

¿Un Wittgenstein? ¿dos Wittgenstein? La concepción religiosa como elemento unificador de su filosofía

Resumen

Por tradición, cuando hablamos de Wittgenstein, es casi inevitable especificar a cuál Wittgenstein nos estamos refiriendo. Así, pareciera menester aclarar si estamos hablando del Wittgenstein del *Tractatus*,¹ que tradicionalmente ha sido llamado el primer Wittgenstein, quien se esforzó por diferenciar entre lo que se puede decir con lógica y sentido y lo que no se puede decir porque son sinsentidos (más no carentes de sentido) donde encajan los juicios éticos, estéticos y religiosos, o del segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones Filosóficas*,² donde intenta dar una explicación de que el lenguaje y la razón no serían más que juegos lingüísticos con unas reglas que se han construido a medida que se ha ido jugando con ellas y las cuales hemos aprendido a manejar en la medida en que hemos conocido el lenguaje. Sin embargo, en los últimos años, hay una tesis que cobra cada vez más fuerza: solo hay una filosofía de Wittgenstein. Este trabajo es un intento de mostrar el hilo conductor entre sus dos períodos visto a través de su concepción de la religión.

Palabras Clave: Creencia religiosa, Místico, Wittgenstein.

One Wittgenstein? Two Wittgenstein? Religious Conception as a Unifying Element of his Philosophy

Abstract

Out of tradition, when we speak of Wittgenstein, it is almost inevitable to specify which Wittgenstein we are referring to. Thus, it would seem necessary to clarify whether we are speaking, on the one hand, of the *Tractatus*' Wittgenstein, traditionally called the first Wittgenstein, who took pains to differentiate between what can be said with logic and sense and what cannot be

* Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido julio de 2010 – Arbitrado septiembre de 2010

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 38 (2011): 239-258.

¹ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1922. Hay traducción castellana: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

² Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1953. Hay traducción castellana: *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM-Crítica, 1988.

said for it is nonsense (but not lack of sense), the latter fitting the ethical, aesthetical and religious statements. Or, on the other hand, of the Wittgenstein of the *Philosophical Investigations*, where he attempts to explain that language and reason are nothing but linguistic games having rules that have been constructed as one has played with them, and which we have learned to handle as we come to master the language. However, in recent years there is a thesis that gains increasing support: there is just one philosophy of Wittgenstein. This paper is an attempt to show the connecting thread between his two periods through his conception of religion.

Keywords: Religious Belief, Mystical, Wittgenstein.

En la Introducción a las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein dice:

Hace cuatro años tuve la ocasión de leer de nuevo mi primer libro (el *Tractatus*) y aclarar sus pensamientos. Súbitamente me pareció que debía publicar conjuntamente los viejos y los nuevos pensamientos: éstos sólo podrían alcanzar su verdadera luz en contraste y teniendo como pantalla mi anterior manera de pensar.³

En esta reflexión, Wittgenstein expresa su aspiración de unificar sus pensamientos, aun cuando no presagiaba que los mismos iban a ser etiquetados y escindidos como correspondientes a un primero y a un segundo período. No obstante, reconoce que sus primeros escritos pudieran ser vistos como una forma diferente de pensar, cuando dice ‘*mi anterior manera de pensar*’. Ello pudo haber contribuido a dicha separación; así, nos hemos acostumbrado a expresiones como ‘*esto pertenece al primer Wittgenstein*’, ‘*esto al segundo Wittgenstein*’ como si se tratara de dos propuestas radicalmente diferentes. Sin embargo, no creemos que se trate de dos filosofías distintas, sino más bien que la segunda es una evolución de la primera, lo que le permitió a Wittgenstein pensar que las dos obras podrían publicarse juntas, donde se aprecien las diferencias entre una y otra, porque es innegable que pueden encontrarse diferencias importantes entre sus primeros escritos y los de su segundo período. A pesar de ello, consideramos que hay muchos aspectos que se han mantenido constantes a lo largo de su producción filosófica, aun cuando sus propuestas del significado –una como una especie de correspondencia entre hecho y proposición y la otra, más bien basada

