cristianas como si fuera necesaria una especie de prueba (...) los simbolismos del catolicismo son maravillosos más allá de las palabras. Pero cualquier intento de hacer de ello un sistema filosófico es ofensivo”⁸⁸. Quien haya leído el texto del *Post-scriptum*⁸⁹ de Johannes Climacus, seudónimo con el que Kierkegaard firma esta obra, podría fácilmente atribuirle las anteriores palabras. Allí Kierkegaard realiza una franca oposición a la pretensión de convertir el cristianismo en una verdad objetiva que se pueda justificar por razones filosóficas o de otra índole. El cristianismo es más bien una creencia que no encuentra ni puede encontrar una prueba de carácter irrefutable y que, como decisión apasionada de una existencia, no descansa en algo externo a la subjetividad. En la misma dirección de oponerse a darle a la creencia religiosa una fundamentación racional o convertir la creencia en cuestión de probabilidades históricas se presenta el segundo texto de Drury en el contexto de una conversación que sobre la Biblia tuvo con Wittgenstein. Dice el austriaco: “Pero el Nuevo Testamento no tiene tampoco que ser probado por los historiadores para ser cierto. No habría diferencia si nunca hubiera existido una persona histórica como el Jesús retratado en los evangelios; aunque no pienso que ninguna autoridad competente dude de que realmente haya existido tal persona”⁹⁰. La perspectiva expresada por Wittgenstein aquí

⁸⁸DRURY, M. O’C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 102. “I would be afraid that you would try and give some sort of philosophical justification for Christian beliefs, as if some sort of proof was needed...The symbolisms of Catholicism are wonderful beyond words. But any attempt to make it in to a philosophical system is offensive”. La traducción es mía.

⁸⁹KIERKEGAARD, S. *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Paris: Gallimard, 1949.

⁹⁰DRURY, M. O’C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 101. “But the New Testament doesn’t have to be proved to be true by historians either. It would make no difference if there had never been a historical person

es bastante similar a la que propone Kierkegaard en su *Pos-scriptum*, donde consagra por entero un capítulo titulado “La consideración histórica” a mostrar que la argumentación histórica es irrelevante para la fe. Kierkegaard afirma:

Supongamos, pues, que todo está en orden en lo que concierne a la Sagrada Escritura.- ¿Entonces qué? ¿Quién no creía está un paso más cerca de la fe? No, ni un solo paso. Porque la fe no es la consecuencia de una consideración científica directa y no viene tampoco directamente. Al contrario, se pierde en esta objetividad el interés personal infinito y apasionado que es la condición de la fe (...) si en efecto la pasión es eliminada, la fe no existe más, certeza y pasión no concuerdan⁹¹.

Y aunque se encarará más adelante la cuestión del papel de lo histórico en la creencia cristiana, es importante decir ahora que la visión wittgensteiniana del cristianismo en este punto es heredada de Kierkegaard, para quien es un sinsentido que la importancia de los detalles históricos decida sobre la fe en Jesús, cuya presencia se experimenta como don en la existencia creyente. Y no es que los datos históricos sean irrelevantes y no contribuyan a un conocimiento más cercano de la realidad de Jesús, pero si se pone en ellos todo el interés, si se esgrimen como fundamento de la creencia, entonces la fe no aparecerá. La fe no es fruto de ninguna argumentación, tampoco fruto de una constatación histórica. Se trata de ver en Jesús la presencia eterna de Dios, no un ser meramente histórico.

La fuerte influencia de Kierkegaard sobre Wittgenstein en materia religiosa también aparece corroborada por Norman Malcolm, que afirma lo siguiente refiriéndose a la concepción que tuvo Wittgenstein de la religión:

as Jesus is portrayed in the Gospels; though I don't think any competent authority doubts that there really was such a person". La traducción es mía.

⁹¹ KIERKEGAARD, S. *Post-scriptum*, p. 18. “Supposons donc que tout soit en ordre en ce qui concerne la sainte Ecriture.- Alors quoi? celui qui n'avait pas la foi s'en est-il rapproché d'un pas? Non, pas d'un seul. Car la foi n'est pas la conséquence d'une considération scientifique directe et ne vient pas non plus directement, on perd au contraire dans cette objectivité l'intérêt personnel infini, passionné, qui est la condition de la foi (...) si en effect la passion est éliminée, la foi n'existe plus, certitude et passion ne s'accordent pas”. La traducción es mía.

Creo que estaba preparado, por su propio carácter y experiencia, para comprender la idea de un Dios juez y redentor. Pero cualquier concepción cosmológica de una deidad, derivada de las nociones de causa o de infinitud, le repugnaba. Le irritaban las “pruebas” de la existencia de Dios y los intentos por dar a la religión un fundamento racional. Una vez cité una observación de Kierkegaard a este respecto: “¿Cómo puede ser que Cristo no exista, si sé que Él me ha salvado?”. Wittgenstein exclamó: “¡Ya ves! ¡No es una cuestión de probar algo!”⁹².

Esta caracterización sugiere una fuerte afinidad entre Kierkegaard y Wittgenstein, pues ambos aceptan que se llega a ser religioso no como resultado de argumentaciones filosóficas, pruebas de la existencia de Dios, o a través de la aceptación de tesis metafísicas, sino por medio de experiencias que revelan nuestro pecado y nos llevan a aceptar la ayuda de la redención. Desde esta perspectiva, es sólo la conciencia ética la que puede conducir a los seres humanos hacia la religión.

Que Wittgenstein tuvo en gran estima a Kierkegaard y que conoció a fondo los planteamientos contenidos en el *Post-scriptum*, también lo ratifica Malcolm cuando afirma: “Estimaba asimismo a Kierkegaard. Se refería a él, con algo de temor en su expresión, como a un hombre ‘verdaderamente religioso’. Había leído -aunque lo encontró ‘demasiado profundo’ para él- el *Concluding unscientific postscript*”⁹³. Dado que Wittgenstein aceptó diferentes grados de religiosidad en los que las expresiones utilizadas en un nivel pierden la riqueza de su significado en un nivel inferior puede entenderse que él mismo no osara equipararse con Kierkegaard en cuestiones de religiosidad⁹⁴. El viernes tuvo el hondo convencimiento de que la religiosidad que Kierkegaard vivió y a la cual instó se encontraba en un nivel que no estaba a su alcance. El 18.02.1937 apunta en su Diario: “Poco me resulta

⁹² MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990, p. 74.

⁹³ Ibidem. Existe una versión reciente del *Post-scriptum* en inglés, bien valorada en el ámbito académico: KIERKEGAARD, S. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1992. (Ed. y Trad. Howard and Edna Hong). No obstante utilizo aquí la versión francesa ya citada.

⁹⁴ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §167, p. 77.

tan difícil como la modestia. Vuelvo a notar esto porque estoy leyendo a Kierkegaard. Nada me resulta más difícil que sentirme inferior; a pesar de que sólo se trata de ver la realidad tal como es”⁹⁵.

No obstante la amplia aceptación de Kierkegaard por parte de Wittgenstein, parece que este último quisiera resguardarse de su influjo sobre todo hacia el final de su vida, cuando pone reparos a su lectura. En esta dirección señala su respuesta al comentario de Malcolm que en una carta le comparte la grata impresión recibida con la lectura del libro *The Works of Love*⁹⁶ de Kierkegaard; Wittgenstein le responde lo siguiente en carta fechada el 05.02.1948: “Nunca leí *The Works of love*. De todos modos, Kierkegaard es demasiado profundo para mí. Me turba sin provocarme los buenos efectos que provoca en almas *más profundas*”⁹⁷. En este comentario se percibe cierto sentimiento de ambivalencia dado que, de una parte, Wittgenstein reconoce el nivel de profundidad de Kierkegaard en relación con el suyo, pero, de otra, formula cierta crítica y reticencia hacia dicho autor por los efectos que le causa su lectura, aunque reconozca que puede hacer bien en otra clase de lector. Así, Wittgenstein concede un alto nivel espiritual y religioso a Kierkegaard, considera que él mismo está por debajo de ese nivel, pero cree que los efectos que le causa su lectura son perturbadores.

En todo caso, como se ha pretendido mostrar, existe un buen número de evidencias testimoniales que dan cuenta de la estrecha relación que mantuvo Wittgenstein con los textos de Kierkegaard y del influjo de la obra del autor danés sobre la vida y el pensamiento del austriaco, específicamente, en materia religiosa. A continuación, se intentará ilustrar esta relación e influjo desde algunos textos del propio Wittgenstein.

El 15.03.1937 Wittgenstein escribe la siguiente reflexión que se podría emparentar inmediatamente con los planteamientos de Kierkegaard. Afirma:

⁹⁵ WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar*. Valencia: Pre-textos, 2000, p. 110.

⁹⁶ KIERKEGAARD, S. *Las obras del amor*. Madrid: Guadarrama, 1965.

⁹⁷ MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein*, p. 128.

Conocerse a sí mismo es terrible porque a la vez se conoce la exigencia vital, y que uno no la satisface. Pero no hay un medio mejor de llegar a conocerse a sí mismo que mirar al perfecto. Por eso el perfecto tiene que desatar una tempestad de indignación en los seres humanos; si no quieren humillarse completamente. Creo que las palabras ‘Bienaventurado quien no se escandaliza de mí’ quieren decir: Bienaventurado quien sostiene la mirada del perfecto. Pues tienes que inclinarte en el polvo ante él, y eso no te gusta hacerlo⁹⁸.

Por su parte, Kierkegaard escribía lo siguiente en su obra *Ejercitación del cristianismo*:

“Y ¿qué quiere decir todo esto?” Quiere decir que cada uno en particular, en la tranquila interioridad delante de Dios, ha de humillarse cuando pregunta lo que significa ser cristiano en el sentido más riguroso, es decir, reconociendo sinceramente delante de Dios dónde se está, pero entregándose dignamente a la gracia, que se ofrece a todos los imperfectos, es decir, a cada uno (...) se exige de cada uno, el que delante de Dios sinceramente se humille bajo las exigencias de la idealidad⁹⁹.

Después de estas afirmaciones, Kierkegaard dedica la segunda parte de su obra a comentar el texto de Mateo 11, 6 ‘Bienaventurado el que no se escandaliza de mí’. Se sabe, de otra parte, que Wittgenstein había leído esta obra en 1921 y que, sin duda, vuelve sobre ella en el año 1937, época en que las anotaciones de carácter religioso que tienen como telón de fondo al escritor danés son abundantes. Como se puede comprender, de lo que se trata para los dos autores es de reconocerse de cara a Dios, o mejor, de reconocer la infinita distancia existente entre lo imperfecto y lo perfecto. Este conocer la realidad personal confrontándose con lo divino está en directa relación con la declaración evangélica ‘Bienaventurado el que no se escandaliza de mí’, que para Wittgenstein significa que no

⁹⁸ WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar*, p. 126.

⁹⁹ KIERKEGAARD, S. *Ejercitación del Cristianismo*. Madrid: Guadarrama, 1961, p. 116.

hay que abandonar la mirada divina, aceptando con ello la insignificancia de lo que se es. Para Kierkegaard, el escándalo es lo opuesto a la aceptación de la fe. Y puesto que el núcleo de la fe cristiana es la aceptación de Cristo, Dios y hombre, el escándalo en el sentido más riguroso puede tener dos formas: no aceptar que un hombre individual diga que él mismo es Dios o no aceptar que Dios sea el hombre insignificante Jesús de Nazareth. De acuerdo con el danés, no hay más que dos posturas, la aceptación de Cristo o el escándalo. Pero obviamente aquí no se trata de una aceptación racional, sino personal y actual; Cristo no puede ser comprendido o conceptuado, sino sólo creído. Por esto, a sabiendas del drama del creyente, Cristo puede decir a través del evangelio de Mateo: ‘Bienaventurado el que no se escandaliza de mí’¹⁰⁰.

Otra anotación, también procedente del año 1937, pero que aparece consignada en el texto de *Cultura y valor*, muestra la honda presencia de Kierkegaard en la reflexión religiosa de Wittgenstein, que esta vez se pregunta por la forma de comunicación que se asume en los Evangelios. Afirma el austríaco:

Kierkegaard escribe: Si el cristianismo fuera tan fácil y cómodo, ¿para qué habría puesto Dios al cielo y a la tierra en movimiento en su Escritura, y amenazado con castigos *eternos*? Pregunta: ¿por qué es entonces esta Escritura tan poco clara? Cuando queremos advertir a alguien de un peligro terrible ¿lo hacemos dándole a descifrar un enigma, cuya solución es quizá la advertencia? Pero ¿quién dice que la Escritura es en realidad poco clara? ¿No podría ser que fuera aquí esencial que se diera un enigma? ¿Que una advertencia más directa hubiera tenido el efecto erróneo? Dios permite que *cuatro* hombres relaten la vida del hombre-Dios, cada uno de modo distinto y contradiciéndose; pero ¿no puede decirse: es importante que este relato no tenga una verosimilitud histórica común, *para que* esta no sea tomada por lo esencial, lo decisivo? Para que la *letra* no encuentre más fe de la que se le debe y el espíritu

¹⁰⁰ Ibid., pp. 125-129.

conservar su derecho. Esto quiere decir: lo que debes ver no puede proporcionarlo el historiador mejor y más preciso; por ello, basta y hasta es preferible una exposición mediocre. Pues lo que debe comunicársete, también puede comunicarlo esta. (De la misma manera que un decorado teatral mediocre puede ser mejor que uno refinado, o árboles pintados mejor que los auténticos, que distraen la atención de lo que verdaderamente importa.) Lo esencial, lo esencial para tu vida, yace en el espíritu de estas palabras. Sólo DEBES ver claramente lo que *esta* exposición muestra claramente. (No sé con certeza en qué medida se encuentra precisamente todo esto en el espíritu de Kierkegaard.)¹⁰¹.

Kierkegaard considera a Jesucristo un signo de contradicción, un signo no es lo que es inmediatamente, sino más bien una determinación de la reflexión. Un signo de contradicción es el que atrae la atención y cuando ésta se fija, se manifiesta conteniendo una contradicción. Ser un signo de contradicción es ser otra cosa que está en contradicción con lo que se es inmediatamente. Jesucristo es un signo de contradicción en el sentido en que inmediatamente es un hombre individuo, como los demás hombres, un hombre insignificante; pero he aquí la contradicción: Él es Dios.

Para que se manifieste esta contradicción debe haber algo que atraiga la atención. Los milagros y alguna que otra expresión directa de que se es Dios son dos formas para lograr tal atención. Sin embargo, ni los milagros ni las expresiones aisladas son absolutamente comunicación directa, pues de esta manera desaparecería la contradicción. Un milagro es objeto de fe y las expresiones de que se es Dios no pueden dejar de lado al que lo comunica.

Cuando alguien dice directamente: “yo soy Dios”, obviamente se está frente a una comunicación directa. Mas, si aquel que lo dice, el comunicante, es un individuo completamente semejante a los demás, entonces esa comunicación deja de ser totalmente

¹⁰¹ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §166, pp. 76-77.

directa; puesto que no es muy directo que un hombre individuo sea Dios. La comunicación contiene una contradicción al estar implicada en ella el que comunica, por lo que se transforma en una comunicación indirecta, que realmente enfrenta a una elección: si quieres creer o no a quien esto dice. Afirma Kierkegaard:

Se ve fácilmente que la comunicación directa es una imposibilidad cuando honradamente se toma al que comunica al mismo tiempo, y no se distrae uno tanto que olvide a Cristo sobre el cristianismo. Relativamente a la incognoscibilidad, o al que está en la incognoscibilidad, es una imposibilidad la comunicación directa; ya que ésta expresa inmediatamente lo que se es esencialmente – pero la incognoscibilidad consiste en no representar lo que se es esencialmente: por tanto media una contradicción que convierte de todas las maneras la comunicación directa en indirecta, es decir, que hace imposible la comunicación directa¹⁰².

Así las cosas, Jesucristo, Dios-hombre, como signo de contradicción permanece en la incognoscibilidad y, por tanto, toda comunicación directa le es imposible. Los milagros y algunas expresiones que revelan su divinidad son realmente comunicaciones indirectas para atraer la atención precisamente sobre la contradicción que él encarna. Jesucristo no puede ofrecer una comunicación directa, y una expresión directa cualquiera, lo mismo que un milagro, solamente sirve para llamar la atención sobre una contradicción ante la cual se hace apremiante elegir. Esta perspectiva es defendida celosamente por Kierkegaard, y así, no duda en enfrentar sin reparos la predicación habitual de la Iglesia de su época. Sostiene:

Tendría uno que llorar cuando se pone a considerar la situación del cristianismo en la cristiandad a propósito del contenido habitual de la predicación que con la más enorme suficiencia desarrolla algo ciertamente apabullante y supraconvictivo. Todo ello suena así: Cristo ha dicho directamente que Él es Dios, el Unigénito del Padre; en tal caso se

¹⁰² KIERKEGAARD, S. *Ejercitación del Cristianismo*, p. 192.

ponen los pelos de punta ante la indignidad que para Cristo representa el mantenerlo oculto, esto sería una bagatela y una profanación, y nada menos que respecto de un asunto tan serio, el más serio de todos, la salvación de la humanidad; se asegura que Cristo ha dado una respuesta inmediata a una cuestión inmediata. ¡Ay!, tales sacerdotes no tienen ni la mínima idea de lo que dicen, y se les oculta a sus ojos el que están eliminando el cristianismo¹⁰³.

Se ha juzgado pertinente presentar estos planteamientos de la obra *Ejercitación del Cristianismo*, para constatar lo cerca que de la posición de Kierkegaard se encuentra la anotación de Wittgenstein sobre los Evangelios. Ambos pensadores coinciden en que lo fundamental de la comunicación evangélica debe permanecer como un enigma. Wittgenstein se pregunta si la comunicación directa no conduce precisamente en la dirección equivocada; esto es, desviar la atención de lo esencial. A este respecto, cree que es irrelevante que los datos históricos de los cuatro evangelios sean incongruentes entre sí, puesto que la verosimilitud de dichos relatos no es lo esencial. Ninguna información directa puede determinar lo que fue Jesucristo y, en este sentido, da igual si el relato es consistente o deficiente en su exactitud histórica, pues lo que se intenta transmitir se encuentra más allá de lo que se dice. Lo esencial para la vida, de acuerdo con Wittgenstein, se encuentra en el espíritu de esas palabras, en lo que esas palabras muestran, no en lo que esas palabras dicen. Así las cosas, no hay que esforzarse mucho para ver que la propuesta de los dos pensadores sobre este particular es bastante similar al rechazar la comunicación directa como medio de transmisión de la experiencia religiosa cristiana.

Existen otras anotaciones en los diarios de Wittgenstein que muestran cómo algunos de los textos de Kierkegaard hicieron las veces de una presencia amonestadora tanto en la esfera religiosa como en la esfera ética. Para ilustrar este punto pueden presentarse dos anotaciones procedentes de épocas distintas. La primera, fechada el 13.01.1922, dice:

¹⁰³ Ibid., pp. 195-196.

Sentí de repente mi completa inanidad y comprendí que Dios podía exigir de mí lo que quisiera, con la consecuencia de que mi vida se convertiría inmediatamente en un sinsentido si no obedecía (...) Sentí que estaba completamente destrozado y en las manos de Dios, que puede hacer conmigo lo que quiera a cada instante. Sentí que Dios puede obligarme en cualquier momento a confesar inmediatamente mis bajezas. Sentí que Dios podría obligarme en cualquier momento a tomar sobre mí lo más horrible, y que no estaba preparado para tomar sobre mí lo más horrible. Que no estoy preparado para renunciar ahora a la amistad y a toda dicha terrena (...) Como he dicho, hoy durante la noche me he dado cuenta de mi completa inanidad. Dios se ha dignado mostrármela. Mientras sucedía todo, he pensado continuamente en Kierkegaard y he creído que mi estado era el de “temor y temblor”¹⁰⁴.

La anterior anotación es impresionante porque parece provenir de la pluma del mismo Kierkegaard en el contexto de describir la situación de uno de sus personajes cuando se apresta a dar el salto de la fe. En su obra *Temor y temblor* el autor danés llama “resignación infinita” al último estadio que precede a la fe; en este estadio el ser humano debe constatar su inanidad, renunciar a la totalidad de lo finito para realizar un movimiento que haga posible vivir en la bienaventuranza eterna¹⁰⁵. Y aunque Wittgenstein exprese que su vida se convertiría en un sinsentido si no obedece a las exigencias divinas, también declara que no está dispuesto a renunciar a la dicha terrena. En contraste con los planteamientos de Kierkegaard y con Kierkegaard mismo, a quien siempre consideró un modelo religioso, Wittgenstein parece reconocer las limitaciones de su religiosidad y su incapacidad para afrontar la radicalidad de la fe. Este reconocimiento, si uno se atiene al texto citado, no se realiza fácilmente, sino a través de una lucha desgarradora efectuada con el temor y con el temblor de quien cree estar en la presencia de la divinidad.

¹⁰⁴ WITTGENSTEIN, L. *Una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. En: SOMAVILLA, I. (Edit.). *Luz y Sombra*. Valencia: Pretextos, 2006, pp. 28-30.

¹⁰⁵ KIERKEGAARD, S. *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos, 2001, pp. 33-44.

La segunda anotación, fechada el 13.02.1937, corrobora también dicha presencia amonestadora, pero esta vez en la esfera ética. Dice: “Me remuerde la conciencia y no me deja trabajar. He leído en los escritos de Kierkegaard y eso me ha intranquilizado más de lo que estaba”¹⁰⁶. Se expresa el papel perturbador de los escritos de Kierkegaard. Lo que llama la atención es cuán profunda y personal es la influencia del escritor danés sobre Wittgenstein, el cual consideraba a Kierkegaard no como un simple filósofo, sino como una especie de paradigma ético y religioso con el cual confrontarse. Obviamente, vérselas con “un santo”, como Wittgenstein consideró a Kierkegaard, tenía consecuencias que en ocasiones se volvían en detrimento del mismo Wittgenstein.

No obstante las anotaciones de Wittgenstein en sus *Diarios* revelen que llegó a considerar a Kierkegaard como una especie de modelo en materia ética y religiosa, existen pasajes en los cuales el acuerdo y la cercanía se disuelven debido a que el filósofo vienés toma distancia crítica de los planteamientos kierkegaardianos. La siguiente anotación escrita en 1931 es ilustrativa al respecto:

Los escritos de Kierkegaard son un tanto irritantes y esto, naturalmente, es algo premeditado, aunque no sé con seguridad si es premeditado precisamente ese efecto que producen en mí. No hay duda alguna de que alguien que me irrita me obliga a ocuparme de su asunto y eso está bien si éste es importante. –Y sin embargo hay algo en mí que condena ese irritar (...) Me resulta desagradable la idea de que alguien utilice una artimaña para inducirme a algo. Es seguramente que se necesita gran valor para ello (para utilizar esa artimaña) y que yo no tendría -ni muchísimo menos- ese valor; pero la cuestión es si sería correcto utilizarlo en caso de que lo tuviera. Creo que ello conllevaría también, aparte del valor, una falta de amor al prójimo. Se podría decir: Lo que llamas amor al prójimo es interés personal. Bueno, entonces yo no conozco amor alguno sin interés, puesto que no puedo entrometerme en la eterna bienaventuranza del otro.

¹⁰⁶ WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar*, p. 105.

Sólo puedo decir: Quiero quererle como yo -que estoy preocupado por mi alma- deseo que él me quiera¹⁰⁷.

Wittgenstein consideró los escritos de Kierkegaard exasperantes; alguna vez hablando con Drury le comentó: “Él (Kierkegaard) es demasiado asfixiante; no deja de estar diciendo la misma cosa una y otra vez. Cuando lo leo, siempre busco decir ‘Oh todo es correcto, estoy de acuerdo, estoy de acuerdo, pero por favor acaba con eso’”¹⁰⁸. Al reconocer esta irritabilidad que despiertan los escritos de Kierkegaard, Wittgenstein también reconoce en ello una técnica de escritor o un mecanismo literario que le permite al danés confrontar a sus lectores, obligarlos a interesarse por el asunto y conducirlos a donde él pretende. Sin embargo, aunque Wittgenstein concede que se necesita gran valor para hacer esto no está de acuerdo con este proceder, algo en él condena ese irritar kierkegaardiano, pues cree que no es éticamente correcto buscar manipular al lector, hasta conducirlo adonde el escritor quiere llevarlo, sin tener en cuenta al lector mismo. Se podría decir que lo que Wittgenstein está denunciando aquí es su desacuerdo con el método del que se sirve Kierkegaard para disuadir a sus lectores. Wittgenstein cree que este procedimiento revela una falta de amor al prójimo, esto es, una falta de reconocimiento del otro ser humano que no se tiene que manipular en aras de conseguir propósitos personales por muy loables que ellos sean. Se tiene que respetar y tener en cuenta el otro ser humano en su entera libertad. Wittgenstein rechaza el procedimiento que utiliza Kierkegaard porque le parece un engaño que un escritor utilice su pericia literaria para convencer al lector de que adopte determinado punto de vista; es algo incorrecto entrar en la interioridad del lector y no dejar que vea por sí mismo, sino conducirlo a ver lo que el escritor pretende. Existe un procedimiento de manipulación calculado, en vez de la exposición que libera al lector a su entera libertad.

¹⁰⁷ Ibid., pp. 77-78.

¹⁰⁸ DRURY, M. O’C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 158. “He is too long-winded; he keeps on saying the same thing over and over again. When I read him I always wanted to say, ‘Oh all right, I agree, I agree, but please get on with it’”. La traducción es mía.

Algunos puntos de contacto entre Kierkegaard y Wittgenstein también se pueden encontrar en las *Lecciones sobre creencia religiosa*. Pasajes de esta obra pueden contribuir a reforzar la idea, en la que se ha venido insistiendo, de que el influjo del pensador danés sobre Wittgenstein fue decisivo sobre todo en materia religiosa. Y aunque en este escrito no se mencione explícitamente a Kierkegaard, sí se puede constatar su presencia. Llama la atención, por ejemplo, que hacia el final de dicha obra se encuentre la siguiente apreciación: “Un gran escritor dijo que cuando era niño su padre le encargó 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”¹⁰⁹. Estas palabras aluden ciertamente a Kierkegaard. El autor danés, como se sabe, vivió una estrecha relación con su padre que fue determinante para su espiritualidad y para su actividad como escritor religioso.

Se puede comparar el pasaje en que Wittgenstein dice del P. O’Hara que “es una de esas personas que hacen de esto [la creencia religiosa] una cuestión científica”¹¹⁰, con lo que Kierkegaard dice acerca del “cristianismo objetivo” en el *Post-scriptum*, y se verá que existe entre ellos una cercanía sorprendente. Dice Wittgenstein: “Decididamente, yo llamaría irracional a O’Hara. Diría: si esto es creencia religiosa, entonces es pura superstición toda ella. Pero no la ridiculizaría diciendo que se basa en pruebas insuficientes. Diría: he aquí un hombre que se engaña a sí mismo”¹¹¹.

Quizá Kierkegaard sea más asertivo e intenso en sus expresiones, pero en suma se refiere a la misma cuestión cuando escribe:

La teoría de la iglesia ha sido suficientemente alabada como objetiva,
palabra que en nuestra época es un testimonio de honor, por la que

¹⁰⁹ WITTGENSTEIN, L. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 148.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 136. El P. O’Hara fue un jesuita matemático que hacia 1930 defendió la tesis de que el cristianismo se fundamentaba sobre verdades establecidas estrictamente en el campo de las ciencias; sostuvo además que la historicidad de los relatos del Nuevo Testamento garantizaban la creencia cristiana.

pensadores y profetas creen mutuamente que lo que dicen tiene mucha grandeza. Lástima solamente que uno sea raramente objetivo allí donde debe serlo, en la ciencia exacta; porque un sabio armado de un sólido punto de vista personal de las cosas es rarísimo. En el cristianismo, por el contrario, es esa una categoría que no puede ser más desafortunada y cualquiera que no tenga más que un cristianismo objetivo es sólo un pagano; porque el cristianismo es justamente un asunto del espíritu, de la subjetividad y de la interioridad. Ahora, que la teoría de la iglesia sea objetiva, yo no quiero negarlo, por el contrario, muestra lo que sigue. Cuando pongo un individuo infinitamente y apasionadamente interesado en su salvación en relación con esta teoría de manera que él vea fundada en ella su felicidad eterna, él llega a ser cómico. No llega a ser cómico por estar infinitamente interesado en su pasión, pues esto es justamente lo que hay de bueno en él, llega a ser cómico porque la objetividad es heterogénea con su pasión. Si en la profesión de fe lo histórico (que viene de los Apóstoles, etc.) debe ser el factor decisivo y debe darse a cada letra una importancia infinita se llega así a lo que no puede ser obtenido sino aproximando, el individuo se encuentra en la contradicción de unir a ello, es decir de querer unir a ello, su bienaventuranza eterna, y no poder llegar allí puesto que la aproximación nunca será realizada (...) el individuo es trágico por su pasión y cómico por arrojarse a una aproximación¹¹².

¹¹²KIERKEGAARD, S. *Post-scriptum*, pp. 27-28. “La théorie de l’Eglise a été suffosamment louée comme objective, mot qui à notre époque est un témoignage d’honneur, par quoi penseurs et prophètes croient se dire mutuellement quelque chose de grand. Dommage seulement qu’on le soit si rarement, objectif, là où on devrait l’être, dans la science exacte; car un savant armé d’une solide vue personnelle des choses est une grande rareté. Dans le christianisme, au contraire, c’est là une catégorie on ne peut plus malheureuse, et quiconque n’a qu’un christianisme objectif et rien d’autre est *eo ipso* un païen; car le christianisme est justement affaire d’esprit, de subjectivité et d’intériorité. Maintenant, que la théorie de l’Eglise soit objective, je ne veux pas le nier, mais au contraire le montrer par ce qui suit. Quand je mets un individu infiniment et passionnément intéressé à son salut en relation avec cette théorie en sorte qu’il veuille fonder sur elle sa béatitude, il devient comique. Il ne devient pas comique parce qu’il est infiniment intéressé dans sa passion, ceci est justement ce qu’il y a de bon en lui, mais il devient comique parce que l’objectivité est hétérogène avec cela. Si, dans la profession de foi, l’historique (qu’elle vient des Apôtres, etc) doit être le facteur décisif, on doit donner à chaque iota une importance infinie et comme ceci ne peut être obtenu qu’approximando, l’individu se trouve dans la contradiction d’y lier, c’est-à-dire de vouloir y lier, sa béatitude éternelle, et de ne

El punto de encuentro entre los dos autores es la crítica a la creencia cristiana sostenida sobre pruebas científicas o hechos del mundo objetivo. Y no es que se tenga que liquidar todo intento de acercamiento de las investigaciones llamadas objetivas o científicas a la cuestión religiosa, sino que más bien se tiene que tener cuidado en no convertir la creencia religiosa cristiana en una cuestión científica o en una cuestión que dependa decisivamente de la investigación científica. El cristianismo no se fundamenta en hechos del mundo objetivo o en hallazgos científicos, la creencia cristiana es una cuestión de fe, empieza donde la argumentación de la razón encuentra su límite. Lo esencial de la creencia religiosa cristiana es que se constituye en un absurdo para la razón, que no descansa en comprobaciones o pruebas objetivas y que se afirma con independencia de los acontecimientos históricos. Wittgenstein sostendrá:

Si lo comparan con cualquier cosa que en la ciencia llamamos prueba no podrán creer que alguien pueda argumentar seriamente: ‘Bien, tuve este sueño...por tanto...Juicio Final’. Podrían decir: ‘Para ser un error, esto es demasiado grande’. Si de repente escribieran números en la pizarra y dijeran: ‘Ahora voy a sumar’, y después dijeran: ‘2 y 21 son 13’, etc., yo diría: ‘Esto no es un error’¹¹³.

Lo que Wittgenstein ha dicho es que si alguien afirma que la creencia religiosa se sostiene sobre evidencias, en el mismo sentido en que habitualmente se afirma que una creencia científica se sostiene en evidencias, entonces ese alguien se está engañando. Ahora, si alguien persiste en afirmar su creencia religiosa, en este caso, en el Juicio Final, no se puede decir que esté en un error o que esté loco; sus declaraciones no deben de ser tomadas como un error ordinario o como un disparate. Y dado que no se busca concluir necesariamente que todos los creyentes religiosos están locos o están prisioneros de una equivocación, habría que proponer una explicación alternativa. Al respecto, dice

pouvoir y arriver parce que l’approximation ne será jamais finie (...) L’individu est tragique par sa passion et comique en ce qu’il la jette sur une approximation”. La traducción es mía.

¹¹³ WITTGENSTEIN, L. *Lecciones*, p. 139.

Wittgenstein: “Hay casos en los que yo diría que él está loco o está bromeando. Pero podría haber casos en los que yo buscara una interpretación completamente diferente”¹¹⁴. Una interpretación enteramente diferente puede consistir, por ejemplo, en rechazar la afirmación que sostiene que las creencias religiosas son de alguna manera análogas a las creencias científicas. El creyente religioso no está necesariamente loco o haciendo una broma, más bien está comprometido con una forma de actividad diferente. Dice Wittgenstein: “Si algo es un error o no, es un error en un determinado sistema. Del mismo modo que algo es un error en un determinado juego y no en otro (...) También podrían decir que en lo que nosotros somos racionales ellos no lo son, queriendo significar que ellos no usan la *razón* en tales casos.”¹¹⁵. Wittgenstein no está afirmando que el creyente religioso sea irracional, lo que está diciendo es que en el sistema de creencia religiosa en donde éste se desenvuelve y actúa la razón no juega el rol que juega en un sistema científico o de comprobación. La creencia religiosa es en *su núcleo* un asunto no racional. De nuevo la cercanía a Kierkegaard se hace transparente si se tienen en cuenta las siguientes afirmaciones del danés:

¿Y qué es el absurdo? El absurdo en este caso consiste en que yo, ser de razón, debo actuar en un caso en que mi razón y mi reflexión me dicen: “Puedes hacer una u otra cosa”; es decir, que mi razón y mi reflexión me dicen: “Puedes no actuar”, mientras que yo “debo” actuar. Y el caso se repetirá cada vez que deba actuar de una manera decisiva, pues entonces me hallo sometido a la tensión de una pasión infinita cuya consecuencia es la desproporción entre acción y reflexión (...) El absurdo, o actuar en virtud del absurdo, es, por lo tanto, actuar según la fe, confiando en Dios¹¹⁶.

Según Kierkegaard, el creyente es un ser de razón que no actúa de acuerdo con las directrices que se pueden seguir de la reflexión racional, sino que actúa de acuerdo con su

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibid., p. 136.

¹¹⁶ KIERKEGAARD, S. *Diario íntimo*. Barcelona: Planeta, 1993, pp. 259-260.

creencia. Este actuar, por así decirlo, no es irracional, pero limita la reflexión y la razón. El creyente puede llegar a comportarse en una dirección contraria o distinta a la que indica la razón. En cualquier caso, existe una desproporción entre la reflexión racional y la acción que se emprende. Comportarse de acuerdo con la fe es comportarse de manera paradójica, esto es, de manera incomprensible o escandalosa para la razón. Y aunque Wittgenstein no utiliza el término “absurdo”, que usa Kierkegaard, sus reflexiones señalan en la misma dirección. La creencia religiosa y las actividades que se entretajan con ella son un sistema diferente e imposible de ser simplemente asimilado a los sistemas científicos en los que la razón desempeña un papel central.

Traer aquí tanto los testimonios presentados por los amigos de Wittgenstein como los textos de Wittgenstein mismo referidos a Kierkegaard tiene como pretensión mostrar la cercana relación existente entre el pensador danés y el austriaco. A través de ellos se descubre que Wittgenstein fue un lector asiduo de Kierkegaard y que recibió del danés mucho de lo que constituyó su perspectiva en materia religiosa. Es importante anotar, sin embargo, que Kierkegaard no aparece mencionado en las dos obras más conocidas de Wittgenstein, el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*; esto es claramente comprensible si se tiene en cuenta que la temática de dichas obras es ajena al campo de la religión y que a su autor nunca le interesó abordar desde una perspectiva filosófica el aspecto religioso de la vida humana. No hay que hacer grandes esfuerzos para constatar que donde se hace explícita y evidente la presencia de Kierkegaard es en las reflexiones personales que Wittgenstein consigna en sus *Diarios* o en sus cuadernos de notas. En estos, con mayor libertad, el pensador vienés aborda la temática religiosa o sus observaciones sobre el cristianismo, y entonces Kierkegaard es mencionado o, sin mencionarse, se hace clara referencia a alguna de las consideraciones de sus textos.

Es mucho más notorio y expreso el influjo de Kierkegaard sobre Wittgenstein después de su regreso a Cambridge, pasado el año 1930, que en la época precedente. Kierkegaard no es mencionado ni en los llamados *Diarios secretos* ni en los *Diarios filosóficos* que datan del periodo de la guerra; igualmente, su nombre no aparece referido en el *Tractatus*. Sin

embargo, esto no es indicio para afirmar que su influjo en este periodo o en esta obra es escaso, pues existen lazos de indudable relación. Pero como ya se indicó, después del regreso de Wittgenstein a Cambridge, y seguramente asociado con la transformación que sufrió su pensamiento en diversos aspectos, se hace explícita mención de Kierkegaard en sus *Diarios*¹¹⁷ y anotaciones. Es destacable, por ejemplo, la presencia que el autor danés alcanza en las anotaciones que datan del año 1937, donde las alusiones directas o tácitas referidas a Kierkegaard son abundantes. Quizá esta constatación puede hacer comprensible que en las *Lecciones sobre la creencia religiosa* impartidas en el verano de 1938 el influjo kierkegaardiano sea significativo aunque el nombre de Kierkegaard no aparezca allí. Y aunque tampoco exista una referencia explícita a Kierkegaard en las *Investigaciones filosóficas*, puede establecerse un paralelo entre el modo como Kierkegaard adelantó su trabajo filosófico y el desarrollado por Wittgenstein en esta obra.

En efecto, ambos autores estarían de acuerdo en que el trabajo filosófico más que ofrecer conocimiento o nuevas teorías, consiste en llevar a cabo una labor de clarificación conceptual que evidencie los prejuicios y los equívocos en que se vive. Para ambos, la cuestión ética de no vivir una vida falsa o en el engaño se relaciona estrechamente con tener una visión adecuada o correcta de las cosas. Para alcanzar tal visión, se tiene que hacer claro el error o la ilusión en la que se vive. El problema aquí no es de falta de conocimiento sino que se carece de una visión clara de lo que se observa. Sin embargo, el asunto no es meramente una dificultad del pensamiento o del intelecto sino también de la voluntad; se involucra la voluntad, puesto que lo que se constata es que se “quiere ver” de determinada forma. Así, Wittgenstein dirá: “Lo que hay que vencer no es una dificultad del entendimiento sino de la voluntad”¹¹⁸. Entonces, el trabajo filosófico consistirá en llevar a alguien a que quiera ver de forma diferente mostrándole que su perspectiva es ilusoria. Kierkegaard por su parte, considera que no es posible destruir una ilusión directamente, pues quien la vive está apegado a ella, y puede ser removida sólo por medios indirectos.

Afirma:

¹¹⁷ Ilse Somavilla editora del texto *Movimientos del pensar*, citado abundantemente en este trabajo, reúne los *Diarios* escritos por Wittgenstein entre los años 1930-1932 y 1936-1937.

¹¹⁸ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos-Cultura y valor-*, §91, p.56.

Hay una inmensa diferencia entre estos dos casos: el caso de un hombre que es ignorante y va a recibir una porción de conocimiento, de forma que es como un vaso vacío al que hay que llenar, o una hoja de papel en blanco sobre la que hay que escribir algo, y el caso de un hombre que se halla bajo una ilusión de la que es antes preciso librarle. Igualmente es diferente escribir sobre una hoja de papel en blanco y poner de manifiesto, mediante la aplicación de un líquido cáustico, un texto que está escondido bajo otro texto. Suponiendo pues, que una persona es víctima de una ilusión, y que para comunicarle la verdad lo primero que hay que hacer es arrancarle de la ilusión, si yo no empiezo engañándole, debo comenzar con una comunicación directa. Pero la comunicación directa presupone que la capacidad del receptor para recibirla no se halle alterada. Pero éste no es el caso, ya que se interpone en el camino una ilusión. Es decir, ante todo hay que usar el líquido cáustico. Pero este líquido cáustico significa su negatividad, y la negatividad entendida en relación con la comunicación de la verdad es precisamente lo mismo que el engaño¹¹⁹.

“Engañar” significa que se debe empezar el proceso de remover una ilusión aceptando la perspectiva del otro sin ofrecer directamente la perspectiva que se intenta proponer, pero poco a poco, proceder a remontar esa posición mostrando sus inconsistencias o dificultades hasta conquistar la visión que se pretende alcanzar; o mejor, hasta hacer posible que se quiera mirar desde esta otra perspectiva. Quizá Wittgenstein no estaría de acuerdo en llamar a su trabajo filosófico “engaño”, pero tal vez no se opondría a la propuesta de Kierkegaard de que un líquido cáustico deba ser aplicado para que pueda aparecer el texto original. La filosofía en su pretensión de clarificación conceptual comporta una actividad negativa en cuanto que busca disolver o destruir toda confusión que impida una visión clara o correcta de las cosas. El trabajo de Wittgenstein en filosofía, como es sabido, más que ofrecer conocimientos busca disolver las confusiones conceptuales de sus lectores. Este parece ser

¹¹⁹ KIERKEGAARD, S. *Mi punto de vista*. Madrid: Aguilar, 1988, pp. 53-54.

su valor cuando en el siguiente numeral de sus *Investigaciones* afirma: “¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan”¹²⁰. Su labor filosófica en las *Investigaciones* no consiste en explicar nada o en avanzar en el conocimiento de algo, sino sólo en aclarar confusiones o problemas conceptuales para que aparezca lo que tenemos frente a los ojos tal y como es. Si se vence la resistencia de la voluntad a mirar de cierta forma, se modificará la perspectiva que nos atrapa en cierta confusión; por tanto, llevar al lector a ver la fuente de su dificultad, puede conducirle a querer mirar de otro modo su entorno.

Mostrar lo cerca que pueden estar estos dos autores en su manera de hacer filosofía revela que Wittgenstein estuvo muy atento a la forma en que Kierkegaard adelantó su labor de elucidación del cristianismo. Y aunque, como se ha mostrado podría establecerse incluso una cercanía en el modo como ambos autores entienden la tarea de la filosofía, aquí esta reflexión debe quedar sólo indicada pues el peso de la argumentación recae en el influjo que Wittgenstein recibió de Kierkegaard en cuestiones religiosas más que en el modo como adelantó su trabajo filosófico.

Lo que se puede concluir de forma clara, si se tienen en cuenta las distintas anotaciones que elabora Wittgenstein pasado 1930, es que la influencia de Kierkegaard sobre él en materia religiosa es considerable, saltando a la vista su honda afinidad en la consideración de la creencia religiosa. Ambos autores muestran su desacuerdo en pretender dar a la religión, de manera general, una fundamentación de carácter racional. También consideran como inaceptable convertir una creencia de índole religiosa en una cuestión donde la investigación científica tenga la palabra definitiva. Defienden la aproximación a la religión desde la experiencia personal y estiman que las experiencias de carácter ético pueden conducir a la creencia religiosa más auténticamente que cualquier elaboración conceptual.

¹²⁰ WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988, §118.