³ *Ibid.*, p. 13.

en el uso: se nos presentan como opuestas entre sí; es por ello que consideramos que las diferencias entre ambas no son tan profundas –e incluso podríamos decir– que en la segunda Wittgenstein asume a la primera como un juego de lenguaje más, así como que en la primera ya estaba contenida la segunda.⁴

Uno de los elementos –entre otros– que consideramos que contribuye a crear una especie de *continuum* entre sus obras es la posición que Wittgenstein mantiene sobre las cuestiones concernientes a lo religioso, la cual no sufre modificaciones importantes a la largo de su filosofía; su propuesta puede verse como un desarrollo o una evolución de su pensamiento filosófico, lo cual le permitió pasar de una tesis filosófica a otra donde la primera es una parte de la segunda, intentando subsanar los errores cometidos en el *Tractatus* específicamente; como él lo dice en la misma Introducción:

*“Pues, desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, he de reconocer graves errores en lo que había suscrito en ese primer libro.”*⁵

Es por ello que, a pesar de las diferencias que puedan encontrarse entre las dos tesis mencionadas, en ambos períodos se mantuvieron sus lenguajes preferidos de crítica, los cuales fueron determinantes en los análisis de evaluación de su pensamiento: el de las matemáticas y el de la psicología, el primero en los primeros tiempos, también en su segunda filosofía, y el segundo, en sus escritos posteriores, en general hasta el mismo día de su muerte. El uso de estos lenguajes críticos le permitió disponer de las herramientas necesarias para el análisis que le interesaba hacer: ver cómo se regula el comportamiento humano a través de juegos, técnicas y reglas de lenguaje y, los fenómenos que ocurren en la mente del individuo cuando piensa: los actos psíquicos o imágenes metafísicas.

El *Tractatus* inicialmente es considerado como un libro acerca del lenguaje y de la lógica pero posteriormente se ha fortalecido la idea de que es un

⁴ En el *Tractatus*, ya Wittgenstein establece la relación entre significado y uso. Esto puede verse cuando hace la distinción entre símbolo y signo; nos dice que los signos significan de formas distintas y que para poder reconocer el símbolo en el signo es necesario que observemos el uso significante. Es por ello que para que un signo tenga significado debe tener un uso (Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus*, *op. cit.*, parágrafos. 3.32, 3.326, 3.328).

⁵ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, p. 13.

escrito de carácter ético. El libro, en un principio, se toma como un escrito de carácter lógico, muy a pesar de Russell, quien a sugerencia de Wittgenstein, escribe la Introducción al libro; considera Russell que lo que parecía muy obvio no lo era tanto y que ver al *Tractatus* como una manera definitiva de eliminar la metafísica sería malinterpretarlo y ello podría traer consecuencias indeseables (lo que en efecto pasó).

Russell –a diferencia de Ramsey, Ayer y otros miembros del Círculo de Viena, y del mismo Wittgenstein– se percató, aunque no del todo y tampoco claramente “*que las cuatro últimas páginas del Tractatus (parág. 6.4 – 7) constituían posiblemente el clímax y la culminación del libro, y no un mero apéndice y aberración a ignorar o explicar de otro modo*”.⁶ Estas últimas proposiciones, que aluden a lo que puede decirse y a lo que puede mostrarse, y que incluso incluyen a las proposiciones del *Tractatus*, fueron las abanderadas en lo que podría considerarse la eliminación definitiva de los enunciados metafísicos, éticos, estéticos y religiosos del espectro del conocimiento. Ello como consecuencia de lo que Wittgenstein sustentaba allí: debía callarse ante lo más importante para él y por sí mismo, porque no es posible hablar de ello (se refiere aquí a las expresiones de la lógica y los valores –entre los que incluía los éticos, estéticos y religiosos); aunque él sí escribió sobre el particular. Russell critica precisamente esta forma de proceder de Wittgenstein:

Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir, sugiriendo al lector escéptico la posible existencia de una salida, bien a través de la jerarquía de lenguajes o bien de cualquier otro modo. Toda la ética, por ejemplo, la coloca Wittgenstein en la mística, región inexpresable. A pesar de ello, es capaz de comunicar sus opiniones éticas. Su defensa consistirá en que lo místico puede mostrarse, más no decirse. Puede que esta defensa sea satisfactoria, pero por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual.⁷

En efecto, es precisamente esta última parte que critica Russell donde se pone más de manifiesto la actitud ética de Wittgenstein, la cual vista desde un

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ Russell, Bertrand. “Introducción”, en *Tractatus*, *op. cit.*, p. 27.

punto de vista de globalidad y no comprometida con el valor individual de los resultados de acciones concretas; así, cuando dice en el *Tractatus*: “[...]Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de mi mundo,”⁸ se está refiriendo a que si el mundo es el mundo de cada individuo, entonces todos tenemos que afrontar la responsabilidad de la manera como nos comportamos, ya que el mundo nos viene dado.

A pesar de que en *Tractatus* nos encontramos que la ética y la religión están íntimamente relacionadas y de ambas puede decirse que se muestran y que no podemos hablar de ellas, es innegable que hay una primacía de la ética sobre la religión; sin embargo, en sus escritos posteriores a 1930 (cuando se dedica nuevamente a la filosofía) su interés está más enfocado hacia la creencia religiosa. En el *Tractatus*, Wittgenstein va a distinguir entre la voluntad como fenómeno y la voluntad como soporte de lo ético: “*De la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología*”.⁹ De esta manera, la voluntad fenoménica hace que la voluntad como sujeto de la ética, es decir, el sujeto metafísico, asuma un papel central, lo que hace que se vea como algo que caracteriza a la actitud mística; así, se convierte en el referente filosófico desde el cual se puede tener una mejor comprensión de la voluntad buena dentro de su significación religiosa. De igual manera como lo hace con la ética, Wittgenstein va a hacerlo con la religión, al colocarlas a ambas en la región de lo inexpresable.¹⁰

En el caso específico de las cuestiones religiosas, que es el aspecto que más nos interesa resaltar en este trabajo, el tratamiento que va a hacer de las mismas lo vamos a ver especialmente patentizado en sus alusiones teológica-espirituales de un sentimiento profundo, último, en sus *Diarios Secretos*,¹¹ en el silencio (sólo podían mostrarse) del *Tractatus*,¹² en su *Diario* (1930-1932/

⁸ Wittgenstein, L., *Tractatus*, op. cit., párag. 5.62.

⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus*, cit., párag. 5.62.

¹⁰ Cf. Jareño, Joaquín. *Religión y Relativismo en Wittgenstein*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1991, p. 57.

¹¹ Wittgenstein, Ludwig. *Diarios Secretos* (editado por Wilhelm Baum), Madrid, Alianza Universidad, 1991.

¹² Wittgenstein, L., *Tractatus*, op. cit.

1936-1937),¹³ en las *Observaciones*,¹⁴ en las *Investigaciones Filosóficas*¹⁵ (mostrarse en las formas de vida) o en los textos de *Lecciones sobre la Creencia Religiosa*,¹⁶ de tipo lingüístico-epistemológico; en ellos, a nuestro entender, se ha mantenido una línea secuencial, la cual se ha visto alterada de la misma manera en lo que ha sido afectada su teoría de significado. Así, los cambios que pudieron darse en su concepción de la religión estuvieron determinados por su propia concepción de la relación entre lenguaje y realidad; en este caso, el de las cuestiones religiosas, dichas variaciones no fueron determinantes, ya que mientras que en el *Tractatus*, decía que de las mismas no se podía decir nada, sólo mostrarse, en las *Investigaciones Filosóficas* y en otros escritos de sus últimos años, trata de las relaciones que se establecen entre la práctica religiosa y la manera como ellas se insertan en los juegos de lenguaje, es decir, en cómo ellas se muestran; es así que no se aprecian cambios al respecto, puesto que también en esta última etapa de vida considera que las cuestiones religiosas también se muestran más que decirse.