Como se ha venido insistiendo, la perspectiva que de la creencia cristiana tiene Wittgenstein en mucho se debe al influjo de Kierkegaard. Es impresionante constatar cómo a través de diferentes formas de expresión se logra una compatibilidad cercana entre las respectivas concepciones de cristianismo que presentan estos dos autores. Sin embargo, es importante precisar en este momento, que mientras Kierkegaard afirmó su identidad como cristiano sin ninguna reserva, Wittgenstein mantuvo una situación ciertamente conflictiva en torno a su confesionalidad. Para Kierkegaard, la fe cristiana es una opción enteramente personal donde el individuo se juega su vida en una respuesta al llamado de Dios. Sus reflexiones sobre el cristianismo no buscan consolidar una doctrina, construir una teología, incentivar el aspecto cultural de esta religión, sino más bien clarificar las implicaciones que conlleva para la existencia humana la afirmación de la fe cristiana. De acuerdo con el danés, el cristianismo no es una doctrina, sino una creencia que impone una forma particular de vida que corresponde a la imitación del comportamiento de Jesucristo. De esta forma, el cristianismo es a la vez creencia e imitación, se puede tener fe en primer lugar y luego imitar, porque es necesario tener fe para imitar; pero también se puede imitar en primer lugar y luego tener fe, porque para tener fe es preciso actuar de acuerdo con la ética cristiana. Nótese en cualquier caso cómo la concepción que del cristianismo tiene Kierkegaard destaca el aspecto subjetivo o personal de la creencia y su correlato ético sobre cualquier otro aspecto de la esfera religiosa.

Es precisamente la afirmación del cristianismo como creencia la que lanza a Kierkegaard en contra de las justificaciones filosóficas que se pretenden construir en torno al credo cristiano, como si fuera necesaria una prueba de carácter racional para afirmar la fe. El cristianismo no puede ni debe convertirse en un sistema filosófico, ni en una doctrina, puesto que perdería su distintivo de creencia que se decide sin tener en cuenta justificación racional alguna. En este sentido, tampoco la creencia cristiana puede convertirse en cuestión de la investigación científica, como si las evidencias científicas pudieran fundamentar o sostener esta creencia. En particular, la investigación histórica y los datos de la historia no podrían garantizar de ninguna forma la decisión de la fe que trasciende los límites de la racionalidad. Como se puede observar, existe un esfuerzo pertinaz del autor

danés por superar una concepción del cristianismo entendido como doctrina intelectual o especulativa; pues, a su juicio, no hay nada que permita deducir la fe, ni justificarla, ni siquiera pensarla. Los teólogos, los filósofos, los científicos, tratando de justificar la fe, la destruyen, porque sugieren que hay razones para creer y, al defender esta posición, diluyen el valor de creer en virtud del absurdo. La fe, para Kierkegaard, no es un pensamiento sino una pasión que implica desbordar los límites de la reflexión racional.

En suma, como se ha intentado mostrar, y como se verá en el transcurso de la presentación de la posición de Wittgenstein en materia religiosa, mucho es lo que el filósofo vienés debe a Kierkegaard. La postura del escritor danés en torno a la creencia religiosa y a la creencia cristiana es en buena medida adoptada por Wittgenstein; aunque obviamente, el austríaco da a esos pensamientos una expresión original y los enmarca dentro de su visión personal del mundo.

Se pasará ahora, finalmente, de acuerdo con el reporte de Russell, a examinar los contenidos fundamentales que propone *El Evangelio abreviado*, la obra de Tolstoi, que se convirtió en unos de los textos más significativos en la vida del joven Wittgenstein.

El 2 de septiembre de 1914 Wittgenstein escribe en su *Diario*: “Ayer comencé a leer los comentarios de Tolstoi a los Evangelios. Una obra magnífica. Pero todavía no es para mí lo que yo esperaba de ella”¹²¹. Los días siguientes la obra lo conquistará, pues hace continuas referencias en sus anotaciones a Tolstoi, y es tan persistente en su lectura del texto que llega a memorizar pasajes enteros. El libro *El Evangelio abreviado* había sido adquirido por el vienés días antes de forma casual en una librería de la ciudad de Tarnow, cuando se encontraba en un breve descanso de su servicio como soldado en el ejército austriaco al comienzo de la Primera Guerra Mundial. El texto de Tolstoi cautiva a Wittgenstein de tal forma que por ese tiempo lo lleva consigo a todas partes como una especie de talismán. El alto valor de la obra de Tolstoi para el filósofo vienés quizá se deja evidenciar en su respuesta a una carta de su amigo von Ficker que ya tras un año de guerra en 1915, también

¹²¹ WITTGENSTEIN, L. *Diarios secretos*. Madrid: Alianza, 1991, p. 49.

como combatiente del ejército austriaco, se quejaba de las penosas condiciones de hacinamiento en las que vivía y del agotamiento espiritual en que se encontraba. Wittgenstein le responde:

Vive usted, como si dijéramos, en la oscuridad, y no ha encontrado la palabra salvadora. Y si yo, que en esencia soy tan distinto de usted, le diera algún consejo, podría parecer una necesidad. Sin embargo, voy a aventurarme a ello. ¿Conoce usted *el Evangelio abreviado*, de Tolstoi? Hubo un tiempo en que este libro me mantuvo virtualmente vivo. ¿Por qué no se compra el libro y lo lee? Si no lo conoce, entonces no puede ni imaginarse el efecto que puede ejercer sobre una persona¹²².

Ante tal recomendación se hace importante acercarse al texto de Tolstoi para intentar comprender la propuesta religiosa que se encuentra allí contenida, buscando precisar las claves de su planteamiento y de su interpretación del cristianismo, planteamientos e interpretación que podrían esclarecer lo que lo hace tan preciado e importante para el joven austriaco.

León Tolstoi (1828-1910), el gran escritor ruso, entre sus 49 y 57 años de edad se aleja de su actividad literaria para dedicarse de lleno a la reflexión de temas religiosos. En esta época la tematización de su experiencia religiosa, el estudio y traducción de los evangelios, la revisión de la teología dogmática de la iglesia ortodoxa rusa, constituyen su ocupación central. Para los críticos literarios más cercanos a la obra del escritor, este periodo, inscrito entre la publicación de una de sus más importantes novelas, *Ana Karenina*, a comienzos de 1877 y la publicación en 1886 de los cuentos *La muerte de Iván Ilych* y *El poder de la oscuridad*, es un periodo donde la creación del drama de ficción queda suspendida y se imponen las preocupaciones religiosas. Algunos declaran estos años “perdidos” para la creación literaria propiamente tal, a la vez que dan cuenta de la considerable rebaja en

¹²² WITTGENSTEIN, L. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Salzburg: Otto Müller, 1969, p. 7 (Carta fechada el 24.07.15) Citada en: MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 135.

calidad que sufre la pluma del conde ruso al ocuparse de temas religiosos. Todos convienen, sin embargo, en afirmar que después de este periodo su obra quedará afectada por un evidente matiz religioso que antes no aparecía de manera tan obvia y destacada en sus novelas y escritos.

Del periodo en cuestión llegan hasta nosotros cinco escritos en donde Tolstoi deja constancia de su periplo religioso. Impulsado por una gran crisis existencial que no encontró respuestas en la investigación intelectual, el escritor accede al ámbito religioso en donde buscó apaciguar su profunda inquietud vital. Intentando una comprensión del cristianismo como respuesta de sentido para su existencia, se alejó de la dogmática de la Iglesia Ortodoxa, lo que finalmente llevó a que estos escritos religiosos fueran prohibidos en la Rusia de la época y el mismo conde Tolstoi excomulgado. Las obras en cuestión se pueden presentar así: *Mi confesión*, escrita hacia 1879, tal vez la obra más importante de sus escritos autobiográficos; dos ensayos cortos titulados *Crítica de la teología dogmática e Introducción al examen de los evangelios* que datan de 1879 y 1880 respectivamente, donde puntualiza las razones de su alejamiento de la Iglesia Ortodoxa y la necesidad de investigar las fuentes del cristianismo en los textos evangélicos en su lengua original; *El evangelio abreviado*, obra terminada en 1882, que contiene una interesante introducción escrita en 1883 y que es más conocida por el público y la crítica bajo el título del *Evangelio de Tolstoi*, donde traduce, resume y funde en un solo texto los cuatro textos que conforman la versión original de los evangelios cristianos; y finalmente, la obra *Mi religión* de 1884, donde el escritor presenta su credo cristiano de forma personalísima y particular.

Aunque estos escritos fueron censurados y prohibidos en Rusia, circularon clandestinamente entre los estratos cultos de dicha sociedad. Discípulos y partidarios de Tolstoi los difundieron por toda Europa y su traducción al inglés, al francés y al alemán fue inmediata tan sólo separada por unos pocos años entre las diferentes ediciones.

Se sabe que Wittgenstein leyó la versión alemana de *El evangelio abreviado* en 1914, versión editada por Reclam en Leipzig en 1892 bajo el título *Kurze Darstellung des*

Evangelium. También se sabe que Wittgenstein había leído ya a Tolstoi, antes de la guerra, durante su estancia en Cambridge¹²³; y que con seguridad conocía apartes centrales de *Mi confesión* del escritor ruso, a través de la presentación de William James, pues como ya se sabe, había leído *Las variedades de la experiencia religiosa* en 1912.

Tolstoi, después de una honda crisis personal, redescubre el cristianismo e intenta ser sencillamente un miembro más de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Sin embargo, en el transcurso del tiempo se va configurando una profunda divergencia entre la fe que él profesa y la que ve expresada en dicha institución, a tal grado que el conde ruso renuncia finalmente a la comunión de creencias con la ortodoxia. Se puede afirmar que los argumentos que justifican su distanciamiento de la Iglesia Ortodoxa son tanto de orden práctico, como de orden doctrinal. En el orden práctico, llega a hacerse incomprensible e inaceptable para Tolstoi que su Iglesia legitime, y en muchos casos promueva, la violencia en aras de defender el estado ruso o de conservar la misma institución eclesial; igualmente, no encuentra razones válidas para justificar la intolerancia de la Iglesia Ortodoxa con las otras iglesias cristianas cuando lo esencial del mensaje de Cristo llama a la unidad de la fe y del amor entre todos los hombres. En el orden doctrinal, después de que el escritor se aplicó al estudio de la teología dogmática de su Iglesia, que se apoyaba principalmente en los planteamientos de los santos padres, en el catecismo y en los distintos teólogos de esa tradición, no encontró más que un conjunto de proposiciones incomprensibles, innecesarias y absurdas que no dicen nada acerca de la vida y su significado. Observó también una terrible intolerancia en esta doctrina, pues rechaza o condena de inmediato a quien no la acepte o a quien no esté de acuerdo con ella. Le parece que sus afirmaciones están más interesadas en conservar la prevalencia de la institución en la esfera social, que en proponer una posible explicitación del significado del cristianismo para la existencia humana. El sentido de la vida, de acuerdo con esos planteamientos doctrinales, se torna en una serie de

¹²³ Wilhelm Baum en su introducción a los *Diarios secretos* afirma que en sus primeros tiempos de Cambridge Wittgenstein leyó mucho a Tolstoi, sin embargo no da información más específica que apoye dicha afirmación. Ver: WITTGENSTEIN, L. *Diarios secretos*. Madrid: Alianza, 1991, p. 27. En el verano de 1912 Wittgenstein escribe una carta a Russell y afirma: “Acabo de leer *Hadjí Murat*, de Tolstoi ¿Lo ha leído usted? Si no, debe hacerlo, porque es maravilloso”. WITTGENSTEIN, L. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus, 1979, p. 22.

requisitos de pertenencia institucional que decide la salvación o la condenación del ser humano. La enseñanza del cristianismo se reemplaza por una doctrina religiosa derivada de las enseñanzas de Jesús, que tiene que creerse por obligación a pesar de que se presente incomprensible a la razón. Las condiciones que se imponen al creyente son onerosas y ajenas al mensaje de Cristo; la condena y la exclusión que se crea sobre quienes no se suscriben a tales creencias nada tiene que ver con la invitación amable del evangelio; y la totalidad de la doctrina apunta más a la defensa de una organización humana, a la consolidación de una única forma de interpretar el cristianismo, que a revelar el profundo significado para la existencia de la enseñanza cristiana.

Tolstoi observa que son las diferentes teologías y doctrinas las que dividen, pero que la base o fuente de origen es una y la misma. La enseñanza de Cristo ofrece el fundamento de las distintas creencias y constituye la verdadera revelación de donde brotan las diferentes interpretaciones y doctrinas que separan las iglesias. Es, por tanto, esta verdad expresada por Cristo mismo la que hay que buscar comprender lejos de los requerimientos de cualquier institución. Así, ansiosamente el conde ruso se entrega a la investigación de los textos del evangelio para aprender de la fuente original del cristianismo. Escribe: “La verdad de la fe no tiene que encontrarse en interpretaciones separadas de la revelación de Cristo -esas interpretaciones que han dividido a los cristianos en mil sectas- sino en la revelación primaria de Cristo mismo. Esa revelación -las palabras de Cristo mismo- está en los evangelios. Y así me ocupé del estudio de los evangelios”¹²⁴.

Tolstoi sabía, por supuesto, que la doctrina de la Iglesia Ortodoxa no se encontraba tan sólo fundamentada en los evangelios, sino en la totalidad de las Sagradas Escrituras y en la Tradición guardada por la misma Iglesia. No desconocía que había un serio reparo a que cualquier persona individualmente accediera a la lectura y comprensión de los textos de la

¹²⁴ TOLSTOI, L. *Introduction to an examination of the Gospels*. En: *A Confession, The Gospel in Brief and What I Believe*. London: Oxford University Press, 1974, p. 100. “The truth of the faith must lie not in separate interpretations of Christ’s revelation –those interpretations which have divided Christians into a thousand sects- but in the primary revelation of Christ himself. That revelation -the words of Christ himself- is in the Gospels. And so I turned to the study of the Gospels”. La traducción es mía.

Biblia sin las indicaciones dictadas por la misma Iglesia. No obstante, al convencerse de que la enseñanza central del cristianismo antecedió a cualquier doctrina eclesial, emprendió su trabajo de comprensión del significado de la literatura evangélica contra toda oposición. Es importante llamar la atención sobre las distintas rupturas que efectuó el escritor ruso para ser concientes de su determinación y de su sed de verdad.

Su alejamiento de la tradición religiosa que lo educó se llevó a cabo en múltiples direcciones. En un primer momento, dada su capacidad intelectual y su crítica de los principales planteamientos teológicos de la Iglesia Ortodoxa, no aceptó acercarse a la fuente bíblica a través de las mediaciones que le ofrecían los comentarios y tratados de dicha Iglesia, sino de forma directa; entonces tomó distancia de la versión de la Biblia rusa sinodal y se aplicó al estudio del hebreo y del griego. Leyó los textos bíblicos en el lenguaje original en que fueron escritos, tradujo los evangelios a un ruso popular y más cercano al lenguaje cotidiano de la población. Esta sola labor podría ser considerada suficiente para demostrar la resolución de Tolstoi, pero su radicalidad lo condujo a más. Dada su condición de hombre ilustrado, se negó a aceptar que la revelación fuera contraria a la razón, creyó que la verdad revelada por la fe se iniciaba donde la razón encontraba sus límites, pero nunca en oposición a esta última. En este sentido, combatió toda imposición dogmática y se negó a aceptar la fe como una obligación. Inició su labor de interpretación personal de los textos leídos y obtuvo una visión propia de la totalidad de la escritura bíblica. Se puede decir que en realidad el escritor se transformó en exegeta bíblico asumiendo un trabajo habitualmente desempeñado por clérigos. Así, consideró que los textos del Antiguo Testamento revelan los principales elementos de la fe judía, pero no de la fe cristiana; por tanto, no aceptó que la Iglesia Ortodoxa los calificara de verdaderos y santos de igual manera que a los textos del Nuevo Testamento. Creyó que cuando se intenta establecer, por teólogos y letrados, coherencia entre los libros del judaísmo y los textos del evangelio, lo que se originan son múltiples contradicciones que acaban por oscurecer y ocultar la enseñanza principal del cristianismo. De esta forma, no consideró sólo los textos del Antiguo Testamento como inesenciales o innecesarios para entender la revelación cristiana, sino como un impedimento para ello. Finalmente, arribó a la conclusión de que toda la

enseñanza cristiana se encuentra presentada en los cuatro evangelios, siendo los demás textos del Nuevo Testamento secundarios, pues contienen sólo diversas reformulaciones de lo ya presentado en los evangelios y no añaden nada a lo allí consignado. Especial mención merece su crítica a los escritos del apóstol Pablo, de quien afirma que trata de conciliar lo inconciliable al intentar hacer compatibles el judaísmo con el cristianismo. Este material paulino acaba por confundir más a sus lectores antes que allanarles el camino a la comprensión clara del mensaje cristiano.

Es de este gran trabajo exegético de donde brota la obra de Tolstoi conocida como *El evangelio abreviado*. En ella, el autor presenta una armonización de los cuatro evangelios en un texto en el que se propone recoger la enseñanza principal del cristianismo. Tolstoi insiste en que si es una la verdad a la base de la diversidad, los cuatro textos se podrán aunar en uno que exponga lo particular de la enseñanza de Jesús. Afirma: “El significado de la enseñanza es expresado en la totalidad de los cuatro evangelios, y así si la totalidad de los cuatro expresan una y la misma revelación de verdad, ellos deben confirmarse y elucidarse el uno al otro”¹²⁵. Así, compone su escrito donde aspira a reconstruir la verdad del cristianismo tal como lo enseñó el mismo Jesús, teniendo como base para ello sólo las palabras y los actos que le atribuyen los cuatro evangelios.

Aunque consideró los cuatro evangelios como textos de carácter sagrado, no creyó que lo que los hacía tales era su número determinado de versículos o de sílabas y su permanencia intocable, sino la enseñanza que contenían. De esta forma, en la elaboración de su propio evangelio se sirvió de los cuatro evangelistas y ensambló un escrito constituido en su totalidad por 1284 versículos. Si se tienen en cuenta el número de versículos de cada evangelio que el escritor ruso vinculó a su versión integrada, se puede afirmar que del evangelio de Mateo tomó 470 versículos sobre la totalidad de 1070 que conforman dicho texto; del evangelio de Marcos tomó 111 sobre el total de 688 versículos; del evangelio de Lucas tomó 326 sobre un total de 1150 versículos, y del evangelio de Juan tomó 546 sobre

¹²⁵ Ibid., p. 108. “The meaning of the teaching is expressed in all four Gospels, and so if they all four express one and the same revelation of truth they should confirm and elucidate one another”. La traducción es mía.

un total de 880 versículos. Las cifras permiten reconocer que para elaborar su texto Tolstoi se sirvió más del evangelio de Juan, después del de Mateo, menos del de Lucas y muy poco del texto de Marcos¹²⁶.

El escritor ruso suprimió de su obra todos los pasajes evangélicos que hacían alusión a la concepción y al nacimiento de San Juan Bautista, así como los que aludían a su encarcelamiento y muerte. Prescindió también de los pasajes alusivos al nacimiento y genealogía de Jesús, la fuga a Egipto, los milagros de Caná y de Cafarnaún, los exorcismos, la marcha sobre las aguas, la maldición de la higuera, la curación de enfermos, la resurrección de los muertos, todos los pasajes alusivos a las profecías que se cumplían en Jesús, y finalmente, la resurrección de Jesús mismo. Todos esos versículos fueron omitidos en su abreviación del evangelio, porque no tenían ninguna implicación para la enseñanza fundamental del cristianismo, más bien cargaban y complicaban su simple exposición sin aportar nada; igualmente, porque describían eventos laterales a la predicación de Jesús, intentando, por ejemplo, como en el caso de los relatos de milagros, probar su divinidad, asunto que mirado desde la perspectiva de su enseñanza resulta más bien superfluo y prescindible.

El evangelio abreviado termina entonces con la muerte de Jesús en la cruz y son omitidos todos los relatos alusivos a su resurrección. Y es precisamente la eliminación de dichos elementos considerados por Tolstoi como exteriores e innecesarios, lo que hace que la exposición de la enseñanza cristiana aparezca clara, metódica y simple.

La abreviación elaborada por Tolstoi consta de doce capítulos precedidos de una introducción y cerrados por una conclusión. La introducción presenta una explicación del sentido de toda la enseñanza cristiana basada en el capítulo uno del evangelio de San Juan; la conclusión está basada en la primera epístola joánica y recoge en una síntesis el

¹²⁶ WEISBEIN, N. Introducción. En: TOLSTOI, L. *Abrégé de l'Évangile*. París: Klincksieck, 1969. p. xii. Para los interesados en el trabajo exegético propiamente, esta introducción expone en detalle tanto aspectos de la traducción del griego al ruso, como una presentación pormenorizada en cifras y recursos que descubre de forma especializada la manera como Tolstoi elaboró su versión del evangelio.

contenido de todo el material presentado. El mismo Tolstoi advierte en uno de los prólogos de esta obra, escrito en 1883, que la introducción y las conclusiones son inesenciales para el fin que persigue, pero que se determinó a incluirlas porque aportaban tanto el sentido como una visión general de toda la enseñanza de Jesús¹²⁷. En cuanto a los doce capítulos propiamente, cada uno de ellos está titulado y seguido de un brevísimo resumen de su contenido. A continuación se presenta el título de cada capítulo, el resumen que le sigue y la significación que elabora Tolstoi de cada apartado.

Capítulo 1. El Hijo de Dios. El hombre es hijo de Dios, débil de carne y libre de Espíritu. Esto significa que el hombre es hijo del principio infinito, es hijo de este Padre por el Espíritu y no por la carne. Capítulo 2. Dios es Espíritu. Y por eso el hombre no debe trabajar para la carne, sino para el Espíritu. Y esto significa que el hombre debe servir a este principio con el Espíritu. Capítulo 3. Inicio del Entendimiento. Del Espíritu del Padre surgió la vida de todos los hombres. Esto significa que la vida de todos los hombres tiene el principio divino. Solamente ella es sagrada. Capítulo 4. El Reino de Dios. Y porque la voluntad del Padre es la vida y el bien de todos los hombres, esto significa que el hombre debe servir a este principio en la vida de todos los hombres. Es la voluntad del Padre. Capítulo 5. La verdadera vida. Cumplir la voluntad personal lleva a la muerte, cumplir la voluntad del Padre da la verdadera vida. Esto significa que servir a la voluntad del Padre de la vida es lo único que da la verdadera vida, es decir, la vida sabia. Capítulo 6. La falsa vida. Y por ello el hombre, para recibir la verdadera vida, debe renunciar en la tierra a la falsa vida de la carne y vivir según el Espíritu. Esto significa que para alcanzar la verdadera vida, no hay que satisfacer la propia voluntad. Capítulo 7. Yo y el Padre somos uno. El verdadero alimento de la vida eterna es cumplir la voluntad del Padre y unirse a él. Esto significa que la vida temporal, carnal, es el alimento de la verdadera vida, es el material para la vida sabia. Capítulo 8. La vida está fuera del tiempo. Y por eso la verdadera vida es vida en el presente. Esto significa que la verdadera vida no está en el tiempo, sino en el presente. Capítulo 9. Las tentaciones. Los engaños de la vida temporal ocultan a los hombres la verdadera vida en el presente. Esto significa que el engaño de la vida está en el

¹²⁷ TOLSTOI, L. *El Evangelio abreviado*. Oviedo: KRK Ediciones, 2006, p. 30.

tiempo: la vida pasada y futura oculta a los hombres la verdadera vida, la auténtica. Capítulo 10. Luchar contra las tentaciones. Y por ello, para librarse del mal, hay que estar en cada momento de la vida en unión con el Padre. Y esto significa que el hombre tiene que intentar destruir el engaño de la vida temporal pasada y futura. Capítulo 11. Despedida. La vida individual es un engaño de la carne, el mal. La verdadera vida es la vida universal para todos los hombres. Esto significa que la verdadera vida no es sólo la vida fuera del tiempo, la vida en el presente, también es la vida fuera de la individualidad, la vida común en todos los hombres; se expresa con el amor. Capítulo 12. La victoria del espíritu sobre la carne. Y para el hombre que no vive según la vida individual, sino según la vida universal, no hay mal. La muerte carnal es la unión con el Padre. Esto significa que el que vive en el presente la vida común de todos los hombres, se une al Padre, que es el principio y fundamento de la vida¹²⁸.

Este peculiar evangelio es el resultado de la lucha del escritor contra la dogmática teológica y el judaísmo, principales culpables de ocultar la real enseñanza cristiana. Tras siglos de manipulaciones, exégesis amañadas y confusiones generadas en la pretensión de solidificar la doctrina de las iglesias, se puede conocer por fin el verdadero mensaje de Jesús extractado de la fuente de los evangelios. Este mensaje muestra su mínima condensación en la oración del Padre Nuestro, que coincide perfectamente con cada uno de los capítulos de la obra del escritor ruso. Dice Tolstoi:

“Al terminar mi trabajo, para sorpresa y satisfacción mías, descubrí que lo que se conoce como oración del señor no es otra cosa que toda la enseñanza de Jesús expresada de la forma más concisa posible en el mismo orden en que yo distribuí los capítulos; como también descubrí que cada frase de la oración se correspondía a su sentido y orden:

¹²⁸ Ibid., para el título y el resumen de cada capítulo ver la página respectiva, para la significación de cada apartado ver pp. 29-30.

1. Padre Nuestro.	El hombre es hijo de Dios.
2. Que estés en los Cielos.	Dios es el principio espiritual infinito de la vida.
3. Santificado sea tu nombre.	Santificado sea el principio de la vida.
4. Venga tu reino.	Realícese su poder en todos los hombres.
5. Hágase tu voluntad así en el cielo	Y cúmplase la voluntad de este principio infinito, tanto dentro de uno mismo...
6. Como en la tierra.	...como en la carne.
7. Danos nuestro pan cotidiano	La vida temporal es el alimento de la verdadera vida.
8. Hoy.	La verdadera vida está en el presente.
9. Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.	Y que las faltas y extravíos del pasado no nos oculten esta verdadera vida.
10. Y no nos dejes caer en tentación.	Y que no nos lleven al engaño.
11. Sino que líbranos del mal.	Y entonces no existirá el mal.
12. Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria.	Sino que tuyo será el poder, la fuerza y la razón” ¹²⁹ .

Todas estas correspondencias y coincidencias son bastante curiosas y hasta sospechosas. Tolstoi pretende estar ante la verdad límpida de los evangelios purificados de cualquier interpretación, y realmente se encuentra frente a su propia interpretación del cristianismo, aunque él mismo no lo sepa ni lo tenga claro. Su versión del mensaje del evangelio aparece así precisamente porque sus presupuestos hacen posible que aparezca de tal forma. Tratando de librarse de otras interpretaciones, que considera falsas, únicamente le queda al escritor ruso presentar la suya, que para él no es una versión más, su versión, sino la verdad nítida del mensaje del evangelio. Así, pues, la experiencia espiritual y religiosa de Tolstoi no se adapta, ni sigue las enseñanzas del evangelio, sino que es el texto evangélico el que se adapta y sigue el camino espiritual que ha recorrido el conde ruso.

Esta sucinta presentación de *El evangelio abreviado* permite evidenciar la interpretación extremadamente personal que del cristianismo hace Tolstoi, que entendió la enseñanza

¹²⁹ Ibid., pp. 31-32.

cristiana ante todo como respuesta a los profundos interrogantes sobre el sentido de la vida. El rasgo característico de esta manera de concebir el cristianismo es que relega su aspecto doctrinal, y lo presenta como la posibilidad de otorgar un sentido a la existencia humana. De esta manera, el mensaje cristiano se entiende más como una experiencia ante las profundas incógnitas y contingencias del ser humano, que como una explicación o construcción racional sobre el mundo o sobre el hombre.

Para Tolstoi es necesario diferenciar las enseñanzas del cristianismo de las enseñanzas de la Iglesia. La enseñanza del cristianismo tiene su fuente en el evangelio y en las palabras de Jesús, no en las interpretaciones que de ellas ha hecho la Iglesia a través de sus enseñanzas y su fe en el Espíritu Santo. Escribe Tolstoi:

Predicando una enseñanza totalmente ajena a Cristo, aseguran que Jesús predicó sus enseñanzas. Así pues, según sus enseñanzas, Cristo dijo que redimió con su sangre el género humano caído desde Adán, que Dios es una trinidad, que el espíritu santo descendió sobre los apóstoles y se transmite al sacerdocio a través de la imposición de las manos, que para salvarse se necesitan siete sacramentos, que la comunión puede ser en dos formas, etcétera. En consecuencia, todo esto es la enseñanza de Cristo, cuando, en realidad, en ella no se insinúa nada así¹³⁰.

El cristianismo expresado en la fuente evangélica muestra su mensaje simple en la vida de la gente sencilla que lo vive, y no en la complicada y espuria doctrina de la Iglesia. El mensaje evangélico, más que doctrinas, revela un fuerte contenido ético a manera de orientación para vivir que no promete a los hombres la felicidad futura del más allá, sino la felicidad aquí en la tierra y en el presente de sus vidas. Tolstoi resume en cinco mandamientos las enseñanzas del evangelio; estos preceptos que permiten alcanzar la hermandad entre los hombres y dotar de sentido pleno a la vida son los siguientes: no encolerizarse, no cometer adulterio, no jurar, no ser enemigo de nadie, no resistirse al mal

¹³⁰ Ibid., p. 48.

con la violencia. Fruto de esta claridad alcanzada en su versión del evangelio y en la exposición de la enseñanza cristiana, la vida del conde ruso se transforma, elige la pobreza voluntariamente, cultiva el ascetismo, se identifica con la vida sencilla de los campesinos rusos y abandona los privilegios que le otorga su posición financiera y social. Es franca, además, su lucha pacifista contra el establecimiento constituido por instituciones violentas que contrarían el cristianismo. En este sentido, sus tesis de no-violencia y de desobediencia civil tuvieron una incidencia política en la Rusia de su época, y su tesis de no resistencia al mal con violencia influyó considerablemente el programa político de Gandhi en la India.

A manera de balance, se puede afirmar que el cristianismo tolstoiano se encuentra alejado de los aspectos doctrinales y rituales, en abierta reacción contra el cristianismo institucional de la Iglesia Ortodoxa Rusa. El conde Tolstoi muestra una clara predilección por el aspecto experiencial y por el aspecto ético de la creencia cristiana, tomando distancia de dogmas y doctrinas eclesiales. Es de destacar que, como gran escritor, Tolstoi subraye el aspecto narrativo del cristianismo, identificando la fuente primordial del mensaje cristiano no con los tratados teológicos, sino con la literatura de los evangelios que relatan los acontecimientos que constituyen la vida de Jesús. Pero como ya se advirtió, la narración evangélica fue expurgada de todos los versículos que Tolstoi consideró no tenían ninguna implicación en la exposición de la enseñanza fundamental del cristianismo.

La honda repercusión de *El Evangelio abreviado* sobre la vida y la manera de pensar de Wittgenstein se atestigua sobre todo en su comportamiento durante y después de la guerra. Wittgenstein, además de demostrar un inusitado valor como combatiente, convencido de la victoria del espíritu sobre la carne, al final de la guerra distribuyó su rica herencia y buscó vivir una vida austera como profesor de escuela en una comunidad campesina. El austriaco no sólo asume las enseñanzas de *El Evangelio abreviado*, sino que ajusta su vida en conformidad con el propio Tolstoi, aristócrata como él, devenido pobre voluntario por razón de las enseñanzas de aquel libro.

La totalidad de este capítulo, que ha intentado presentar algunos de los autores más significativos para Wittgenstein en lo relacionado con su posición religiosa, puede confirmar la decisiva influencia que ellos jugaron en la conformación de su actitud y de su pensamiento en torno a la religión. Es importante insistir en que la mayoría de autores que marcaron su posición en religión no proceden estrictamente de la filosofía y, más bien, se movieron en diferentes campos, cruzando fronteras entre la literatura, la filosofía, la psicología y la religión. La afirmación de Philip Shields, presentada al inicio de este apartado, en la que considera que estos autores fueron solamente admirados por Wittgenstein como espíritus afines sin que hayan jugado una influencia determinante en su posicionamiento religioso, queda a la luz de lo visto seriamente desvirtuada. Contra esta línea interpretativa, hay que señalar que en Wittgenstein no se encuentra una *primera* posición sobre lo religioso que él habría comparado o contrastado *después* con los autores presentados; por el contrario, lo que se ha constatado es que el influjo de estos escritores contribuye de forma determinante a la conformación misma de la perspectiva wittgensteiniana sobre lo religioso.

Presentar las fuentes de la posición religiosa de Wittgenstein puede llevar a hacer más comprensibles sus actitudes y pensamientos al respecto, pero también puede servir para mostrar su originalidad; esto es, la manera como ajustó esos planteamientos a su visión personal del mundo. Esta visión personal se presenta como definitiva ya en su primera y decisiva obra, el *Tractatus*.

Los nombres de James, Silesius, Kierkegaard y Tolstoi no aparecen mencionados en el *Tractatus*, su influjo no es fácilmente reconocible para un lector que desconozca sus planteamientos. Sin embargo, quienes estén familiarizados con ellos se percatan de su presencia en esta obra. Quizá, una de las mayores dificultades a la hora de interpretar el contenido del *Tractatus* para el público anglosajón en general, y para el mismo Russell particularmente, lo constituyó el desconocimiento del importante papel que jugaban para Wittgenstein estos autores integrados al trasfondo de la cultura vienesa de finales del siglo

XIX y comienzos del XX¹³¹. Afirmaciones importantes del *Tractatus* serían ininteligibles o pueden fácilmente ser malinterpretadas si no se tiene en cuenta el contexto y la fuente de donde brotaron; y es posible que el sentido total del texto quede oculto o desfigurado si no se tiene una mirada retrospectiva que haga comprensible la totalidad de la obra.

Se podría observar entonces, a continuación, y a manera de ilustración de lo que se está afirmando, cómo los planteamientos de Kierkegaard y de Tolstoi están presentes de forma reconocible en la visión del mundo que exhibe el *Tractatus*, aunque sus tesis no estén explícitamente mencionadas o incluidas en el texto.

De acuerdo con lo ya presentado, se sabe que Kierkegaard sostuvo que la religión no está fundada en la razón sino en la relación absolutamente inmediata entre cada uno de los seres humanos y Dios. Esto significa que el fundamento de la religión descansa en la experiencia religiosa del individuo existente. Para Kierkegaard, la meta del ser humano es el salto de fe, el salto en el absurdo, mediante el cual la persona finita se entrega por completo a lo infinito. La tarea del pensamiento kierkegaardiano es hacer comprensible esta realidad, y así, llamar a la práctica auténtica del cristianismo. El individuo es el único sujeto de responsabilidad, de experiencia moral y de experiencia religiosa; sobre él recae la decisión de apertura a lo infinito o la negativa a tal posibilidad. De acuerdo con Kierkegaard, el mayor desastre que le pudo ocurrir al cristianismo fue la pretensión de expresar sus verdades en términos especulativos, pues la especulación no es nunca capaz de cambiar el modo de vivir de una persona. La verdad especulativa es un asunto de conocimiento universal y verdadero para siempre, mientras que el cristianismo tiene que ver con la persona existente, que siempre es un individuo particular en estado de constante devenir. Mientras que a la especulación le concierne la “verdad objetiva”, el cristianismo tiene sus raíces en la “verdad subjetiva”. Esta última noción la define Kierkegaard como una incertidumbre objetiva que se aprehende firmemente en el transcurso de un proceso de apropiación de la más apasionada intimidad. A esta verdad existencial, que se puede identificar con la fe, no se puede acceder racionalmente o por vía de la especulación. La fe

¹³¹ JANIK A., TOULMIN S. *La Viena de Wittgenstein*, pp. 252-255.

sólo puede ser transmitida, con alguna posibilidad de éxito, a través de la “comunicación indirecta” que puede llegar a hacer comprensible una verdad existencial. Kierkegaard mismo utilizó la polémica, la sátira, la ironía, la alegoría para proponer la verdad del cristianismo. Su comunicación indirecta consistía en destruir ilusiones y abrir así el espacio para que lo nuevo fuera propuesto. El cristianismo se introduce entonces en el mundo como algo extraño.

Todo el planteamiento anterior, en últimas, lo que pretende efectivamente es separar la esfera de la razón de la esfera a la que pertenece la significación de la vida humana. Janik y Toulmin aseguran que el proceso que Kant había iniciado cuando distinguió las funciones especulativa y práctica de la razón, que continuó con Schopenhauer cuando separó el mundo como representación del mundo como voluntad, terminó con Kierkegaard cuando éste dispuso un abismo infranqueable entre la razón en la esfera de los hechos y todo lo concerniente a la significación de la vida personal en la esfera de los valores. Así, lo que comenzó como un intento de trazar los límites de la razón en sus distintos campos de actividad culminó en un firme rechazo de la validez de la razón dentro del territorio de los valores y la significación de la existencia¹³². Wittgenstein, sin proponérselo, a través de su *Tractatus*, se inscribe dentro de las coordenadas kierkegaardianas al proporcionar una cimentación teórica de la distinción entre hechos y valores constituyéndose realmente en el punto terminal de esta forma de concebir el mundo.

Para León Tolstoi, de manera semejante, el significado de la vida no es asunto de discusión racional, algo a lo que se le pueda dar fundamentos intelectuales, sino un asunto religioso y moral en su esencia. De acuerdo con Tolstoi, la moralidad descansa fundamentalmente en el sentimiento, y el arte se constituye en el lenguaje del sentimiento; la ciencia y la filosofía, por el contrario, son el medio del pensamiento racional. A partir de aquí se hace comprensible que el arte sea el medio a través del cual deben ser propagadas las enseñanzas morales. Se podría afirmar que el arte es religioso en el sentido en que por medio de él se puede hacer a los seres humanos conscientes de las enseñanzas de Jesucristo. La versión

¹³² Ibid., pp. 197-202.

que Tolstoi hace del cristianismo es una versión extremadamente sobria que invita a una vida sencilla animada por el espíritu en el cumplimiento de los preceptos morales que brotan de la predicación de Jesús. Al mismo tiempo, Tolstoi se esfuerza en mostrar que a menudo la observancia del modo de vida cristiano puede poner al creyente en conflicto con la dogmática o la doctrina formal de las Iglesias cristianas. Ante su desconfianza por la doctrina, su versión del cristianismo se comprende más como respuesta al problema del significado de la existencia. Después de su segundo nacimiento, Tolstoi utilizó toda su genialidad de escritor para enseñar el cristianismo a través de su literatura. Distintas parábolas, cuentos e historias simples sobre gentes sencillas ilustran su tentativa de comunicar el mensaje cristiano. En términos de Kierkegaard, esta narrativa se puede entender como la “comunicación indirecta” que utilizó el conde ruso para enseñar el cristianismo como modo de vida y como propuesta que cada uno puede acoger.

En el *Tractatus* Wittgenstein lleva a cabo una crítica del lenguaje; esto significa propiamente que el autor austríaco busca trazar los límites entre lo que puede ser dicho por medio de palabras y lo que no. Gran parte del texto está dedicado a la lógica proposicional que establece las condiciones de un enunciado genuino. Se habla de una proposición si el enunciado puede retratar o representar un hecho que acaece en el mundo. Para Wittgenstein, la totalidad de los hechos es el mundo y el lenguaje proposicional sólo puede expresar hechos; el lenguaje proposicional entonces sólo puede representar los hechos del mundo. Así, la función del lenguaje es la de representar el mundo, y la única cosa que se puede hacer con las palabras es describir hechos o fallar en su descripción. Los pensamientos que se plantean la cuestión del significado de la vida, la valoración del comportamiento humano o la belleza de la existencia pertenecen al ámbito de lo que Wittgenstein denominó “lo místico”; ningún asunto relacionado con la valoración de hechos puede ser descrito o presentado a través del lenguaje, precisamente por no ser hecho sino valoración. En la parte final del *Tractatus* se afirma que lo místico existe, aunque inexpresable, pudiéndose sólo mostrar o señalar. De esta forma, la visión total del mundo que presenta Wittgenstein en su escrito comprende la esfera de los hechos, que se puede expresar lingüísticamente, y la esfera del valor, que sólo puede ser señalada.

Habría que preguntarse, entonces, si lo que se presenta en el *Tractatus* no es tan sólo una formulación filosófica bastante original y personal de lo que ya anticipaban los planteamientos de Kierkegaard o de Tolstoi. Por supuesto, toda la cuestión religiosa, tan importante tanto para estos autores, como para Wittgenstein, queda silenciada ante la perspectiva defendida en ese texto, y tan sólo la comunicación indirecta se puede constituir en alternativa para mostrar lo inexpresable. Algunos lectores del *Tractatus* juzgan con ligereza cuando intentan minimizar la importancia que Wittgenstein concedió a lo místico o cuando otorgan excesiva relevancia a los apartes de delimitación lógica. Habría que sostener la perspectiva total de la obra, recordando que en más de una ocasión Wittgenstein no dejó dudas sobre lo que él consideraba realmente importante de su texto, sólo que lo sustraía de la discusión para que no fuera debatido como si se tratara de un asunto de hechos.

En este capítulo se ha pretendido mostrar cómo distintos pensadores y escritores se constituyeron en una decisiva influencia para forjar el pensamiento y las actitudes religiosas de Wittgenstein. La conclusión de este apartado se ha orientado a mostrar cómo este influjo desborda el aspecto propiamente de lo religioso y se hace también presente en la visión personal y total del mundo que presenta el filósofo austríaco en su *Tractatus*. Sin embargo, con esto no se busca sostener que la influencia de estos autores se restringe a esta obra y, por decirlo así, queda muerta e inoperante para el resto de sus escritos y anotaciones. Algunos de los elementos que conforman la visión que Wittgenstein defiende en el *Tractatus* se conservan invariables a lo largo de su vida. Entre ellos, por ejemplo, la negativa a abordar la religión desde la perspectiva filosófica, la negativa a aceptar una fundamentación de la creencia religiosa de orden factual o procedente de la investigación científica, y el firme convencimiento de las limitaciones del lenguaje para expresar las experiencias religiosas de la vida humana. En este sentido, el influjo de los autores presentados se hace parte integral de su perspectiva religiosa y, en forma amplia, de su visión del mundo, permaneciendo sin alteraciones esenciales en el transcurso de su vida y, por ende, obviamente, más allá de la redacción del *Tractatus*.

Aquí se ha insistido en que la comprensión del *Tractatus* queda seriamente disminuida si se desconocen los autores que hicieron posible la visión del mundo expresada allí, específicamente, los que forjaron el posicionamiento religioso de Wittgenstein que fue determinante en la consolidación de su perspectiva total del mundo. Y aunque, claro está, el *Tractatus* es un texto central para comprender el pensamiento de Wittgenstein y, particularmente, su postura en relación con la religión, no sería acertado limitar dicha comprensión sólo a este escrito; por ello, se hace necesario examinar también otros textos y anotaciones que conforman su obra.