Como vemos, el interés por lo religioso no le viene a Wittgenstein en los últimos tiempos (cuando dicta sus cursos sobre Psicología, Estética y Religión) sino que el mismo ha estado presente en toda su producción filosófica, aun cuando se haya manifestado en formas que pudieran verse, de cierta manera, como distintas: hasta los años treinta, la religión junto con la ética y la estética representaban lo místico, es decir, algo que estaba constantemente sujeto a los intentos desesperados del hombre por trasponer los límites del lenguaje, en la búsqueda precisamente de ‘*lo más alto*’ y de un sentido último; como consecuencia de ello se producían golpes de cabeza y un definitivo y respetuoso silencio.

Cuando Wittgenstein dice que los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje está aceptando que el mundo es algo que está cerrado, cercado

¹³ Wittgenstein, Ludwig. *Denkbewegungen Tagebücher*; Haymon-Verlag, Innsbruck, 1997. Hay traducción castellana: *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, Valencia, Pretextos, 2000, 2004.

¹⁴ Wittgenstein, L., *Culture and Value*, Basil Blackwell, London, 1980. Hay traducción castellana: *Observaciones*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

¹⁵ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*

¹⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, Basil Blackwell, 1966. Hay traducción castellana: *Lecturas y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992.

como un todo, donde el hombre se ve como algo milagroso, alguien que se maravilla de que el mundo sea como es, pero que sin embargo, por su naturaleza, se ve obligado a transgredir esos límites a fin de trascenderlo o superarlo, aunque sea de una manera simbólica, ya sea intuitiva o sentimentalmente, aunque nunca de una forma racional. Wittgenstein señala en su *Conferencia sobre Ética*,¹⁷ que la finalidad que él perseguía con las expresiones religiosas y éticas, era justamente traspasar los linderos del mundo, que era lo mismo que “*ir más allá del lenguaje significativo*”. Es por ello que la religión, en la medida en que es una trasgresora de los límites de la religión no es teoría, ni es racionalidad ni es lenguaje, puesto que cuando ella se manifiesta como un discurso racional, teórico o lingüístico, entonces se dice que es un absurdo, que carece de sentido, aunque el mismo sea una consecuencia de ese modo de proceder del espíritu humano, el cual es muy respetable. Así, Dios, la oración y todas las cosas concernientes a lo religioso se relacionan o ‘*lo son, más bien*’ con el sentido de la vida o del mundo, y eso es justamente inefable, como todo sentido último y todo valor. Posteriormente a 1930, lo que se conoce como ‘el segundo Wittgenstein’, aunque preferimos llamarlo su último período, la visión de su filosofía se da en términos más prácticos, aunque sin perder lo esencial de sus primeros escritos; así, la religión, o la vida religiosa aparece como una forma de vivir apasionadamente, y de la misma manera, es una manera apasionada de ver y juzgar la vida. De esta manera, vemos que en ella no convergen reglas ordinarias o cotidianas de las que empleamos normalmente en el lenguaje; de la misma forma, no podemos decir de ella que es racional. Como lo dice Wittgenstein en las *Observaciones*¹⁸ toda teoría es ‘tonta’, ‘fría’, encubre la vida como la ceniza a la brasa, mientras que la religión (la fe y la vida) es colorista, a la vez que clara y apasionada.

La creencia religiosa adquiere en Wittgenstein una significación especial, puesto que es la religión y no otro tipo de discurso distinto, la que va a tratar de dar respuesta a las consideradas *preguntas importantes* acerca de la vida y de su sentido; así, vemos que la religión pareciera imponerse ante otros

¹⁷ Wittgenstein, L.: “Wittgenstein’s Lecture on Ethics”, en *The Philosophical Review*, New York, 1965. Hay traducción castellana: *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989, 1997.