3. Anotaciones acerca del cristianismo

Los planteamientos que recogen la posición de Wittgenstein respecto del cristianismo se encuentran consignados mayoritariamente en la obra *Vermischte Bemerkungen* publicada por primera vez en 1977 por la prestigiosa editorial Suhrkamp de Alemania, edición preparada por Georg H. von Wright y Heikki Nyman, que seleccionaron y recopilaron una serie de anotaciones que Wittgenstein había hecho a lo largo de sus escritos como apuntes laterales o que no pertenecían estrictamente a las obras filosóficas. En 1978 apareció la segunda edición con material añadido, y en 1980 se tradujo esta edición al inglés con el título de *Culture and Value*, como recopilación de manuscritos wittgensteinianos que van del año 1914 al año 1951. La primera traducción al español hecha por Elsa Cecilia Frost se publicó en el año 1981 bajo el auspicio editorial de Siglo XXI, con el título de *Observaciones*; no obstante, en nuestra lengua será más conocida bajo el título de *Aforismos-Cultura y valor*, título bajo el que presenta la obra la casa editorial Espasa-Calpe. Como se quiera llamar, esta recopilación contiene diversas anotaciones sobre arte (música, arquitectura, literatura), religión, filosofía, cultura y la vida misma, que retratan a veces, no con toda la claridad que se quisiera, los intereses y obsesiones del filósofo austríaco sobre los mencionados temas. Para la presentación que sigue utilizo la segunda edición del texto de Espasa-Calpe publicada en 1996.

Las observaciones de Wittgenstein tienen la dificultad de presentarse bajo la forma de una sentencia corta o larga de la que se desconoce el contexto. O, tal vez, precisamente sea esa la fuerza de sus anotaciones, que imponen cierta certeza sin la necesidad de circunstancias especiales o preámbulos, diciendo “las cosas son así, aunque tú lector no las comprendas o entiendas del todo”. Obviamente, conocer la vida del filósofo o comprender su pensamiento podría ayudar a valorar en todo su alcance estas sentencias, porque contra el trasfondo de una vida o de una forma de pensar se ofrecería quizá el mapa total en donde el intérprete intentaría ajustar las fichas del rompecabezas. Esto no significa que sin saber algo de la vida u obra del filósofo no puedan entenderse sus anotaciones, pero aunque ello se logre, se pierde sin duda una parte considerable de su riqueza y penetración. Así, lo que sigue es la presentación de algunas anotaciones de Wittgenstein referidas al cristianismo, acompañadas de algunas aclaraciones que buscan hacerlas más comprensibles. En esta dinámica aclaratoria es importante ligar la concepción del cristianismo de Wittgenstein a sus raíces nutricias, sobre todo a Kierkegaard y Tolstoi, puesto que su peculiar perspectiva se logra a través del influjo de estos autores. Al articular una relación entre anotación y anotación, se intenta obtener una panorámica amplia de la particular y personalísima visión que el pensador austriaco tuvo del cristianismo.

La primera observación que se presenta atrae precisamente por ser una visión absolutamente lúcida de uno de los asuntos centrales, si no el central, de la creencia cristiana. Sorprende la condensación de elementos que une y sintetiza alrededor de su reflexión de la resurrección de Cristo. Escribe Wittgenstein:

¿Qué me inclina también a mí hacia la fe en la resurrección de Cristo? Juego, por así decir, con el pensamiento. Si no resucitó, se pudrió en el sepulcro como cualquier hombre. Está muerto y podrido. Es, pues, un maestro como cualquier otro y ya no puede ayudar; estamos de nuevo desterrados y solos. Y debemos conformarnos con la sabiduría y la especulación. Estamos como en un infierno, donde sólo podemos soñar, separados del cielo por una cubierta. Pero si REALMENTE debo ser

redimido, necesito certeza -y no sabiduría, sueños, especulación- y esta certeza es la fe. Y la fe es fe en aquello que necesita mi corazón, mi alma, no mi entendimiento especulativo. Pues mi alma, con sus pasiones, por así decirlo, con su carne y su sangre, debe ser redimida, no mi espíritu abstracto (1937)¹³³.

En un estado de orfandad, de angustia, de soledad comparable con el infierno, la resurrección de Cristo aparece como un acto de real salvación del ser humano, redención que no se evidencia a través de un acto intelectual o por disquisiciones especulativas de la razón o el conocimiento, sino por la fe religiosa entendida como la mayor de las certezas. Así, el cristianismo es menos el entendimiento de determinadas afirmaciones, y más la adhesión apasionada a una creencia que se hace urgente ante las profundas necesidades de la vida humana.

“El cristianismo no es una doctrina, quiero decir, una teoría acerca de lo que ha sucedido y sucederá con el alma de los hombres, sino la descripción de un proceso real en la vida del hombre. Pues el ‘reconocimiento del pecado’ es un proceso real, lo mismo que la desesperación y también la redención por medio de la fe” (1937)¹³⁴. Se subraya entonces el carácter experiencial o vivencial de la creencia cristiana que acontece como un proceso que se vive y que tiene una decisiva repercusión en la existencia. Reconocerse pecador, experimentar la pérdida total de la esperanza, sentirse salvado por la fe, son vivencias humanas que no se pueden entender como teorías o doctrinas sobre el ser humano y su alma. El cristianismo es más descripción de acontecimientos o experiencias humanas que explicación o teoría.

Entender la fe cristiana como experiencia personal y no como doctrina es una clara herencia kierkegaardiana. El autor danés destaca dos aspectos principales respecto de la fe: que es creencia y que esta creencia debe ser llevada a la vida. En esta comprensión el aspecto

¹³³ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*. Madrid: Espasa Calpe, 1996, §171, p. 79. La traducción es de Elsa C. Frost, entre paréntesis se indica el año al que pertenece la anotación.

¹³⁴ *Ibid.*, §152, p. 70.

doctrinal adquiere una figuración secundaria, pues de poco sirve elaborar teorías, por ejemplo, acerca de la redención, de la providencia, de la trinidad, si éstas no significan algo decisivo en la vida del creyente. Dios no existe para ser teorizado, sino para comunicar su palabra al ser humano. Por tanto, cada uno puede establecer una relación singular con Dios en la que se juega su propia vida. La fe es un llamado personal de Dios, pero a la vez una respuesta individual del ser humano al confesar una creencia y vivir de acuerdo con ella. Hay que enmarcar este tipo de experiencia en el ámbito de una relación personal, que dista mucho de la objetividad pretendida en una doctrina. La fe cristiana es ante todo una experiencia personal que no debe ser confundida con las posibles teorías que se puedan construir a partir de ella.

Otro rasgo distintivo de la creencia cristiana para Wittgenstein es que ésta no recibe su fundamentación de acontecimientos históricos. Esto es, la adhesión apasionada y personal al mensaje que comunica el evangelio no descansa en la veracidad de los hechos que se encuentran narrados en dichos relatos. Escribe el vienés:

Por extraño que suene: podría probarse que los relatos históricos de los Evangelios son falsos en sentido histórico y con ello la fe no perdería nada; pero *no* porque se remita quizá a “verdades racionales universales”, sino porque la prueba histórica (el juego de pruebas histórico) nada tiene que ver con la fe. Esta noticia (los Evangelios) es aprehendida por la fe (es decir, el amor) de los hombres. *Esta* es la certeza de este dar-por-cierto y no *otra cosa* (1937)¹³⁵.

Así que el cristiano no tiene como base necesaria de su creencia que unos acontecimientos hayan sucedido realmente, se podría comprobar que los hechos relatados en los evangelios no acontecieron históricamente y esto no cambiaría el valor de la fe. Lo que intentan las narraciones evangélicas es transmitir una fe religiosa, no asegurar la historicidad de los hechos que allí se presentan. Desligar el cristianismo del acontecimiento histórico no es una

¹³⁵ Ibid., §170, p. 78.

posición exclusiva de Wittgenstein; otros autores en el campo de la teología han mostrado el profundo abismo existente e infranqueable entre el Cristo de la historia (del cual no se conoce casi nada) y el Cristo de la fe (el cual tendría poco que ver con una persona histórica concreta). Para el filósofo austriaco el punto es claramente que la fe pretende ser comunicada por medio de la información propuesta, y no que la fe debe sostenerse en datos fácticos, cualesquiera que ellos sean. De tal forma, que lo decisivo es el mensaje que se transmite a través de la narración, y no la historicidad misma de la narración. Dice:

Dios permite que *cuatro* hombres relaten la vida del hombre-Dios, cada uno de modo distinto y contradiciéndose; pero ¿no puede decirse: es importante que este relato no tenga una verosimilitud histórica común, *para que* esta no sea tomada por lo esencial, lo decisivo? Para que la *letra* no encuentre más fe de la que se le debe y el espíritu conserve su derecho. Esto quiere decir: lo que debes ver no puede proporcionarlo el historiador mejor y más preciso; por ello, basta y hasta es preferible una exposición mediocre. Pues lo que debe comunicársete, también puede comunicarlo esta. (De la misma manera que un decorado teatral mediocre puede ser mejor que uno refinado, o árboles pintados mejor que los auténticos, que distraen la atención de lo que verdaderamente importa) (1937)¹³⁶.

No es ninguna extravagancia por parte de Wittgenstein afirmar que los relatos de los evangelios se contradicen en algunos pasajes. Los exegetas y estudiosos han mostrado repetidamente cómo las cuatro narraciones exhiben numerosas inconsistencias entre sí, por ejemplo, en los pasajes que abordan los acontecimientos referidos a la resurrección de Jesús. Para el pensador vienés dichas incongruencias tienen un aspecto totalmente positivo, pues hacen que el lector no fije la atención en la coherencia del relato histórico como si ello fuera lo importante, o como si en la historicidad de lo sucedido recayera la justificación de la fe cristiana. La importancia del mensaje evangélico no radica en su exactitud histórica. Aunque obviamente la historicidad de Jesús no se niegue y pueda establecerse la veracidad

¹³⁶ Ibid., §166, pp. 76-77.

histórica de algunos de los acontecimientos allí narrados, ello se considera secundario. Esto es, los acontecimientos históricos no fundamentan la creencia cristiana. Lo importante de la narración evangélica no es la información histórica que pueda contener sino el mensaje que comunica. Buscando reiterar su perspectiva, Wittgenstein escribe:

El cristianismo no se basa en una verdad histórica, sino que nos da una información (histórica) y dice: ¡ahora, cree! Pero no creas esta información con la fe que corresponde a una noticia histórica, sino: cree sin más; y esto sólo puede hacerlo como resultado de una vida. Aquí tienes una noticia; no te comportes a su respecto como harías con cualquier otra noticia histórica. ¡Deja que tome un lugar completamente distinto en tu vida! (1937)¹³⁷.

El punto central de esta anotación es señalar cómo el cristianismo invita a adoptar una actitud diferente ante su narrativa de la que se puede asumir normalmente frente a cualquier otra narrativa histórica. Mientras que la narrativa cristiana busca principalmente que se crea en el mensaje que se transmite a través de relatos, la narrativa histórica se propone, a través de una presentación fidedigna de los hechos, reconstruir un acontecimiento del pasado. El relato histórico pretende del lector que de manera desapasionada constate las evidencias históricas que confirman o alteran lo que previamente piensa que ha ocurrido; de forma distinta, la narrativa evangélica no pretende que se tome lo allí relatado como un documento histórico y, por consiguiente, que se considere que el valor de lo propuesto reside en la historicidad de los hechos. Lo realmente importante de la narración evangélica no es que se prueben como acontecidos históricamente los hechos que se presentan, sino que pueda llevar a alguien a creer que Jesús es Cristo, Dios encarnado. El evangelio no pretende que sus lectores conserven una actitud desinteresada o desapasionada frente a lo que se intenta comunicar; no, la narrativa del evangelio está dirigida a que su mensaje ocupe un lugar central en la vida del lector, a que su mensaje sea acogido con una exclusividad apasionada y pueda tomar un lugar absolutamente privilegiado en la vida de

¹³⁷ Ibid., §168, p. 77.

quien lo descubre. La narrativa cristiana es una invitación, incita a la experiencia de la creencia, busca que esa creencia pueda llegar a convertirse en guía y orientación de las personas hasta regular toda su vida y sus acciones de una forma que no podría realizarlo ninguna otra narrativa histórica.

Relegar el papel de lo histórico a un plano secundario en una religión como la cristiana, que es conocida ante todo como una religión histórica, es asumir una posición controversial y poco común. La perspectiva de Wittgenstein marca un claro distanciamiento en relación con la posición que sostiene que “el cristianismo es una religión basada en sucesos históricos totalmente determinados”¹³⁸. Que Wittgenstein defienda la importancia de la creencia cristiana independientemente de la relevancia histórica del cristianismo tiene su inspiración de nuevo en Kierkegaard. Trayendo aquí algunos de sus planteamientos quizá pueda hacerse más comprensible la postura wittgensteiniana.

Para el pensador de Copenhague el ser humano es capaz de acceder a dos tipos de verdades: la verdad fáctica y la verdad eterna. La primera se refiere a hechos históricos y empíricos; la segunda acontece en el ámbito de la interioridad cuando Dios se revela al ser humano en lo más íntimo de su alma. La verdad fáctica es objetiva, se refiere a un hecho empírico y acontece en el tiempo. La historia y los historiadores investigan verdades fácticas sobre las cuales se confirman o desmienten determinados acontecimientos. Kierkegaard no discute la legitimidad de este tipo de saber, pero amplía la perspectiva de la verdad en la medida en que afirma la posibilidad de las verdades eternas. Estas verdades se refieren a Dios, a Cristo, al sentido de la vida humana. De acuerdo con su planteamiento, la verdad última sobre el ser humano no puede ser hallada a través de las ciencias naturales, ni a través de la historia; el mundo no habla de esta verdad, tampoco la historia. Las verdades eternas constituyen un orden de verdades que se descubren en la subjetividad, son un tipo de verdades interiores que cada cual puede hallar en su yo a través de un diálogo íntimo con Dios. La verdad eterna es comunicada por Dios (él mismo es la verdad) y recibida por el individuo, el cual puede ser cualquier ser humano. Esta verdad eterna no es invención

¹³⁸ RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe*. Herder: Barcelona, 1979, p. 13.

subjetiva, ni tiene un puro contenido arbitrario, es consecuencia de la escucha de Dios. La verdad consiste, entonces, en escuchar la palabra de Dios. En este sentido, el ser humano está llamado a ser un oyente de la verdad, pero nunca podrá formularla por sí mismo sin que le sea comunicada. Las verdades fácticas tienen su origen en el hombre, pero las verdades eternas proceden de Dios. Es inútil buscar una prueba empírica o una demostración científica de las verdades eternas. La verdad eterna no depende de la comprobación histórica, es una verdad que procede de lo más alto y que en cualquier caso no se fundamenta en verdades fácticas. Verdades como, por ejemplo, Dios es amor, Cristo es el Dios-hombre, Cristo resucitó de entre los muertos, son verdades que para Kierkegaard nunca se podrán fundamentar recurriendo a hechos históricos.

La aproximación de Wittgenstein al cristianismo tiene como referente indiscutible a Kierkegaard; en este punto concretamente, lo decisivo de la creencia cristiana no se centra en que ella pueda tener una comprobación histórica. La propia oposición wittgensteiniana entre la esfera de los hechos y la esfera de los valores no está más abierta al papel de lo histórico en la religión que la posición de Kierkegaard que se ha esbozado recientemente. Para Wittgenstein es tan importante como para Kierkegaard el situar el carácter “trascendental” de la religión sobre una base atemporal. Y en este sentido, lo que se debe hacer es llevar a los seres humanos a reconocer la crucial verdad ahistórica; esto es, que la salvación humana procede enteramente de las relaciones individuales que se tienen con Dios. Esta escasa sensibilidad por la historia que demuestra el pensador austriaco, procedente de los planteamientos religiosos de Kierkegaard, se refuerza evidentemente con su manera de enfrentar problemas conceptuales. Wittgenstein nunca se planteó la posibilidad de abordar ninguno de ellos de manera genética e histórica, pues siempre entendió este proceder como una falacia y como una forma de escatimar su responsabilidad como pensador. Más bien se inclinó por resolver dificultades conceptuales en términos formales, lógicos y atemporales que a sus ojos no tenían relación con los cambios históricos que ocurrían a su alrededor. Aún el Wittgenstein de las *Investigaciones*, tan decididamente antropológico en el reconocimiento de los distintos contextos culturales, no abordó el

recurso a los juegos de lenguaje y a las formas de vida desde una perspectiva histórica que le asignara una función esencial al desarrollo temporal de estos conceptos.

Wittgenstein considera, en clara afinidad con Tolstoi, que los evangelios son las narraciones que mejor comunican el mensaje cristiano. También, en consonancia con el autor ruso, formula una crítica breve pero contundente a los escritos paulinos, e intenta establecer las diferencias entre los evangelios y las cartas de Pablo, contrastando la simplicidad y humildad de los cuatro autores con el ímpetu personal del Apóstol de Tarso. Wittgenstein escribe:

La fuente que fluye mansa y transparente en los Evangelios, parece *encrespase* en las Epístolas de Pablo. O cuando menos a mí me lo parece. Quizá sea sólo mi propia impureza la que ve aquí turbiedades; pues ¿por qué no habría de turbar esta impureza lo claro? Pero, a *mí* me parece ver aquí pasiones humanas, como orgullo o ira, lo que no concuerda con la humildad de los *Evangelios*. Como si aquí se subrayara la propia persona y *se hiciera como acto religioso*, lo que es ajeno al Evangelio. Quisiera preguntar -y ojalá no sea una blasfemia-: ‘¿Qué habría dicho Cristo a Pablo?’ Pero se podría responder con justicia: ‘¿Qué te importa? ¡Ocúpate de ser *tú* mejor! Tal como eres, ni siquiera puedes entender lo que aquí puede hacer la verdad’. Me parece que en los Evangelios todo es *más sencillo*, más humilde, más simple. Allí hay chozas; en Pablo, una iglesia. Allí todos los hombres son iguales y Dios mismo un hombre; en Pablo hay ya una cierta jerarquía: dignidades y cargos. –Así me lo dice casi mi OLFATO (1937)¹³⁹.

Es bastante curioso observar que, a pesar de todas sus dudas, preguntas y escrúpulos, el filósofo austriaco se las arregla para afirmar lo que le parece, y así como nada lo detiene para preferir las narraciones evangélicas sobre las cartas paulinas, tampoco nada le impide

¹³⁹ Ibid., §161, pp. 74-75.

afirmar su preferencia, esta vez por los evangelios sobre todas las cartas de los distintos Apóstoles. Afirma:

El Antiguo Testamento visto como el cuerpo sin cabeza; el Nuevo Testamento: la cabeza; las Epístolas de los apóstoles: la corona sobre la cabeza.

Cuando pienso en la Biblia Judía, el Antiguo Testamento solo, quisiera decir: a este cuerpo le falta (todavía) la cabeza. A este problema le falta la solución. A estas esperanzas, el cumplimiento. Pero no pienso necesariamente en una cabeza con una *corona* (1939-1940)¹⁴⁰.

Wittgenstein, aquí alejándose de Tolstoi, puede estar dispuesto a aceptar el Antiguo Testamento a condición de que sea completado con los planteamientos del Nuevo. También sus afirmaciones pueden llevar a pensar que algo no es esencial en las Escrituras, como si se prefiriera una versión sencilla del cristianismo, la de los evangelios, sobre otra que lo encumbra y lo magnifica consignada en las Epístolas.

A pesar de lo expresado en estas anotaciones, una década más tarde Wittgenstein parece reconsiderar su posición con respecto a las Cartas Paulinas. Hacia 1949, en una conversación mantenida con su discípulo y amigo Drury, afirma: “En algún tiempo yo pensé que las Epístolas de San Pablo eran una religión diferente a la de los Evangelios. Pero ahora veo claro que estaba equivocado. Es una y la misma religión la que está tanto en los Evangelios como en las Epístolas”¹⁴¹. Esta revalorización de las Cartas de Pablo establece otra diferencia en relación con la posición literal de Tolstoi, e indica una transformación de su perspectiva inicial con respecto a la narrativa del Nuevo Testamento.

¹⁴⁰ Ibid., §182, p. 82.

¹⁴¹ DRURY, M.O’C. *Conversations with Wittgenstein*, pp. 164-165. “At one time I thought that the Epistles of St. Paul were a different religion to that of the Gospels. But now I see clearly that I was wrong. It is one and the same religion in both the Gospels and the Epistles”. La traducción es mía.

Hasta aquí las anotaciones de Wittgenstein sobre el cristianismo han mostrado, primero, que lo entiende más como una experiencia personal que como una doctrina; segundo, que lo comprende más como una creencia que como una suma de acontecimientos históricamente verificables; y finalmente, que los textos del Nuevo Testamento constituyen su núcleo narrativo. Esta concepción personal y peculiar del cristianismo se distancia obviamente de otras más institucionales que buscan enfatizar, a la inversa, el carácter doctrinal y objetivo de esta religión, el aspecto histórico de la creencia y otras tradiciones escritas. En este sentido, los planteamientos de Wittgenstein proponen un cristianismo bastante singular que lo aleja de su versión más ortodoxa y, por así decirlo, institucional.

Su perspectiva del cristianismo como experiencia personal y existencial puede constatarse aún mejor a partir de otras anotaciones que subrayan el papel de Cristo en la vida del ser humano. Jesucristo puede constituirse como compañía del hombre que aparece como una criatura huérfana y sola. Wittgenstein pregunta: “¿Qué sentimientos tendríamos si no hubiésemos oído hablar de Cristo? ¿Tendríamos el sentimiento de la oscuridad y el abandono? ¿Acaso no lo tenemos sólo en la medida en que no lo tiene un niño que sabe que hay alguien con él en la habitación?”(1931)¹⁴². La relación que se establece entre la situación de un niño en la oscuridad y la situación del ser humano, y luego, la presencia de Cristo en la vida del hombre y la compañía que otorga tranquilidad al infante, expresa la comprensión wittgensteiniana del cristianismo como una honda experiencia vital en la que la situación de labilidad y fragilidad de la vida humana es aliviada por la compañía y seguridad que se ofrece en Cristo. En una dirección semejante parece apuntar la siguiente anotación. Afirma el vienés:

No puede haber un grito de angustia mayor que el de un hombre. Como tampoco puede haber angustia mayor que aquella con la que puede encontrarse un ser humano concreto. Un hombre puede, por tanto, encontrarse en una infinita angustia, necesitando, en consecuencia, una ayuda infinita. La religión cristiana es sólo para aquel que necesita una

¹⁴²WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §67, p. 49.

ayuda infinita, es decir, para quien siente una angustia infinita. El planeta entero no puede sentirse más angustiado que un alma concreta. La fe cristiana -eso pienso- es el refugio en esta angustia suprema (1944)¹⁴³.

Para Wittgenstein, el cristianismo es una ayuda infinita ante la angustia infinita en la que puede encontrarse un ser humano particular. Lo que ofrece la fe cristiana es un refugio ante la dificultad en la que se puede hallar una vida.

Puesto que consta que Wittgenstein conoció las reflexiones de Kierkegaard sobre la angustia, no está demás presentar aquí un esbozo de la posición del danés al respecto. El tema de la angustia tiene una connotada presencia en la reflexión que Kierkegaard lleva a cabo sobre la libertad humana y el cristianismo. En su obra *El concepto de la angustia* Kierkegaard elabora, desde una perspectiva psicológica y teológica, un acercamiento a la experiencia de la angustia. A la vez que describe dicha experiencia la pone en relación con el relato bíblico de la caída del hombre que se presenta en el libro del *Génesis*; de acuerdo con el autor danés, la angustia es el estado psicológico de un individuo que abandona la sustancia. Esto significa que la angustia se identifica con la experiencia interior de un ser humano que deja la totalidad para pensarse a sí mismo y para construir desde sí mismo su existencia. Desde el punto de vista de lo externo, la angustia, no es perceptible, solamente es experimentable desde la interioridad. La angustia aparece cuando el yo rompe con la homogeneidad del orden natural y reivindica su diferencia afirmando su libertad. Así, se puede decir que este distanciamiento de la realidad natural es el origen de la angustia. Según Kierkegaard, la sustancia debe entenderse como un todo legislado por la estricta necesidad y, por ello, completamente determinado; el rompimiento del yo con ese orden comporta angustia. La angustia es, entonces, la experiencia surgida de este desgarramiento. A partir de la experiencia de la angustia el individuo accede al reino de la posibilidad, al ámbito de lo que todavía no es, pero que puede llegar a ser. A través de la angustia el ser humano descubre la posibilidad como su fundamento último. Esta angustia se describe como un estado anímico originado en la intimidad del sujeto. Kierkegaard expresa el

¹⁴³ Ibid., §504, pp. 159-160.

carácter ambiguo de la angustia cuando la presenta como “una antipatía simpática y una simpatía antipática”¹⁴⁴. La angustia es antipática por el temor que suscita, pero, a la vez, es simpática por la atracción que supone para el individuo descubrir su libertad. Lo anterior significa que la esencia de la angustia es bipolar; por un lado, provoca la atracción del ser humano, pero, por otro, genera su repulsión. La angustia es entonces una experiencia que revela a la vez el temor y la atracción del ser humano por la libertad; pero, por sobre todo, se trata de una experiencia que revela la heterogeneidad del ser humano en el conjunto de la creación.

En el jardín del Edén, Adán fue el primer hombre en experimentar el vértigo de la angustia, dado que sus posibilidades eran infinitas ante el universo de posibles. Sólo él, como ser humano, podía angustiarse. En el ámbito de sus posibilidades irrumpió la seducción del mal, la posibilidad de transgredir el orden de Dios. Adán experimentó la responsabilidad de su libertad, aceptó la tendencia al mal y prefirió la ruptura. Apoyándose en el relato bíblico, Kierkegaard considera que la angustia se sitúa en un punto intermedio entre el mal y el bien. El ser humano que movido por el mal opta por la posibilidad prohibida se mueve en dirección contraria al bien absoluto. El sentimiento de angustia evidencia la fragilidad humana en el sentido en que fácilmente puede sucumbir a la tentación del mal. La maldad, de acuerdo con Kierkegaard, consiste en la negación radical de la posibilidad. La bondad, por el contrario, constituye el fundamento de la posibilidad. En cada ser humano la existencia se desarrolla desde su novedad radical, la angustia constituye la premisa fundamental en el movimiento de construir su vida, y son sus decisiones las que cierran o abren la consecución de la libertad plena.

El cristianismo no hace al ser humano inmune al mal, pero le ofrece en Dios una ayuda infinita, la salvación. Lo que el Dios cristiano revela al ser humano es que éste no está sólo en la construcción de su existencia y en el ejercicio de su libertad. Si el hombre se abre a Dios, esto es, si se arriesga a creer, Dios lo acompañará en su itinerario vital, convirtiéndose en su ayuda y refugio, en la fuerza motriz de su existencia. Cristo, Dios

¹⁴⁴ KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*. Guadarrama: Madrid, 1965, p. 91.

encarnado, muestra al hombre un camino que lo puede liberar de su fragilidad frente al mal y que lo conduce a la plena libertad. Esta liberación que concede Jesucristo sólo pide del hombre la fe, una apertura incondicional a escuchar su palabra y asumirla personal e interiormente. A través del itinerario de la existencia tiene lugar el encuentro dialógico entre Dios y el hombre, así, el cristiano no construye en solitario su libertad sino en íntima comunidad con Dios que lo conduce en dirección de su plena realización.

Aunque la perspectiva de Wittgenstein sobre el cristianismo esté hondamente influenciada por las reflexiones kierkegaardianas, existen obviamente diferencias en la manera como estos autores consideran algunos temas. De forma particular, se quiere llamar la atención en este momento sobre la distinta perspectiva que asume cada uno ante la doctrina de la predestinación, que propone la tesis de que Dios escoge desde la eternidad quién se salva y quién se condena. A pesar de que ambos autores están de acuerdo en considerar que el cristianismo es más una experiencia personal que una teoría explicativa de la acción humana, habría una notable diferencia en la manera como cada uno encara esta doctrina. Mientras que Wittgenstein pretende dilucidar el significado vital y existencial de la predestinación, Kierkegaard se interesa más por participar de lleno en la discusión teológica que ésta suscita. Afirma Wittgenstein:

Predestinación: así sólo puede escribirse bajo el más espantoso dolor; y entonces significa algo muy distinto. Pero por el mismo motivo, nadie puede citarlo como una verdad, aun cuando él mismo lo dijera bajo tormento. No es una teoría. O también: no es la verdad que a primera vista parece expresarse con esas palabras. Más que una teoría, es un suspiro o un grito (1937)¹⁴⁵.

Wittgenstein no pretende con estas afirmaciones refutar la doctrina teológica de la predestinación. Sólo afirma que no la puede comprender como una teoría explicativa de la vida humana o de los actos humanos, sino más bien como una expresión semejante a un

¹⁴⁵ Ibid., §159, p. 74.

suspiro o a un grito que se emite ante una situación de terrible desamparo o dolor. Se puede ver que lo que intenta proponer el autor austriaco con su observación es entender la tesis de la predestinación más como una expresión de un estado vital, que como un enunciado verdadero de carácter científico. La doctrina de la predestinación expresa una verdad que no aparece a primera vista en su enunciación, el profundo dolor de la criatura humana ante la labilidad de la existencia.

Kierkegaard, por su parte, se involucra de lleno en el debate teológico sobre la predestinación divina, pues dicha doctrina constituye un obstáculo fundamental a su afirmación de la libertad individual. La problemática consiste, en el fondo, en articular la omnipotencia y la omnisciencia de Dios con la libertad del ser humano. La cuestión puede tener solución, según el pensador danés, si se afirman simultáneamente la soberanía absoluta de Dios y la libertad individual del ser humano, sin que ninguna de las dos afirmaciones intente negar la otra. Kierkegaard desarrolla una posición crítica frente a la doctrina de la predestinación de corte calvinista, considerando que la tesis de la predestinación no se desprende de la Biblia, sino de una forma errónea de interpretar los textos revelados. Su postura se distancia del determinismo teológico que parece hacer a Dios responsable del mal y del egoísmo humano. En consecuencia, distingue dos conceptos: el de predestinación y el de presciencia. El primero excluye la libertad del ser humano y hace a Dios responsable del mal porque Dios no sólo conoce el futuro, sino que además determina el sujeto hacia ese futuro, con lo cual, se niega completamente la libertad individual. El segundo no sólo no excluye la libertad del ser humano sino que la posibilita. Dios conoce todo el posible futuro, pues tiene un conocimiento eterno del mundo, sabe cómo acaba el drama humano e histórico, pero no determina la realización de este drama. Lo conoce, claro está, en su omnisciencia, pero no lo determina, no se inmiscuye en la realización de ningún proyecto existencial, aún siendo éste un proyecto contrario al divino, porque crea un ser humano libre¹⁴⁶.

¹⁴⁶ TORRALBA, F. *Poética de la libertad*. Caparrós: Madrid, 1998, pp. 151-155.

Como se podrá ahora comprender, ante la preeminencia que otorga Wittgenstein a la experiencia religiosa sobre la doctrina, las vías racionales para comprobar la existencia de Dios no le serán mayormente significativas. Llegarán antes o después de lo que se puede llamar la experiencia religiosa. Así dice:

En realidad, una prueba de Dios debería ser algo por medio de la cual se pudiera uno convencer de la existencia de Dios. Pero opino que los creyentes que nos ofrecieron tales pruebas querían analizar y fundamentar con el entendimiento su “fe”, aun cuando ellos mismos nunca hubieran llegado a la fe por medio de tales pruebas. “Convencer de la existencia de Dios” a alguien podría hacerse quizá por una especie de educación, mediante la conformación de la propia vida de este y aquel modo (1950)¹⁴⁷.

El resultado de privilegiar la experiencia religiosa cristiana sobre su aspecto doctrinal conduce a considerar que al cristianismo propiamente no se accede a partir de unas tesis doctrinales, sino a partir de una experiencia. Si se quiere educar en la fe, se debe llevar a las personas a orientar la vida de determinada manera más que insistir en el aprendizaje de un cuerpo probatorio doctrinal. Esto implica que el creyente adopte una forma de vivir, ciertas formas de acción o de comportamiento. Afirma Wittgenstein: “Opino que el cristianismo dice, entre otras cosas, que todas las buenas doctrinas no sirven de nada. Debe cambiarse la vida. (O la dirección de la vida)” (1946)¹⁴⁸. Y esto parece incluir el propio cristianismo como doctrina.

De esta forma, un cristiano no sería únicamente alguien que se acoge con pasión a una esperanza para todas sus angustias, sino alguien que dirige su vida de cierta forma. Todas las imágenes contenidas en la narrativa del evangelio, más que buscar argumentar sobre cierta perspectiva del mundo, buscan impulsar o invitan a asumir una praxis o un

¹⁴⁷ Ibid., §485, p. 154.

¹⁴⁸ Ibid., §299, p. 106.

comportamiento específico. Como si en el obrar se decidiera la autenticidad de la creencia. Escribe Wittgenstein: “Las reglas de la vida se disfrazan con imágenes. Pero estas imágenes sólo pueden servir para describir lo que queremos hacer, no para fundamentarlo” (1937)¹⁴⁹. Así, la creencia cristiana para el vienés, es más una propuesta para actuar de determinada manera, mostrada a través de la narrativa evangélica, que un saber doctrinal fundamentado racionalmente.

Los pronunciamientos de Wittgenstein distancian al cristianismo de la especulación o de la teoría, subrayando que se accede a él más bien a través de una experiencia vital en la que un ser humano encuentra alivio a sus necesidades más profundas. Ante la angustia, la soledad y la incertidumbre de la existencia, el mensaje del cristianismo es refugio, compañía y salvación. Wittgenstein comprende el cristianismo como ayuda ante la situación de penuria vital de un ser humano en particular. El aspecto experiencial se pone en primer plano al presentarse la fe como adhesión apasionada a un mensaje que se considera refugio en la angustia.

Pero una vez se acepta esta fe, lo que se pide al ser humano es un modo de comportamiento que exprese esa creencia. El cristianismo no es cuestión de teoría sino de acción. Acciones y comportamientos que se describen de diferentes maneras en los relatos del evangelio y que, a través de sus imágenes, intentan incidir en la forma de conducta de quienes se aproximan a su propuesta.

En suma, de manera semejante a como Kierkegaard y Tolstoi comprendieron el cristianismo, Wittgenstein destaca sus aspectos experiencial y ético, dejando en segundo plano el aspecto doctrinal que concede mayor importancia a la comprensión intelectual y objetiva de la experiencia cristiana.

¹⁴⁹ Ibid., §158, p. 73.

A continuación se presentará la posición de Wittgenstein sobre el aspecto ritual de la creencia religiosa, cuestión que el pensador austriaco abordó desde una perspectiva general, no circunscrita específicamente a la religión cristiana.

4. Ritos primitivos

El texto *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer* recoge los apuntes con que Wittgenstein reaccionó a la lectura de la obra de este antropólogo. Se sabe que esos apuntes datan de mediados de 1930 y, desarrollados en forma paralela a otros escritos en los que trabajó el filósofo vienés, se extienden hasta 1931. A esas primeras observaciones se suman otro grupo que datarían probablemente de 1948 o después. El conjunto de estas anotaciones fue publicado por primera vez en alemán en el año 1967, su primera publicación en inglés data del año 1971, y su primera versión en español se fecha en el año 1992 en la editorial Tecnos de España con traducción de Javier Sádaba. No obstante, la versión que se maneja en esta presentación, por considerarla mejor traducción, es la que se encuentra en el texto *Ocasiones Filosóficas* editado por Klagge y Nordmann, que aparece en español en la editorial Cátedra en el año 1993, teniendo como traductor a Ángel García Rodríguez.

James George Frazer (1854-1941), escocés de origen, educado en el Trinity College de Cambridge, y luego profesor y socio del Colegio de Estudios Sociales y Antropológicos de la Universidad del mismo lugar, publicó en 1890 en dos volúmenes su obra cumbre *La rama dorada. Magia y religión*. Esta obra, a la que debió Frazer su reconocimiento y popularidad en el ámbito cultural, concedió también a la Antropología un privilegiado lugar entre las Ciencias Sociales. En ella el autor describe y comenta los ritos, las creencias religiosas, las costumbres y los mitos de diversos pueblos primitivos, con el fin de que el lector contemporáneo pueda comprender de mejor manera sus propias creencias, acciones y, en últimas, el sentido de la vida humana. *La rama dorada*, que aumenta a tres volúmenes en su segunda edición de 1900, en su tercera edición, publicada entre 1907 y 1915 se amplía a doce volúmenes. Pasados algunos años, ya en 1922, la obra aparece en una edición abreviada de un volumen que la ayuda a difundir y a popularizar aún más entre

innumerables lectores. Esta última edición es traducida al español por Elizabeth y Tadeo I. Campuzano en 1944 y publicada por el Fondo de Cultura Económica que la ha reimprimido en distintas oportunidades.

Entre las aportaciones más distintivas de Frazer está su entendimiento de la magia como un estadio primero en relación con la ciencia que representa el escalón de máxima evolución en el espectro del desarrollo cultural y de conocimiento del ser humano. La religión, según este autor, podría ubicarse en un nivel intermedio entre la magia y la ciencia. Magia, religión y ciencia tienen en común su intento por explicar el mundo y su pretensión por incidir en el curso de la naturaleza. La religión dice Frazer:

Supone que el universo es dirigido por agentes conscientes a los que puede hacerse volver de su acuerdo por persuasión, se sitúa en antagonismo fundamental tanto con la magia como con la ciencia, porque ambas presuponen que el curso natural no está determinado por las pasiones o caprichos de seres personales, sino por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente¹⁵⁰.

Así, la magia y la ciencia son más cercanas entre sí que lo que pueden serlo ambas en relación con la religión. No obstante, el defecto de la magia no está en buscar entender una diversidad de fenómenos determinados a partir de unas leyes naturales, rasgo que la hace afín a la ciencia como ya se afirmó, sino en su concepción por completo errónea de dichas leyes que rigen el devenir natural. Dado que se debió percibir que las ceremonias y encantamientos mágicos no surtían el efecto esperado y que los poderes de la naturaleza no se manejaban ni se sometían, se procedió a dudar de la magia, surgiendo la religión ante el reconocimiento de la impotencia del ser humano para manipular a su antojo las fuerzas de la naturaleza. La religión aparece como la aceptación de la dependencia del ser humano en relación con la acción de seres superiores, personales y conscientes que determinan el curso

¹⁵⁰ FRAZER, J.G. *La rama dorada*. México: F.C.E., 1986, pp. 77-78.

de la naturaleza. Frazer considera este tipo de comprensión religiosa como más inteligente y reflexiva que la magia por su grado de complejidad. Afirma:

la magia está deducida directamente de los procesos elementales del razonamiento y es en realidad un error en el que la mente cae casi espontáneamente, mientras la religión descansa sobre conceptos que difícilmente pueden suponerse que alcance la simple inteligencia animal; es probable que la magia apareciera antes que la religión en la evolución de nuestra raza y que el hombre intentase sujetar la naturaleza a sus deseos por la fuerza cabal de sus conjuros y encantamientos antes de esforzarse en engatusar y apaciguar una esquiva, caprichosa o irascible deidad por la insinuación suave de la oración y el sacrificio¹⁵¹.

Como buen hijo de su tiempo, Frazer atribuye a la ciencia el lugar culmen en la evolución del conocimiento humano. En contraste con la magia y la religión, la propuesta de leyes naturales invariables que explican y rigen el acontecer de la realidad ha mostrado ser correcta, efectiva y adecuada. En esta dirección, magia y religión se revelan como errores o falsas hipótesis que se han tenido que superar en la consecución de la comprensión adecuada de los secretos que guarda la naturaleza.

En el intento por explicar los rituales y ceremonias primitivas, Frazer ofrece un entendimiento de la magia como una actividad que tiene su origen en la búsqueda de la satisfacción de las acuciantes necesidades a las que los primeros seres humanos se veían confrontados. El ser humano primitivo llega a la magia en un esfuerzo por conquistar las fuerzas naturales y hacerlas proclives a solucionar necesidades vitales tales como el alimento, el abrigo y la protección ante toda clase de enemigos. Las actividades de encantamiento se originan en el deseo humano por someter y poner a su servicio las potencias que desencadenan los acontecimientos humanos y naturales.

¹⁵¹ Ibid., p. 81.

Los principios en los que descansa la magia, según Frazer, son, primero, “que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley del contacto o contagio”¹⁵². Los ritos fundados en la ley de semejanza proceden de una magia que se puede denominar magia homeopática, los fundados sobre la ley de contagio proceden de una magia que se puede llamar magia contaminante. El mago que práctica encantamientos, ritos y ceremoniales diversos cree implícitamente que las leyes antes mencionadas determinan y regulan el acontecer de la naturaleza en su conjunto. Y se dice aquí que cree implícitamente, porque el mago primitivo desconoce estas leyes o principios, nunca reflexiona sobre los procesos de asociación de ideas en los que su práctica se funda y no es consciente de que son dichos principios los que mueven y dirigen su acción. Se podría afirmar que él sólo conoce la magia en su aspecto práctico y como un arte, desconociendo el aspecto teórico en que ella se funda y se hace explícita, pues si fuera consciente de los principios que animan sus prácticas mágicas, descubriría en ellos el error y el equívoco, ya que la magia homeopática cae en la equivocación de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa, y la magia contaminante yerra al presumir que las cosas que estuvieron una vez en contacto siguen estándolo. En resumidas cuentas y en palabras del mismo Frazer: “la magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado”¹⁵³.

Siendo el carácter de la magia homeopática animada por el principio de que lo semejante produce lo semejante o que un efecto semeja su causa, Frazer ilustra con innumerables ejemplos este tipo de proceder. Prácticas mágicas de distintos pueblos primitivos revelan la intencionalidad de que los hechos deseados se produzcan a partir de eventos similares. Por ejemplo, la pretensión de destruir o dañar a un enemigo creyendo que destruida su imagen él morirá. A propósito de los diversos casos que ilustran este acontecimiento, Frazer anota: “Los indios del Perú moldean figuritas de sebo mezclado con grano, dándoles el mejor

¹⁵² Ibid., p. 34.

¹⁵³ Ibidem.

parecido posible con las personas que odian o temen, y después queman las efigies en el sendero por donde las supuestas víctimas habrán de pasar. Dan a esta operación el nombre de quemar su alma”¹⁵⁴. Obviamente, sería erróneo suponer que toda la magia homeopática se encamina destructivamente, también es usada con propósitos benéficos, un ejemplo de lo cual serían los ritos que pretenden la lluvia. Es usual en diversos pueblos de diferentes culturas el rito de arrojar gotas de agua en las tierras secas en busca de abundantes lluvias.

Siendo la magia contaminante animada por el principio de que las cosas que una vez estuvieron en contacto actúan recíprocamente aun a distancia, Frazer la ilustra también con diversos ejemplos. Escribe:

En Europa mucha gente cree todavía que el destino de la persona está más o menos ligado con el de su cordón umbilical (...)En Berlín la comadrona suele entregar el cordón umbilical seco al padre recomendándole estrictamente que lo guarde con sumo cuidado, pues durante tanto tiempo como lo tenga así guardado el niño vivirá y estará libre de enfermedades. En Beauce y Perche, la gente tiene cuidado de no arrojar el cordón umbilical al agua ni al fuego, pues si así lo hicieran, el niño moriría ahogado o quemado¹⁵⁵.

Aunque se comprende la finalidad de la magia, al hacer inteligibles sus principios y procedimientos se constatará para Frazer su error y equivocación. Que el enemigo no logre ser realmente destruido, que las tierras secas no reciban el tan ansiado líquido que las haga germinar, que los niños se enfermen a pesar de que su cordón umbilical repose en un lugar seguro, será la evidencia de que ni el mago ni su magia logran un dominio sobre los acontecimientos de la naturaleza y de la realidad. Aquí se abrirá la puerta para las posibilidades explicativas y prácticas de la religión que, como ya se mencionó, tampoco llenará las expectativas humanas en su pretensión de comprender y someter la naturaleza.