¹⁸ Cf. Wittgenstein, L., *Observaciones*, *op. cit.*, pp. 53e, 62e.

tipos de discurso, intentando responder esas interrogantes tan esenciales acerca del sentido de la vida. Como dice Wittgenstein en el *Tractatus*:

Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente esa es la respuesta."¹⁹

En este párrafo del *Tractatus*, pareciera que el sentido de la vida tendría que verse entonces como algo relacionado con el significado y el valor que ella pudiera tener para la persona. Así, habría una exigencia de la vida con respecto a una comprensión que estaría dirigida a trascender, a ir más allá de los simples hechos de la realidad, en la medida en que ellos pudieran considerarse como algo que solamente delimita cómo sería el mundo. Es así –tal como lo habíamos señalado en el capítulo anterior– como Wittgenstein va a proponer una teoría metafísico-trascendental donde la armonía o la relación del sujeto con el mundo, como un todo, no puede ser representada, pero que es inherente o está presente en el interior de los sujetos. Si insertamos a la religión bajo esta propuesta wittgensteiniana, podemos verla entonces como que ella forma parte de una posición particular, mediante la cual se intenta escapar del tiempo lineal a través de una vida de ‘*eterno presente*’, en la cual todavía habría recuerdos de esas viejas actitudes de nuestra filosofía:

Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, solo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos.

No aquello que puede expresarse con el lenguaje.

En resumen, de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo.

El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices.²⁰

Como vemos, Wittgenstein está considerando que el mundo de las personas que son felices no es el mismo que el de los infelices.²¹ Así, pareciera que el

¹⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, parág. 6.52.

²⁰ *Tractatus*, *op. cit.*, parág. 6.43, p. 199.

²¹ *Ibid.*, parág. 6.43.

hombre feliz posee más experiencias importantes o más valiosas que el infeliz; de esta manera, la religión sería el conjunto de las experiencias más valiosas y personales. Ahora, no se trata de disfrutar de más ‘objetos’ sino de plegarse a lo que Tolstói consideró *Espíritu de Dios*, lo que se traduce en una doctrina metafísico-trascendental; así, esta relación armoniosa del sujeto con el mundo, como un todo, no podemos representarla, sino que ella está contenida dentro de los sujetos.²² Esta es una forma de pensar que en cierta forma reafirma el individualismo religioso de Wittgenstein; cuando dice: ‘Yo soy mi mundo’, en cierta forma está aceptando que si alguien no se siente feliz en el mundo, es porque necesita cambiar él mismo y esa sería la única forma de poder hacer algo que pudiera ser determinante.

Así, el espíritu se encontraría dentro de una propuesta religiosa, puesto que para lograr tener un entendimiento de lo que puede considerarse como tal, tendríamos que verlo como algo tendente a subsumirse a la voluntad de Dios, lo que vendría siendo la consecuencia del descubrimiento del significado de esa voluntad, tal como lo sugiere Sábada. Y, de esta manera, el espíritu sería, por así decirlo de alguna forma, el punto *inextenso* en el que se localiza el equilibrio moral; un equilibrio en el que se ajusta la voluntad particular a las circunstancias externas, entendidas como expresión de una alteridad frente a la que el yo se encuentra y no puede doblegar.²³

En el *Tractatus* vemos que uno de sus objetivos más relevantes –desde una visión positivista, lógica- es demostrar la poca importancia de decir cosas que no pudieran tener una referencia en el mundo, de decir cosas ilógicas, por ejemplo; es por ello, como lo observa Noll, que dado que la totalidad de los pensamientos verdaderos es una descripción del mundo y ello implica a Dios, ya que para Wittgenstein, la lógica restringe la libertad de Dios para crear distintos mundos posibles, puesto *que* tanto Dios como el hombre no están en capacidad de poder crear un mundo ‘ilógico’, entonces si ello fuera así, tendríamos que tener un pensamiento imposible al que a su vez le correspondería también

²² Cf. Sábada, Javier. “Tres modos wittgensteinianos de religión”, en Caffarena, J. G., y Mandones, J. M., *La tradición analítica: materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, Antropos, 1992, p. 75.