¹⁵⁴ Ibid., p. 36.

¹⁵⁵ Ibid., p. 66.

Obviamente, si se hace un pequeño balance, todos estos planteamientos consignados en *La rama dorada*, que aquí sólo se reseñan, sitúan la propuesta de Frazer dentro de un marcado intelectualismo científico que convierte la magia y la religión en intentos fallidos de explicación del mundo, y los ritos y ceremonias, ya sean éstas mágicas o religiosas, en meras actividades instrumentales a través de las cuales los seres humanos que las lleven a cabo intentan lograr la satisfacción de determinados deseos.

Para Wittgenstein la explicación que sostiene Frazer de la magia y de la religión, y más específicamente del carácter del ritual humano, es absolutamente miope. En su primera anotación de sus *Observaciones* escribe:

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 expresión a puntos de vista completamente distintos. Pero *ninguno* de ellos estaba en el error, excepto allí donde pergeñó una teoría¹⁵⁶.

El error de Frazer está en proponer una teoría explicativa tanto de la magia como de la religión, interpretándolas a la vez como hipótesis que pretenden explicar la realidad; el error es creer que las ceremonias y los ritos primitivos son meras acciones racionales a través de las cuales se persigue una finalidad práctica. “El error sólo surge cuando la magia

¹⁵⁶ WITTGENSTEIN, L. *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. En: WITTGENSTEIN, L. *Ocasiones filosóficas* (1912-1951). Madrid: Cátedra, 1997, p. 144.

se interpreta científicamente”¹⁵⁷. Es la perspectiva desde la que Frazer examina los fenómenos que intenta comprender, la que precisamente lo ciega en dicha comprensión.

Al exponer la magia y la religión desde el marco que le brinda la ciencia, hace que aquéllas aparezcan como pseudo-ciencias que se quedan a medio camino y que no logran alcanzar un correcto enfoque de la realidad. Su comprensión del ritual primitivo lo conduce a entenderlo como una acción instrumental con la que se busca determinado acontecer en el mundo similar al ejercicio de la técnica moderna, sólo que dicha acción ritual o ceremonial primitivo se descubre erróneo en relación con la acción técnica, como si el hombre primitivo se equivocara en el camino de la manipulación de la naturaleza. Dice Wittgenstein:

Es de todo punto destacable el que todas estas prácticas se presenten, por así decirlo, como estupideces.

Pero jamás será plausible que los hombres hagan todo esto por pura estupidez (...)

De hecho puede suceder, e incluso sucede hoy en día, que un hombre abandone una práctica, después de reconocer el error en el que se fundaba esa práctica. Pero este caso sólo tiene lugar allí donde basta hacer que el hombre sea consciente de su error para que abandone su manera de actuar. Pero, por lo que respecta a las prácticas religiosas de un pueblo, esto no es el caso y, *por ello*, no se trata aquí de error *alguno*¹⁵⁸.

Tendría entonces que mostrarse el error en la práctica del rito primitivo, para que dicha práctica dejara de llevarse a cabo. Tendría que mostrarse el error que conllevan determinadas prácticas religiosas en una sociedad para que las personas se convencieran de no realizar dichas acciones. Por supuesto, este no es el caso. Los ritos y ceremoniales mágicos y religiosos aparecen como error a los ojos de Frazer, porque este los lee desde

¹⁵⁷ Ibid., p. 147.

¹⁵⁸ Ibid., p. 145.

una perspectiva científica que impide que aparezca lo que los hace importantes e insustituibles en un grupo humano. El ser humano primitivo no fue ningún estúpido que se habría equivocado al hacer lo que hacía, ya fuera una acción instrumental o una acción mágica o religiosa. A propósito de esto, Wittgenstein puntualiza: “El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen, construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efigie”¹⁵⁹, con lo cual apunta a distinguir dos tipos de acciones humanas que realizaba sin confusión el hombre primitivo. Dicho hombre sobrevivió y no sucumbió a las duras adversidades de su entorno, no porque elaborara su choza en imagen, sino porque realmente la construía; e igualmente, realizaba acciones rituales. ¿Pueden ser estas dos acciones explicadas de la misma manera o desde la misma perspectiva llamando a una correcta y a la otra equivocada? Wittgenstein enfatiza su crítica:

Esto es, uno podría empezar un libro de antropología así: si se examina la vida y la conducta de los hombres en la tierra, se ve que, aparte de lo que podrían llamarse actividades animales, como la nutrición, etc., tienen lugar también aquellas que gozan de un carácter peculiar y que podrían llamarse acciones rituales.

Ahora bien, es absurdo continuar diciendo que la característica de estas acciones reside en el hecho de que surgen de puntos de vista equivocados sobre la física de las cosas. (Frazer hace esto cuando dice que la magia es esencialmente falsa física, o bien falsa medicina, falsa técnica, etc.)¹⁶⁰.

Habría entonces que enmendar la perspectiva desde donde se aborda la magia y la religión, y dejar que sus acciones, ceremonias y ritos realmente muestren qué es lo que el ser humano pretende con ellos. Dichos actos no son de ningún modo errores, y más bien constituyen lo propiamente humano de nuestro ser, dando así una peculiaridad a nuestra

¹⁵⁹ Ibid., p. 147.

¹⁶⁰ Ibid., p. 150.

animalidad. Afirma Wittgenstein: “Casi podría decirse que el hombre es un animal ceremonial”¹⁶¹.

Esta afirmación es notable porque, además de ser una original y penetrante observación antropológica sobre el ser humano, atribuye a las acciones rituales o ceremoniales el distintivo de conducta humana en relación con las actividades animales. Parece que las acciones rituales son propias del humano, porque a través de ellas satisface anhelos profundos de su ser. Dice Wittgenstein: “Quemar en efigie. Besar la imagen de quien se ama. *Naturalmente*, esto *no* se basa en la creencia en un efecto determinado sobre el objeto, que la imagen representa. Tiene como objeto lograr una satisfacción, y la obtiene. O más bien, *carece de objeto* alguno; simplemente actuamos así y, a continuación, nos sentimos satisfechos”¹⁶².

Cuando se besa o se quema la foto de la persona que se ama, obviamente no se cree que se está besando o quemando a la persona en cuestión. Estos actos que se pueden denominar como ritos o pequeñas ceremonias del amor o del enamoramiento, y que transcurren en la vida cotidiana, tienen como sentido el ser expresivo del agente que los realiza. Puedo en mitad de una jornada de trabajo contemplar la foto de mi amada y de pronto besar su imagen. Con este acto no estaré pretendiendo incidir sobre su conducta, ni es una acción instrumental fallida, sólo expreso un sentimiento o una emoción, y esto hace mi vida más amable y me hace sentir satisfecho. De igual manera, si me considero traicionado o despreciado por la persona que una vez evidenció su amor por mí, puedo proceder a quemar su foto. Con ello no quiero hacer algún daño físico a esa persona, sino más bien expresar mi situación de dolor y desencanto. Los seres humanos realizan ciertas acciones en las que no buscan transformar su ambiente o incidir sobre su entorno, sino simplemente sacar a la luz profundas emociones o creencias que los constituyen y los impulsan.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Ibid., p. 147.

Creo que la anotación de Wittgenstein invita a buscar comprender los actos rituales o ceremoniales que proceden de la magia y de la religión primitiva en esta dirección, es decir, no calificándolos de erróneos, sino interpretándolos mejor como acciones expresivas que exhiben o muestran las emociones o creencias de un grupo humano o de un ser humano.

Cuando un primitivo atraviesa con alfileres una figura, quema una efigie, realiza un sacrificio propiciatorio, danza o lleva a cabo cualquier acción ritual, lo que busca manifestar son anhelos, esperanzas, odios, desengaños, ira, profundas emociones que necesita expresar para alcanzar un estado de satisfacción que le permita seguir viviendo. La acción ritual o ceremonial opera como una descarga que tiene que realizarse, como una catarsis que desemboca en un nuevo equilibrio del estado de la persona o el grupo. Los seres humanos apelan a las acciones rituales y ceremoniales para liberar los impulsos emocionales que usualmente se reprimen y no pueden ser manifestados. Parece como si los más profundos afectos, las más terribles y siniestras pasiones y los más ocultos deseos necesitaran de tiempo en tiempo encontrar una salida y ser expulsados, o mejor, ser expresados, sin las obstrucciones o contenciones que se operan en la vida ordinaria o corriente. Que los ritos pueden ser mejor comprendidos desde esta perspectiva que se viene presentando, lo reafirma Wittgenstein refiriéndose a un ritual sobre el dominio mágico de la lluvia:

Leo, entre muchos ejemplos semejantes, el de un rey de la lluvia en África, al que la gente le pide que haga llover, *cuando llega el periodo de la lluvia*. Pero esto quiere decir que no opinan realmente que él pueda hacer llover, pues de lo contrario lo harían en los periodos más secos del año en los que la tierra es “a parched and arid desert”. Pues si se supone que, en principio, la gente instituyó este 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 lámparas¹⁶³.

Y se celebran los ritos del nacimiento del día al alba no porque el primitivo crea que es su rito el que causa o hace posible que amanezca, sino porque precisamente se quieren expresar un cúmulo de sentimientos con respecto al día que llega. El primitivo sabe perfectamente por experiencia que el día vendrá o que el sol se pondrá en el horizonte, quizá lo que busca con su rito es celebrar el advenimiento del nuevo día. Se celebra un ciclo natural. Éste también puede ser el caso del ritual del rey de la lluvia al que la gente acude precisamente al inicio de la estación de lluvias a principios de marzo. El sentido del ritual es la expresión de las emociones, los sentimientos y las creencias humanas por la estación lluviosa que hará posible que en la tierra se inicie una nueva cosecha, germine la vida y se deje atrás el tiempo de sequía y de muerte que comporta la estación ambiental seca.

Claro está que el énfasis que Wittgenstein hace en el aspecto expresivo del rito no lo ciega de tal forma que no le permita darse cuenta de que en algunos casos, a través de determinados rituales o ceremonias, el ser humano persigue igualmente una finalidad práctica. Esto es, los ritos no comportan tan sólo un carácter expresivo, sino que también a través de ellos se aspira a obtener metas de carácter práctico. En esta dirección señalan quizá las siguientes dos anotaciones del pensador vienés cuando escribe: “El comer y el beber está ligado con peligros, no sólo para los salvajes, sino también para nosotros; nada más natural que el que uno quiera protegerse de ellos”¹⁶⁴, y “Si un hombre se ríe demasiado cuando está en nuestra compañía (o al menos en la mía), entonces aprieto casi involuntariamente los labios, como si creyese que así puedo mantener cerrados los suyos”¹⁶⁵.

En cada caso, se pueden explicar los ejemplos de Wittgenstein como actos a través de los cuales se persiguen objetivos o metas. Un acto ritual de protección se emplea para

¹⁶³ Ibid., p. 154.

¹⁶⁴ Ibid., p. 149.

¹⁶⁵ Ibid., p. 155.

neutralizar los peligros del consumo de alimentos; así mismo, una acción homeopática se usa en el intento de silenciar a la persona estridente. En ambos casos, los actos rituales que se llevan a cabo comportan una pretensión a todas luces instrumental, así no se agoten necesariamente en ella. Esto es un claro indicio para evidenciar que el pensador vienés consideró que el carácter expresivo del acto ritual no suprime su eventual carácter instrumental.

Se entienden inadecuadamente las *Observaciones* si se cree que el argumento principal que Wittgenstein esgrime en sus anotaciones contra Frazer es oponer el carácter expresivo de los actos rituales a su carácter instrumental. Precisamente se pretende evitar aquí la estrechez de dicha comprensión. Wittgenstein no niega que la acción ritual conlleve ciertos efectos prácticos, pero esto no debe interpretarse como si claudicara ante Frazer, porque éste no es el punto. Wittgenstein se opone al intelectualismo de Frazer, no porque su explicación del ritual contenga un carácter marcadamente instrumentalista, sino porque su explicación está cargada de un excesivo racionalismo que entiende el ritual como un acto producto del pensamiento.

Quizá la clave que permita entender lo que es el punto del debate para Wittgenstein esté consignada en la siguiente anotación: “Si estoy furioso por algo, a veces 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 de algo. ‘Desahogo mi cólera’. Y todos los ritos son de este género. Tales acciones pueden denominarse acciones instintivas”¹⁶⁶. No se tienen que entender las afirmaciones de la cita, de nuevo, como un llamado a ver todos los ritos desde su aspecto expresivo, sino que hay que centrarse, más bien, en la afirmación de que todos los actos rituales son para Wittgenstein “acciones instintivas”. Estas acciones no son producto del pensamiento, ni del raciocinio, sino que acontecen espontáneamente como una reacción ante determinada circunstancia. Por tanto, las acciones rituales como acciones instintivas no dependen de una visión teórica del mundo o de un razonamiento previo, sino que son

¹⁶⁶ Ibid., p. 154.

anteriores a la reflexión y se suscitan de manera natural e irreflexiva como una reacción ante cierta situación.

Parece que lo que Wittgenstein sugiere es que los rituales de la magia y la religión no deben entenderse desde una perspectiva intelectualista que privilegia las operaciones reflexivas y el pensamiento sobre la acción misma, sino como un conjunto de acciones o de reacciones instintivas o naturales, en todo caso peculiares de los seres humanos, ante acontecimientos que los circundan tales como la muerte, el nacimiento, la sexualidad, las estaciones. En esta dirección, las actividades rituales serían más una forma de reacción ante las circunstancias, que una acción producto de cierta visión del mundo. Escribe Wittgenstein:

Cuando [Frazer] nos explica, por ejemplo, que ha de darse muerte al rey en la flor de su edad, puesto que, de acuerdo con el punto de vista de los salvajes, si no sucediese así su alma no se mantendría fresca, lo único que podemos decir es esto: allí donde esta práctica y este punto de vista se dan juntos, la práctica no brota del punto de vista, sino que simplemente ambos están allí¹⁶⁷.

Que Wittgenstein reconozca la intencionalidad algunas veces expresiva, otras veces práctica de los actos rituales, no lo lleva a aceptar que dichos actos provengan de una previa visión del mundo que esté operando a la base de dichos actos. Wittgenstein insiste en que los actos rituales o ceremoniales ni se fundan ni se originan en leyes causales o en teoría alguna previa a la misma acción.

Obviamente, lo que se pone en juego aquí es una concepción del ser humano que prioriza su aspecto instintivo sobre su aspecto racional. Se puede decir así que en la creencia y la práctica ritual el ser humano actúa impulsado más por su instintividad natural que por las ideas de su razón. Wittgenstein dirá en un texto escrito poco antes de su muerte: “Quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos

¹⁶⁷ Ibid., p. 145.

instinto pero no razonamiento”¹⁶⁸. Y así podrá considerar al ser humano como un tipo de animal que responde a su entorno vital de forma ritual; esto es, sin razones ni razonamientos previos que justifiquen su comportamiento. En este sentido, la vida humana es más instinto, pasión y acción no racional, que raciocinio, pensamiento y acción deliberada.

Si se intentara saber por qué los seres humanos llevan a cabo ciertas acciones rituales, Wittgenstein respondería que esa es la condición humana en el mundo, y que los hechos de la vida y su descripción son el suelo firme que nos permite decir simplemente: “así es la vida humana”¹⁶⁹.

La explicación expresivista o la explicación instrumentalista del ritual de la magia o de la religión pueden llevar a creer que se tiene un determinado entendimiento de los actos rituales, sea como expresión de sentimientos y emociones, sea como un intento de incidir sobre la naturaleza; sin embargo, de acuerdo con la propuesta de Wittgenstein, lo realmente hondo y misterioso de la acción ritual permanece sin poder ser comprendido, pues sólo se tiene la reacción del animal humano ante la incertidumbre de su entorno. El pensador vienés escribe: “que los niños quemen en ciertos días un muñeco de paja, aunque no se dé ninguna explicación de ello, podría intranquilizarnos. ¡Es extraño que tengan que quemar *un hombre* a modo de fiesta! Yo diría: la solución no es más tranquilizadora que el enigma”¹⁷⁰.

En suma, la crítica wittgensteiniana a Frazer se dirige a cuestionar la perspectiva explicativa desde donde se busca abordar la comprensión de los ritos de la magia o de la religión; esta perspectiva propia del científico ilustrado pretende presentarlo todo a la luz de la racionalidad científico-técnica con la aspiración de obtener la verdad del objeto investigado y, a través de ella, calmar la intranquilidad que suscitan las incertidumbres humanas. Esta perspectiva científica de Frazer es la que precisamente lo lleva a considerar

¹⁶⁸ WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 476.

¹⁶⁹ WITTGENSTEIN, L. *Observaciones a la rama dorada de Frazer*, p. 146.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 161.

la magia y la religión como errores o como hipótesis desacertadas, puesto que las interpreta bajo el patrón establecido por los criterios científicos. Los ritos mágicos y religiosos se consideran acciones instrumentales fallidas, porque se interpretan a la luz del prejuicio racionalista que considera que una práctica tiene que tener una justificación racional o brotar de un punto de vista previo, como si toda acción humana brotara del pensamiento. Esta constatación es la que lleva a Wittgenstein a afirmar: “¡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!”¹⁷¹.

Wittgenstein, en vez de explicar, busca describir lo que se presenta ante sus ojos, y donde encuentra una práctica ritual, no intenta dotarla de una fundamentación intelectual, ni justificarla desde un punto de vista, sino entenderla desde ella misma. Y aunque tiene en cuenta el aspecto instrumental y expresivo de dichas prácticas, finalmente las identifica como acciones instintuales, como acciones no racionales que se hunden en el misterio de la reacción humana ante el entorno.

Sería un equívoco creer que estas observaciones que efectúa Wittgenstein sobre el rito mágico o religioso valen únicamente en relación al pasado y para las sociedades primitivas, como si no hubiera nada en común entre el ser humano civilizado y el ser humano salvaje. Cuando Wittgenstein se refiere al hombre primitivo, no se refiere con ello al hombre salvaje, sino al hombre que se comporta de forma natural, prerreflexiva, instintiva. En este sentido, los seres humanos del presente son también primitivos. Por ello, Wittgenstein afirma sin mayor inconveniente: “Las acciones religiosas, o la vida religiosa del sacerdote-rey, no son distintas en género de las acciones religiosas genuinas de nuestros días, como, por ejemplo, una confesión de los pecados”¹⁷².

Wittgenstein se resiste a entender los ritos religiosos desde una perspectiva científica, y, alejándose del racionalismo de Frazer, comprende este tipo de acciones como acciones

¹⁷¹ Ibid., p. 148.

¹⁷² Ibid., p. 147.

instintivas. Estas acciones, propias del ser humano de todos los tiempos, son reacciones ante las circunstancias de la existencia. Vuelve a hacerse patente a este respecto la distancia y divergencia que tuvo el pensador vienés de la cultura de su época caracterizada por el predominio de la racionalidad científica. Wittgenstein buscó preservar, y estas observaciones así lo evidencian, la riqueza espiritual de los rituales mágicos y religiosos del influjo de los dispositivos científico-explicativos que no pueden más que desfigurarlos. Bajo el propósito de efectuar una crítica a Frazer, Wittgenstein elaboró una reflexión sobre el aspecto ritual de la religión que apunta en la dirección de rastrear en el comportamiento natural del ser humano el origen de la religión. Es importante destacar la actitud respetuosa de Wittgenstein frente a todas las manifestaciones religiosas de distintos pueblos y culturas, y no se puede dejar pasar por alto esa afirmación de considerar la confesión de los pecados como una acción genuinamente religiosa, dado que él mismo la llevó a cabo repetidamente en el transcurso de su vida.

II. LA RELIGION EN EL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN

Este capítulo pretende presentar la manera como Wittgenstein concibió la religión. Para ello es importante precisar cómo entendió el pensador vienés la filosofía, la función que le asignó y las razones que lo llevaron a no convertir la religión en asunto de su esfuerzo filosófico. Se intenta por tanto establecer el lugar que el vienés le asignó a la religión en su pensamiento, y las razones que lo llevaron a realizar una reflexión de la experiencia religiosa allende su filosofía. Al mostrar su manera de filosofar y su idea de la filosofía, junto con su peculiar forma de entender la religión y sus reflexiones religiosas, se aspira a obtener una visión total de su pensamiento referido a la religión.

Wittgenstein rompe con la manera tradicional de concebir la filosofía, cuando no la propone como un sistema general de explicación y de conocimiento, sino como una actividad aclaratoria del pensamiento. En este sentido, el asunto de la filosofía no es una investigación sobre hechos del mundo, sino sobre la manera como se piensan, se interpretan o se comprenden dichos hechos. Wittgenstein no propone en rigor ninguna teoría conducente a la verdad, sino un método conformado por distintas herramientas que nos permite ganar claridad sobre las confusiones que se generan en el pensar.

Puesto que las confusiones del pensar se expresan en el lenguaje o el lenguaje es la expresión de los pensamientos, Wittgenstein investiga en el lenguaje dichas confusiones intentando deshacer oscuridades y malentendidos. Pero no hay que perder de vista que la investigación de Wittgenstein es conceptual, y es esta tarea la que lo lleva a la investigación lingüística. Su interés central no lo constituye el lenguaje. Corrientemente se aprecia la filosofía de Wittgenstein como una teoría lingüística, y esto constituye un error de ligereza. El vienés no está interesado en construir hipótesis sobre el lenguaje, se ocupa del lenguaje porque es en sus expresiones donde se generan las confusiones del pensamiento y también donde se pueden disolver.

De manera que lo que puede brindar el pensamiento de Wittgenstein es más bien un método de investigación conceptual, un método de aclaración de confusiones conceptuales que no está relacionado directamente con métodos científicos o con dispositivos de explicación. La aspiración es disolver nudos o malentendidos en el lenguaje que el pensamiento ha ocasionado.

Dado que es propio de cada gran pensador redefinir el quehacer de la disciplina filosófica y dar una orientación nueva a esta actividad, el término “filosofía” en Wittgenstein tendrá que ser entendido de una manera radicalmente novedosa y distinta con relación a como habitualmente se entiende en la tradición del pensamiento occidental.

La propuesta del método de investigación wittgensteiniano se constituye en dos momentos que se pueden diferenciar con acuerdo a la evolución de su pensar. Es así como en su juventud ve en la lógica la herramienta clave para dilucidar el pensamiento humano. La actividad investigativa filosófica consiste en una aclaración lógica de los pensamientos a través de una aclaración de las estructuras lógicas presentes en el lenguaje. Su examen del lenguaje delimitado por condiciones lógicas arroja la determinante conclusión de que las únicas proposiciones con sentido serían las capaces de retratar la posibilidad de un estado de cosas en el mundo. Sin embargo, con el paso del tiempo se hizo cada vez más claro para el vienés la estrechez de este postulado y la gran variedad de funciones que puede asumir el lenguaje además de la de describir. Así, reemplaza su herramienta inicial de investigación y la sustituye por el análisis gramatical que le provee de una perspectiva más amplia para describir los diferentes usos lingüísticos que puede tener una expresión de acuerdo al contexto donde se encuentre. De esta manera, su método investigativo sigue siendo aclaratorio, pero, entendido el lenguaje esta vez como una colección de expresiones con distintas funciones, su tarea consistirá en evidenciar los malentendidos que surgen principalmente de una mala comprensión de nuestras formas lingüísticas.

Puesto que se busca aclarar el lugar que Wittgenstein le asignó a la religión en su pensamiento, se pondrá en relación su propuesta filosófica con sus reflexiones sobre

religión en cinco momentos de la siguiente manera: En un primer momento, se expondrán los principales argumentos de su obra de juventud, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1922, que se relacionarán con sus pensamientos sobre “lo místico” consignados en el *Diario filosófico (1914-1916)*; en un segundo momento, en relación con su regreso a Cambridge, se expondrán las tesis centrales de su *Conferencia sobre ética* de 1929; en un tercer momento se presentarán las ideas básicas que orientan su segunda filosofía consignadas en las *Investigaciones filosóficas* de 1953; en un cuarto momento, y en relación con los derroteros de su investigación gramatical, se explorará la idea de “la teología como gramática”; finalmente, en un último y quinto momento, se expondrán sus reflexiones acerca de la creencia religiosa. Insistiendo en que la pretensión central de este apartado es poner en relación la filosofía del pensador austriaco con su reflexión sobre religión para obtener así una visión de conjunto de la religión en su pensamiento. Se incluye, antes de pasar a las conclusiones, un breve excursus sobre la acusación que se le imputa a Wittgenstein de fideísmo.

1. Los planteamientos del Tractatus

Para Wittgenstein la filosofía no es una ciencia; exactamente, “no es ninguna de las ciencias naturales” (Tr.4.111)¹⁷³. La filosofía más bien consistiría en una actividad que clarifica mediante la lógica el sentido de las proposiciones que constituyen el cuerpo de las ciencias. A la vez que aclara el sentido de las proposiciones, delimita nítidamente cuáles proposiciones pertenecen al campo de la ciencia y cuáles no. “La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural” (Tr.4.113). Por tanto, la filosofía no consiste, según Wittgenstein, en un cuerpo de proposiciones que la conformen a manera de una doctrina, sino más bien es una actividad que tiene como objetivo la clarificación lógica de las proposiciones que se utilizan en el lenguaje.

¹⁷³ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1995. De ahora en adelante con la abreviatura Tr. y el número de la notación incluido en el texto.

En este sentido, la filosofía decidiría sobre lo que se puede decir y lo que no se puede decir. Esto es, demarcaría los límites del campo que conforman las proposiciones con sentido del campo de las proposiciones sin sentido. Puesto que las proposiciones con sentido deben como requisito fundamental mostrar una estructura lógica y figurar un estado de cosas posible en la realidad, se considerarían como meras preferencias, afirmaciones sin sentido, aquellas aserciones que no cumplan esta condición. De esta forma, el papel que debe cumplir la filosofía, para el vienés, es dilucidatorio y negativo. Dilucidatorio, porque intenta aclarar el sentido de la proposición que entra en su consideración; y negativo, porque no afirma ninguna proposición, sino que juzga sobre la validez de lo que puede ser dicho.

El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural- o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto (Tr.6.53).

Así que si alguien busca hacer pasar un conjunto de palabras como una proposición con sentido, susceptible de verdad o falsedad, la tarea del filósofo sería demostrarle que su enunciado sí cumple los requerimientos, o, de forma contraria, demostrarle que su expresión es una preferencia que no llena los requisitos de configuración de sentido y de significación.

Ahora bien, el sentido de cualquier proposición no se puede decir, sino que se muestra en ella misma. El sentido no puede ser expresado lingüísticamente, sino que se exhibe o se señala en la misma proposición. Esto significa que los enunciados lógicos establecen las condiciones de la representación del mundo en el lenguaje, pero no hacen parte del mundo de los hechos ni del lenguaje. Las formas lógicas son la condición de sentido, la

condición de figuración del mundo en el lenguaje, pero no se pueden expresar mediante proposiciones. Las formas lógicas se muestran sólo a través de las proposiciones. Wittgenstein lo dice así: “Mi idea fundamental es que las “constantes lógicas” no representan nada. Que la lógica de los hechos no puede representarse” (Tr.4.0312).

El anterior planteamiento permite puntualizar con claridad que, además de lo que se puede decir, está lo que no puede ser dicho, sino tan sólo mostrado a través de las proposiciones lingüísticas. Este sería el caso de la lógica, como un ámbito que no puede ser expresado por medio de descripciones, sino tan sólo mostrado a través de ellas.

Los enunciados lógicos entonces serían pseudoproposiciones, y más exactamente, enunciados que carecen de sentido (*sinnlos*), debido a que no representan o retratan un hecho del mundo, aunque exhiban una estructura lógica. Muestran los límites dentro de los cuales todos los mundos posibles pueden ser representados, pero no dicen qué ocurre o acaece en la realidad. Para ilustrar mejor este punto, pueden tomarse la tautología y la contradicción como casos degenerados de proposiciones. Decir "p entonces p", "llueve entonces llueve", es decir algo verdadero a priori con independencia de los hechos que sean el caso. Puesto que dicho enunciado no dice nada sobre el mundo, carece de sentido (*sinnlos*). De la misma forma, decir "p y -p", "llueve y no llueve", es decir algo falso necesariamente con independencia de los hechos que sean el caso en el mundo. Puesto que dicho enunciado no informa un hecho del mundo, carece de sentido (*sinnlos*). En otras palabras, nada de que lo pase en el mundo alteraría la verdad y la falsedad de la tautología y de la contradicción. "Tautología y contradicción carecen de sentido"(Tr.4.461).

Dado que los enunciados lógicos no describen nada, habría entonces que precisar cuál sería el tipo de enunciado que puede decir algo del mundo.

Para Wittgenstein, la proposición con sentido y con significado es la proposición que puede representar hechos empíricos de lo que es o no es el caso. Así, el campo del lenguaje queda circunscrito a las proposiciones que describen o figuran hechos. Toda proposición en el lenguaje, por compleja que sea, puede ser reducida por análisis a una proposición simple

cuya verdad o falsedad depende de la conexión directa que tenga con los hechos del mundo. Estas “proposiciones elementales” son retratos lógicos de los hechos básicos -hechos atómicos- que efectivamente acontecen en el mundo.

"La proposición elemental consta de nombres. Es una trama, una concatenación de nombres"(Tr.4.22). Los nombres, para Wittgenstein, que aquí sostiene una concepción tradicional del significado, denotan o refieren objetos. El significado se establece en la correspondencia del nombre con el objeto que mienta o que refiere. Nótese cómo la relación entre el lenguaje y el mundo es reducida por el análisis a su más simple expresión en la correspondencia nombre-objeto. Pero, inversamente, puede ser ampliada dicha relación en la correspondencia entre la proposición elemental y el hecho atómico (*Sachverhalt*) por una forma lógica idéntica en la conexión de nombres y de objetos; así como en la correspondencia de las proposiciones no elementales con hechos complejos (*Sachlagen*). Wittgenstein sostiene, pues, que hay algo común entre lenguaje y mundo. Ese elemento común nos lo revela la lógica mostrando que la estructura del lenguaje se corresponde con la estructura del mundo. Así, si una proposición elemental agarra o retrata el hecho atómico que describe, entonces se dirá que es verdadera; si no, se dirá que es falsa.

Como ya se anticipaba, toda proposición, por más compleja que sea, puede analizarse hasta ser descompuesta en proposiciones elementales; su verdad o falsedad está determinada por las proposiciones elementales, en el sentido en que toda proposición compleja es función de verdad de las elementales. Wittgenstein dirá que: "La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales"(Tr.5) y que "Las proposiciones elementales son los argumentos veritativos de la proposición"(Tr.5.01). Esto significa que, si se tienen los valores de verdad de las proposiciones elementales que integran una proposición compuesta, puede calcularse el valor de verdad de dicha proposición. Todas las proposiciones son funciones de verdad de proposiciones elementales.

Puesto que el valor de verdad o de falsedad de las proposiciones elementales está determinado por su correspondencia o no con el mundo, si se tienen todas las proposiciones elementales y se sabe cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se tiene una descripción del

mundo en su totalidad, porque el valor de verdad de cualquier otra proposición está determinado por el valor de verdad de las proposiciones elementales que la componen. Dado lo anterior, se puede llegar a afirmar que el lenguaje está estructurado mediante valores de verdad y su papel es el de describir el mundo. Así se traza un límite tanto al lenguaje como al mundo, al demarcar las posibilidades con que cuenta una proposición para representar el mundo de los hechos.

Por tanto, una proposición con sentido y significación para Wittgenstein deberá expresar que determinados objetos se encuentran articulados de determinada forma, a la vez que dice un hecho del mundo. La función del lenguaje es la de representar el mundo, y la única cosa que se puede hacer con las palabras es describir hechos o fallar en su descripción.

No obstante puedan identificarse las anteriores afirmaciones como la perspectiva dominante del *Tractatus*, es obvio que el pensador austriaco ha hecho en su obra algo diferente a describir hechos. En gran parte de ese escrito Wittgenstein se ha esforzado por mostrar cómo una proposición puede llegar a representar un hecho. Ha intentado clarificar el estatuto y la función de una auténtica proposición lingüística. Esto es, ha hecho con palabras más de lo que se puede hacer con ellas. Ha hecho algo distinto a describir o representar estados de cosas. Ha utilizado el lenguaje de una manera que rompe con las reglas por él mismo establecidas para trazar el límite de lo que puede ser dicho y de lo que no. Naturalmente, este punto no escapa a su reflexión y de él es suficientemente consciente cuando sostiene al final de su escrito que las proposiciones filosóficas son sinsentidos (*Unsinn*), pseudoproposiciones que pretenden decir más de lo que se puede decir con palabras. Afirma: “Mis proposiciones esclarecen, porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo” (Tr.6.54).

Esto significa que el lector que realmente comprenda a Wittgenstein descubrirá en su propuesta un modo de ver el mundo. Y desde esta perspectiva se dará cuenta de que las declaraciones que lo condujeron a su nueva mirada son ellas mismas sinsentidos, pues la

propuesta le habrá enseñado a delimitar el campo de lo que puede decirse y de lo que no. Una vez alcanzada la perspectiva correcta podrá prescindir del medio que lo condujo hasta allí.

Entonces, las aclaraciones filosóficas serían tan sólo una herramienta de la que se sirve Wittgenstein para transformar el modo de ver el mundo de sus lectores. La filosofía consistiría por tanto en un conjunto de pseudoproposiciones aclaratorias con la pretensión de transformar la visión del mundo, no en un cuerpo de proposiciones con sentido y significado que a manera de doctrina pretenda explicar y conocer la realidad.

Pero no es tan sólo la filosofía la que se encontraría para el pensador vienes más allá de los límites del lenguaje. La ética, la estética y todos los pensamientos que aspiran a plantearse la cuestión del significado de la vida o la cuestión de Dios, pertenecerían al ámbito que él denominó “lo místico”. Lo místico no puede ser expresado o dicho con palabras, pues se encontraría igualmente más allá de los límites del lenguaje. Ninguno de estos asuntos relacionados con valoración de hechos puede ser descrito a través de palabras, precisamente por no ser hechos. Así, afirma: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así” (Tr.6.41). De tal modo, se consideran como pseudoproposiciones todos los enunciados que pretendan ofrecer una valoración de hechos, a pesar de que los seres humanos se esfuercen por expresar algún sentido o valoración a su existencia.

Dada esta concepción tan restringida del mundo y del lenguaje que se presenta en el *Tractatus*, y las consecuencias que de ella se siguen para lo ético, lo estético y lo religioso, caben por lo menos en este asunto dos perspectivas dominantes de interpretación. La primera concluiría que, puesto que “lo místico” no puede ser puesto en palabras, la importancia que le damos a la ética, a la estética y a la religión es el resultado de una ilusión. La segunda concluiría que lo que se puede expresar es notablemente insignificante comparado con lo que no puede ser puesto en palabras. Quizá esta última

dirección sea la sugerida por el propio Wittgenstein cuando afirma de su obra, en carta dirigida a von Ficker en 1919: “Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a usted ahora, porque quizá le sirva de clave: Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante”¹⁷⁴.

Es probable que excesos en la defensa de cada una de las perspectivas presentadas conduzcan a una pérdida de la integridad del planteamiento, pues las interpretaciones que buscan afianzar más el primer punto de vista quieren atenuar el interés de Wittgenstein por lo místico, mientras que los que se inclinan por la segunda perspectiva intentan atenuar los planteamientos lógicos de delimitación. En ambos casos se desconoce una parte del todo que pretendió ensamblar el autor del *Tractatus*. Es entonces importante abogar por una comprensión que, sin ignorar los límites que Wittgenstein confiere al lenguaje y al mundo, pueda establecer la importancia del ámbito de lo místico como esfera de lo inexpresable, sosteniendo así una visión completa y no recortada o parcial de lo que intentó comunicar el pensador vienés.

De otra parte, constituye una dificultad innegable situar el lugar de la religión, de Dios o de la fe religiosa en el pensamiento presentado por Wittgenstein en el *Tractatus* ateniéndose tan sólo a las moderadas insinuaciones finales que allí se consignan. Se entiende de manera general, dado el carácter de lo místico, que los enunciados religiosos son pseudoproposiciones que intentan ir más allá de lo que se puede decir, y que, en este sentido, todo esfuerzo por articular en palabras una experiencia religiosa resulta vano. Si se busca precisar mejor la postura de Wittgenstein en este tema es necesario acudir a sus *Diarios*.

¹⁷⁴ WITTGENSTEIN, L. *Briefwechsel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980, pp. 96-97. Citado en la introducción de Muñoz y Reguera al *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1995, p. IX.

Algunos párrafos antes de concluir su *Tractatus* Wittgenstein afirma: “Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo” (Tr.6.432). Esta anotación podría interpretarse en la dirección de una concepción de Dios marcadamente trascendente al mundo de los hechos y no teniendo que ver nada con ellos. Dios no sería un hecho que pudiera hacer parte del mundo, sino ante todo sentido de la totalidad de hechos, sentido del mundo. Para entender mejor lo que Wittgenstein busca comunicar podría ser esclarecedor aquí emparentar la observación citada con las que intentan dilucidar lo místico.

“No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea” (Tr.6.44). La totalidad de proposiciones verdaderas es la ciencia entera. Esas proposiciones describen cómo es el mundo y hablan sobre hechos que acaecen y que pueden ser descritos y explicados. La perspectiva mística no se interesaría por eso, el cómo del mundo. Esto sería de puro interés científico. Lo místico hace énfasis en el que el mundo sea, hace énfasis en que haya un mundo que la ciencia por su parte puede abordar.

Que el mundo sea, esté ahí, es lo místico, el estremecimiento ante la existencia del mundo. Se podría también llamar asombro, admiración, el sentimiento de lo milagroso o maravilloso de que el mundo sea.

En la anotación 6.45 del *Tractatus*, Wittgenstein afirma: “La visión del mundo sub specie aeterni es su contemplación como un todo -limitado-. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”. La primera parte de la afirmación hace alusión a la visión del mundo como un todo limitado. Esa contemplación es, por decirlo así, desde lo eterno. Eternidad es intemporalidad. La visión del mundo desde lo eterno permite ver los hechos, no de forma aislada o como fluyendo en el tiempo (pasado, presente, futuro), sino en una totalidad. La segunda afirmación habla de un sentimiento como lo místico. El sentimiento del mundo como totalidad. El ámbito de lo místico se descubre, no por vía de la especulación racional, sino por vía del sentimiento que nos da la visión del mundo como totalidad. Podría ser que la experiencia religiosa para Wittgenstein tuviera relación con la

mirada del mundo como un todo, mirada que no se interesa por los hechos particulares, sino por el sentimiento de estremecimiento que se experimenta ante la existencia del mundo como un todo limitado, lo que, en cierto sentido, llevaría al reconocimiento de Dios.

Pero habría que precisar con prontitud que ese sentimiento del mundo como un todo limitado del que habla Wittgenstein, no tendría que entenderse como una experiencia de un sujeto empírico específico, y por tanto como un hecho del mundo que pudiera ser investigado por la psicología, sino como una instancia de totalidad que desborda los límites de sentido instaurados por la lógica. Obviamente, no se tiene que pasar por alto que esta perspectiva místico religiosa, estrictamente hablando y de acuerdo con los planteamientos de delimitación lógica del lenguaje presentados por Wittgenstein, es imposible de ser expresada en palabras. Por lo tanto, hay que guardar silencio sobre lo que no se puede decir.

Pero si se pasa de las insinuaciones del *Tractatus* a las anotaciones más explícitas que Wittgenstein consignó en sus *Diarios* durante su experiencia como combatiente en la Primera Guerra Mundial entre los años 1914 y 1916, se tendrá una perspectiva más completa de su pensar en torno a lo religioso. En ese texto, el día 11.06.16 escribe: “podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo. Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre”¹⁷⁵. Identificar a Dios con el sentido de la vida, con el sentido del mundo, relacionando estas afirmaciones con el sentimiento de Dios como padre, es abandonar por supuesto la perspectiva de los hechos y acoger una perspectiva del mundo y de la vida como un todo con sentido. Evidentemente, es adoptar otra forma de mirada a la que se presenta en el *Tractatus*, dando a entender que la fe religiosa consiste en un tipo de visión que permite ver la vida y el mundo con un sentido. El 08.07.16 anota: “creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene sentido”¹⁷⁶. La creencia en Dios entonces se instaura como sentido ante la

¹⁷⁵ WITTGENSTEIN, L. *Diario filosófico* (1914-1916). Barcelona: Ariel, 1982, p. 126.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 128.

insatisfacción que se experimenta con los hechos del mundo. Para un creyente en Dios, se cuenta con una solución ante lo problemática que pueda ser la vida o ante la contingencia del devenir de los hechos. Se cuenta con un padre que responde por el significado de la vida y por las incertidumbres de la existencia humana.

Ese mismo día también escribe: “sea como fuere, en algún sentido y en cualquier caso somos dependientes, y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios. Dios sería en este sentido sencillamente el destino o, lo que es igual el mundo -independiente de nuestra voluntad-. Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo”¹⁷⁷. Parece que esta anotación propone más que una idea sobre Dios, un modo o una manera específica de vivir para el creyente. Se vive feliz si se obra en concordancia con el mundo, o, lo que es lo mismo, con Dios. Esta propuesta de felicidad está muy cerca de cierta forma del estoicismo donde se aceptan con serenidad y como vienen las alegrías y desgracias, las penas y la fortuna.

La lógica impuesta en el *Tractatus* impide que Wittgenstein incluya abiertamente muchas de las consideraciones que se encuentran en los *Diarios*. No obstante, algunas de sus reflexiones se incorporan o siguen ejerciendo una influencia decisiva en su visión del mundo. Obviamente, hay que admitir que sus expresiones religiosas se atenúan hasta convertirse en meras insinuaciones, percibiéndose el esfuerzo por articular a la perspectiva del mundo de los hechos el ámbito de lo inexpresable. Y en este punto vuelve a aparecer la controversia, pues si para los interesados en una interpretación positivista de Wittgenstein lo que cuenta es el *Tractatus*, y los *Diarios* tienen que ser tan sólo un escrito supeditado al que efectivamente se publicó, para los interesados en otro tipo de interpretación, los *Diarios* no pueden dejar de considerarse, así sus afirmaciones no hayan sido incluidas en el *Tractatus*, pues en ellos se encuentra “lo realmente importante”, el trasfondo del *Tractatus*, lo que el autor vienes excluyó para ser coherente con su famosa proposición séptima: “De lo que no se puede hablar hay que callar”(Tr.7).

¹⁷⁷ Ibidem.

Con la concepción austera del lenguaje humano que Wittgenstein presenta en el *Tractatus*, no solamente se niega la inteligibilidad a un conjunto de expresiones que el ser humano usa comúnmente, sino que se reprime la expresión de aspectos centrales de su existencia. Wittgenstein mismo se vio obligado a callar sobre aspectos de su vida que realmente le fueron de mucha significación. Si algo se percibe al cotejar las afirmaciones de los *Diarios* con las afirmaciones del *Tractatus*, es que para el autor austriaco lo religioso no le fue indiferente, pero en coherencia con sus posturas lógicas, sostuvo la inefabilidad de la experiencia religiosa.

Así, procurando un punto de arribo, se puede afirmar que Wittgenstein concibe a Dios como sentido y como trascendencia que no se manifiesta en el mundo de los hechos. Dicha trascendencia sería inefable e incognoscible por manifestarse precisamente más allá de los hechos.

Pero afirmar que lo divino es inefable no es un planteamiento novedoso en el pensamiento occidental. La perspectiva de Wittgenstein se emparenta con una tradición, si no dominante en la teología cristiana occidental, sí ampliamente presente en distintas épocas en las que el cristianismo amenazaba con convertirse en un sistema doctrinal o filosófico. El *Tractatus*, que condensa el pensamiento del joven Wittgenstein, puede ser leído, si se asume una perspectiva religiosa, como una moderna vía negativa, dada la importancia que en él se concede a lo inefable. Para entender el significado de lo que se denomina vía negativa o apofática en la tradición del cristianismo occidental, se puede recurrir al Diccionario donde se precisa:

La palabra apofatismo se deriva del verbo apofasko=apófemi, que significa “negar”. Ordinariamente se refiere a la teología; por “teología apofática” se entiende aquella vía teológica que procede por medio de negaciones, negándose progresivamente a referir a Dios los atributos sacados del mundo sensible e inteligible, a fin de acercarse a Dios –que

está más allá de todas las cosas creadas y de todos los conocimientos relativos a ellas-, trascendiendo todo conocimiento y todo concepto¹⁷⁸.

No es descaminado afirmar entonces que el pensamiento de Wittgenstein puede relacionarse con esta tradición. Con ello no se está afirmando que Wittgenstein sea un cristiano convencional o un hombre de Iglesia, lo que se está buscando es reconocer que existe toda una tradición de pensamiento negativo que se puede acercar a los planteamientos del joven Wittgenstein en cuanto que se opone rotundamente a parlotear sobre Dios, dada la imposibilidad lingüística que se tiene para referirnos a “lo más alto”. Es importante notar que, mientras más cerca se está de los orígenes del cristianismo y por consiguiente de Oriente, más se diluye un acercamiento lingüístico, conceptual o filosófico a Dios y más se enfatiza su carácter incognoscible en la experiencia vital de comunión con él. Así los textos del Nuevo Testamento son explícitos en atestiguar la desconceptualización de Dios cuando lo llama árretos (indecible: 2 Cor 12,4), anexereúnetos (insondable, inescrutable: Rom. 11,33), aprósitos (inaccesible: 1 Tim.6,16).

Lo más seguro es que Wittgenstein haya desconocido los autores más relevantes de la teología apofática; sin embargo, las coincidencias y relaciones pueden ser establecidas como se pretende en otro lugar¹⁷⁹. Quizá lo original y novedoso del pensador austriaco con relación a este tema sea instaurar una vía desde la lógica y el lenguaje para preservar la importancia de lo místico ante el poder avasallador de la razón humana. En el Wittgenstein del *Tractatus* resalta la discrepancia entre el lenguaje natural y las realidades sobrenaturales (ética, estética, religión), pues el lenguaje humano sólo es suficiente para retratar hechos del mundo e inadecuado para expresar lo místico, lo cual está más allá de las palabras, del mundo y de cualquier estado de las cosas. La vía negativa que se puede atribuir a Wittgenstein brota del arduo trabajo lógico que establece los límites del mundo y del lenguaje haciendo incognoscible e impronunciable “lo más alto”.

¹⁷⁸ VARIOS, *Diccionario teológico enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino, 1996, p. 68.

¹⁷⁹ Cfr. MARTÍNEZ, D. *Wittgenstein y el apofatismo*. En: Revista Theologica Xaveriana. No. 151 (jul. – sep. 2004), Bogotá, pp. 519-541.

De todos modos, el logro alcanzado con la filosofía del *Tractatus* no sólo permite precisar la crítica de Wittgenstein a la lógica de Frege o de Rusell, sino acceder a una perspectiva del lenguaje enunciada en términos claros y precisos que justifica por qué lo divino es inefable o la experiencia religiosa es imposible de ser expresada lingüísticamente. Este planteamiento está muy lejos de ser una filosofía de la religión, pues precisamente está eliminando toda posibilidad de abordar la religión por vía de la racionalización y el concepto. La negativa de Wittgenstein a elaborar una filosofía de la religión descansa entonces tanto en su manera de entender la filosofía, como en su manera de concebir lo religioso. Se verá a continuación que, aunque su visión del lenguaje se transforme, se mantiene su negativa a desarrollar algo que pueda ser llamado filosofía de la religión.

2. El regreso a Cambridge

Tras su experiencia de maestro de escuela rural, Wittgenstein retorna a Cambridge en 1929; esta fecha pone de relieve el inicio o despegue del periodo tardío de su pensamiento. Reparos considerables, propios y ajenos, a aspectos centrales de su *Tractatus*, lo llevaron a un replanteamiento acerca de la naturaleza del lenguaje y su funcionamiento. Y aunque la obra más representativa de este segundo periodo de su reflexión son las *Investigaciones filosóficas*, se iniciará este apartado examinando los planteamientos consignados en la *Conferencia sobre ética*.

La *Conferencia sobre ética* fue leída por Wittgenstein a su regreso a Cambridge, a siete años de la publicación del *Tractatus*. La posición del autor con respecto a los enunciados de valor permanece, aunque la formulación de la cuestión se lleva a cabo de una forma distinta. Llama por ejemplo la atención, la abundancia de ejemplos e ilustraciones sobre el tema, si se contrasta este escrito con la sobriedad de su primera obra. El hilo conductor de esa exposición se reconstruye a continuación.

Las expresiones ligadas con lo ético como: "bueno", "valioso", "importante", "correcto", "lo significativo" y "lo que merece la pena", tienen dos usos: el descriptivo-relativo y el ético-absoluto. El uso descriptivo-relativo de estos términos no atañe ni a la ética ni a la

religión, sino a hechos del mundo. La ética y la religión se refieren cuando se usan estas palabras de modo absoluto. Sin embargo, esta segunda manera de utilizar estas expresiones constituye un uso ilícito del lenguaje.

Si, por ejemplo, se dice que mi reloj es "bueno", que cumplir una cita es "importante", o que el camino es "correcto", en estos ejemplos se están utilizando los términos "bueno", "importante" y "correcto" en sentido descriptivo-relativo. Esto significa que estas palabras están expresando hechos, que satisfacen un cierto estándar predeterminado. Cuando dichos términos se usan para indicar la adecuación de algo con un fin prefijado, su uso es relativo a esa meta predeterminada y además describen ese acontecer o suceder que conduce a ella. Mi reloj es "bueno" significa que he asignado a mi reloj previamente un fin. Es bueno porque marca adecuadamente la hora, o es bueno porque es resistente a los golpes, o porque se ilumina en la oscuridad, etc. La cita es "importante" quizás quiere decir que mi futuro laboral se encuentra en juego, o mi vida afectiva, o la persona con la que me encontraré me interesa mucho. Este camino es "correcto" puede significar que es el camino que lleva a donde se quiere ir.

En todos los casos anteriores, las proposiciones refieren un "orden de cosas" que sucede, y figuran la adecuación de algo con un propósito predeterminado. Estos enunciados son meros enunciados de hechos y, como tales, dicen lo que acaece en el mundo.

Si nos referimos al uso ético de los términos "bueno", "importante", "correcto", vemos que los enunciados éticos que usan dichas palabras son abusivos porque buscan expresar valor absoluto y el lenguaje sólo puede expresar hechos. No sólo las expresiones valorativas de la ética, sino cualquier enunciado de valor, como por ejemplo los procedentes del campo de la religión, constituyen un sinsentido porque rompen o desbordan los límites del mundo en el que sólo acaecen hechos. Hay que recordar que no existe en el lenguaje una proposición que valga más que otra, o que se valore por encima de otra. "Todas las proposiciones valen lo mismo" (Tr.6.4). En el lenguaje las proposiciones son verdaderas o falsas, pero no hay algunas que se privilegien sobre otras o que puedan tener un mayor valor. El lenguaje

puede describir sólo hechos y no podrá contener proposición de valor alguna. Se lee en la *Conferencia*:

Si un hombre pudiera escribir un libro de ética, que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo. Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir significado y sentido, significado y sentido naturales. La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella¹⁸⁰.

¿Qué es, entonces, lo que se intenta decir con palabras utilizadas en sentido absoluto? Wittgenstein afirma que lo que se quiere expresar son experiencias éticas o religiosas particulares y personales. No obstante, la expresión verbal que se da a esas experiencias carece de sentido. Propone tres ejemplos a modo de ilustración en el campo de la ética y tres correspondientes en el ámbito de la religión¹⁸¹. Experiencias éticas serían:

- a. la experiencia de asombro ante la existencia del mundo;
- b. la vivencia de sentirse absolutamente seguro, que expresa así: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme”;
- c. la experiencia de sentirse culpable.

¹⁸⁰ WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1990, p. 37. De ahora en adelante abreviatura C. para esta obra.

¹⁸¹ Que las tres experiencias que manifiestan el carácter absoluto de la ética tengan paralelo o correspondencia con experiencias religiosas, muestra lo cerca que para él están la ética y la religión, campos difícilmente diferenciables en su pensamiento. En una anotación también de 1929 llega a identificar lo ético con lo religioso; escribe: “Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética. Sólo lo sobrenatural puede expresar lo sobrenatural”. WITTGENSTEIN, L. *Aforismos-Cultura y valor-*, p. 34. De acuerdo a lo expresado en sus *Diarios 1914-1916*, el sujeto volitivo es el portador de la ética; sin embargo, la conciencia de este sujeto es considerada como “la voz de Dios”. Por tanto, la ética y su portador, el sujeto volitivo, se convierten en expresión de lo divino, de lo sobrenatural, de Dios. Al rechazar la fundamentación racional de la ética, Wittgenstein pone en el ámbito de la religión y de lo divino la fuente del bien, afirmando que “bueno es lo que Dios manda”.

Si se examina b., uno se dará cuenta de que tienen sentido las expresiones de seguridad con respecto a situaciones específicas que podrían acontecer: me siento seguro en mi casa de un accidente, o me siento seguro de los ladrones, o me siento seguro y a salvo de que cualquier extraño me insulte. "En esencia, sentirse seguro significa que es físicamente imposible que ciertas cosas puedan ocurrirme"¹⁸². Pero cuando afirmo, me siento seguro pase lo que pase, dicha afirmación es sinsentido, pues estoy diciendo que puede sucederme todo e igual estoy seguro. Por tanto, se trata de un uso abusivo de la palabra "seguro".

Wittgenstein quiere mostrar cómo estas "experiencias" no encuentran una expresión adecuada en el lenguaje. Para formularlas los seres humanos se sirven del único lenguaje que se tiene para comunicar experiencias, pero se abusa del mismo al querer expresar algo que está más allá del ámbito de los hechos. Estas experiencias, que se denominan de lo absoluto, no son hechos del mundo. Por tanto, cada vez que se intenta decirlas se hace un uso ilícito del lenguaje, arremetiendo contra sus límites. En notas de Waismann sobre conversaciones que mantuvo con Wittgenstein por la misma época de la *Conferencia* escribe que el pensador vienés afirmó: "Este arremeter contra los límites del lenguaje es la ética...En ética constantemente se trata de decir algo que no concierne ni puede nunca concernir a la esencia del asunto... Pero la tendencia, el arremeter, apuntan hacia algo"¹⁸³.

Este arremeter contra el lenguaje está presente no sólo en las expresiones éticas, sino también en las expresiones religiosas que intentan comunicar experiencias religiosas. En consonancia con los ejemplos dados en el campo de la ética, los ejemplos de Wittgenstein en el ámbito de la religión son:

- a. "Dios ha creado el mundo";
- b. "Nos sentimos seguros en las manos de Dios";

¹⁸² WITTGENSTEIN, L. C., p. 40.

¹⁸³ WAISMANN, F. *Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein*. En C., p. 46. Transcripción de notas taquigráficas tomadas por Friedrich Waismann durante y después de las conversaciones mantenidas con Wittgenstein y Moritz Schlick.

c. “Dios condena nuestra conducta”.

Todas las expresiones éticas y religiosas parecen utilizarse como símiles o alegorías de hechos. Sin embargo, no constituyen más que un uso abusivo del lenguaje, puesto que en cuanto se quiere dejar a un lado el símil que se utiliza para describir el supuesto hecho, se ve que no hay tal.

Si de nuevo se toma b., se observa que puede darse el caso de que un creyente religioso experimente el sentirse totalmente seguro en toda situación y esa experiencia la exprese diciendo que se siente en manos de Dios. Pero tan pronto se quiere comprender qué es lo que dice con su afirmación, se verá que lo que está diciendo es un hecho con relación a un estar seguro en una situación determinada, puesto que si otro fuera el caso se estaría abusando de las expresiones lingüísticas al intentar expresar una seguridad que va más allá de toda circunstancia, esto es, una seguridad absoluta cualquiera sea la situación, una seguridad sobrenatural. Lo que parece ser una alegoría en un primer momento, se revela ahora como un mero sinsentido.

El valor de la experiencia ética y religiosa al no ser un hecho, no puede ser formulado o expresado lingüísticamente. Si se persiste en el intento se acaba enunciando sinsentidos o se acaba dando un uso descriptivo-relativo a los términos, lo que conduce a la formulación o expresión lingüística de hechos, que no es lo que se pretende comunicar. Los presuntos enunciados éticos y religiosos no pueden convertirse en proposiciones con sentido, pues si sus palabras significan, se usan describiendo hechos, y la proposición no expresa ya lo que se intenta transmitir. Si sus palabras no significan, entonces se usan en sentido ético o religioso, o sea de forma ilícita, constituyendo sinsentidos.

Las preferencias éticas y religiosas no pueden expresar lo que buscan expresar, y no existe manera alguna de modificar o de solucionar tal situación mientras pretendan decir algo que se encuentra fuera del campo de los hechos. Para Wittgenstein, la falta de sentido constituye la esencia de este tipo de expresiones.

La ética y la religión pretenden asaltar los límites del lenguaje y del mundo, pretenden arremeter contra los límites del lenguaje. Pero, "este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado"¹⁸⁴.

La ética, en la medida que intenta decir algo sobre el valor, no le añade nada al mundo, ni a su conocimiento. La ética no es ciencia, pero se revela como el testimonio de una tendencia del espíritu humano, que Wittgenstein personalmente respeta y que por nada del mundo se atreve a ridiculizar.

De la religión más específicamente, en conversación con Waissman y Schlick, Wittgenstein sostiene en diciembre de 1930:

¿El habla es esencial para la religión? Puedo imaginar perfectamente una religión en la que no haya doctrinas y, por tanto, no utilice el habla. Evidentemente, la esencia de la religión puede no tener nada que ver con el hecho de que se hable (o mejor dicho, si se habla); esto en sí mismo constituye un componente de la conducta religiosa y no una teoría. Por consiguiente, en modo alguno se trata de si las palabras son verdaderas, falsas o sin-sentidos¹⁸⁵.

Es importante llamar la atención sobre dos puntos. El primero, aquello de imaginar una religión sin doctrinas. El segundo, el considerar como esencial a la religión el comportamiento del creyente y no lo que éste hable. El primer punto señala que cuando se intenta comprender una religión lo importante no es prestar atención a sus pronunciamientos doctrinales, o al contenido de sus creencias, o las teorías que desde ella se puedan formular, sino a la actitud y al comportamiento de sus creyentes. Wittgenstein puede imaginar una religión sin contenidos o donde los contenidos son secundarios e inesenciales, porque a través del lenguaje no se puede más que expresar hechos, lo cual sería del todo insatisfactorio o de segundo orden para las pretensiones religiosas, mientras

¹⁸⁴ WITTGENSTEIN, L. C., p. 43.

¹⁸⁵ WAISMANN, F. *Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein*, p. 50.

que a través del comportamiento del creyente se puede mostrar “lo más alto”, se puede señalar en dirección de lo absoluto, lo cual es en últimas lo que constituye el impulso religioso. Pero además, el segundo punto sobre el que se llama la atención indica en consecuencia un rasgo peculiar de la religión para Wittgenstein. Es un determinado comportamiento el que expresa la autenticidad del ser religioso. Parece que el contenido de las palabras de un creyente es secundario e inesencial, y que sólo su conducta puede mostrar con nitidez lo que se intenta transmitir. En este sentido, la creencia religiosa se muestra a través de la actuación del creyente y no en lo que éste diga. Más que la doctrina o la teoría articulada en palabras, la práctica expresa lo esencial de una religión o de la creencia religiosa. Avanzada esta corta aclaración se puede hacer quizá más comprensible la posición de Wittgenstein cuando afirma que el asunto central de una religión no es saber si sus afirmaciones son falsas, verdaderas o sinsentido, puesto que es en el actuar donde evidentemente se muestra lo que es imposible de ser expresado con palabras.

Este parecer de Wittgenstein se confirma y se refuerza cuando, refiriéndose específicamente al cristianismo, en conversación con su amigo Drury le dice: “Pero recuerda que el cristianismo no es una cuestión de decir una cantidad de oraciones; de hecho se nos ha dicho no hacer eso. Si tú y yo vamos a vivir vidas religiosas, entonces no se trata de que hablemos mucho de religión, sino de que nuestra manera de vivir sea diferente. Es mi creencia que sólo si tú tratas de ayudar a otras personas, al final encontrarás tu camino hacia Dios”¹⁸⁶.

En conclusión, la posición de Wittgenstein ante las preferencias religiosas, heredada de sus planteamientos tractarianos, es considerarlas como expresiones sinsentido. Lo religioso es inefable y no se deja decir, sólo se puede mostrar en el comportamiento del creyente. No obstante, en ningún caso esta posición puede ser entendida como un ataque frontal a la actitud religiosa o a lo religioso. Las siguientes palabras, extractadas de las

¹⁸⁶ DRURY, M.O’C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 114. “But remember that Christianity is not a matter of saying a lot of prayers; in fact we are told not to do that. If you and I are to live religious lives, it mustn’t be that we talk a lot about religion, but that our manner of life is different. It is my belief that only if you try to be helpful to other people will you in the end find your way to God.” La traducción es mía.

mismas notas de Waismann, pueden servir para confirmar esta perspectiva. Dice Wittgenstein, refiriéndose a la religión: "Sólo puedo decir que no ridiculizo esta tendencia humana; me descubro ante ella. Y aquí es esencial notar que no se trata de una descripción sociológica, sino que hablo de *mí mismo*"¹⁸⁷.

3. Investigaciones filosóficas

Las *Investigaciones filosóficas* publicadas en 1953, dos años después de la muerte de Wittgenstein, recogen las líneas principales de su pensamiento tardío y exhiben diversos procedimientos de cómo disolver confusiones y dificultades que se han generado cuando se enreda el pensamiento al hilo del lenguaje. En oposición a considerar la filosofía como una teoría explicativa, Wittgenstein persiste en entender el ejercicio filosófico como una actividad aclaratoria que brinda distintas alternativas para la dilucidación de confusiones conceptuales mediante la descripción del uso de las palabras.

Las *Investigaciones filosóficas* son investigaciones lingüísticas, no porque el lenguaje sea el objeto de investigación, sino porque es el lenguaje el que ejerce la seducción y el hechizo sobre nuestro entendimiento generando dichas confusiones.

Wittgenstein considera que las pretendidas dificultades filosóficas no necesitan ser resueltas, sino disueltas, y el gran esfuerzo de su trabajo filosófico tardío consiste en mostrar que constituye un desatino intentar solucionar dichos problemas mediante procedimientos o métodos de carácter científico. Comúnmente los filósofos intentan solucionar sus problemas a la manera de la ciencia ofreciendo explicaciones, construyendo teorías, buscando justificaciones y fundamentos últimos. En contraposición a ello, Wittgenstein pretende deshacer el problema conduciendo a su lector a adoptar una perspectiva o un punto de vista donde precisamente se dejan de considerar como problemas

¹⁸⁷ WAISSMAN, F. *Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein*, p. 50.

filosóficos dichas confusiones y, por tanto, dejan de requerir solución teórica o respuesta de cualquier tipo.

Una dificultad central que entorpece la investigación filosófica, tanto en sus resultados como en su desarrollo, es que el filósofo es incapaz de resistir la tentación de utilizar como método guía de su averiguación el método científico. Este método busca reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes pretendiendo unificar la compleja y rica diversidad de los hechos en un determinado patrón de explicación causal. A este respecto dice Wittgenstein en apuntes preparatorios a sus *Investigaciones*:

Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía es puramente descriptiva¹⁸⁸.

La filosofía como actividad esclarecedora sólo es posible si se renuncia a adoptar los procedimientos científicos como paradigma investigativo. Habrá entonces que separar e independizar el método de la ciencia del método de la filosofía diferenciando tareas y procedimientos. Esto implica para la filosofía el tener que renunciar a acciones tales como: tratar problemas lingüístico-conceptuales como si fueran problemas empíricos referidos a fenómenos naturales, buscar enunciar hipótesis explicativas, consolidar teorías que reduzcan a un modelo o a una ley la variada y rica complejidad de la realidad. La nueva forma de proceder tendrá que centrarse por completo en la descripción. En este sentido, la filosofía no tiene que pretender hacer avances en relación con el conocimiento buscando

¹⁸⁸ WITTGENSTEIN, L. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 46.

consolidar un cuerpo de enunciados verdaderos, sino más bien deshacer las dificultades surgidas por malentendidos lingüísticos. Wittgenstein afirma:

Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante un examen en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar de* una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino ordenando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje¹⁸⁹.

Se parte, por tanto, de problemas conceptuales o confusiones lingüísticas que se intentan disolver mostrando la gramática de las palabras; esto es, describiendo los diversos usos y funciones de las palabras contenidas en las expresiones del supuesto problema.

Pero es importante tener en cuenta que los pretendidos problemas filosóficos no son de carácter empírico. No es una cuestión de hechos la que se está considerando, sino más bien de perspectiva, de cómo se ven dichos hechos o de cómo se quieren ver. Todo el esfuerzo de Wittgenstein en las *Investigaciones* se puede resumir en su intención de llevar al lector a ver de una manera nueva los problemas filosóficos, su brega persuasiva consiste en conducirlo a asumir una mirada distinta que le permita disolver confusiones conceptuales donde otros ven reales problemas filosóficos. Aquí puede resultar bastante iluminadora la comparación que hace Wittgenstein entre quien desconoce una ciudad y quien se encuentra familiarizado con sus calles y avenidas. Dice:

¹⁸⁹ WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988, §109. Desde ahora este texto se presentará bajo la abreviación I.F. y el número de la anotación.

Estoy tratando de conducirlo en un viaje por cierto país. Intentaré mostrar que las dificultades filosóficas (...) surgen porque nos encontramos en una ciudad extraña y no conocemos nuestro camino. Así que tenemos que aprender la topografía para ir de un lugar a otro de la ciudad, y de éste a otro, y así. Y se tendrá que hacer esto tan frecuentemente, que uno pueda conocer su camino inmediatamente o casi inmediatamente después de echar un vistazo alrededor desde donde quiera que uno se encuentre. (...) La dificultad de la filosofía se refiere a encontrar su propio camino. La real dificultad en filosofía es cuestión de memoria -memoria de una naturaleza peculiar.- Un buen guía tomará cada camino cientos de veces. Y como el guía muestra nuevas calles todos los días, así yo mostraré nuevas palabras¹⁹⁰.

Así que las dificultades en filosofía se generan por el hecho de que uno no está familiarizado con el entorno y no se sabe desenvolverse en él¹⁹¹. El asunto no es simplemente de orientarse o de aprender a orientarse en una ciudad desconocida, sino que alude a la manera de ver que se tiene. Porque una es la mirada del que ve todo como extraño, novedoso, sorprendente, y otra la del que ve su entorno como algo cotidiano y ordinario. El primero, al ver su situación como un problema, procederá buscando una respuesta a sus interrogantes; mientras que el segundo, al estar familiarizado, no verá en lo cotidiano problema alguno y sólo procederá a recordar una ruta que lo conduzca a su destino¹⁹². En este sentido, es la diferencia de mirada, de perspectiva, de modo de ver, lo que conduce a ver las cosas como problema filosófico que necesita ser resuelto mediante una teoría y una

¹⁹⁰ WITTGENSTEIN, L. *Lectures on the Foundations of Mathematics*-Cambridge 1939-. Edited by DIAMOND, C. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, p. 44. "I am trying to conduct you on tours in a certain country. I will try to show that the philosophical difficulties (...) arise because we find ourselves in a strange town and do not know our way. So we must learn the topography by going from one place in the town to another, and from there to another, and so on. And one must do this so often that one knows one's way, either immediately or pretty soon after looking around a bit, wherever one may be set down. (...)

The difficulty of philosophy is to find one's way about. The real difficulty in philosophy is a matter of memory –memory of a peculiar sort.-A good guide will take one down each road a hundred times. And just as a guide will show one new streets every day, so I will show you new words". La traducción es mía.

¹⁹¹ WITTGENSTEIN, L. I.F., §123.

¹⁹² Ibid., §127.

explicación, o como una confusión que hay que deshacer describiendo el uso de las palabras involucradas en dicha confusión.

Mientras que Wittgenstein pide descripciones, otros pretenden y exigen acabadas explicaciones, pues para ellos el progreso en filosofía se logra cuando se conquista una teoría que pueda calmar la inquietud y perplejidad que se suscita ante el acontecer de la cotidianidad. Pero para Wittgenstein, la actividad filosófica progresa en la mera descripción de los hechos ordinarios y en la satisfacción que arrojan tales descripciones, sin pretender ver lo que acontece como un enigma que hay que descifrar o como un problema que exige solución.

Ahora bien, la mayor dificultad para transformar el modo de ver las cosas no es que no se entienda el modo de ver alternativo que se propone, sino que no se quiere adoptar. Más que ser un asunto intelectual, la cuestión se convierte aquí en un asunto del querer, de la voluntad. El querer hacerlo juega un papel decisivo. Wittgenstein hace la siguiente anotación:

Lo que hace que un objeto sea difícilmente comprensible no es -cuando es significativo, importante- que exija cualquier instrucción especial sobre cosas abstrusas para su comprensión, sino la oposición entre la comprensión del objeto y aquello que quiere ver la mayoría de los hombres. Precisamente por ello puede ser lo cercano lo más difícilmente comprensible. Lo que hay que vencer no es una dificultad del entendimiento, sino de la voluntad¹⁹³.

El real inconveniente se encuentra en que el filósofo que pretende resolver los problemas filosóficos desde una perspectiva científica no quiere ver las cosas de otra manera, se resiste a abandonar una teoría explicativa como posible solución a su dificultad. La labor de Wittgenstein consistirá en buscar modificar su querer mediante nuevas metáforas y nuevas

¹⁹³ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos-Cultura y valor*-. Madrid: Espasa-Calpe, 1996, §91, p. 56.

imágenes, consistirá en transformar su voluntad de ver las cosas con nuevos ejemplos y nuevas expresiones.

Las cosas aparecerán distintas si se logra ver de otra manera, si se vence la resistencia de la voluntad a mirar de cierta forma. El trabajo persuasivo de Wittgenstein se dirige entonces sobre el querer de sus lectores para que modifiquen su perspectiva como la de alguien que se encuentra extraviado y que necesita ser conducido a lugares más familiares.

Ahora bien, como se podrá observar hasta aquí, Wittgenstein mantiene en su obra tardía su forma de entender la filosofía como una actividad dilucidatoria y negativa. Dilucidatoria, porque intenta aclarar los supuestos problemas filosóficos convirtiéndolos en confusiones conceptuales que se generan por la mala comprensión en el significado de las palabras. Negativa, porque en su trabajo de dilucidación no pretende la elaboración de teoría o explicación alguna, sino tan sólo la disolución de un malentendido conceptual.

Pero aunque Wittgenstein mantenga en las *Investigaciones* una clara línea de continuidad con su forma de entender la actividad filosófica, en esta obra se opera un rompimiento en relación con los planteamientos que acerca del lenguaje se encuentran presentados en su *Tractatus*. Algunos de los párrafos iniciales de sus *Investigaciones filosóficas* van dirigidos contra los prejuicios y las suposiciones que gobernaron su primera obra, principalmente, contra la manera de entender el lenguaje ante todo como un sistema lógico de denominación de la realidad empírica.

En un ejercicio de autocrítica implacable, Wittgenstein reconoce que algunos de los planteamientos expresados en su *Tractatus* contienen algo de la actitud teórica y explicativa que nublan el ejercicio de la filosofía, pues ver una variedad de fenómenos lingüísticos a través de un único paradigma o modelo de explicación comporta una simplificación reductora de la complejidad de la realidad, al igual que la construcción de un cuerpo de enunciados explicativos constituyen la formulación de una teoría. Así, surge un replanteamiento de la perspectiva que sostuvo que el lenguaje sólo puede ser entendido

como un sistema de proposiciones veritativo-funcional que tiene como tarea exclusiva nombrar o describir los hechos que constituyen el mundo.

Wittgenstein censura “el ansia de generalidad” que domina la investigación en filosofía, y con ello, su propia actitud en el *Tractatus*. Lo que critica y autoevalúa es “su actitud despectiva hacia el caso particular”¹⁹⁴. Se podría decir que el investigador permanece hechizado con la idea de que el significado de una palabra contiene un elemento común a todas las aplicaciones particulares de dicha palabra y que, por tanto, es ciego a los casos concretos en los cuales la palabra se utiliza. Perdido en la búsqueda del elemento común, no ve los casos particulares que son los únicos que le permitirían comprender el uso de la palabra en cuestión.

Comprender el significado de una palabra como una imagen general que permanece idéntica y no se transforma a pesar de los cambios que puedan acontecer en la realidad, es tan sólo la expresión de una visión esencialista y generalizadora del lenguaje que es decisivo replantear. Como si el significado de las palabras “mesa” o “rojo” refiriera a un paradigma atemporal e indestructible más allá del mundo, y su significado no dependiera de una situación concreta y un contexto específico. Afirma Wittgenstein en *Investigaciones*: “Hablamos del fenómeno espacial y temporal del lenguaje; no de una aberración inespacial e intemporal. (*Nota al margen*: Sólo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras.) Pero hablamos de él como de las piezas de ajedrez al dar reglas para ellas, no al describir sus propiedades físicas”¹⁹⁵.

Considerar el significado de las palabras como un fenómeno espacial y temporal, esto es, inmerso en la realidad humana en la que el hombre utiliza el lenguaje todos los días, implica situar la investigación lingüística en la referencia del fenómeno espacio-temporal del lenguaje. El significado de las palabras no puede ser establecido de una vez y para siempre permaneciendo sin mancha más allá de la realidad, sino que sufre y se encuentra

¹⁹⁴ WITTGENSTEIN, L. *Los cuadernos azul y marrón*, p. 46.

¹⁹⁵ WITTGENSTEIN, L. I.F., §108.

sometido al dinamismo y los avatares de la utilización que le otorga el ser humano en contextos determinados. Pero por otra parte, y este punto reviste una importancia clave, la investigación lingüística que desarrolla Wittgenstein se interesa por la descripción de las reglas que rigen el funcionamiento de las palabras en el lenguaje y no por la descripción del lenguaje en cuanto fenómeno espacio-temporal.

Cuando los filósofos usan una palabra -“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre” -y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿En el lenguaje en el que tiene su tierra natal se usa efectivamente esta palabra así?-

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano¹⁹⁶.

Esta reconducción plantea un desplazamiento del trabajo filosófico, se pasa de la búsqueda y obtención compulsiva de seguridades metafísicas o epistemológicas, a examinar los diferentes modos de utilización de las palabras en contextos socio-lingüísticos específicos.

Con el nuevo método que se propone en *Investigaciones*, Wittgenstein busca superar de una vez por todas esa “ansia de generalidad”; para ello apela a la descripción del significado de las palabras tal como se utilizan en sus diversos ambientes, trabaja casos reales o imaginados, acude a la comparación de diversos contextos y de los distintos usos de las palabras, crea analogías iluminadoras y busca que su investigación responda a una concepción dinámica del lenguaje.

Es mirando lo que realmente acontece en el nombrar como se rompe la concepción figurativa del lenguaje. La pregunta no debe ser “¿Qué significa X?”, sino “¿Qué quiere decir tal con X?”. Es posible que tal persona al pronunciar X busque, dependiendo de las circunstancias y dependiendo de a quién se dirija, dar una orden, hacer una sugerencia, aconsejar o pedir algo. Con esto, Wittgenstein logra un giro radical en su investigación

¹⁹⁶ Ibid., §116.

lingüística enfocando el significado de las palabras de acuerdo con su utilización o función. Es la finalidad que se persigue con las palabras en un determinado contexto, la que decide su significado. Wittgenstein aclara: “Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra “significado” -aunque no para *todos* los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”¹⁹⁷.

Nombrar es así una actividad de entre muchas que se pueden realizar con palabras. Pero no siempre que se utilizan palabras se utilizan nombrando objetos o representando estados de cosas que acaecen en el mundo. El nombrar o el señalar es un juego de lenguaje entre muchos otros, y para llevarlo a cabo tengo que haber jugado ya otros juegos de lenguaje “menos complejos”. El aprendizaje del lenguaje se realiza a través del uso y del entrenamiento (como usar ciertas palabras en circunstancias determinadas), no sólo en el mentar o en el nombrar. Las palabras “agua” o “azul” no pueden ser entendidas siempre bajo la función de nombrar. Entenderlas en todo caso así genera confusión.

Wittgenstein utiliza la noción de juegos de lenguaje como otra herramienta en el proceso de esclarecimiento de las confusiones conceptuales. El propósito con que Wittgenstein utiliza este recurso es el de buscar hacer más visible o transparente el uso o la función de alguna palabra ligándola a un contexto efectivo o imaginario donde ella se utilice. El vienes escribe: “Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede abarcar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras”¹⁹⁸. La función principal de proponer juegos del lenguaje, ficticios o reales, es poder comparar entre sí diversas formas de utilizar el lenguaje, poder mostrar diferentes modos de utilizar una palabra para así librarnos de un malentendido. Afirma también en las *Investigaciones*: “los juegos del lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza”¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Ibid., §43.

¹⁹⁸ Ibid., §5.

¹⁹⁹ Ibid., §130.

Y es precisamente esta actividad aclaratoria del uso de las palabras en juegos de lenguaje específicos la que Wittgenstein considerará como una actividad gramatical. La investigación gramatical no sucumbe ante la evidencia inmediata de lo que una palabra pueda figurar, sino que busca dilucidar la función de la misma en el entramado en donde se encuentra. El término “gramática” se entiende aquí más como una investigación dirigida a cómo las palabras se utilizan en un contexto específico, que como un estudio de los elementos que constituyen la estructura de una lengua y su posible combinación.

El método que Wittgenstein propone para la investigación en filosofía puede y debe entenderse como gramatical porque, abandonando las directrices del método científico y su distintivo de consolidar teorías, busca clarificar la utilización de las palabras en diversos juegos de lenguaje. Pero ello no se lleva a cabo para establecer simplemente el significado de una palabra, sino para constatar las reglas que rigen su funcionamiento. La tarea de una gramática filosófica tiene entonces la finalidad práctica de evitar malentendidos, de aducir casos que permitan clarificar el uso de las palabras. Wittgenstein dice: “Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no el orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto”²⁰⁰.

Se instaura, por tanto, toda una nueva forma de ver cuando se desenredan confusiones conceptuales, mostrando con claridad cómo se utilizan y cómo funcionan las palabras en determinados juegos de lenguaje. Por ejemplo, el verbo “existir” no exhibe ninguna diferencia cuando se ve junto a los verbos “comer” o “beber”, pero mientras es perfectamente comprensible preguntar cuántas personas no comen carne en la oficina o cuántas personas no beben vino en la oficina, ¿tendría sentido preguntar cuántas personas no existen en la oficina? En busca de respuesta para la anterior pregunta, ¿tendría sentido

²⁰⁰ Ibid., §132.

iniciar una investigación sobre la no-existencia o la nada? ¿No obedece por entero el asunto a una confusión conceptual que puede ser disuelta en una aclaración gramatical?²⁰¹.

De acuerdo con Wittgenstein, es decisivo asociar los juegos de lenguaje a actividades humanas. Afirma: “Llamaré también ‘juego de lenguaje’ al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”²⁰². Con esto apunta a destacar que en el proceso de establecer el significado de una palabra se debe tener en cuenta tanto el contexto lingüístico donde ésta se usa, así como las acciones humanas que acompañan dicho uso. Estas diferentes actividades y acciones que se entretelen con los distintos juegos de lenguaje constituyen lo que Wittgenstein denomina formas de vida.

La noción forma de vida es otro recurso metodológico que utiliza Wittgenstein en el proceso de clarificación de confusiones conceptuales. Este concepto tiene como objeto dar relevancia al papel que tienen las acciones humanas en la comprensión del significado del lenguaje. Lo anterior significa que una actividad lingüística sólo se entiende en el contexto de una actividad humana más amplia. Estas acciones propias de la vida de los seres humanos son las que hacen comprensible un determinado juego de lenguaje y el posible significado de las palabras que en dicho juego se utilizan. Cuando Wittgenstein afirma que “la expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”²⁰³, está diciendo que el lenguaje forma parte de la forma de vida humana, que la actividad del lenguaje hace parte de una actividad no lingüística mayor y que el comprender el lenguaje requiere fijarse también en las acciones humanas que lo envuelven y circundan. Los hechos no lingüísticos son fundamentales para comprender los lingüísticos y, en este contexto, establecer el sentido de una expresión.

Cuando Wittgenstein afirma que “lo que hay que aceptar, lo dado – podríamos decir – son formas de vida”²⁰⁴, está señalando que el carácter último que apoya la justificación de un

²⁰¹ El ejemplo es de HACKER, P.M.S. *Wittgenstein*. Bogotá: Norma, 1998, p. 13.

²⁰² WITTGENSTEIN, L. I.F., §7.

²⁰³ *Ibid.*, §23.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 517.

juego lingüístico es la actividad con la que éste se encuentra entretejido. Así se busca precisar que el piso firme sobre el que descansa todo lenguaje y su significado sea la acción humana. La investigación lingüística llega a su final cuando se encuentra con lo que ha permitido llevarla a cabo. Esto es, su final es una forma de actuar sin fundamentos. “El origen y la forma primitiva del juego del lenguaje es una reacción; sólo sobre ella pueden crecer las formas más complicadas. Quiero decir; el lenguaje es un refinamiento, ‘en el principio era la acción’”²⁰⁵. Las acciones humanas son el soporte del lenguaje y de todo significado. En lo que Wittgenstein llama formas de vida descansa la comprensión de lo humano y resulta superfluo exigir razones más allá de la descripción de una manera de vivir. “Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘así simplemente es como actúo’”²⁰⁶.

Podría llevar a una mala comprensión de la propuesta de Wittgenstein creer que con el concepto de formas de vida el pensador austriaco intenta construir una teoría explicativa de la realidad o del lenguaje. Nada más distante de su reflexión. Se hace necesario insistir en que en el marco de una labor aclaratoria de las confusiones y opacidades conceptuales, Wittgenstein despliega un instrumental que le permita disolver enredos filosóficos. En esta tarea de clarificación, el vienés llama la atención sobre las prácticas y acciones humanas que hacen posible el significado de las expresiones lingüísticas. Es en las formas humanas de vivir donde se muestra la gramática profunda de nuestro lenguaje. Sin embargo, Wittgenstein con esto no está pensando tanto en prácticas o acciones efectivas, sino en juegos de lenguaje y formas de vida posibles que se utilizan en aras de la clarificación conceptual. Así puede afirmar: “E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”²⁰⁷. Wittgenstein no adelanta una investigación empírica del lenguaje, como si estuviera haciendo referencia precisamente a juegos de lenguaje y formas de vida efectivas que pudieran hallarse en la realidad empírica. Su investigación filosófica es conceptual, y por tanto aquí lo que interesa es determinar las variadas posibilidades gramaticales de una

²⁰⁵ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §165, p. 76.

²⁰⁶ WITTGENSTEIN, L. I.F., §217.

²⁰⁷ *Ibid.*, §19.

expresión como manera de disolver una confusión conceptual que se expresa, claro está, lingüísticamente.

El resolver confusiones conceptuales se torna un ejercicio complejo, porque son difíciles los nudos que el pensamiento ha construido, hechizado por el lenguaje. Los resultados en filosofía son simples, pero los procedimientos para disolver nudos se hacen arduos, no porque la filosofía sea una actividad compleja, sino porque los enredos que hay que deshacer son difíciles. De tal forma, la investigación gramatical tiene que adoptar distintos procedimientos para alcanzar su objetivo clarificador. En palabras de Wittgenstein: “No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias”²⁰⁸.

La variedad de malentendidos y confusiones lingüísticas hace posible proponer diferentes caminos de disolución de esos enredos filosóficos: comparar usos de la misma palabra en juegos de lenguaje distintos, comparar juegos del lenguaje, imaginar juegos lingüísticos, proponer casos intermedios, mostrar la rareza de casos metafísicos, aportar indicaciones prácticas, desenmascarar falsas analogías.

Mientras que algunos filósofos quieran ver en lo cotidiano y lo ordinario casos problemáticos a los que hay que dar respuesta mediante la explicación y la teorización, la filosofía estará emparentada con el método científico y sus resultados sólo serán el producto de confusiones conceptuales. Wittgenstein nos invita a querer ver las cosas de otro modo, y así en lo supuestamente problemático y misterioso, ver casos cotidianos y ordinarios que no hay que pretender explicar sino solamente disolver describiendo. Este giro metodológico no se adquiere esforzando el pensamiento en el desarrollo de explicaciones más comprensibles para ciertos fenómenos, sino queriendo ver dichos fenómenos de otra manera. El filósofo permanece prisionero de cierta forma de ver porque algunas palabras del lenguaje lo enceguecen o porque permanece conducido por un solo patrón lingüístico. Por tanto hay que llevarlo a entender cuál es la fuente de su dificultad,

²⁰⁸ Ibid. , §133.

pero para ello él tendrá que trabajar continuamente sobre su manera de ver las cosas. Dice Wittgenstein: “El trabajo en filosofía es justamente más -como muchas veces el trabajo en arquitectura- el //un// trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia concepción. Sobre cómo ve las cosas uno. (Y lo que reclama de ellas)”²⁰⁹.

4. Teología como gramática

Después de esbozar esta nueva forma de mirar propuesta en las *Investigaciones*, uno se puede preguntar cómo inciden estos planteamientos sobre las expresiones religiosas. Se podría intentar responder así. Más que de un lenguaje religioso convendría hablar de un uso religioso del lenguaje, puesto que si se habla de lenguaje religioso parecería que se tratara de un lenguaje aislado que no guarda relación con las otras maneras de utilizar el lenguaje. El lenguaje de la religión es el mismo lenguaje que se utiliza con otras intencionalidades, sólo que usado con un propósito religioso. Más que de un lenguaje religioso, resulta mejor hablar de un uso religioso del lenguaje como uno de los distintos usos que se le pueden dar a las palabras.

Y aunque en las *Investigaciones* Wittgenstein no hable de religión, se puede proceder a comentar los dos escasos pasajes en los que alude a cuestiones claramente religiosas. El primero, en el párrafo 23 cuando menciona “rezar” como ilustración de un juego de lenguaje. El segundo, en el párrafo 373 cuando se refiere a la teología como gramática.

Al caracterizar una de sus herramientas en la tarea de clarificación conceptual, Wittgenstein llama “juego de lenguaje” al entrelazamiento entre lenguaje y obrar humano. "Llamaré también 'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido"²¹⁰. Lo interesante de esta afirmación es que acentúa el lazo de relación entre lenguaje y acción. Así, las expresiones que utilizan los seres humanos están tejidas y se dan conjuntamente con actividades en las que están implicadas. De esta forma la heterogeneidad de juegos de lenguaje que se pueden presentar está en directa relación con

²⁰⁹ WITTGENSTEIN, L. *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 172.