²³ *Ibid.*, p. 76.

una imagen imposible, es decir, no sería ‘ninguna imagen’.²⁴ De esto tampoco escaparían las mismas proposiciones del *Tractatus*, pues ellas no son más que pseudo-proposiciones, que sólo explican, de una manera estricta, algo tangible. Y quien las haya entendido de esta manera, tendrá que verlas como absurdas y arrojar la escalera una vez que la usado para llegar a entenderlas de esa forma; pero este acto de arrojar la escalera no debe verse como un algo innecesario, absurdo, sino que el mismo es el que precisamente va a dar sentido y valor a las cosas realmente relevantes, ya que lo que se puede decir no es trascendental a las cosas que podrían ser verdaderamente importantes, como son los problemas de la religión, de la ética y de la estética, puesto que se refieren solamente a las contingencias de la realidad o del mundo. Así, las cuestiones religiosas, éticas y estéticas son *las cosas realmente importantes, las que dan sentido a la vida*:

El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en él* no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor.

Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela *en* el mundo. Los hechos pertenecen sólo al problema, no a la solución.²⁵

De esta manera, vemos que las cosas de las que no podemos hablar, sólo mostrar, responden al problema de la vida y su sentido.

Es así, entonces, que Wittgenstein, a pesar de que en el *Tractatus* el lenguaje religioso intenta traspasar, violar, los límites del lenguaje, considera que ellos (los ataques) son dignos de consideración y respeto, especialmente por el *carácter último* que conllevan en sus fundamentos las propuestas de cualquier credo filosófico; el lenguaje religioso siempre será no-cognitivo. Por otra parte, en sus últimos escritos, las preferencias religiosas están sujetas al compromiso del significado en la falta de rigidez del uso lingüístico, ya que éstos pueden ser ilimitados; aquí se resalta el carácter simbólico del lenguaje

²⁴ Noll, Justus. *Ludwig Wittgenstein and David Pinsent*, Berlin, Rowohlt Berlin Verlag GmbH, 1998. Hay traducción al español: *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent*, Barcelona, Personalia de Muchnik Editores, 2000, p. 118.

²⁵ Wittgenstein, L., *Tractatus*, *op. cit.*, parágs. 6.41, 6.432.

de la fe y la relevancia de éste se manifiesta en ese rol central que muestra en nuestra conducta cotidiana.

Con esta propuesta wittgensteiniana, la religión es algo que está más allá del lenguaje, de las doctrinas y de la razón, puesto que es algo inherente al propio pensar mismo o a la propia vida, en un ámbito donde no existen los límites ni las reglas, porque ellos mismos los determinan; su fundamento es místico, no intelectual, no es cognitiva, aunque pudiera considerarse que las expresiones religiosas pudieran tener una justificación lingüística, es decir, tener algún tipo de significado. Tal como lo dice Wittgenstein, a pesar de que los enunciados religiosos son sinsentidos, más no por ello, deben ser considerados como carentes de sentidos; no debemos descalificarlos, puesto que contienen el carácter último de las cosas aunque carezcan de contenido cognitivo, en la medida en que se relacionan de una manera muy íntima con una actitud trascendental en cuanto concierne a los hechos. Ahora, si buscando la manera de otorgarle un sustento racional se intenta dar un giro racionalista a los contenidos de los enunciados religiosos, entonces estaríamos violentando los límites del lenguaje, pues ellos –los enunciados religiosos– se relacionan a experiencias inherentes a cuestiones muy específicas de los individuos, tal como lo sustentó en el *Tractatus*.

Sin embargo, a pesar de ello, el lenguaje religioso reformula, en un marco más complejo, en enunciados sobre hechos significativos estas vivencias acerca de las que sólo podemos hablar en proposiciones carentes de sentido. Así, para Wittgenstein el trasfondo de las expresiones religiosas, su fundamento, es místico, no intelectual, por lo tanto, no puede decirse de ellas que son cognitivas, aun cuando puedan considerarse que ellas podrían tener una justificación lingüística, es decir, que las mismas pudieran tener algún tipo de significado, tal como lo hemos mencionado anteriormente. Es por ello, que siguiendo su línea inicial sustentada en el *Tractatus*, considera que, a pesar de que ellas no pueden suministrar ninguna evidencia científica, ello no era motivo para excluir las de nuestro lenguaje, porque precisamente las expresiones religiosas son las que se involucran allí en los casos donde la ciencia no tiene una respuesta. Esto sería así en la manera en que pareciera que ellas tienen una percepción total, general de los hechos, en la que los mismos se relacionan de una manera tal que conforman un todo, el cual está gobernado u ordenado por un equilibrio metafísico donde reposa el descanso espiritual del hombre; de esta manera, podemos decir que quien participa en este proceso, se ha topado con el sentido