²¹⁰ WITTGENSTEIN, L. I.F., §7.

la diversidad de actividades que se pueden desarrollar y la multiplicidad de expresiones que se pueden utilizar. Pero, dice Wittgenstein: “no somos conscientes de la indescriptible diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos porque los vestidos de nuestro lenguaje los igualan a todos”²¹¹. Con la anterior afirmación busca señalar que el mismo lenguaje uniformiza e impide ver la rica diversidad de juegos del lenguaje que se practican a diario. De tal forma, que son inmensamente variados los juegos del lenguaje en los que participa un ser humano y diversas las actividades que los acompañan. Wittgenstein ejemplifica la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes-

Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas-

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)-

Relatar un suceso-

Hacer conjeturas sobre el suceso-

Formar y comprobar una hipótesis-

Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas-

Inventar una historia y leerla-

Actuar en teatro-

Cantar en coro-

Adivinar acertijos-

Hacer un chiste; contarlo-

Resolver un problema de aritmética aplicada-

Traducir de un lenguaje a otro-

²¹¹ Ibid., I.F. II, p. 513.

Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar²¹².

En cuanto al uso religioso del lenguaje, se podría decir que el creyente utiliza diversos juegos de lenguaje. Wittgenstein mencionó como ejemplo uno: ‘rezar’. Pero se podrían añadir otros más como ‘predicar’, ‘alabar’, ‘arrepentirse’, ‘exhortar’, ‘bendecir’, ‘encomendarse’, ‘testimoniar la fe’, ‘agradecer’, ‘suplicar’. Mirando estos juegos de lenguaje se podrá esclarecer el uso que dan a ciertas palabras sus usuarios, teniendo en cuenta ante todo sus conductas. Las expresiones religiosas están íntimamente asociadas con ciertas emociones, actitudes, sentimientos y prácticas particularmente importantes para el creyente. Obviamente, el creyente recurre a algunos de los tantos juegos de lenguaje que puede encontrar. Pero se puede decir que las técnicas y usos de estos juegos de lenguaje son extraordinariamente divergentes de los otros juegos de lenguaje donde las mismas palabras se utilizan con otros propósitos.

Desarrollar la investigación teológica bajo una perspectiva gramatical es lo que parece sugerir Wittgenstein en la única mención que hace de la teología en las *Investigaciones*. Podría ser de interés contextualizar su afirmación deteniéndose brevemente en párrafos previos donde intenta la aclaración de la palabra ‘imaginación’. Dice:

No hay que preguntarse qué son las imaginaciones, o qué ocurre cuando alguien imagina algo, sino cómo se usa la palabra “imaginación”. Pero esto no significa que yo sólo quiera hablar sobre palabras. Pues en la medida en que en mi pregunta se habla de la palabra “imaginación”, también es una pregunta acerca de la esencia de la imaginación. Y yo sólo digo que esta cuestión no se resuelve señalando –ni para el que imagina, ni para el otro; ni tampoco describiendo un proceso cualquiera. La primera pregunta también pide una explicación de palabras; pero desvía nuestra expectativa hacia un falso tipo de respuesta.

²¹² Ibid., §23.

La *esencia* se expresa en la gramática²¹³.

“¿Qué es la imaginación?”, es la forma de pregunta que, siguiendo a Wittgenstein, hay que evitar, pues parece que con ella se está tras “algo” que yace en el interior de la “imaginación” y que el análisis puede desenterrar. La pregunta “¿qué es la imaginación?” se entiende como la pregunta por la esencia “imaginación”, esencia que está bajo la superficie y que se ve cuando se penetra la cosa. Parece que la respuesta a esta pregunta ha de darse de una vez por todas e independientemente de cualquier experiencia futura²¹⁴. La pregunta por la esencia de algo, en este caso la imaginación, se resuelve entonces en una investigación metafísica que permite desocultar de la realidad dicha esencia haciéndola asequible y presente. Pero dicha esencia y dicha dirección de la investigación es una quimera para el pensador vienés. Es el resultado, como ya se precisó párrafos arriba, de concebir equívocamente siempre el significado de una palabra como un nombre para algo y de pretender que la filosofía adopte y adelante su investigación bajo el patrón del método científico guiado por las ansias de explicación y generalidad. Y aunque Wittgenstein afirma que en sus investigaciones se trata de entender la esencia del lenguaje –su función, su estructura-, no entiende el término ‘esencia’ como algo que se tiene que descubrir a través de la investigación, sino como algo que está a la vista abiertamente manifiesto, sólo que no se ve por la manera de mirar que se tiene sobre las cosas. La propuesta de Wittgenstein es aclarar el uso de la palabra ‘imaginación’ en casos específicos, ver conexiones, ver cómo funciona la palabra en diferentes juegos de lenguaje donde se utiliza, describir las reglas que rigen su funcionamiento en cada juego y así mostrar “la esencia” de dicha palabra, relacionada o asociada en cada caso con las actividades humanas que se llevan a cabo cuando ésta se utiliza. La investigación gramatical, al no ser una investigación física, adopta un trámite diferente al de las ciencias, pero no es tan sólo cuestión de palabras, pues aclarando el uso de las palabras se aclara el significado de la realidad humana. Puesto que la investigación gramatical describe el uso de las palabras, se torna aclaratoria de malentendidos y confusiones conceptuales, y en este sentido para Wittgenstein no es

²¹³ WITTGENSTEIN, L. I.F., §370-371. Aquí me aparto de la traducción de García y Moulines, donde ellos traducen el término ‘Vorstellung’ por imagen, yo lo traduzco por imaginación.

²¹⁴ Ver: Ibid., §91-92.

problema afirmar que la esencia se expresa en la gramática. El modo de ver que procura la investigación gramatical permite que aparezca la esencia de la “imaginación” tal como se concibe en los diversos juegos del lenguaje.

En este contexto es donde tiene lugar la afirmación de Wittgenstein: “qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática)”²¹⁵. Aparentemente, la clase de objeto que algo es debe ser una investigación de tipo científico. La química, como ciencia, tendrá que encargarse de investigar qué clase de objeto es algo. Por ejemplo, qué clase de objeto es la sal, la estructura oculta de la materia llamada ‘sal’. No deja de ser extraño que Wittgenstein afirme que la investigación gramatical dice qué clase de objeto es algo. La investigación filosófica como gramática no se ejerce sobre ninguna clase de materia, ni sobre algún hecho del mundo, sencillamente averiguaría por el uso de la palabra ‘sal’ en diferentes juegos del lenguaje, describiendo las diferentes reglas que rigen su utilización en cada uno de esos juegos, describiendo igualmente las semejanzas y la diversidad entre esos usos. Esta, para llamarla de alguna forma, panorámica gramatical de la palabra ‘sal’ pondría en evidencia la esencia de la sal y diría de qué tipo de objeto se trata.

La otra parte de la afirmación, la teología como gramática, sugiere e indica el ejercicio de la teología como una investigación gramatical que tendría que ocuparse de hacer claridad sobre la clase de objetos a los que aluden los usuarios del lenguaje religioso cuando se expresan. Wittgenstein estaría señalando una dirección para la teología, cuando la concibe como una actividad esclarecedora de los diversos usos religiosos del lenguaje. Así, el teólogo tendría que describir las reglas que rigen el funcionamiento de las palabras en los juegos de lenguaje religiosos, para de esta forma deshacer malentendidos y confusiones que pueden llevar a extravío a los usuarios de este lenguaje. En este sentido, la teología intentaría describir las reglas que orientan el funcionamiento de juegos del lenguaje religioso en un contexto determinado. Obviamente, y este punto es decisivo, esta investigación no sería tan sólo una cuestión de palabras, en cuanto que también se hace

²¹⁵ Ibid., §373.

imprescindible examinar las conductas que se encuentran asociadas con dichas expresiones del lenguaje.

Esta nueva perspectiva que el vienés traza para la investigación en teología parece atribuirla a Lutero, cuando afirma: “Lutero dijo que la teología es la gramática de la palabra ‘Dios’”²¹⁶.

Si la teología es la gramática de la palabra ‘Dios’, lo dicho respecto al giro metodológico de la investigación gramatical para la palabra ‘imaginación’ se debe poder aplicar también para la palabra ‘Dios’. Hacer la pregunta ¿qué es Dios? pone la investigación en una dirección equivocada, al intentar averiguar por “algo” que tiene que haber en alguna parte. A este respecto es oportuno citar la esclarecedora observación que formula al principio del *Cuaderno azul*, de cómo se experimenta una especie de calambre mental cuando se accede a este tipo de preguntas. Dice Wittgenstein: “Las preguntas “¿qué es longitud?”, “¿qué es significado?”, “¿qué es el número uno?”, etc. producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda)”²¹⁷.

Si no se encamina la investigación en busca de la explicación de un ser del más allá, puesto que ya no se sucumbe frente al hechizo de las palabras, la investigación teológica explorará un nuevo rumbo preguntando por cómo se usa la palabra ‘Dios’ en una situación y un contexto específico. En este sentido, la teología se encargaría entonces de describir cómo la palabra ‘Dios’ es usada en un contexto concreto. Más que una búsqueda de definiciones, una investigación metafísica o una teoría explicativa, la teología sería la presentación de una investigación gramatical sobre el lenguaje usado y las acciones con él relacionadas de

²¹⁶ WITTGENSTEIN, L. *Wittgenstein's Lectures-Cambridge 1932-1935*. Oxford: Blackwell, 1979, p. 32. Ver: DOMASCHKE, F. *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein*. Norderstedt: B.D., 2000, Band III, p. 81, pie de página 206. Donde se afirma que Wittgenstein obtuvo esta afirmación de tercera mano desconociéndose con exactitud su origen en la fuente luterana.

²¹⁷ WITTGENSTEIN, L. *Los cuaderno azul y marrón*, p. 27.

un grupo humano en situaciones particulares y contextos específicos. De esta forma, la ocupación del teólogo consistiría en esclarecer y describir el modo peculiar en que el ser humano usa el lenguaje religioso en un contexto determinado.

Nótese que la comprensión del uso religioso del lenguaje no se limita a los creyentes, en el sentido de que sean las únicas personas que entienden qué es lo que se dice cuando se pronuncia la palabra ‘Dios’. Alguien que no se identifique con creencia religiosa alguna también comprende qué es lo que significa tal palabra, ya que está vinculado desde el inicio de su vida a un contexto social donde dicha palabra se usa. Así mismo, el uso religioso del lenguaje no se limita solamente a los creyentes, un no-creyente utiliza desde luego, sin ninguna extrañeza, la palabra ‘Dios’.

Wittgenstein mismo propone diversos ejemplos para una investigación gramatical sobre la palabra ‘Dios’. Dichos ejemplos no están dispuestos con orden alguno en un único escrito, sino que corresponden a anotaciones esporádicas en distintos pasajes de toda su obra. No obstante, podrían ser considerados como contribuciones a la investigación en teología. Dice en una anotación perteneciente a *Cultura y valor*: “¿Cómo se nos enseña la palabra “Dios” (es decir, su uso)? No puedo dar una descripción gramatical completa de ello. Pero sí puedo, por así decirlo, hacer aportaciones a la descripción; puedo decir algo al respecto y quizá con el tiempo formar una especie de colección de ejemplos”²¹⁸.

Dudo que algún teólogo que oriente su quehacer bajo esta forma de investigación pueda dar una descripción gramatical completa del uso de la palabra ‘Dios’, a lo sumo podrá tener algún dominio de cómo se usa dicha palabra en el contexto en el que vive o en el contexto en el cual se encuentra interesado o especializado. Ya al interior del mismo cristianismo, por ejemplo, se tendrían una diversidad de usos y de contextos de los cuales difícilmente se podría dar cuenta. De esta forma, realmente las investigaciones teológico-gramaticales se restringen a contextos particulares y delimitados en forma de casos, cuya recopilación no puede aspirar a ser completa o sistemática como ninguna investigación gramatical, pues no se trata de construir teoría científica o bases para una teoría científica.

²¹⁸ WITTEGENSTEIN, L. *Aforismos-Cultura y valor-*, §473, p. 149.

Entre las observaciones gramaticales llevadas a cabo por Wittgenstein sobre la palabra ‘Dios’ destaco las siguientes, con el ánimo de presentar o exhibir unos ejemplos que pueden ser ilustrativos y sugerentes a la hora de realizar este tipo de investigación. A propósito de cómo se aprende a usar la palabra ‘Dios’ en *Lecciones sobre la creencia religiosa* se lee:

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).

La palabra es usada como una palabra que representa a una persona. Dios ve, recompensa, etc.

“Una vez mostradas todas esas cosas, ¿Ha comprendido lo que esa palabra significa?” Yo diría: “Sí y no. He aprendido lo que no significa. Meforcé a mí mismo a comprender. Podría responder preguntas, comprender cuestiones formuladas de modos diferentes y en ese sentido podría decirse que comprendo”²¹⁹.

Aunque la palabra ‘Dios’ se aprenda a través de símiles y de imágenes, en ningún caso se tiene un referente al cual señalar, se aprende más bien a usar la palabra de forma semejante a como si se tratara de un ser humano, como si la palabra ‘Dios’ representara a una persona. El aprendizaje de este uso permite cierta comprensión en sentido negativo; o sea, en la medida que permite diferenciar a ‘Dios’ de lo que no es (Dios no es un objeto), permite responder a ciertas preguntas, pero no más. No se podría avanzar en cierto tipo de descripción o caracterización, puesto que parte integral del uso que se pretende enseñar es que ‘Dios’ no se muestra o que de él no se puede tener una experiencia cognoscitiva directa como se tiene de las personas o de los objetos. Obsérvese que la imposibilidad de presentar un objeto ante el uso de la palabra ‘Dios’, contrariamente al caso de la tías de la familia, no

²¹⁹ WITTGENSTEIN, L. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 136. Se precisará el origen de las lecciones sobre creencia religiosa y se analizarán algunos de sus pasajes más importantes en la próxima sección de este escrito.

riñe de ningún modo con los demás pronunciamientos de Wittgenstein, pues él ciertamente no considera que el significado de un término descansa en su ostensión.

Otra anotación de bastante interés, que apunta a mostrar la correlación entre el uso de la palabra ‘Dios’ y ciertas prácticas que se asocian con dicho uso, se encuentra en uno de sus *Diarios* con fecha del 23.02.37. Escribe Wittgenstein: “Uno se arrodilla y mira hacia arriba y junta las manos y habla, y dice que habla con Dios, se dice que Dios ve todo lo que hago; se dice que Dios me habla en mi corazón; se habla de los ojos, de la mano, de la boca de Dios, pero no de otras partes del cuerpo: ¡Aprende de ahí la gramática de la palabra ‘Dios’!”²²⁰.

No se habla de las cejas de Dios, de su bigote o de las uñas de sus manos, porque esas partes del cuerpo no dirían nada de lo que se intenta expresar con dicha imagen comparativa. En la cultura cristiana occidental es común que se hable de los ojos de Dios y de que Dios ve todo cuanto el ser humano hace. Obviamente, esto tiene relación con la conducta y con una referencia comportamental con la cual se contrastan las acciones. Cuando se habla de encontrarse en las manos de Dios, se alude a una experiencia de sentirse seguro o de encontrarse totalmente confiado. Cuando se hace referencia a la boca de Dios, se hace porque a través de ella habla pudiéndose entonces oír. Pero curioso, se le oye en el corazón. De todo esto se puede aprender, que a través de una imagen antropomórfica, se expresan comportamientos y acciones que ponen en evidencia las profundas inquietudes existenciales, los cuestionamientos éticos y las necesidades más hondas del ser humano. Aquí la palabra ‘Dios’ es usada como una palabra que representa a una persona y, sin embargo, también se aprende en ese uso de la palabra ‘Dios’ que él no es ningún ser humano y que de él nunca se podría señalar un referente. Lo importante es entonces no perder de vista lo que se quiere expresar para no extraviarse en la comparación, en el uso de las palabras. Wittgenstein escribe que “la forma en que empleas la palabra ‘Dios’ no muestra en *quién* piensas sino *lo que piensas*”²²¹.

²²⁰ WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar*. Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 121.

²²¹ WITTGENSTIEN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §285, p. 102.

¿Cómo se familiariza entonces el ser humano con una fe religiosa? ¿Cómo se allega el ser humano a la fe en Dios? ¿Cómo se aproxima el ser humano a Dios? Wittgenstein afirma:

La vida puede educar para la fe en Dios. Y son también las *experiencias* las que lo hacen; pero lo que nos muestra la “existencia de este ser” no son visiones u otras experiencias sensibles, sino, por ejemplo, penas de distinta índole. Y no nos muestran a Dios como nos muestra una impresión sensible un objeto, ni permiten *conjeturarlo*. Experiencias, pensamientos –la vida puede imponernos este concepto.

Entonces es quizá semejante el concepto “objeto”²²².

Entonces no es por vía de la experiencia sensible ni de la conjetura, sino de la experiencia, vital como se puede llegar a la fe en Dios. Distintas experiencias pueden mostrar la necesidad de este Dios, sobre todo en momentos donde la fragilidad y la labilidad humana invitan al desespero y a la angustia. Dios no aparece como una deducción o como resultado de una operación racional, sino como fruto de la terrible necesidad humana que en diversas circunstancias hace que se imponga tal “concepto”. Parece que el contexto socio-cultural forzara el uso de la palabra ‘Dios’ en tales circunstancias. Y en este punto Wittgenstein compara el término ‘Dios’ con el término ‘objeto’. Parece que este último también se impone en nuestro lenguaje, aunque nunca se tiene experiencia sensible de él como tal. Con lo que se tiene trato o contacto es con las llaves, con el refrigerador, con el carro, nunca con un objeto; y sin embargo, la palabra ‘objeto’ se vincula al lenguaje y se está compelido a su uso en diversos sentidos.

Cerrando esta colección de observaciones gramaticales wittgensteinianas, se puede considerar una anotación que podría dejar ver al interior del cristianismo el uso de la palabra ‘Dios’ en dos sentidos, cuando se representa a Dios como creador y cuando se emplea la palabra para llamar así a un ser humano, posiblemente a Jesucristo. Wittgenstein escribe:

²²² Ibid., §473, p. 149.

Y ¿cómo llamarías al perfecto? ¿Es un ser humano? –Sí, en un sentido es naturalmente un ser humano. Pero en otro sentido es sin embargo algo completamente diferente. ¿Cómo le llamarías? ¿No has de llamarle “Dios”? Pues ¿qué sino eso correspondería a esa idea? Quizá antes has visto a Dios en la creación, es decir, en el mundo; y ahora lo ves, en otro sentido, en un ser humano.

Una vez dices: “Dios ha creado el mundo” y otra: “Este ser humano es – Dios”. Pero no piensas que este ser humano haya creado el mundo, y sin embargo hay aquí una unidad.

Tenemos dos representaciones diferentes de Dios: o tenemos dos representaciones diferentes y utilizamos para ambas la palabra Dios²²³.

Así que el asunto es que se tienen dos representaciones distintas, pero en ambas se utiliza la misma palabra, lo cual podría constituirse en una pista o aporte de clarificación para el tema teológico de la hominización de Dios, en donde en vez de hablar de un proceso conceptualmente complejo, se podría pasar a hablar de la manera como se usa la misma palabra en distintas representaciones, en distintos contextos o usando diferentes imágenes.

Enseguida a la anotación en sus *Diarios* del día 23.02.37, que ya se consideró hace algunos párrafos, Wittgenstein escribe: “He leído en alguna parte que Lutero habría escrito que la teología es la ‘gramática de la palabra de Dios’, de la Sagrada Escritura”²²⁴. Esta afirmación es por completo diferente de la que se consigna en las *Wittgenstein’s Lectures*, porque constituye una ampliación notable de la tarea de la teología. No solamente la investigación gramatical se ha de concentrar sobre la palabra ‘Dios’, sino que, según esta anotación, se ejercerá sobre todo lo que se considere la palabra de Dios, que en el cristianismo primordialmente se encuentra revelada y consignada en la Biblia.

²²³ WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar*, pp. 126-127.

²²⁴ *Ibid.*, p. 121.

Parece que Wittgenstein no estuviera criticando a Lutero, sino más bien considerando con cierta simpatía y aprobación esta manera de concebir la teología; no obstante, es evidente que en rigor el término ‘gramática’ se constituiría en un problema, puesto que no es probable que sea usado en el mismo sentido tanto por el reformador como por el filósofo. Lutero, más cercano a la tradición medieval que gesta en su concepción educativa los estudios del Trivium (gramática, retórica y dialéctica), probablemente concibió la gramática como el estudio de los elementos básicos de una lengua y su combinación. Así, en su disputa con Erasmo acerca de la claridad de las Escrituras, le da una prevalente importancia a las palabras y a su estructura gramatical. Escribe:

Si bien los impíos sofistas afirman por doquier que en las Escrituras hay ciertas cosas abstrusas, y que no todo es accesible al entendimiento -y tú también, Erasmo, hablas aquí por boca de ellos-, sin embargo jamás han producido un solo artículo en prueba de sus disparates, ni lo podrán producir. Pero con tales espantajos, Satanás infundió a los hombres temor de leer las Sagradas Escrituras y las hizo aparecer como algo despreciable, para que pudiera hacer reinar en la iglesia su propia peste extraída de la filosofía. Esto sí lo reconozco, que en las Escrituras hay muchos pasajes oscuros y abstrusos, no por lo excesivamente elevado de los temas, sino por nuestra ignorancia en materia de vocabulario y gramática; pero estos pasajes en nada impiden que se puedan entender todas las cosas en las Escrituras...

Tonto es, empero, e impío el que, sabiendo que todas las cosas de las Escrituras yacen en la más clara luz, llama oscuras estas cosas a causa de unas pocas palabras oscuras. Serán oscuras en un lugar, pero en otro son claras. Y si una y la misma cosa, declarada del modo más manifiesto al mundo entero, ora se menciona en las Escrituras con palabras claras, ora yace oculta bajo palabras oscuras, poco y nada importa, que siendo claro el asunto en sí, alguna de sus señales esté en tinieblas, en tanto que muchas otras señales del mismo asunto están a la luz. ¿Quién dirá que una

fuente pública no está a la luz por el hecho de que no la vean los que viven en una callejuela, cuando en cambio la ven todos aquellos que están en la plaza?²²⁵.

El punto es que, aunque haya pasajes en la Sagrada Escritura de difícil comprensión, no por ello son inaccesibles al entendimiento, herramientas como el vocabulario y la gramática de una lengua ayudan a dilucidar lo que se pretende comunicar. La labor del teólogo precisamente consistirá, no en declarar que en las Escrituras existen ciertos pasajes que no están al alcance del entendimiento humano, sino en esclarecer mediante el conocimiento de una lengua y de sus expresiones el sentido de lo allí expresado. Precisamente este ejercicio posibilita que la Biblia sea comprendida y que la revelación que en ella se contiene no se neutralice. Lutero denuncia que la Iglesia Romana privilegió el pensamiento filosófico sobre la palabra de Dios, sustituyendo en orden de importancia el mensaje contenido en las Sagradas Escrituras por el de la filosofía. Y además, que la iglesia a través de su Magisterio buscó monopolizar la interpretación bíblica cuando alejó del texto bíblico a los creyentes alegando su complejidad. Como se sabe, la vuelta sobre la Biblia que lideró el reformador alemán, desembocó en su crítica a la primacía de la interpretación que la Iglesia Romana ejerció sobre el texto bíblico a manera casi de legislación sobre el sentido de la palabra revelada. Para Lutero es el trabajo teológico de esclarecimiento gramatical el que permite al entendimiento hacerse con el mensaje que las Escrituras pretenden transmitir.

Por otra parte, el mismo reformador se aplicó a la nada fácil labor de traducción de la Biblia de su versión hebrea y griega a una versión en alemán. Obviamente, hay que suponer un conocimiento bastante avanzado en la gramática de las lenguas en juego para emprender tan colosal obra. Y aunque la labor de traducción no se puede igualar a la labor teológica, ambas actividades requieren como condición, por lo menos para Lutero, un fundado conocimiento en gramática. Pero mientras Wittgenstein parece considerar con simpatía la idea luterana de la teología entendida como gramática de la palabra de Dios, parece no

²²⁵ LUTERO, M. *Obras: De Servo Arbitrio* (Tomo IV). Buenos Aires: Paidós, 1976, pp. 45-46.

reconocer con el mismo entusiasmo la labor de Lutero como traductor. En diálogo con su amigo Drury en 1939 expresa:

Wittgenstein: He estado leyendo a Lutero recientemente. Lutero es como un viejo roble robusto, tan fuerte como eso. Y esto no es sólo una metáfora.

Drury: Lo poco que he leído de Lutero provocó en mí una profunda impresión.

Wittgenstein: Pero no me entiendas mal: Lutero no fue santo. No, verdaderamente, él no fue santo.

Drury: Ciertamente no en el sentido en que San Francisco de Asís fue santo.

Wittgenstein: Francisco de Asís, hasta donde podemos decir, parece haber sido un espíritu puro y nada más. En conjunto, yo prefiero la versión autorizada de la Biblia en inglés que la traducción de Lutero en alemán. Los traductores ingleses tuvieron tanta reverencia por el texto, que cuando no encontraron el sentido de lo que estaba contenido lo dejaron ininteligible. Pero Lutero algunas veces tuerce el sentido para que aparezcan sus propias ideas. Por ejemplo, cuando Lutero traduce el saludo del Angel a María. *Ave gratia plena*, él usa la frase popular de la plaza de mercado con la cual leemos algo como ‘Queridísima María’,²²⁶.

²²⁶ DRURY, M.O’C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 143.

“Wittgenstein: I have been reading Luther recently. Luther is like an old gnarled oak, as strong as that. That isn’t just a metaphor.

Drury: The little I have read of Luther made a deep impression on me.

Wittgenstein: But don’t mistake me: Luther was no saint. No, indeed, he was no Saint.

Drury: Certainly not in the sense that Francis of Assisi was a Saint.

Wittgenstein: Francis of Assisi, so far as we can tell, seems to have been pure spirit and nothing else. On the whole I prefer the English Authorized Version of the Bible to Luther’s translation in to German. The English translators had such reverence for the text that when they couldn’t make sense of it they were content to leave it unintelligible. But Luther sometimes twists the sense to suit his own ideas. For instance, when Luther comes to translate the salutation of the Angel to Mary, *Ave gratia plena*, he uses a popular phrase from the market-place which reads something like ‘Mary you little dear’”. La traducción es mía.

Evidentemente esta es una crítica a la manera de traducir de Lutero el versículo 28 del capítulo primero de San Lucas, pero de ninguna manera se debe entender como desaprobación a su labor de esclarecimiento gramatical en teología. Pues aunque la actividad gramatical no signifique lo mismo para los dos autores, Wittgenstein parece manifestar cierta simpatía por el planteamiento luterano, en el sentido en que a través de la clarificación lingüística se promueve la elucidación del mensaje bíblico. Obviamente, Wittgenstein usa la palabra ‘gramática’ con un significado preciso, lo cual da para suponer que en el contexto de su pensamiento afirmaciones como la teología como gramática de la palabra de Dios o la teología como gramática de la Sagradas Escrituras, significarían que la teología tendría que describir los diferentes juegos de lenguaje que están contenidos en la Biblia, las reglas que rigen dichos juegos en sus contextos específicos. Igualmente, correspondería a la labor teológica aclarar el significado de las palabras en sus respectivos juegos de lenguaje y comparar la función de una palabra en diversos juegos lingüísticos. La teología no tendría que restringirse únicamente al esclarecimiento de la palabra ‘Dios’, sino que tendría una tarea más amplia, puesto que podría esclarecer a sus creyente el sentido y la significación del lenguaje religioso consignado en el texto bíblico.

Y aunque se ha insistido persistentemente en relacionar el lenguaje religioso con acciones, gestos y comportamientos humanos, es importante reiterar este tema, más cuando Wittgenstein en torno a él vuelve a mencionar explícitamente la palabra ‘teología’. Hace esta curiosa e iluminadora afirmación en *Zettel*: “Cómo se ha de entender una palabra, no nos lo dicen las solas palabras. (Teología)”²²⁷.

Parece, según la anterior afirmación, que la teología es una instancia gramatical privilegiada para observar cómo en la religión se entrelazan los juegos del lenguaje con determinadas prácticas humanas. Al entender los términos que usan los creyentes religiosos sólo asociados a prácticas concretas, la teología se convierte en un caso paradigmático de la labor gramatical, pues quizá en ninguna otra actividad de esclarecimiento como en la teología se muestra que la significación de una palabra depende de una acción o de un

²²⁷ WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. México: UNAM, 1997, §144, p. 28.

determinado comportamiento. En el ejercicio de la teología se hace transparente que el uso de una palabra se desentraña en relación con los juegos del lenguaje donde ella se utiliza y el tejido de acciones que acompañan dichos juegos. Esto quiere decir en general que el lenguaje adquiere significado en cuanto que la acción lingüística se entrelaza con otras acciones humanas, el lenguaje sólo adquiere sentido a partir de la praxis vital de los seres humanos. Y es del todo notable que Wittgenstein, para destacar tal rasgo de la comprensión lingüística, traiga a mención a la actividad teológica. Es como si en el uso religioso del lenguaje que intenta clarificar la teología se observara de forma privilegiada cómo se entrelazan actividades lingüísticas y no lingüísticas. Por esto, para entender el significado de una palabra no basta con fijarse únicamente en sus circunstancias lingüísticas, sino que hay que tener en cuenta sus circunstancias más amplias, las circunstancias del acontecer que la acompañan.

En religión, el significado de una palabra entonces se entiende en referencia al comportamiento de su usuario. O mejor, son las actividades ligadas al uso del lenguaje religioso las que muestran el significado de las palabras que se usan. El creyente puede agradecer, rezar, suplicar a “Dios”, pero el significado de sus palabras no se comprenderá plenamente si éstas se desligan de sus gestos, de sus comportamientos y de sus actuaciones. No es solamente que el creyente haga un uso distinto o especial del lenguaje, sino que este lenguaje adquiere toda su significación en el modo de actuar de quien lo usa. La praxis determina el cómo deben ser comprendidas las palabras, y avala el lenguaje que se usa. Wittgenstein subraya lo distintivo o característico del uso religioso del lenguaje, e insiste en que lo definitivo son las acciones con que este lenguaje se acompaña. Dice en una anotación de 1950:

Quando alguien que cree en Dios mira a su alrededor y pregunta “¿De dónde viene todo lo que veo?”, “¿de dónde viene todo?”, él no está pidiendo *ninguna* explicación (causal); y el punto de su pregunta es que [ella] es la expresión de esta petición. Él está, pues, expresando una actitud hacia todas las explicaciones. –Pero ¿cómo se muestra ella en su

vida? Es la actitud de alguien que considera un asunto particular en serio, pero luego en un *punto* determinado ya no lo considera en serio y declara que algo diferente es inclusive más serio. Así puede alguien decir que es muy serio que un tal y tal haya muerto antes de que hubiera podido terminar una cierta obra; y en otro sentido que no tiene ninguna importancia. Aquí se usan las palabras “en un sentido más profundo”²²⁸.

Cuando el creyente hace este tipo de preguntas no está pidiendo respuestas, no pide una explicación de carácter científico que ponga fin a su interrogación, está más bien expresando su admiración ante el acontecer del mundo como un todo. Quizá, esté constatando la presencia de Dios a través de la contemplación del mundo como un todo; podría ser que Wittgenstein estuviera presentando dos actitudes que puede asumir una misma persona ante el mundo y con ellas dos formas de utilizar el lenguaje. Una, en la que basta con los hechos del mundo y con las posibles explicaciones científicas que se pueden presentar. Y otra, en la que lo anterior ya no significa mayor cosa. Esas dos actitudes llevarían a utilizar el lenguaje de diferente modo. Pero lo importante y decisivo aquí es la pregunta por cómo se muestra la actitud del creyente en su vida. A este respecto podría ser esclarecedor ver cómo Wittgenstein continúa la anotación:

De hecho quisiera decir que tampoco aquí importan las *palabras* que se usen o aquello en lo que se esté pensando cuando se las usa, sino que importa la diferencia que tracen en diferentes momentos de la vida. ¿Cómo sé que dos personas quieren decir lo mismo cuando ambos dicen que creen en Dios? Y se podría decir exactamente lo mismo en relación con la Trinidad. La teología, que insiste en el uso de *ciertas* palabras y frases y excluye otras, no aclara nada. (Karl Barth.) Ella, por así decirlo,

²²⁸ WITTGENSTEIN, L. *Observaciones sobre los colores*. Barcelona: Paidós, 1994, pp. 58-59 (III-317). Modifico ligeramente la traducción para hacerla más comprensible. También en WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §484, pp. 153-154.

agita palabras porque quiere decir algo y no sabe cómo expresarlo. Es la *praxis* lo que da a las palabras su sentido²²⁹.

Wittgenstein insiste de nuevo, un año antes de su muerte, que en el examen de la religión no importan tanto las palabras, como el comportamiento de los creyentes. La teología debe seguir muy de cerca las acciones y comportamientos con que los usuarios del lenguaje religioso entretejen sus expresiones, pues son las conductas específicas, y no la solvencia de una doctrina o lo que se diga, las que otorgan significado a las palabras. El vienés entiende que lo decisivo en religión es la forma de obrar, la *praxis*, pues es un determinado comportamiento el que muestra el sentido del lenguaje que utiliza un creyente.

La mención de Karl Barth llama la atención por cuanto en los escritos de Wittgenstein es muy inusual que se haga referencia a un autor en particular y menos a un teólogo. Las líneas alusivas de la cita contienen un tono crítico, como si en algún pasaje de sus escritos el teólogo suizo incurriera en aconsejar o pedir el uso de ciertas palabras y de cierto lenguaje sobre otro y, como si mediante este recurso, se pudieran aclarar sin más asuntos de religión, sin hacer relación al comportamiento o a las acciones que acompañan tales usos lingüísticos. No se sabe con exactitud a qué texto de Barth se refiere Wittgenstein, pero en cualquier caso, no habría que entender sus palabras como descalificando el conjunto de la teología de Barth sino tan sólo cuestionando un aspecto particular de ésta. Si se toman en consideración los comentarios que sobre Barth hizo Wittgenstein, de acuerdo con las anotaciones de Drury, se podrá constatar que Wittgenstein no mantuvo una posición única en relación con Barth y que sus pronunciamientos acerca de la obra del suizo se hicieron sobre escritos particulares. Relata Drury esta conversación llevada a cabo hacia 1930:

Drury: En el momento estoy leyendo el comentario de la Carta a los Romanos de un teólogo suizo, Karl Barth. Me parece un libro notable.

²²⁹ Ibidem.

Wittgenstein: Moore y yo una vez tratamos de leer la Carta a los Romanos juntos; pero no fuimos muy lejos con eso y lo dejamos.

El siguiente día yo le pregunté si podría leerle algo de Karl Barth. Tenía conmigo el volumen llamado *La palabra de Dios y la palabra del hombre*. Había leído tan sólo un corto tiempo cuando Wittgenstein me dijo que me detuviera.

Wittgenstein: No quiero oír más. La única impresión que tengo es de una gran arrogancia²³⁰.

Parece un juicio absolutamente ligero sobre uno de los teólogos más importantes del siglo XX, que tras haber escuchado de él unos párrafos se lo descalifique por suscitar una impresión de arrogancia. El mismo Wittgenstein parece confirmar lo apresurado de su valoración cuando, en una carta diez años después, hacia 1940, le comunica a Drury una impresión del todo distinta de Barth. Anota Drury: “En otra carta me dijo que él estaba leyendo al teólogo suizo Karl Barth. ‘Este escrito tiene que venir de una notable experiencia religiosa’. En réplica, le recordé que años antes en Cambridge yo había tratado de leerle algo de Barth, y que él lo había desechado como muy arrogante. Él no se refirió a eso de nuevo”²³¹. Y aunque se desconozca con precisión cuál es el texto de Barth que suscita tal reconocimiento del vienés, es importante destacar que Wittgenstein leyó y conoció algún o algunos de los escritos de este teólogo.

²³⁰ DRURY, M.O.C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 119.

“Drury: I am at present reading a Commentary on the Epistle to the Romans by a Swiss theologian, Karl Barth. It seems to me a remarkable book.

Wittgenstein: Moore and I once tried to read the Epistle to the Romans together; but we didn't get very far with it and gave it up.

The next day I asked him if I might read out to him something of Karl Barth's. I had with me the volume called *The Word of God and the Word of Man*. I had only been reading for a short time when Wittgenstein told me to stop.

Wittgenstein: I don't want to hear any more. The only impression I get is one of great arrogance”. La traducción es mía.

²³¹ Ibid., p. 146. “In another letter he told me that he had been reading a Swiss theologian, Kart Barth. ‘This writing must have come from a remarkable religious experience.’ In reply I reminded him that years ago at Cambridge I had tried to read something of Barth's to him, and he had dismissed it as very arrogant. He did not refer to this again”. La traducción es mía.

Buscando ilustrar una relación entre estos dos autores se podría mostrar, aún de forma somera, una afinidad que salta a la vista entre sus respectivas consideraciones del cristianismo; a saber, la negativa a aceptar que se pueda acceder al conocimiento de Dios por vía racional. La perspectiva de Wittgenstein parece estar en consonancia con el siguiente pronunciamiento del teólogo suizo. Dice Barth:

Lo que el hombre puede conocer por sus propias fuerzas, según el grado de la capacidad natural de su entendimiento y sensibilidad, será, todo lo más, algo así como un ser supremo, una esencia absoluta, la quintaesencia de un poder libre por antonomasia, de una realidad que está por encima de todas las cosas. Ese ser absoluto y supremo, eso último y profundísimo, esa ‘realidad en sí’, nada tiene que ver con Dios. Pertenece a las intuiciones y posibilidades límite del pensamiento humano, de la lucubración humana. El hombre puede pensar esta esencia, pero no por ello ha pensado a Dios. Se piensa y conoce a Dios cuando él mismo, por su propia libertad se hace captable²³².

Estas palabras expresan su rechazo a que través de los recursos de la razón se pueda acceder al Dios cristiano. En esta dirección, se puede entender que el blanco de su crítica se dirija contra presupuestos racionales tan familiares a la Iglesia católica como el de la *analogia entis*, al ver en ella un recurso racional mediante el cual, en el orden relacional del ser, el hombre intenta aprehender a Dios. Es conocido que Barth llegó a afirmar que en la *analogia entis* encontraba el único impedimento para hacerse católico.

Que existe una compatibilidad de pareceres en este punto entre el teólogo y el filósofo se hace claro, cuando se lee la siguiente afirmación de Wittgenstein, que recoge Drury como parte una conversación sostenida en 1930. En ella, afirma el vienés: “Es un dogma de la Iglesia Romana que la existencia de Dios puede ser probada por la razón natural. Ahora este dogma haría imposible para mí ser un católico romano. Pues si yo pienso a Dios como

²³² BARTH, K. *Esbozo de dogmática*. Bilbao: Sal Terrae, 2000, pp. 31-32.

otro ser como yo, fuera de mí, solamente infinitamente más poderoso, entonces yo consideraría como mi deber resistirme a él”²³³. Hay evidentemente una negativa en los dos autores a sostener que por vía de la razón se pueda acceder al conocimiento de lo que la tradición cristiana en Occidente ha denominado ‘Dios’. Eso hace que los dos se aparten del planteamiento católico, e insistan en que Dios no se puede demostrar a partir de conceptos producto de la mente humana. En este sentido, tanto Barth como Wittgenstein insisten en la fragilidad de las demostraciones o de las pruebas racionales de la existencia de Dios. Barth encuentra en su interpretación del argumento ontológico de San Anselmo más una constatación de fe que una comprobación racional; para Barth, las afirmaciones de fe tienen su propia coherencia interna, así que la demostración racional de la existencia de Dios, del Dios en quien cree Anselmo, resulta ser un trazado de conexiones entre aserciones de fe de las cuales somos ante todo testigos privilegiados. De otra parte, el camino de las cinco vías le parece radicalmente errado, ya que nunca puede conducir a Dios, sino a una realidad a la que únicamente cabe llamar así en sentido erróneo. Afirma:

Tomen buena nota de esto: nunca en toda la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, se hace el menor intento de *demostrar* a Dios. Tal intento se ha hecho siempre y únicamente al margen de la concepción bíblica de Dios, y siempre y sólo allí donde se ha olvidado de quién se trata cuando se habla de Dios.

A esa clase de intentos pertenecen aquellos en los que se intentaba demostrar, por ejemplo, un ser perfecto junto a los imperfectos; o, a partir de la existencia del mundo, su causa originaria última y suprema, Dios; o, a partir del supuesto orden del mundo, el poder ordenador; o, por ejemplo, la prueba moral de Dios a partir del hecho de la conciencia humana. No quiero entretenerme con estas “pruebas” de Dios. No sé si ustedes son capaces de percibir tan rápidamente el carácter humorístico y

²³³ DRURY, M. O’C. *Conversations with Wittgenstein*, pp. 107-108. “It is a dogma of the Roman Church that the existence of God can be proved by natural reason. Now this dogma would make it impossible for me to be a Roman Catholic. If I thought of God as another being like myself, outside myself, only infinitely more powerful, then I would regard it as my duty to defy him.” La traducción es mía.

frágil de dichas pruebas (...) En la Biblia no se argumenta así; en la Biblia simplemente se habla de Dios como del que no precisa de prueba alguna²³⁴.

Como se puede observar, Barth aleja al Dios Bíblico, al Dios de la fe cristiana, del Dios conceptual que se forja a través del ejercicio filosófico. Aún en su singular interpretación de Anselmo, se niega a aceptar que la fe encuentre alguna garantía para sus aserciones en la esfera de la razón. Algo semejante parece declarar Wittgenstein, para quien las vías racionales que comprueban la existencia de Dios tampoco serán mayormente significativas; ellas aparecen antes o después de lo que propiamente puede llamarse la experiencia religiosa. Así, afirma en 1950: “Una prueba de Dios debería ser en realidad algo por lo que uno se pudiera convencer de la existencia de Dios. Pero pienso que los *creyentes* que nos ofrecieron tales pruebas querían analizar y fundamentar con el entendimiento su ‘fe’, aun cuando ellos mismos nunca hubieran llegado a la fe a través de tales pruebas”²³⁵. De esta forma, las demostraciones de la razón para probar la existencia de Dios no logran “convencer” acerca de su existencia, más bien son explicaciones de una fe que se presupone. Para Wittgenstein, la fe religiosa no puede ser adquirida por vía de la razón, la creencia en Dios comporta otro tipo de experiencias diferentes de la elucubración racional.

De similar manera, ambos autores subrayan el aspecto trascendente de Dios al concebirlo más allá del entorno humano y lejos de cualquier tipo de manipulación o utilización por parte del hombre. Afirma el teólogo suizo el 25.09.56:

Lo que hace aproximadamente cuarenta años empezó a presionarnos de una manera violenta, no era tanto la humanidad como *la divinidad* de

²³⁴ BARTH, K. *Esbozo de dogmática*, p. 47.

²³⁵ WITTGENSTEIN, L. *Vermischte Bemerkunge*. Werkausgabe Band 8. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, p. 571. “Ein Gottesbeweis sollte eigentlich etwas sein, wodurch man sich von der Existenz Gottes überzeugen kann. Aber ich denke mir, daß die *Gläubigen*, die solche Beweise lieferten, ihren ‘Glauben’ mit ihrem Verstand analysieren und begründen wollten, obgleich sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären. La traducción es mía. Me aparto ligeramente de la traducción hecha en: WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor -*, §485, p. 154.

Dios: lo específico sin más ni más de Dios en sus relaciones con el hombre y con el mundo, lo extremadamente alto y lejano, lo extraño, lo absolutamente Otro, con que el hombre ha de habérselas cuando toma el nombre de Dios en sus labios, cuando Dios le sale al encuentro, cuando entra en contacto con Dios²³⁶.

Estas declaraciones son compatibles con la afirmación wittgensteiniana del *Tractatus*, en la cual sostiene: “Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo” (Tr.6.432); y además, con la recomendación enfática que el vienés hace a su amigo Drury diciéndole: “Drury, nunca te permitas a ti mismo llegar a ser muy familiar con las cosas sagradas”²³⁷. Queriendo expresar con ello la distancia entre los hechos del mundo y lo más alto.

A manera de conclusión de este apartado y a la luz de las anteriores consideraciones, se puede afirmar que Wittgenstein sugiere un método de investigación gramatical para la teología. Esta investigación no es de ninguna manera una teoría explicativa, sino una investigación descriptiva que aclara las palabras que los usuarios del lenguaje religioso usan en contextos determinados. Esta indagación que busca describir las reglas que rigen los juegos de lenguaje religioso, como ya se ha insistido, tendrá muy en cuenta las acciones y las conductas que se entretienen con este uso del lenguaje.

5. La creencia religiosa

De las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* hay que decir claramente que no fueron escritas por Wittgenstein, son apuntes con que algunos de sus discípulos registraron las clases impartidas por el vienés en el verano de 1938. Si se hace caso de las anotaciones de Drury, el mismo Wittgenstein desaprobó tales notas previniendo su posterior publicación. Escribe Drury:

²³⁶ BARTH, K. *Ensayos teológicos*. Barcelona: Herder, 1978, p. 9.

²³⁷ DRURY, M.O.C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 94. “Drury, Never allow yourself to become too familiar with holy things”. La traducción es mía.

Durante esta lección uno de sus estudiantes estuvo escribiendo notas rápidamente. Wittgenstein le dijo que no hiciera eso. ‘Si usted escribe estas observaciones espontáneas, algún día alguien quizá las publique como si fueran mis propias ideas. Yo no quiero que eso se haga, pues yo estoy hablando ahora libremente como mis ideas vienen, pero todo esto necesitaría de mucha más reflexión y de mejor expresión’²³⁸.

Este pronunciamiento puede evidenciar quizá la diferencia de lo que significó para Wittgenstein impartir una lección y realizar una publicación; en la primera actividad pudo dar rienda suelta a sus ideas y dejar que afloraran sin mayor contención, mientras que en la segunda pretendió ser excesivamente cuidadoso tanto con la precisión como con la expresión de sus pensamientos. No obstante su advertencia y no obstante los apuntes de las *Lecciones* no broten de su mano, esta publicación no merece desatención por cuanto se constituye en un valioso documento, dado que en su obra no se encuentra otra presentación tan amplia de esta temática. Que Wittgenstein haya abordado específicamente el tema de la creencia religiosa y que dichas lecciones hayan sido recogidas en notas que reflejan sus opiniones y su actitud ante tal cuestión hace este material de importancia. Aunque de todos modos hay que ir con cuidado, no desatender su pronunciamiento y ante todo tener en cuenta que se trata de reflexiones en gestación, inacabadas y no expresadas con la finura y la precisión que el vienés se imponía para sus publicaciones.

Estos apuntes de clase pretenden arrojar alguna luz sobre la particular gramática con que Wittgenstein intentó caracterizar el lenguaje religioso en relación con otro tipo de expresiones. O mejor, en las *Lecciones sobre creencia religiosa* Wittgenstein pretendió caracterizar el uso religioso del lenguaje en contraste con su uso corriente y, más específicamente, en contraste con el uso que de él se hace en el ámbito de la ciencia. Es

²³⁸ DRURY, M.O’C. *Conversations with Wittgenstein*, p. 141. “During this lecture one of the students was rapidly writing notes. Wittgenstein told him not to do so. ‘If you write these spontaneous remarks down, some day someone may publish them as my considered opinions. I don’t want that done. For I am talking now freely as my ideas come, but all this will need a lot more thought and better expression’”. La traducción es mía.

claro que Wittgenstein sostiene que el uso lingüístico que expresa creencias religiosas es completamente distinto del uso lingüístico que describe hechos del mundo, y que en este uso religioso del lenguaje se persiste en la pretensión de expresar lo inefable.

Es bastante conocida la crítica que Wittgenstein emprendió en sus *Investigaciones* contra el representacionismo lingüístico de su *Tractatus*. A la dieta unilateral con que compara su primera obra, el pensador vienés respondió con una diversidad de opciones en el menú. Del exclusivo empleo de las palabras para nombrar objetos se pasó a los diversos y variados usos que tienen las palabras en el lenguaje. Esta posición, sin embargo, no significa que la representación sea descartada o abolida como un caso particular de entender el significado de una palabra. En el decurso de sus reflexiones Wittgenstein no renunció a la representación como uno de los distintos modos con que se puede explicar el significado de una palabra. Así, el pensador vienés parte de la idea común que relaciona el significado de una palabra con lo que ella nombra para mostrar que el uso de las palabras, por ejemplo, en el campo de la botánica, no guarda relación con el uso de las palabras que se hace en el campo de la religión, de tal forma que las imágenes que se utilizan para explicar el significado de las palabras en esos dos contextos serán usadas de forma distinta.

Lo que se intenta dilucidar es, en últimas, el significado que tienen las expresiones con que un creyente expresa su creencia. Así, por ejemplo, cuando el creyente afirma que “Dios creó al hombre del barro” está acudiendo a una imagen que describe una acción de “Dios”. Representado de cierta manera, “Dios” infunde vida a una masa de barro. Pero la técnica de uso de esta imagen es bastante peculiar, puesto que su usuario no pretende la descripción de un hecho, ya que si lo pretendiera, no podría mostrar ni siquiera a qué corresponde su representación de “Dios”. ¿Qué busca decir entonces? Wittgenstein se refiere al asunto así:

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 ahí 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 completamente diferente si vamos a llamar “Dios” a ese hombre con la extraña capa, etc. Podrían imaginar que la religión se enseñara por medio de esas imágenes. “Por supuesto, sólo nos podemos expresar por medio de una imagen”. Esto es bastante extraño... Podría enseñar a Moore la imagen de una planta tropical. Hay una técnica de comparación entre imagen y planta. Si le mostrara la pintura de Miguel Ángel y dijera: “Por supuesto, no puedo mostrarle el objeto real, sólo la pintura”... Lo absurdo es que yo nunca le he enseñado la técnica de uso de esa imagen²³⁹.

Mientras que en el contexto de la ciencia y la vida corriente las imágenes se usan como representación de un objeto que se puede encontrar en el mundo, en el contexto de la creencia religiosa las imágenes se usan con otra intención, puesto que lo que se dibuja en la imagen carece de referencia en el mundo. Obviamente, no se tiene nada en el mundo como referente de la imagen que se utiliza. El uso religioso del lenguaje, con el que el creyente busca expresar sus creencias, emplea técnicas diversas a las de nombrar objetos o describir hechos del mundo.

A propósito de la peculiar gramática que gobierna las expresiones que expresan una creencia religiosa, Wittgenstein aborda, en torno al ejemplo de El Juicio Final, la diferencia que se puede establecer entre un creyente y un no creyente. Dice:

Supongan que alguien cree en el Juicio Final y que yo no; ¿significa esto que yo creo lo contrario que él, es decir, que no habrá tal cosa? Yo diría: “De ningún modo, o no siempre”.

²³⁹ WITTGENSTEIN, L. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 140-141. De ahora en adelante se citará esta obra con la letra L y el número de la página.

Supongan que digo que mi cuerpo se corromperá, y que otro dice: “No. Las partículas se volverán a juntar dentro de mil años y resucitarás”.
 Si alguien dijera: “¿Cree eso, Wittgenstein?” Yo diría: “No”.
 “¿Contradice usted a esa persona?” Yo diría: “No”.
 Si ustedes dicen eso la contradicción ya está en ello.
 ¿Dirían: “Creo lo contrario”, o “No hay razón para suponer tal cosa”? Yo no diría ni una cosa ni otra²⁴⁰.

Wittgenstein sitúa las afirmaciones del creyente en una esfera totalmente distinta de donde sitúa las afirmaciones del no creyente. Por esto no acepta que las diferentes perspectivas se contrapongan como estando ambas en un mismo nivel, sólo que en sentidos enfrentados. Esto le parece inaceptable, pues no se está hablando aquí de hechos del mundo, ni de creencias empíricas que precisen de determinada constatación para que una disputa se salde. Se está hablando de una creencia religiosa profunda que, junto con otras convicciones, quizá conforme la imagen del mundo de alguien creyente. Esta “imagen del mundo” puede ser entendida como una base fundamental de creencias, convicciones y certezas en la que se apoyan para el creyente sus otras creencias, sus juicios, sus argumentos, sus razones, sus justificaciones, sus acciones. En una obra posterior, pero que esclarece bien este asunto, dirá Wittgenstein: “Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso”²⁴¹. De esta forma una imagen del mundo no se puede justificar, es, por decirlo así, el suelo no justificable sobre el que descansan nuestros argumentos, juicios y justificaciones. La distinción entre proposiciones verdaderas y falsas, entre argumentos válidos e inválidos, entre algo razonable o absurdo, descansa sobre la imagen del mundo que se tenga, y siempre será relativa a dicha imagen concreta y particular. Así, en el ejemplo de Wittgenstein sobre la creencia en El Juicio Final no se trata de justificar o de dar razones a favor de la verdad o de la corrección de tal creencia, o de

²⁴⁰ WITTGENSTEIN, L. L., p. 129.

²⁴¹ WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 2000, §94, p. 15c.

impugnar esa perspectiva, puesto que es quizá sobre dicha creencia que descansan tales justificaciones o razones que no tienen por qué ser aceptadas por alguien que no comparta esa creencia básica o esa imagen del mundo del creyente. Lo que está en juego aquí son dos distintas imágenes del mundo, integradas por creencias básicas diferentes, e inconmensurables entre sí. Continúa Wittgenstein:

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

No es cuestión de que estemos cerca o no en alguna parte, sino de que su propio planteamiento se realiza en un plano completamente diferente, cosa que podrían expresar diciendo: “Usted piensa algo enteramente diferente, Wittgenstein”²⁴².

El punto es que el creyente y el no creyente se encuentran en planos completamente distintos, tienen imágenes del mundo distintas. Aunque se entiendan y puedan comprender qué dice el uno y el otro, no se está hablando de lo mismo. “Podría ser que la diferencia no se mostrara por ninguna explicación del significado”²⁴³, sino porque se contraponen dos formas de ver y de vivir la vida. Se esclarecerá en breve esta última afirmación de decisiva importancia ética, pero antes es necesario aclarar una cuestión.

Wittgenstein insiste en que una creencia religiosa no se identifica con una creencia empírica. Se puede tomar el siguiente ejemplo para ilustrar tal diferencia: cuando dos personas marchan por una carretera y una cree que se tomó el camino equivocado y la otra que se tomó el camino correcto. Cabe siempre una salida a tal disputa, o se devuelven o avanzan, en cualquier caso pueden encontrarse pistas que muestren lo equivocado o

²⁴² WITTGENSTEIN, L. L., p. 129.

²⁴³ Ibid., p. 130.

correcto de la ruta. En este caso, las creencias se justifican o se desvanecen; alguien tiene razón. Empero la posibilidad de constatación de las creencias empíricas que se da en los hechos no ocurre en el caso de una creencia religiosa. Por esto la contradicción entre un creyente y un no creyente reviste un carácter singular que nada tiene que ver con argumentos concluyentes, pruebas o comprobaciones. Wittgenstein afirma:

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 mínimo²⁴⁴.

La creencia religiosa tiene que ver más con el tipo de vida que se vive que con debates interminables donde se esgrimen razones para justificar una posición y refutar los argumentos del no creyente. Las siguientes afirmaciones de Wittgenstein son bastante esclarecedoras a este respecto. Dice:

Supongan que alguien adopta esta regla para su vida: creer en el Juicio Final. Haga lo que haga siempre lo tiene en mientes. ¿Cómo sabremos si podemos decir que cree que ello sucederá, o 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 vida²⁴⁵.

²⁴⁴ Ibid., p. 132.

²⁴⁵ Ibid., p. 130.

Así que el sentido de las afirmaciones o proposiciones del creyente no está, por decirlo así, en los contenidos que describen dichos enunciados, sino en la capacidad que tienen para orientar su conducta. Un creyente se distingue de un no creyente no sólo porque actúa de forma distinta (puede darse el caso de que el comportamiento de un creyente y un no creyente sean semejante), sino porque su acción es iluminada u orientada desde una creencia que regula toda su existencia. El lenguaje religioso expresa por tanto una forma de ver y de vivir la propia existencia, que se organiza desde ciertas imágenes. En el caso que se viene tratando, una vida que en todo momento tiene presente El Juicio Final.

En torno a las diferentes formas de vida y maneras de vivir, lo que se confronta no es tan sólo una conducta disímil, sino las diversas imágenes desde las cuales se organiza una vida, aunque esto no tenga que ver de manera obligada en todo caso con una creencia religiosa. Obviamente, existen otros tipos de creencias. Wittgenstein afirma: “Supongan que alguien está enfermo y dice: ‘Esto es un castigo’, y que yo digo: ‘Cuando estoy enfermo no pienso para nada en un castigo’ [...] Yo pienso de modo diferente. Me digo cosas diferentes a mí mismo. Tengo imágenes diferentes”²⁴⁶.

Una vida puede organizarse desde muy diversas imágenes, pero mi propia vida depende de la imagen que yo proponga en un primer plano. La religión en los seres humanos está en directa relación con el tipo de imagen que uno coloca en primer plano como “rectora” de su vida y haga lo que haga siempre la tiene presente. De esta forma, la diferencia entre un creyente y un no creyente, más que hacer alusión a una contradicción de creencias, alude a imágenes diferentes en la orientación de una vida.

En la creencia religiosa no juega ningún papel la argumentación científica. Las razones o pruebas de carácter científico no están a la base de la creencia religiosa de tal forma que la fundamenten y la sostengan. En este punto no existe relación entre una creencia científica y una creencia religiosa.

²⁴⁶ Ibid., p. 131.

Supongan, por ejemplo, que conocemos a gentes que predicen el futuro, hacen predicciones para años y años futuros y describen algún tipo de Día del Juicio. Curiosamente, aunque existiera tal cosa y aunque fuera más convincente de lo que yo he descrito, la creencia en ese suceso no sería en absoluto una creencia religiosa.

Supongan que a causa de esa predicción tuviera que renunciar a todos los placeres. Si hago tal y tal cosa alguien me arrojará al fuego dentro de mil años, etc. No me movería. La mayor prueba científica aquí no es nada²⁴⁷.

Esto significa que para Wittgenstein la creencia religiosa no descansa en probabilidades o predicciones, o en una comprobación a futuro como acontece en el caso de la creencia científica. Pues si la ciencia “avanza” lo hace sobre creencias que surgen del saber ya establecido, y así las creencias dejan de serlo para convertirse en saber o se descartan porque no tienen justificación alguna. Este no es el caso de la creencia religiosa, que no pretende ni busca fundamentación o justificación alguna. Esta distinción es clara cuando se muestra que el término ‘creer’ o ‘creencia’ se utiliza de diferente forma en esos dos contextos. Wittgenstein dice: “En un discurso religioso usamos expresiones como: ‘Creo que sucederá tal y tal cosa’, pero no las usamos del mismo modo que las usamos en la ciencia”²⁴⁸.

La palabra *creo* en la esfera de la ciencia es usada de forma habitual para expresar que la posición que presento no está suficientemente justificada y que no poseo las razones o los argumentos suficientes para sostenerla. En caso de que la posición se justificara, pasaría de ser una mera creencia a consolidarse como saber. La creencia científica es el convencimiento de algo sin tener la justificación suficiente para ello. Por esto se identifica con un grado de certeza o de seguridad inferior al del saber. De otra parte, *creer* en el contexto religioso no es, ni un saber apoyado en razones válidas, ni un convencimiento que se tiene porque se carece de razones suficientes. Creer en religión significa más bien

²⁴⁷ Ibid., p. 132.

²⁴⁸ Ibid., p. 133.

convencerse de cierta certeza inconvencible no fundada en razones o conocimientos, y que precisamente por carecer de éstos o no basarse en ellos, se presenta como una seguridad inquebrantable. Wittgenstein afirma: “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 fundadas para ella. Aunque distinga entre cosas bien fundadas y no bien fundadas”²⁴⁹.

Así que se puede afirmar que una característica que identifica la creencia religiosa es que no está fundada racionalmente. Esto es, no descansa en teoría alguna o en una justificación cognitiva que pueda dar razón de ella. Las razones que se dan a su favor serán en cada caso insuficientes y no concluyentes. No obstante, el creyente se juega su vida en la orientación que le brinda su creencia. Y esto no es poca cosa, ni se puede identificar o equiparar con una creencia en el campo de la ciencia. Wittgenstein dice:

Ésta es en parte la razón por la que alguien podría ser reticente a decir:

“Esas gentes mantienen rigurosamente la opinión (o punto de vista) de que hay un Juicio Final”. “Opinión” suena extraño.

Por esta razón se usan diferentes palabras: “dogma”, “fe”.

No hablamos de hipótesis ni de alta probabilidad. Tampoco de saber²⁵⁰.

De esta forma lo que queda claro es que la creencia religiosa y la predicción científica pertenecen a juegos de lenguaje distintos. La creencia religiosa es un asunto completamente independiente de las creencias y predicciones que se proponen en el campo de la ciencia. La predicción más acertada o la explicación científica más fiable que coincida con una creencia religiosa es tan irrelevante como otra que la contradiga. El creyente no ofrece ningún elemento de prueba porque su creencia no descansa en ello. Por decir así, no juega el juego del lenguaje científico.

²⁴⁹ Ibid., p. 130.

²⁵⁰ Ibid., p. 133.

Si la auténtica creencia religiosa descansa no en la razón sino en la confianza, Wittgenstein considerará como superstición todo intento de justificar una creencia religiosa con razones; en este sentido se dirige su crítica al Padre O'Hara por hacer de la creencia religiosa una cuestión de ciencia que la semeja a algo racional o razonable. Wittgenstein dice: "El padre O'Hara es una de esas personas que hacen de esto una cuestión científica"²⁵¹.

La alusión al P. O'Hara S.J. evidencia que Wittgenstein oyó o leyó la contribución que este matemático jesuita hizo al Simposio de Ciencia y Religión organizado y emitido por la BBC de Londres en 1930 y publicado más tarde. En dicha intervención O'Hara sostiene que las verdades del cristianismo comparten la misma certeza que las verdades descubiertas en el campo científico y, además, que el cristianismo descansa en el registro histórico contenido en el Nuevo Testamento, narración que se juzga fiable desde la más rigurosa crítica científica. En el contexto en que se viene presentando el pensamiento de Wittgenstein sobre la creencia religiosa no extraña entonces que éste juzgue a O'Hara como irracional y ridículo, aunque no considere irracionales y ridículos a los creyentes religiosos. A propósito de la cuestión histórica afirma:

Se ha dicho que el cristianismo tiene una base histórica.

Se ha dicho miles de veces por personas inteligentes que la indubitabilidad no es suficiente en este caso. Incluso si hay tantas pruebas como hay del caso de Napoleón. Porque la indubitabilidad no bastaría para hacerme cambiar mi vida entera.

El cristianismo no tiene base histórica en el sentido de que la creencia ordinaria en hechos históricos pueda servirle de fundamento²⁵².

Wittgenstein es agudo en su percepción de la cuestión religiosa y, específicamente, en su percepción del cristianismo. Esta religión no puede descansar sobre un saber, cualquiera sea

²⁵¹ Ibid., p. 134.

²⁵² Ibid., p. 134.

su tipo; como religión tiene que descansar sobre una creencia. Y en esta dirección comenta de forma peculiar los orígenes del cristianismo en las cartas paulinas. Afirma:

Aquí hay gentes que tratan estas 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 de O’Hara es que lo haga aparecer racional²⁵³.

El cristianismo como religión no es una teoría o una cuestión de especulación intelectual, no pretende persuadir a ninguno por el camino de la razón y el pensamiento. Quienes así lo entienden lo convierten en una superstición, esto es, en una creencia religiosa fundada en razones, en una creencia religiosa inauténtica. La creencia religiosa genuina descansa sobre la confianza y esto significa que las razones, por bien fundadas que se encuentren, no juegan ningún papel. Por decirlo así, este es un asunto de la voluntad que decide creer y no un asunto de estados de conocimiento. San Pablo en su texto de la primera Epístola a los Corintios1, 18-25, señala esta dirección que poco a poco se fue diluyendo en la medida en que el cristianismo se hacía más doctrina que experiencia vital.

En la teología cristiana también se fue borrando poco a poco esta indicación de San Pablo de poner más el cristianismo del lado de la locura que del lado de la razón. Sistemas tan sólidos de teología como el de un Santo Tomás de Aquino dejan muy serias dudas acerca

²⁵³ Ibid., pp. 134-135.

de lo que es más importante; se le concedió tanto protagonismo a la filosofía (de Aristóteles, en su caso) que el cristianismo no sólo resulta encorsetado y opacado por un tipo de pensamiento, sino transformado en un sistema racional.

Ya para finalizar esta presentación de las consideraciones que hace Wittgenstein en sus *Lecciones* en torno a las expresiones que utiliza un creyente religioso, habría una cuestión que valdría la pena puntualizar. Parece, por lo que se afirma en la siguiente cita, que ciertas expresiones religiosas apuntan a manifestar más que meras emociones, sentimientos o actitudes, pues Wittgenstein no cede fácilmente ante la perspectiva de su discípulo Lewy. Dice Wittgenstein:

Supongan que alguien, antes de ir a China y de no verme quizá nunca más, me dijera: “Quizá nos veamos después de muertos”. ¿Diría yo necesariamente que no le entiendo? Podría decir (quiero decir) simplemente: “Sí. Le entiendo completamente”.

Lewy: En este caso usted podría querer decir solamente que él expresó una cierta actitud.

Yo diría: “No, no es lo mismo que decir “Le tengo mucha simpatía”, y puede no ser lo mismo que decir cualquier otra cosa. Ello dice lo que dice. ¿Por qué usted habría de ser capaz de sustituirlo por cualquier otra cosa?...

Asociamos un uso determinado con una imagen...

De determinadas imágenes decimos que podrían perfectamente ser reemplazadas por otras: por ejemplo, en determinadas circunstancias podríamos dibujar una proyección de una elipse en lugar de otra.

(Él puede decir): “Estaría dispuesto a usar otra imagen, habría surtido el mismo efecto...”.

Todo el peso puede estar en la imagen²⁵⁴.

²⁵⁴ Ibid., pp. 148-149.

Lo cual da que pensar. No porque Wittgenstein esté diciendo aquí que las proposiciones religiosas sean descriptivas de ciertos estados de cosas, sino porque no afirma tranquilamente como Lewy, y como él mismo lo hace en otros lugares de su obra, el carácter expresivo de los enunciados religiosos. Quizá no quiera decir nada que no dijera el mismo usuario de dicho lenguaje que utiliza ciertas imágenes y que no estaría dispuesto a que se sustituyeran por otras expresiones. Él dice lo que dice y el peso de toda su expresión descansa en esa imagen que utiliza y no en otra expresión similar o semejante. El punto es que ningún creyente religioso estaría dispuesto a aceptar que sus expresiones fueran sustituidas por otras o reducidas a otras en donde meramente se manifiestan emociones, actitudes o sentimientos.

La creencia religiosa tiene que ver más con una determinada forma de ver el mundo, con una perspectiva que se asume desde una imagen determinada o desde un conjunto de imágenes que son decisivas para la forma de apreciar todo cuanto está alrededor. Una de las peculiaridades de la creencia religiosa es el gran poder que posee sobre la vida de los seres humanos, poder que se cristaliza en que desde dicha creencia se regula toda una vida.

Precisamente, el desacuerdo entre un creyente y un no creyente atañe a distintas maneras de mirar, lo que sugiere que en últimas lo que determina un peculiar modo de ver no depende tanto de lo que de hecho se ve (el mundo), sino de la perspectiva que se ha decidido adoptar para ver las cosas. Dice Wittgenstein: “Yo pienso de modo diferente. Me digo cosas diferentes a mí mismo. Tengo imágenes diferentes”²⁵⁵.

²⁵⁵ Ibid., p. 131.

Excurso: Wittgenstein y el fideísmo

No quisiera finiquitar este escrito sin referirme en breve a una de las críticas más virulentas que se han hecho tanto a los planteamientos de Wittgenstein, como a los de sus seguidores, cual es la de fideísmo. ‘Fideísmo’ es un término derivado de la palabra latina *fides* y de forma general significa defender la posición que sostiene que la fe es independiente de la razón en los ámbitos de la religión y la teología, y hasta opuesta a ella.

Drury en el contexto de distanciar el pensamiento religioso de Wittgenstein del de Pascal afirma que uno de los puntos que haría la diferencia es que Wittgenstein no suscribiría una posición fideísta. Pone en boca del vienés la siguiente afirmación: “Drury, nunca te permitas a ti mismo llegar a ser muy familiar con las cosas santas”. Y comenta: “Entonces la falla esencial de lo que se ha llamado ‘fideísmo’ es que este soslaya todas las dificultades adoptando un conocimiento muy familiar con las cosas santas. Kierkegaard habló de la fe como ‘inmediatez después de la reflexión’ y yo no pienso que Wittgenstein hubiera encontrado equivocada esta expresión”²⁵⁶. Es claro que Drury busca defender a Wittgenstein del calificativo de fideísta mostrando en qué consiste el fideísmo y lo alejado que el filósofo austriaco estuvo de dicha posición. De acuerdo con Drury, el fideísmo evita las dificultades y se hace muy cercano de lo santo. Para quien conoce la vida y el pensamiento de Wittgenstein no es aceptable admitir que el pensador vienés haya establecido una relación familiar con el ámbito de lo religioso; sencillamente, porque no sostuvo creencia religiosa alguna. Es claro que su alta valoración de este ámbito de la vida humana lo llevó a asumir un comportamiento y una actitud religiosa de extrema tensión y de mucho esfuerzo en la que nunca se sintió cómodo y como estando en casa cuando trataba con asuntos religiosos. La alusión de Drury a Kierkegaard, puede orientar en la medida en que indica que la posición de Wittgenstein en religión no se alcanza volteándole

²⁵⁶ DRURY, M. O’C. *Some notes on conversations with Wittgenstein*, p. 94.

“Wittgenstein: Drury, never allow yourself to become too familiar with holy things.

Now the essential fault of what has been called ‘fideism’ is that it dodges all difficulties by adopting a too familiar acquaintance with holy things.

Kierkegaard spoke of faith as ‘immediacy after reflection’ and I do not think Wittgenstein would have found fault with this expression”. La traducción es mía.

la espalda al esfuerzo filosófico o reflexivo sino enfrentando sus dificultades y constatando que a través de esta ruta es imposible arribar a una creencia religiosa. De forma semejante, sin experimentar las dificultades del drama personal y existencial que la creencia religiosa implica es imposible hacerse a una vida donde lo santo tenga su verdadero lugar. En un aparte de una carta que Wittgenstein dirigió a Drury se encuentra la siguiente afirmación: “Con respecto a los pensamientos religiosos, no pienso que el ansia de tranquilidad sea religiosa. Pienso que una persona religiosa considera la tranquilidad o la paz como un regalo del cielo, no como una cosa que uno deba perseguir”²⁵⁷.

En otro contexto, la posición de Wittgenstein sobre la creencia religiosa es acusada de fideísta, por considerarla inmune a la crítica racional y a la fundamentación racional. Esta dinámica juega un rol central en la perspectiva del filósofo ateo Kai Nielsen, que piensa que el discurso racional debe dar cuenta de toda la realidad incluyendo el ámbito de la religión y la fe, de lo contrario, esto es, si la razón no tiene fuero en estos ámbitos, el discurso de la religión y de la fe serían incoherentes y absurdos. Nielsen considera que algunos seguidores de Wittgenstein, llamados wittgensteinianos, como D.Z. Phillips, N. Malcolm, P. Winch, son exponentes del fideísmo que rechaza la intromisión del discurso racional en materia de religión. Dado que estos autores utilizan la noción de juego de lenguaje en su argumentación, Nielsen sostiene que hacen una interpretación marcadamente atomista de ese concepto, independizando el discurso religioso del discurso racional, otorgando una autonomía tal a la creencia religiosa que la pone fuera del alcance de la crítica del discurso racional.

De acuerdo con Nielsen, el fideísmo wittgensteiniano es la interpretación relativista de los puntos de vista de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje y las formas de vida, en el sentido en que si se conciben las formas de vida como lo dado, primario e incriticable, y los juegos de lenguaje están en directa y estricta dependencia de esas formas, cada juego de lenguaje se cierra sobre sí mismo, clausurando los cauces de la discusión racional. La

²⁵⁷ Ibid., p. 96. “As to religious thoughts I do not think the craving for placidity is religious; I think a religious person regards placidity or peace as a gift from heaven, not as something one ought to hunt after”. La traducción es mía.

coherencia e inteligibilidad del discurso se encuentran únicamente supeditadas a las propias críticas internas que sobre sí mismo puedan hacer los usuarios de un juego de lenguaje. Para Nielsen, así las cosas, se opera una interpretación arbitraria y sesgada de lo que Wittgenstein realmente dijo. En su criterio, es muy probable que el filósofo austriaco no se hubiera identificado con los que pretendidamente se llaman sus seguidores. No obstante, el blanco de la acusación de fideísmo proveniente de Nielsen no es tan sólo los wittgensteinianos, sino también el mismo Wittgenstein en la medida en que Nielsen cree reconocer ciertas inclinaciones fideístas en las afirmaciones del vienés²⁵⁸.

A mi juicio, Nielsen ha tergiversado tanto la posición de Wittgenstein como la posición de los llamados wittgensteinianos. Habría obviamente que mostrar en los textos del propio Phillips, o de Malcolm, o de Winch, cómo se opera la mala comprensión de Nielsen, revelando en los escritos de esos autores los argumentos por los cuales no pueden ser llamados fideístas. Obviamente, esta labor desbordaría por mucho los límites propuestos en esta investigación. Lo que sí se procederá de inmediato a mostrar es que Nielsen ha realizado una tergiversación del pensamiento de Wittgenstein y de su posición en temas de religión. En cualquier caso, considero que llamar fideísta a Wittgenstein constituye una grave equivocación, quizá basada en la incompreensión de sus planteamientos.

El punto de partida de Nielsen es que la naturaleza racional del hombre hace posible que exista un discurso universal de la razón en el cual todos los seres humanos pueden ponerse de acuerdo. Consecuentemente, se puede establecer qué se ajusta o no se ajusta a ese discurso racional y acordar qué es racional y que no. Aceptar la racionalidad de una creencia implica que ella pueda ser sometida a una deliberación en la cual se puedan ofrecer razones o brindar evidencias para sostenerla. Ésta sería la única forma en que dicha creencia podría ser justificada por quienes la mantienen. En el caso de la creencia religiosa, Nielsen sugiere que el fideísmo propugnado por Wittgenstein arguye que sólo los que participan de un particular juego de lenguaje religioso entienden bien las creencias religiosas y, dado que dicho juego de lenguaje no está conectado con ningún otro aspecto

²⁵⁸ NIELSEN, K. *El fideísmo wittgensteiniano*, pp.163-188.

de la vida, se sigue que éste no puede ser ni abordado ni criticado. Esto significa que no se puede usar el discurso universal de la razón para examinar y criticar la creencia religiosa ya que ésta se pone fuera de alcance del juego de lenguaje de la razón.

Lo que habría que precisar y clarificar, claro está, es que si al afirmar que la creencia religiosa no es una cuestión racional, como lo hace Wittgenstein, se afirma con ello que los juegos de lenguaje religiosos se desligan de todo otro discurso y de todo otro aspecto de la vida. Wittgenstein, en las *Investigaciones*, evidentemente niega que exista una unidad en el lenguaje o un algo abstracto común a todo el lenguaje. Esta afirmación brinda a Nielsen el apoyo para afirmar que cuando este criterio se aplica a los juegos de lenguaje que conforman la creencia religiosa sobreviene como resultado el fideísmo.

En realidad, Wittgenstein sostiene que no existe unidad en el lenguaje, pero conjuntamente con ello que el lenguaje está todo interrelacionado. Afirma:

Aquí topamos con la gran cuestión que yace tras todas estas consideraciones. -Pues podría objetarse ahora: “¡Tú cortas por lo fácil! Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Te ahorras, pues, justamente la parte de la investigación que te ha dado en su tiempo los mayores quebraderos de cabeza, a saber, la tocante a la *forma general de la proposición* y del lenguaje”. Y eso es verdad. -En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay de ningún modo nada en común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos- sino que están emparentados entre sí de muchas maneras

diferentes. Y a causa de este parentesco, o de esos parentescos, los llamamos a todos ‘lenguaje’²⁵⁹.

Para Wittgenstein la relación entre los juegos del lenguaje llega a establecerse y hacerse clara dado que un particular juego de lenguaje se conecta con otro a través de los parecidos de familia. Hay que enfatizar que el vienes no argumenta en pro de una completa discontinuidad y desconexión entre los juegos lingüísticos. Afirma: “Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan”²⁶⁰. En el caso concreto de juegos de lenguaje religioso, como por ejemplo, rezar, alabar o predicar, las actividades que cada uno de ellos implica no son autónomas, desconectadas de la vida y en consecuencia inmunes a cualquier crítica. Si se está atento a las afirmaciones de Wittgenstein, los juegos de lenguaje se encuentran atravesados por rasgos que los emparentan, esto es, se encuentran interrelacionados.

Los juegos de lenguaje religioso se encuentran íntimamente relacionados con otros aspectos no religiosos de la vida humana; la conexión entre ellos y la muerte, el nacimiento, la alegría, la desgracia, la esperanza o la desesperanza, no es contingente. Precisamente la importancia de estos juegos de lenguaje religioso radica en que guardan una relación profunda con aspectos de la vida humana que están, por decirlo así, por fuera de la religión. En este sentido, se puede comprender la existencia de una vinculación entre juegos de lenguaje religioso y otros juegos.

Se podría entonces decir que los juegos de lenguaje, para Wittgenstein, son a la vez independientes y dependientes unos de otros. Independientes, puesto que no existe una unidad sustancial del lenguaje o algo que sea común a todos los juegos de lenguaje; dependientes, puesto que no podemos aislar un juego de los demás. Wittgenstein se opuso en su segunda filosofía a buscar la esencia del lenguaje en clara reacción a su primera obra

²⁵⁹ WITTGENSTEIN, L. I.F., §65.

²⁶⁰ Ibid., §66.

y constató que el lenguaje es un fenómeno fundamentalmente social, donde no cabe la posibilidad para los lenguajes privados ni para los juegos de lenguaje privados.

Que Wittgenstein tenga una honda sensibilidad religiosa no lo lleva a asumir que la pretensión de validez del significado de los juegos de lenguaje religioso o lo que sea su verdad, estén absolutamente desligados de otros juegos de lenguaje y de otros modos de usar el lenguaje. La clara afirmación de la interrelación de los juegos de lenguaje no da lugar a este planteamiento. De otra parte, como afirma Joaquín Jareño, el creyente cuando manifiesta su creencia, no está diciendo que la inteligibilidad de ésta sólo se podría hacer clara si se participa de sus juegos de lenguaje religioso, sino que está manifestando una actitud ante la realidad, realidad que comparte con otras personas que pueden ser no creyentes. La inteligibilidad de los juegos de lenguaje religiosos puede por tanto ser comprendida desde afuera, pero su significación e implicaciones no compartida, y en este sentido, no se jugarían esos juegos religiosos aunque sí muchos otros relacionados con ellos²⁶¹.

²⁶¹ JAREÑO, J. *Religión y relativismo en Wittgenstein*, p. 129.

CONCLUSIONES

Aunque Wittgenstein abordó esporádicamente temas religiosos como los ritos, e hizo referencia en sus anotaciones a doctrinas religiosas y a organizaciones eclesiásticas, su foco de reflexión en religión permaneció orientado a clarificar la actitud religiosa y cómo ésta se diferencia considerablemente de la actitud científica. El vienés no buscó comprender el aspecto religioso de la vida humana en su totalidad, sino que se centró en la pregunta por el significado de la actitud religiosa. En este sentido, se puede afirmar que Wittgenstein no abordó o tematizó distintos temas del fenómeno religioso, sino que, más bien, se concentró en esclarecer uno de ellos.

Wittgenstein no se consideró una persona religiosa. No obstante, es indudable que vivió una vida atravesada por una evidente actitud religiosa que se expresó tanto en su comportamiento como en su pensamiento. En busca de comprender su propia vida y su manera de ver las cosas, el austriaco se dio a la tarea de determinar lo que podría significar tener una actitud religiosa hacia la vida y el mundo. Así, sus reflexiones no tienen que ser entendidas como si promovieran una explicación específica de la religión, sino más bien como observaciones surgidas en su esfuerzo por aclarar su propia situación.

Intentando identificar la actitud religiosa de Wittgenstein y esclarecer sus observaciones en general sobre la religión, he presentado este trabajo bajo dos grandes apartados: *la religión en la vida de Wittgenstein* y *la religión en el pensamiento de Wittgenstein*. Esta división permite, sin duda, ganar claridad sobre el tema y brinda algún orden a la exposición. No obstante, es importante recordar ahora que tal división es artificial y meramente metodológica, en el sentido de que realmente resulta imposible separar el pensamiento del filósofo de su vida o, a la inversa, separar su vida de su pensamiento, sin perder un aspecto totalmente relevante de su perspectiva sobre la religión. Por tanto, ya recorrida la exposición y la interpretación, es importante reconocer que para tener una visión total y correcta del asunto propio de este trabajo se deben integrar a los planteamientos de su obra estrictamente filosófica el periplo vital del filósofo, sus lecturas e influencias, sus anotaciones personales, evitando sostener una presentación sectorial o parcial.

Iniciar la presentación de esta investigación realizando un esbozo biográfico del pensador ha permitido revelar el notable papel que la religión desempeñó en su vida. Tras abandonar tempranamente el catolicismo que le fue inculcado a través de la educación tutorial de su niñez, el joven Wittgenstein no encontró en su entorno familiar ninguna imposición rígidamente religiosa, sino más bien un ambiente cultural extraordinariamente rico que le permitió entrar en contacto con los artistas y autores más notable de la cultura vienesa de principios del siglo XX. En este sentido, la fuente que nutre la singular religiosidad wittgensteiniana tiene que buscarse más en sus experiencias de vida y en los escritos de distintos pensadores y literatos, que en textos doctrinales abiertamente religiosos o confesionales.

Esta investigación ha buscado mostrar igualmente cómo existen decisivas influencias que forjan la postura religiosa de Wittgenstein y que inciden, como es obvio, considerablemente en sus anotaciones sobre la religión y, particularmente, sobre el cristianismo. Aunque la impronta de distintos autores es importante en la conformación de la perspectiva de Wittgenstein en religión, se ha destacado en este trabajo, siguiendo una indicación de Russell, el influjo que tuvieron James, Silesius, Kierkegaard y Tolstoi, en la manera como el pensador austriaco vivió y pensó la religión.

Aunque en el contexto cultural del filósofo sea la religión cristiana la referencia fundamental, no habría que concluir precipitadamente que Wittgenstein haya sido cristiano sin más. Es importante entonces precisar mejor la actitud religiosa de Wittgenstein. ¿Fue Wittgenstein un creyente cristiano? ¿Participó de un universo religioso y culturalmente cristiano sin hacerse creyente? ¿Se puede determinar con precisión la actitud religiosa del vienés? En 1937, tal vez uno de los años en que realizó más anotaciones acerca de vivencias y de pensamientos religiosos. Wittgenstein escribe:

Leo: “Y nadie puede decir: ‘Jesús es Señor’, sino por obra del Espíritu Santo”. Y es verdad: yo no puedo decirle *señor*; porque esto no me dice nada. Podría llamarlo “el modelo” o aun “Dios”; o, mejor dicho, puedo

entender que se lo llame así; pero no puedo enunciar con sentido la palabra “señor”. *Porque no creo* que vendrá a juzgarme; porque *eso* no me dice nada. Y sólo podría decirme algo, si viviera de modo *muy* distinto²⁶².

La afirmación del texto de I Corintios 12, 3 sirve para que el propio Wittgenstein se considere ajeno a la acción del Espíritu Santo en la medida en que es por su obra que alguien llega a reconocerse creyente. Y sólo podría decir con algún sentido la afirmación “Jesús es Señor”, esto es, podría creer, si transformara enteramente su vida. Esta confesión de incredulidad, presente en su forma de vivir, contrasta claramente con la religiosidad mostrada a través de sus comportamientos, fruto, por ejemplo, de su lectura de *El Evangelio abreviado*. Dado que se ha insistido en que el pensador vienés mostró en sus acciones y algunas de sus anotaciones en torno al cristianismo una evidente forma de religiosidad cristiana, resulta aparentemente desconcertante una cita como la anterior o como la que hace posteriormente en 1946 cuando escribe: “No puedo arrodillarme para rezar, porque mis rodillas están tiesas, por así decirlo. Temo la disolución (mi disolución) si me ablando”²⁶³.

Creo que no hay que afirmar ni el Wittgenstein totalmente creyente, ni el Wittgenstein totalmente renuente a la creencia; lo que se tiene en realidad es un modo de religiosidad dominado por la tensión entre dos polos. Y tal vez sea esta característica la que haga la religiosidad de este filósofo tan peculiar, moviéndose entre el extremo de la no creencia y el extremo de la necesidad de redención. La lucha entre la aceptación y la oposición a aceptar la creencia religiosa cristiana retrata aproximadamente la experiencia religiosa de Wittgenstein que se debatió entre negativas, dudas y certezas. Si las cosas no son así, dado que no se cuenta con más datos que puedan contribuir a esclarecer este punto, creo que habría que admitir que se hace imposible determinar la actitud religiosa del austriaco. Explícitamente, Wittgenstein reconoció no ser una persona religiosa, pero no poder dejar de

²⁶² WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §171, pp. 78-79.

²⁶³ *Ibid*; §316, p. 110.

mirar cada problema desde un punto de vista religioso; afirmación con la cual parece establecer una distancia con respecto a la religión, pero a la vez aceptar la permanente presencia de su influjo en su vida. Es indudable que el patrón de religión con el que Wittgenstein siempre se confrontó fue un ideal alto, valioso y exigente, del que él mismo creyó estar inmensamente lejano, pero con el que siempre buscó estar en relación. Creo que Wittgenstein no consideró que su vida le hubiera dispuesto de recursos suficientes o adecuados para ser una persona religiosa, pero no pudo dejar de ver en la religión una respuesta a sus profundas inquietudes vitales.

El pensador vienés fue consciente de la diversidad de experiencias religiosas al interior de la religión, y expresó el particular pensamiento de grados o niveles de religiosidad que posibilitan o impiden la comprensión de la posición que se formula desde otro nivel. Así, por ejemplo, se puede dar el caso de alguien que no entienda o que declare falso lo que otro dice porque sencillamente su experiencia religiosa y el margen de comprensión que le propicia este nivel de experiencia no le permiten comprender lo que el otro dice desde un grado de religiosidad superior. Wittgenstein pensaba que la experiencia religiosa, su expresión y su comprensión, no es unificada en los seres humanos y, que más bien, existen escalas de religiosidad. Esto parece ser lo que busca decir cuando afirma:

En la religión debería suceder que cada grado de religiosidad correspondiera a un tipo de expresión, que no tuviera sentido en un grado inferior. Para quien esté ahora en el grado inferior, es nula y vana esta doctrina que tiene significado en uno superior; sólo puede ser entendida *falsamente* y además estas palabras no son válidas para este hombre²⁶⁴.

Wittgenstein, de acuerdo con su discípulo Drury, advirtió frecuentemente que cuando él hablaba sobre religión, lo hacía desde su propio nivel, que consideraba bajo²⁶⁵. Y aunque el vienés no se reconocía como una persona religiosa, muchas de sus anotaciones reflejan una

²⁶⁴ Ibid., §167, p.77.

²⁶⁵ DRURY, M. O'C. *Conversations with Wittgenstein*, pp. 97-98.

sensibilidad religiosa poco común que fluctúa entre la confesión y el rechazo del cristianismo, entre la incapacidad para creer y la necesidad de aceptar una ayuda infinita. Lo indiscutible es que con Wittgenstein se está frente a un ser humano para el que la religión no representa una cuestión cualquiera.

Wittgenstein no realizó una reflexión sistemática sobre el cristianismo. Su perspectiva acerca de esta religión se encuentra diseminada en diferentes anotaciones que intentan arrojar alguna luz sobre lo que significa ser cristiano. Estas anotaciones, más que ser un ejercicio intelectual, constituyen un testimonio vital del ser humano Wittgenstein que buscó comprender la propuesta religiosa cristiana. Las observaciones del vienes sobre el cristianismo son personales, fragmentarias y dejan muchas cuestiones abiertas. Es claro que Wittgenstein no se ocupó de los aspectos doctrinales ni rituales del cristianismo, ni tampoco abordó el asunto de las organizaciones eclesiásticas que conforman sus seguidores. Para el austriaco toda la religión institucional, sin carecer de importancia, pasa a segundo plano ante lo que constituye su condición de posibilidad; a saber, la experiencia religiosa personal. Wittgenstein, de acuerdo con su interés, busca comprender la experiencia religiosa cristiana y caracterizar la actitud propia de un creyente.

De acuerdo con Wittgenstein, lo que ofrece el cristianismo es ayuda y salvación ante la terrible situación de la existencia humana. El cristianismo se entiende como una experiencia en la que seres humanos angustiados por su fragilidad, su labilidad y su soledad se acogen apasionadamente a la fe en Cristo y, en la certeza de esta creencia, reciben fortaleza, perdón y compañía. El cristianismo es una experiencia vital que lleva a decidirse apasionadamente por una actitud frente al mundo y la vida. Bajo este presupuesto, Wittgenstein enfatiza que el cristianismo no es una doctrina, esto es, un conjunto de afirmaciones que, a manera de una teoría, busquen explicar el mundo y la situación del ser humano en él.

Wittgenstein comprende el cristianismo como un conjunto de experiencias que conducen a adoptar cierta actitud ante la totalidad del mundo y lo que acontece. Desde esta perspectiva,

intenta aclarar como los enunciados religiosos deben entenderse más como expresión de esa actitud que como afirmaciones de hechos o afirmaciones de carácter científico. Cuando un cristiano afirma, por ejemplo, “creo en el juicio final”, no está diciendo que esos hechos tendrán lugar en un futuro próximo, tampoco busca explicar, a manera de teoría, lo que acontece con la existencia humana; más bien, está expresando con ello una convicción profunda que lo lleva a asumir una forma determinada de comportamiento. En este sentido, el creyente cristiano, más que describir una realidad empírica o trascendente o pretender explicar algo, está expresando una actitud ante la vida humana que lo lleva a comprometerse con cierta forma de actuar.

La creencia cristiana, como creencia religiosa, no tiene su fundamento en argumentación racional alguna. Esto no significa abrir la puerta del irracionalismo, sino sólo afirmar que la razón no constituye el núcleo de la creencia cristiana. Por medio de la argumentación racional nadie se convierte en cristiano y, si ello ocurre, la decisión que hace posible tal situación estaría basada en una confusión. La relevancia de la creencia cristiana no se encuentra garantizada por la reflexión racional que se elabore sobre ella. Acoger apasionadamente la actitud religiosa cristiana requiere experiencias vitales que lleven a creer y a vivir de acuerdo con la enseñanza de Jesucristo. Lo que curiosamente caracteriza la creencia cristiana es que en su nombre el creyente está dispuesto a arriesgar más que por muchas otras bastante mejor fundamentadas. Para el pensador vienés, por ejemplo, las vías racionales para comprobar la existencia de Dios no son el medio idóneo por el que uno podría convencerse del mensaje cristiano; constituyen más bien una ilustración de la pretensión de unos creyentes por analizar y justificar racionalmente su fe, aunque ellos no hubieran llegado a la fe por tales medios, ni se pueda llegar a la creencia a través de dichas demostraciones. La postura de Wittgenstein se muestra drástica a la hora de valorar los argumentos para demostrar la existencia de Dios y, en general, cualquier pretensión de fundamentar racionalmente la creencia religiosa. El no cognitivismo que el austriaco pone de manifiesto en el trasfondo de la creencia religiosa es una constante de su pensamiento desde la redacción del *Tractatus*.

Así las cosas, tampoco la creencia cristiana, como creencia, depende de que determinados hechos históricos la garanticen. Esto significa que la importancia de la historicidad del cristianismo no se cifra en que en esos hechos históricos se haga descansar la fe, sino en que a través de ellos y por medio de esa información se transmite el valioso mensaje que se pretende comunicar. Para Wittgenstein, la narrativa evangélica no es importante por su exactitud histórica, ni por las garantías históricas que pueda brindar, sino porque a través de ella se transmite una experiencia y se espera que quien se acerque a ella no lo haga con la misma actitud con que se acerca a cualquier acontecimiento histórico.

Un creyente cristiano que afirme que ‘Dios’ es el nombre de un ser o de una entidad supraempírica, que puede ser descrita de manera semejante a como es descrito un objeto y que, además, considere que la proposición “Dios existe” es una hipótesis para ser investigada empíricamente o mediante la argumentación racional, entrará en clara controversia con la posición que Wittgenstein sostiene sobre la creencia religiosa, no precisamente por su teísmo, sino por el tipo de teísmo que busca justificar. En primer lugar, de acuerdo con Wittgenstein, la gramática de la palabra ‘Dios’ en el contexto del discurso religioso no funciona como la gramática de un sustantivo que nombra un objeto en el contexto del discurso empirista o científico; quienes utilizan la palabra ‘Dios’ en el sentido de nombrar una entidad, son víctimas de una confusión, pues, a lo sumo, lo que nombran con esta palabra es un ser no perceptible por los sentidos y quizá todopoderoso que no tiene relación con el significado que se le atribuye a la palabra ‘Dios’ en el discurso religioso. En el juego de lenguaje de la creencia religiosa el significado de la palabra ‘Dios’ se encuentra más bien en íntima relación con las distintas reacciones humanas ante la contingencia del mundo y la fragilidad de la vida. En segundo lugar, cuando se habla de una creencia religiosa, se debe precisar que no se cuenta con que ella descansa sobre algún tipo de constatación empírica; esto es, la creencia religiosa cristiana no valida sus enunciados por medio de pruebas empíricas. Para el creyente ‘Dios’ es el totalmente otro, que está más allá del mundo de los hechos y, por ello, permanece allende cualquier tipo de descripción. Si a la anterior afirmación se replicara que el ser humano puede hablar de Dios sólo si de alguna manera entra en su experiencia, se podría contestar que de todas formas la clase de

experiencia de la que habla el creyente religioso no es una experiencia cognitiva de ninguna entidad que pueda ser descrita. La descripción de seres u objetos es una acción propia de juegos de lenguaje no religiosos y no se puede emprender al interior del juego de la creencia religiosa que tiene una gramática diferente. En tercer lugar, Wittgenstein se opondría a considerar que la existencia de Dios pueda ser investigada empíricamente dado que con el término ‘Dios’ no se está nombrando ninguna entidad que haga parte del mundo, tampoco aceptaría que mediante la argumentación racional se intentara probar la existencia de Dios; por ejemplo, cuando se afirma que la idea de Dios creador implica que se le puede conocer a través de sus efectos o de sus creaturas, en la forma como lo hace la perspectiva tomista expresada en las *cinco vías*. La afirmación de Dios, como una realidad absolutamente independiente de la conciencia humana y de su percepción empírica, sólo es posible mediante un acto de creencia. Para Wittgenstein lo propio de la creencia religiosa, incluida la creencia cristiana, es que pone en la confianza y no en la razón el valor absoluto de su pretensión.

La creencia cristiana en Dios no implica un compromiso con la verdad de un enunciado de hecho, sino un compromiso con una determinada actitud frente a la realidad, que se hace patente en una conducta específica. La fe cristiana es entonces acción, praxis. Desde esta perspectiva, el significado de las expresiones de un creyente se constata en el tipo de conducta que asume. El pensador vienés insistirá repetidamente en que el cristianismo no es una cuestión de palabras, sino de comportamientos específicos.

Dada la concepción que el vienés tiene del cristianismo, es preciso reconocer que su planteamiento suscita más de una reacción en los círculos intelectuales tanto de creyentes como de no creyentes. De su posición singular y poco común se han criticado distintas cuestiones. Muchos lo consideran un fideísta²⁶⁶, lo cual de por sí ya hace impresentables sus argumentos a la comunidad intelectual; otros consideran que “si la religión que hay que defender (o apuntalar) es la que tiene en mente Wittgenstein, más vale hundirse con toda

²⁶⁶ Ver, por ejemplo, NIELSEN, K. *El fideísmo wittgensteiniano*.

dignidad”²⁶⁷; otros critican su perspectiva por incompleta y unilateral, en el sentido de que no aborda los demás aspectos que constituyen el cristianismo allende la experiencia religiosa²⁶⁸; otros no reconocerían en su perspectiva individual y ahistórica una forma admisible de ser cristiano²⁶⁹. En fin, su perspectiva, que es sobre todo conocida en círculos intelectuales, desata discusión y polémica. En este trabajo, se ha entrado a la discusión intentando hacer más comprensibles los planteamientos del austriaco y mostrando que su posición acerca del cristianismo es defendible en medio de la controversia.

Wittgenstein no aborda el aspecto ritual del cristianismo en ninguna de sus anotaciones; será en su radical crítica a Frazer y en el contexto de los ritos de la magia y de la religión primitiva donde el pensador vienés deje ver su perspectiva del asunto. Ya el campo de su reflexión desborda el contexto específicamente cristiano y se ensancha, puesto que las consideraciones que lleva a cabo buscan el entendimiento de las acciones rituales del ser humano en general. Quizá en ningún otro grupo de anotaciones se vea tan nítidamente la actitud del pensador vienés hacia la religión en general y su inconformidad con los valores culturales de su tiempo. La crítica a la manera como Frazer entiende los ritos de la magia y de la religión, es una crítica al espíritu cientificista que domina su época a través del cual se pretende reducir la cuestión religiosa a simples explicaciones de hechos que eliminen cualquier oscuridad. Esta dirección lleva a Frazer a afirmar que la magia y la religión son errores o falsas hipótesis en el intento por comprender los secretos de la realidad natural. La actitud de Wittgenstein es enteramente distinta, al entender que los ritos de la religión son una manifestación vital del hombre que hay que intentar comprender y no reducir a meros hechos; en tal sentido, depone la explicación y adopta la descripción como método que le permite ver realmente lo que acontece en dichos ritos, evidenciando a la vez cómo se comportan los seres humanos en relación con ellos. Lo que aparece es que a través de las

²⁶⁷ ROMERALES, E. *Introducción: Teísmo y racionalidad*, En: ROMERALES, Enrique (Editor). *Creencia y racionalidad*. Madrid: Anthropos, 1992, p. 35.

²⁶⁸ Es entendible que esta crítica provenga de quienes defienden una perspectiva sistemática e integral del estudio de la religión.

²⁶⁹ Esta crítica proviene de creyentes cristianos para los cuales el carácter histórico del cristianismo es fundamental en la justificación de su creencia, e igualmente de los cristianos que consideran que su creencia comporta un esencial elemento de carácter comunitario y social.

acciones rituales el ser humano persigue finalidades prácticas, además de expresar profundas creencias y estados emocionales. No obstante, lo decisivo de la acción ritual, de acuerdo con las observaciones de Wittgenstein, es que se trata de una acción instintiva, no racional, con la que el ser humano reacciona misteriosamente ante circunstancias específicas. Con esta constatación el pensador vienés muestra la primacía de ciertos actos sobre la deliberación racional, apuntando a romper el prejuicio racionalista de que una acción siempre es el resultado del pensamiento o de que uno siempre piensa antes de actuar. Al concebir la acción ritual como una reacción natural, se puede imaginar cómo el lenguaje religioso puede surgir acompañando a estas acciones y, posteriormente, todo un conjunto de creencias pueden establecerse a partir de estos actos rituales. A lo que nos referimos es que, de acuerdo con la perspectiva wittgensteiniana de la acción ritual, se puede arriesgar una interpretación que rastree el origen de la religión en reacciones humanas espontáneas. Quizá el anterior planteamiento pueda justificarse si se tiene en cuenta la siguiente declaración de Wittgenstein: “El origen y la forma primitiva del juego del lenguaje es una reacción; sólo sobre ella pueden crecer las formas más complicadas. Quiero decir: el lenguaje es un refinamiento, ‘en el principio era la acción’”²⁷⁰. Así, no sería posible imaginar una religión sin estas acciones elementales en su base, constatando que antes de cualquier pensamiento religioso en defensa o en crítica de la religión se encuentra algo propio del animal ceremonial.

Hasta aquí puede consolidarse el balance de lo que he denominado la religión en la vida de Wittgenstein como la confrontación vital que el pensador tuvo con la religión en el transcurso de su existencia, expresada en una religiosidad llena de tensión, en su particular debate y comprensión del cristianismo y, finalmente, en la lucha contra la cultura científica de su época por la devaluación de los ritos religiosos y de la religión en general. A continuación, propondré los puntos claves a tener en cuenta en la relación entre la religión y el pensamiento filosófico y religioso del vienés.

²⁷⁰ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §165, p. 76.

El pensamiento filosófico de Wittgenstein mantiene constantes unas líneas directrices a lo largo de toda su vida, pero igualmente contiene una serie de transformaciones que expresan la dinámica y el renovado impulso por esclarecer de mejor forma las dificultades y los malentendidos que suscita el pensar. Su filosofía puede presentarse de forma general en dos periodos, el del joven Wittgenstein, dominado por su interés en la lógica, y el del Wittgenstein tardío, periodo en el cual la gramática lingüística se convierte en la herramienta principal de su trabajo.

Wittgenstein concibe la filosofía como una actividad aclaratoria del pensamiento, como un ejercicio esclarecedor de las opacidades que se generan en el pensar. Puesto que el pensamiento se expresa en el lenguaje, dicha actividad aclaratoria se desarrolla sobre el lenguaje, buscando establecer el sentido de las proposiciones lingüísticas. La herramienta clave para determinar el sentido de una proposición es la lógica. En su obra de juventud, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein propone con precisión la empresa que intenta desarrollar, a saber, la clarificación lógica de las proposiciones del lenguaje a través de las cuales se expresa el pensamiento.

La tarea de la filosofía consiste, por tanto, en decidir sobre lo que puede decirse y lo que no puede decirse, demarcando el límite del campo que conforman las proposiciones con sentido del campo de las proposiciones sin sentido. La forma lógica es la condición de posibilidad del sentido y de la función de un enunciado; esto significa que la forma lógica dota de una estructura a las palabras que les confiere la posibilidad de retratar o de representar los hechos que acontecen en el mundo, puesto que estos hechos poseen en común con el lenguaje dicha estructura lógica.

La condición que Wittgenstein establece para que un conjunto de palabras se configure como una proposición es que tenga sentido y significado. Sentido, en cuanto exhiba una estructura lógica idéntica a la forma en que están ordenados los objetos de un hecho del mundo. Y significado, en cuanto realmente describa o figure un hecho que acontezca en el mundo. El criterio de delimitación queda establecido entonces bajo la condición propuesta

por la lógica que otorga al lenguaje la función de describir hechos o fallar en dicha descripción.

Bajo la anterior condición, los enunciados de la religión resultan ser sólo pseudo-proposiciones que se dicen en el lenguaje pero que no cumplen los requisitos establecidos para ser una proposición. Las expresiones religiosas carecen de sentido porque no retratan o presentan un hecho del mundo; y no tienen significado, por cuanto figuran hechos que no acontecen empíricamente en el mundo, pretenden decir más de lo que se puede decir con palabras.

Puesto que el campo de las proposiciones lingüísticas con sentido y significado se reduce a las proposiciones pertenecientes al ámbito de la ciencia natural que cumplen el requisito lógico y de constatación empírica, el lenguaje se reduce a los enunciados que pueden retratar el mundo entendido como la totalidad de los hechos que son el caso. Así, sólo queda para la religión el ámbito del silencio, si no quiere incurrir en una transgresión lingüística. El pensamiento y el lenguaje quedan purificados de sinsentidos si se guardan los límites de lo que puede ser dicho y de lo que no.

Pero a este esbozo de la visión lógica del mundo que Wittgenstein presenta en el *Tractatus*, habría que añadir su perspectiva de lo místico, si no se quiere caer en una presentación recortada de su propuesta. Efectivamente, al final de su obra, el vienés intenta articular a la perspectiva lógica ya presentada, otra perspectiva del mundo que denominó como “lo místico”. Esta nueva perspectiva, que procede de sus experiencias religiosas, éticas y estéticas, experiencias a las que el pensador austriaco otorgó importancia absoluta, es la perspectiva del mundo como totalidad más allá de las condiciones impuestas por la lógica. Lo místico es lo inexpresable, ámbito de silencio que no se puede decir en el lenguaje, pero que se muestra a través de comportamientos humanos y de expresiones no lingüísticas.

A la visión lógica del mundo como totalidad de los hechos que acaecen, Wittgenstein busca integrar la visión mística como sentido de la totalidad del mundo. Ahora bien, si hay un

sentido del mundo y de la vida, éste no hace parte del mundo, ni es un hecho del mundo, sino que se instaura fuera de él en el ámbito de lo inexpresable. Esto es lo que parece indicar la anotación 6.432 del *Tractatus* donde se afirma: “Cómo sea el mundo es del todo indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo”. Wittgenstein, en sus *Diarios*, llama ‘Dios’ a ese sentido del mundo y de la vida que permanece trascendente a la realidad de los hechos. Así, se puede afirmar que Wittgenstein concibe a Dios como sentido y como trascendencia que no se manifiesta en el mundo, trascendencia inefable e incognoscible por encontrarse más allá de los hechos. Cuando Wittgenstein radicaliza la trascendencia de Dios, es inevitable pensar en tradiciones religiosas que enfatizan la distancia entre lo humano y lo divino, entre Dios y el ser humano. Cuando radicaliza la inefabilidad de Dios se hace inevitable pensar en la tradición bíblica y en toda la teología negativa cristiana.

En suma, en este periodo, Wittgenstein busca articular a su pensamiento filosófico dominado por la lógica, pensamientos provenientes de otras experiencias más vivenciales. En concreto, la finalización de su gran obra de juventud muestra la tensión intelectual que sostiene el vienes al intentar integrar dos visiones del mundo nacidas de fuentes diversas. El precio que pagó por esa integración fue el silencio que guardó sobre aspectos que en su vida le fueron de mucha significación, en pro de ser coherente con las posturas filosóficas asumidas en su escrito. De su visión lógica del mundo se desprenden dos directrices inmovibles en religión. La primera es que el lenguaje no es lo fundamental en este ámbito. La segunda, que lo decisivo lo constituyen las acciones y los comportamientos del que se identifica como creyente, porque son dichos actos los que muestran la creencia. Estas consideraciones radicalizan claramente el carácter experiencial, personal y ético de la creencia religiosa.

Es claro, entonces, por qué Wittgenstein constriñe sus pensamientos sobre religión a anotaciones privadas, a pronunciamientos escasos y a ambientes de amigos y conocidos. Si buscaba ser coherente con sus planteamientos filosóficos, en su filosofía pública no debía aparecer ningún pronunciamiento sobre religión. Así, también se hace entendible por qué

no se puede hablar de una filosofía de la religión en Wittgenstein, lo que sería una elaboración imposible dada tanto su concepción de la filosofía, como su concepción de la religión. La filosofía es actividad aclaratoria que se ocupa del sentido lógico de los enunciados lingüísticos, no ciencia ni teoría que pueda explicar o conocer algo. De acuerdo con su pensamiento, la filosofía sólo puede decir que los enunciados religiosos son pseudo-proposiciones y nada más. En cuanto a la religión, sostendrá que como actitud ante la totalidad, no pertenece al mundo de los hechos y, por eso, las experiencias religiosas son inexpresables. ¿Cabe así alguna posibilidad para la filosofía de la religión?

El regreso de Wittgenstein a Cambridge se toma convencionalmente como el momento de origen de la segunda etapa de su pensamiento; a continuación abordo los trazos decisivos de su filosofía de este segundo periodo refiriéndome a su *Conferencia sobre ética*. En este breve pronunciamento, Wittgenstein ratifica la posición del *Tractatus* con respecto a las expresiones religiosas, explicitando abiertamente dos usos de las palabras: su uso descriptivo-relativo y su uso absoluto. Las expresiones religiosas intentan comunicar experiencias religiosas, pretendiendo dar un uso en sentido absoluto a las palabras, pero este uso constituye una utilización abusiva del lenguaje, puesto que el lenguaje sólo puede describir hechos; lo que se busca expresar a través del uso absoluto del lenguaje permanece sin poder ser comunicado, y lo que se tiene finalmente son expresiones sin sentido. Aunque para Wittgenstein la falta de sentido constituye la esencia de las expresiones religiosas, la tendencia que se intenta expresar con ellas, le merece el mayor reconocimiento y respeto. Quizá éstos sean los argumentos que lo lleven a afirmar que el habla es inesencial para la religión y que son los comportamientos y las acciones de los creyentes los que mejor muestran lo que se busca comunicar.

En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein mantiene una línea de continuidad con los planteamientos presentados en el *Tractatus*; sin embargo, igualmente opera una serie de rompimientos en relación con dichos planteamientos. En efecto, algunos elementos de su reflexión filosófica se conservan, por ejemplo, su forma de entender la filosofía como actividad dilucidatoria; mientras que otros se transforman, por ejemplo, su forma de

concebir el lenguaje. Wittgenstein continuó pensando hasta su muerte que la tarea de la filosofía era aclarar los supuestos problemas filosóficos viéndolos como confusiones conceptuales surgidas de una mala comprensión del significado de las palabras, de allí que la filosofía no pueda desarrollar teoría o explicación alguna, sino que únicamente trate de disolver malentendidos conceptuales. Pero su pensamiento acerca del lenguaje sufre una transformación al reenfocar supuestos que gobernaron su primera obra, entre ellos el de entender el lenguaje como un sistema de proposiciones veritativo-funcional que tiene como tarea exclusiva nombrar o describir los hechos que constituyen el mundo. El pensador vienés reconoce que muchos de los pensamientos expresados en el *Tractatus* están todavía prisioneros de prejuicios en el orden del teorizar, del explicar, del generalizar, que obligan a una revisión en su manera de concebir el lenguaje. En esta dirección, lo que Wittgenstein propone en las *Investigaciones* es un nuevo método para la clarificación de confusiones conceptuales que supere las limitaciones que le impone la lógica y la estrecha concepción figurativa del lenguaje.

Wittgenstein cree que para una gran clase de casos la palabra ‘significado’ puede comprenderse como el uso de una palabra en un contexto específico. El pensador vienés llama juego de lenguaje al contexto real o imaginario donde una palabra se utiliza. La función principal de proponer diversos juegos de lenguaje es poder comparar las diferentes formas como una palabra es utilizada en relación con el juego de lenguaje donde funciona. Esta actividad aclaratoria se orienta por la gramática, es decir, por el modo como se utiliza una palabra en diversos contextos lingüísticos y por las reglas que rigen su funcionamiento en dichos contextos. En el proceso de establecer el significado de una palabra se debe tener en cuenta tanto el contexto lingüístico, como el contexto de acción no-lingüístico que acompaña el uso del término. Estas acciones que se entretajan con los distintos juegos de lenguaje constituyen lo que Wittgenstein denomina formas de vida. La noción de forma de vida es otro recurso metodológico utilizado por Wittgenstein en el proceso de clarificación de confusiones conceptuales; dicha noción tiene como objeto dar relevancia al papel que tienen las acciones humanas en la determinación del significado del lenguaje. Lo anterior quiere decir que una actividad lingüística sólo se entiende en el contexto de una actividad

humana más amplia que contribuye a establecer el significado de las palabras. Las *Investigaciones filosóficas* emprendidas en este periodo por el vienés pueden considerarse entonces como investigaciones gramaticales, por cuanto su interés es describir las reglas que rigen el funcionamiento de las palabras en su contexto lingüístico y no-lingüístico, y así, clarificar las confusiones que se originan por el mal uso del lenguaje. En las investigaciones así entendidas se adoptan diferentes procedimientos para disolver dificultades que se han generado cuando el pensamiento se enreda engañado por el lenguaje.

De la perspectiva expresada en esta segunda obra pueden inferirse elementos que permiten clarificar las expresiones religiosas. Se podría afirmar que más que de un “lenguaje religioso”, convendría hablar aquí de un uso religioso del lenguaje, puesto que no existen diferentes lenguajes, sino más bien un lenguaje utilizado con múltiples intencionalidades, entre ellas, la del uso del lenguaje con un propósito religioso. También se podría inferir que un creyente utiliza diversos juegos de lenguaje, como por ejemplo, rezar, bendecir, adorar, y que sus afirmaciones están íntimamente asociadas con sus sentimientos y sus comportamientos. Pero habría también que precisar de inmediato que Wittgenstein no hace ninguna de estas inferencias o afirmaciones, ni en las *Investigaciones*, ni en ningún otro de sus escritos. Con esto se quiere llamar la atención sobre el especial cuidado que se tiene que adoptar a la hora de formular inferencias de la obra del vienés en el terreno del lenguaje religioso. Podría ser que Wittgenstein mismo se opusiera a distintos desarrollos en religión que se presentan bajo su nombre; en ellos habría realmente que establecer con precisión qué corresponde a lo dicho por Wittgenstein y qué a lo que afirman sus seguidores. Algunos atribuyen al austriaco afirmaciones que nunca realizó o que no se siguen de sus planteamientos; por ejemplo, afirman con la mayor tranquilidad que el filósofo identificó la religión con un juego de lenguaje o que equiparó la religión con una forma de vida²⁷¹, no habiendo evidencias en toda su obra que ratifiquen tal parecer o argumentos que permitan sostener tal inferencia. Porque hablando con rigor y con celo por lo dicho por el austriaco,

²⁷¹ Ilustra la siguiente afirmación que Malcolm sostiene refiriéndose a Wittgenstein: “Pienso que observaba la religión como una ‘forma de vida’ (para emplear una expresión de las *Investigaciones*) de la que él no participaba”. MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein*, p.75.

se constata que la esfera de la religión, o mejor, el ámbito del uso religioso del lenguaje no constituye él mismo un juego de lenguaje, sino que está conformado por innumerables juegos de lenguaje; y de manera semejante, la religión o el ámbito del uso religioso del lenguaje no es una forma de vida, sino que engloba innumerables formas de vida. Se tendría entonces que andar cuidadosamente si se quieren adelantar con precisión consecuencias de sus planteamientos en la esfera de la religión.

Lo cierto es que también en las *Investigaciones* Wittgenstein guarda silencio sobre el ámbito de lo religioso en clara afinidad con lo expresado en el *Tractatus*. Es importante reconocer que el vienés no aborda la religión desde una perspectiva filosófica, ni en estas obras, ni en ningún otro de sus escritos. Su método de investigación gramatical, característico de su segundo periodo, ejercido en campos como el de las matemáticas o la psicología, nunca se desplegó ni se intentó adelantar en relación con la religión. Quizá lo más cercano entre filosofía y religión que haya desarrollado el austriaco sean las *Lecciones sobre la creencia religiosa*, que, sin embargo, no constituyen propiamente un documento sobre filosofía de la religión, sino, más bien, una investigación gramatical tendiente a esclarecer la distinción entre las creencias empíricas propias de juegos de lenguaje científico y las creencias religiosas propias de juegos de lenguaje religioso. Wittgenstein permaneció bastante distante de entender la religión como una confusión conceptual que mereciera esclarecimiento o como un conocimiento que pudiera explorarse desde la perspectiva gramatical. Se podría afirmar que -y esta afirmación constituye un punto decisivo en la interpretación que de este autor llevo a cabo en este trabajo- Wittgenstein nunca puso en juego una filosofía de la religión y que tal desarrollo lo habría hecho entrar en contradicción con la idea que tuvo tanto de filosofía como de religión. En Wittgenstein no puede haber un cuaderno filosófico o una investigación filosófica sobre religión, puesto que la no existencia de dicho *corpus* argumentado en materia religiosa es constitutivo de su posición tanto religiosa como filosófica.

No obstante se defiende la tesis de que Wittgenstein no desarrolló una filosofía de la religión, con ello no se está afirmando que el austriaco no haya expresado un pensamiento

religioso, a veces apoyado en sus experiencias personales, a veces motivado por su afán de esclarecimiento vital. Dicho pensamiento religioso que se evidencia en sus diversas anotaciones, diarios, cartas y también en sus *Lecciones sobre la creencia religiosa*, no puede entenderse como filosofía, por lo menos tal y como la entendió Wittgenstein. El vienés no estaría dispuesto a aceptar que la religión se identifique con confusiones conceptuales y que sus reflexiones y observaciones sobre religión se asimilen a una tarea gramatical dilucidatoria. Por tenue que sea su pensamiento religioso, éste existe y se desarrolla en el sentido de desacreditar cualquier acercamiento filosófico a la religión y de colocar el núcleo de la creencia religiosa fuera del alcance del discurso racional. Por débil que parezca su pensamiento religioso, si se lo compara con su filosofía, Wittgenstein lo cree posible y necesario. En 1948, refiriéndose a las posibilidades de tal pensamiento, dirá: “El pensador religioso honrado es como uno que baila en la cuerda floja. Al parecer, camina en el mero aire. Su suelo es el más estrecho que pueda pensarse. Y sin embargo se puede caminar realmente en él”²⁷².

En el cuerpo del trabajo exploré a título personal la interesante y sugerente afirmación de considerar “la teología como gramática” que Wittgenstein hace siguiendo una indicación de Lutero; pero esto no significa que el propio Wittgenstein haya desarrollado algún tipo de teología. Simplemente, me sirvo de algunas de sus anotaciones personales para enriquecer lo que podría significar adelantar o desarrollar la teología como investigación gramatical. Utilizo sus anotaciones sobre la palabra ‘Dios’ para ilustrar el caso de entender la teología como gramática de *la palabra ‘Dios’*, y recorro a otros de sus pensamientos religiosos para ilustrar el caso de entender la teología como gramática de *la palabra de Dios*; en este último tramo recojo los breves pero significativos comentarios que el austriaco realizó en relación con los escritos de un teólogo contemporáneo suyo, el protestante suizo Karl Barth.

La afirmación de Wittgenstein “la teología como gramática” sugiere e indica el ejercicio de la teología como investigación gramatical; esto es, como investigación que se ocupa de

²⁷² WITTGENSTEIN, L. *Aforismos -Cultura y valor-*, §415, pp.136-137.

esclarecer las confusiones conceptuales que surgen de malentendidos originados en la mala utilización religiosa del lenguaje. Nótese cómo el *vienés* no lleva a cabo una filosofía de la religión, menos una teología, pero sugiere para la teología una forma de entender y adelantar su actividad. En esta dirección, el teólogo tendría que describir las reglas que rigen el funcionamiento de las palabras en los juegos donde el lenguaje se utiliza de forma religiosa, buscando deshacer las dificultades que comporta el mal uso de las palabras. Obviamente, esta investigación no sería tan sólo una cuestión de palabras, puesto que el significado de una palabra, en el ámbito religioso, más que en ningún otro ámbito o contexto, está entrelazado con comportamientos y prácticas que dan fe de la autenticidad de la creencia. La anterior afirmación reviste una importancia decisiva, puesto que nadie se convierte en un ser humano religioso por el hecho de usar este tipo de expresiones. El lenguaje religioso sólo adquiere significado en cuanto que se entrelaza con determinadas conductas o con una praxis vital.

Siguiendo los apuntes de algunos de sus discípulos se puede tener información confiable sobre la perspectiva que Wittgenstein sostuvo de la creencia religiosa en sus conocidas *Lecciones*. Wittgenstein afirma que una controversia entre un creyente y un no creyente pone al descubierto una disputa entre distintas imágenes del mundo; esta diferencia no depende de que se desconozcan evidencias o se disputen argumentos racionales, sino de que se tienen diferentes perspectivas o actitudes frente a las cosas. Una creencia religiosa puede entenderse como haciendo parte de la base fundamental de certezas y convicciones que forjan una particular actitud hacia el mundo; de esta forma puede hacerse comprensible que sobre una creencia puedan descansar justificaciones o razones que no tienen que ser aceptadas por alguien que no comparta dicha creencia. El punto es que la disputa entre un creyente y un no creyente no puede entenderse como una discusión cualquiera dado que ésta reviste un carácter singular donde las pruebas o argumentos no son lo esencial. Los contradictores se encuentran en planos completamente distintos en tanto que tienen imágenes del mundo así mismo distintas. Algunos rasgos que caracterizan la creencia religiosa y que son identificados por Wittgenstein son los siguientes: en primer lugar, la creencia religiosa no es similar a la creencia empírica o científica en el sentido en que éstas

se superan (se desvirtúan o se consolidan) en la comprobación de los hechos o la justificación argumental, mientras que aquélla no es susceptible de dichos procesos. Por decirlo de otra manera, la creencia religiosa es una creencia absoluta, que permanece independiente del juego científico donde las opiniones e hipótesis tienen cabida hasta su comprobación. Lo que sostiene una creencia religiosa no son las buenas evidencias con las que se cuente, sino precisamente que no se cuenta con ninguna. En segundo lugar, el carácter de indubitabilidad de la creencia se mostrará regulando todo en la vida del creyente, el creyente religioso está dispuesto a arriesgar por su creencia cosas que no arriesgaría por otras creencias mejor fundadas. Lo que garantiza en cierta forma la solidez de la creencia religiosa es que el creyente compromete todas las acciones de su vida en ella y todos sus comportamientos son orientados desde aquí. En tercer lugar, Wittgenstein asocia la creencia religiosa con una imagen rectora que en todo momento el creyente tiene ante sí y que señala la dirección de todos sus comportamientos; esta imagen que puede soportar todo el peso de la creencia constituye el apoyo que da sentido a la manera de vida del que cree. Es importante notar aquí la insistencia del pensador vienés por apartar la creencia religiosa del ámbito de la ciencia o del conocimiento y por ajustarla en una relación íntima con la acción o con cierta forma de comportamiento. Y aunque él no admitió nunca ser un creyente, su vida entera es testimonio de vivir orientado por una actitud religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

A. PRIMARIA

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, 8 Bänden.

_____ *Aforismos-Cultura y Valor-*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996, 160 p.

_____ *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus, 1979, 181 p.

_____ *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1990, 63 p.

_____ *Diario filosófico 1914-1916*. Barcelona: Ariel, 1982, 246 p.

_____ *Diarios secretos*. Madrid: Alianza, 1991, 231 p.

_____ *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1998, 547 p.

_____ *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1996, 150 p.

_____ *Lectures on the Foundations of Mathematics-Cambridge 1939*. Edited by DIAMOND, C. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, 300 p.

_____ *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Oxford: Basil Blackwell, 1977, 197 p.

_____ *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1998, 230 p.

_____ “Una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar”. En: SOMAVILLA, I. (Editor). *Luz y sombra*. Valencia: Pre-textos, 2006, 116 p.

_____ *Movimientos del pensar (Diarios 1930-1932/1936-1937)*. Valencia: Pre-textos, 2000, 221 p.

_____ *Observaciones sobre los colores*. Barcelona: Paidós, 1994, 63 p.

_____ *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid: Tecnos, 1996, 91 p.

_____ *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. KLAGGE, J. y NORDMANN, A. (Editores). Madrid: Cátedra, 1997, 465 p.

_____ *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 2000, 97 p.

_____ *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Madrid: Tecnos, 1994, 162 p.

_____ *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Volumen II* Madrid: Tecnos, 1996, 139 p.

_____ *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1995, 215 p.

_____ *Wittgenstein's Lectures-Cambridge 1932-1935*. Edited by AMBROSE, A. Oxford: Blackwell, 1979, 225 p.

_____ *Zettel*. México: UNAM, 1997, 127 p.

B. SECUNDARIA

ACERO, Juan José; FLORES, Luis y FLÓREZ, Alfonso. (Editores) *Viejos y nuevos pensamientos*. Granada: Comares, 2003, 186 p.

ADDIS, Mark y ARRINGTON Robert. (Editores) *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2001, 183 p.

BARRETT, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1994, 351 p.

BAUM, Wilhelm. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1988, 202 p.

BARTH, Karl. *Esbozo de dogmática*. Bilbao: Sal Terrae, 2000, 191 p.

_____ *Ensayos teológicos*. Barcelona: Herder, 1978, 214 p.

BARTLEY, W. *Wittgenstein*. Madrid: Cátedra, 1982, 231 p.

BOERO, Mario. *Biografía y mística de un pensador*. Madrid: Skolar, 1998, 134 p.

BOTERO, Juan José (Editor). *El pensamiento de L. Wittgenstein*. Bogotá: Universidad Nacional, 2001, 271 p.

BOUWSMA, Oets Kolk. *Últimas conversaciones*. Salamanca: Sígueme, 2004, 188 p.

BRENNER, William H. *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Albany: State University of New York Press, 1999, 184 p.

CLACK, Brian R. *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, 137 p.

_____ *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Hampshire: Palgrave, 1999, 200 p.

CORDUA, Carla. “La religiosidad de Wittgenstein”. En: *Revista Agustiniana* Vol. 38 No. 117 (sep.-dic. 1997). Madrid: 1997, pp. 789-825.

DOMASCHKE, Franz. *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein*. Norderstedt: B.D., 2000, 3 V.

DRURY, M. O’C. “Some notes on conversations with Wittgenstein” – “Conversations with Wittgenstein”. En: RHEES, Rush. (Editor). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984, 236 p.

FLÓREZ, Alfonso; HOLGUÍN, Magdalena y MELÉNDEZ, Raúl. (Compiladores). *Del espejo a las herramientas*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2003, 303 p.

FRAZER, James G. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, 860 p.

GLOCK, Hans-Johann. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996, 405 p.

HACKER, P.M.S. *Wittgenstein*. Norma: Bogotá, 1998, 78 p.

HALLETT, Garth. *A Companion to Wittgenstein’s “Philosophical Investigations”*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1977, 800 p.

HUDSON, W. Donald. *Wittgenstein and Religious Belief*. London: McMillan Press, 1975, 206 p.

JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1994, 391 p.

JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 2001, 371 p.

JAREÑO, Joaquín. *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel, 2001, 269 p.

KEIGHTLEY, Alan. *Wittgenstein, Grammar and God*. London: Epworth Press, 1976, 176 p.

KERR, Fergus. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, 225 p.

KIERKEGAARD, Søren. *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Paris: Gallimard, 1949, 428 p.

_____ *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Guadarrama, 1961, 350 p.

_____ *El concepto de angustia*. Madrid. Guadarrama, 1965, 291 p.

_____ *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos, 2001, 108 p.

_____ *Diario íntimo*. Barcelona: Planeta, 1993, 451 p.

_____ *Mi punto de vista*. Madrid: Aguilar, 1988, 214 p.

KOBER, Michael. "Wittgenstein and Religion". En: KOBER, Michael (Editor). *Deepening our understanding of Wittgenstein*. Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V., 2006, pp. 87-116.

LUTERO, Martín. *Obras: De Servo arbitrio* (Tomo IV). Buenos Aires: Paidós, 1976, 344 p.

MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990, 160 p.

_____ *Wittgenstein: A Religious Point of View?* London: Routledge, 1993, 139 p.

_____ "La carencia de fundamentación de la creencia". En: ROMERALES, Enrique (Editor). *Creencia y racionalidad*. Madrid: Anthropos, 1992, pp. 219-234.

McGUINNESS, Brian. *Wittgenstein: El joven Ludwig (1889-1921)*. Madrid: Alianza, 1991, 416 p.

McGUINNESS, B., von WRIGHT, G.H. (Edit.), *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters*. Oxford: Blackwell, 1997, 349 p.

McGUINNESS, B., ASCHER, M. y PFERSMANN, O. (Ed.) *Wittgenstein Familienbriefe*. Viena: Hólder-Pichler-Tempsky, 1996, 215 p.

MARGUTTI, Paulo R. *Iniciação ao silêncio*. São Paulo: Loyola, 1998, 366 p.

MARTÍNEZ, Darío. "Wittgenstein y el apofatismo". En: Revista *Theologica Xaveriana* No. 151. (jul. – sep. 2004). Bogotá: 2004, pp. 519-541.

MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 2002, 547 p.

NIELSEN, Kai. "El fideísmo wittgensteiniano". En: ROMERALES, Enrique (Editor). *Creencia y racionalidad*. Madrid: Anthropos, 1992, pp. 163-188.

PHILIPS, Devi Z. *Wittgenstein and Religion*. New York: St. Martin's Press, 1993, 259 p.

_____ "Creencias religiosas y juegos de lenguaje". En: ROMERALES, Enrique (Editor). *Creencia y racionalidad*. Madrid: Anthropos, 1992, pp.189-217.

- PUTNAM, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994, 271 p.
- RHEES, Rush. *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford U.P., 1984, 236 p.
- SCHONBAUMSFELD Genia. *A Confusion of the Spheres*. Oxford-New York: Oxford U. P., 2007, 213 p.
- SHERRY, Patrick. *Religion, Truth and Language-Games*. London: MacMillan Press, 1977, 234 p.
- SHIELDS, Philip R. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993, 137 p.
- SILESIUS, Angelus. *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005, 327 p.
- SOMAVILLA, I., UNTERKIRCHER, A. y BERGER, C. (Ed.) *Ludwig Hänsel- Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft*. Innsbruck:Haymon, 1994, 397 p.
- TOLSTOI, León. *Abrégé de L'évangile*. París: Klincksieck, 1969, 337 p.
- _____ *A Confession, the Gospel in Brief, What I Believe*. London: Oxford University Press, 1974, 539 p.
- _____ *El evangelio abreviado*. Oviedo: KRK Ediciones, 2006, 346 p.
- _____ *Mi confesión*. Madrid: La España Moderna, sin fecha. 295 p.
- _____ *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1960, 3 V.
- TORRALBA R., Francesc. *Søren Kierkegaard*. Madrid: San Pablo, 2008, 142 p.
- _____ *Poética de la libertad*. Madrid: Caparrós, 1998, 174 p.
- VARIOS. *Diccionario teológico enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino, 1996, 1071 p.
- von WRIGHT, Georg H. *Retrato del joven Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 2004, 172 p.
- _____ *Wittgenstein*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, 226 p.
- WINCH, Peter. *Trying to Make Sense*. New York: Basil Blackwell, 1987, 213 p.