de la vida. Es por ello que dice que el trasfondo de dicha experiencia es místico y de ninguna manera, pudiera considerársele intelectual.

De esta manera, la propuesta wittgensteiniana es que lo místico es sentir el mundo como un todo limitado. Sin embargo, no es fácil entender a que se está refiriendo Wittgenstein cuando utiliza la palabra ‘místico’. La pregunta que nos haríamos sería ¿En qué sentido la está usando? Es evidente que no la está empleando en el sentido tradicional, es decir como algo esotérico, que está en relación con Dios o como Fundamento del Ser, aunque podríamos estar de acuerdo con lo que señala Barrett, en que el uso que está haciendo Wittgenstein de la palabra ‘*místico*’ no logra desprenderse del todo de su uso tradicional y que su noción del mismo está íntimamente ligada con su propia concepción de Dios, la cual, a pesar de no ser tradicional ni ortodoxa, contiene algunos elementos de la noción tradicional, tanto filosófica como teleológica.²⁶ Así, Wittgenstein estaría considerando que lo metafísico, lo místico, existe en tanto que actitud y tendencia humana, aunque no crea que pueda existir como discurso-lenguaje o como conocimiento. Lo ‘*místico*’ es la forma filosóficamente correcta de ver, de estar aquí, de vivir; se muestra.²⁷ Tanto en el *Tractatus* como en los *Notebooks (Diario Filosófico)* considera que lo que lo hace extraordinario y misterioso, creando una disposición mística hacia él, se desprende del momento en que todas las preguntas científicas han sido contestadas, aun cuando quede una pregunta por responder. Este impulso que sentimos hacia lo místico, proviene precisamente por nuestra insatisfacción con la ciencia, la cual no ha sido capaz de resolver nuestro problema, aun cuando ella pudiera haber dado respuesta a todas las *posibles* cuestiones científicas. De esta manera, este radicalismo del silencio de la primera época wittgensteiniana deja muy claro la no teoriedad de lo místico, donde como hemos visto, incluye lo religioso; pareciera que Wittgenstein lo que sugiere es que ‘lo místico’ puede verse como algo de lo cual nos sentimos maravillados de que exista, sin que podamos dar ninguna explicación al respecto, aunque tampoco debería ser necesario, ya que esta tendencia hacia lo místico es precisamente una consecuencia de no estar a entera satisfacción con la ciencia.

²⁶ Barret, Cyril: *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1991. Hay traducción al español: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 109.

²⁷ Cf. Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, parág. 6.53.

Wittgenstein está claro en que podemos reconocer lo que él está hablando, a través de un análisis de los hechos, es decir, que ello es posible cuando estos hechos se traducen en el lenguaje a través de proposiciones verdaderas o falsas, en la medida en que ellas representan fielmente esa realidad (los hechos o estados de cosas), aunque no pasa lo mismo cuando se trata de las cuestiones que están relacionadas con la religión; con las cuestiones religiosas las cosas son distintas, puesto que de ellas no puede decirse nada, sólo mostrarse. El intento de decir algo acerca de ellas sería transgredir, violar, los límites del lenguaje; sin embargo, no por ello diríamos que son sinsentidos; así, cuando Wittgenstein dice que sólo es posible hablar de vida feliz cuando aceptamos los hechos tal como son, es decir, que renunciamos a ejercer alguna influencia sobre ellos, entonces podemos comprender afirmaciones como la que hace en la *Conferencia sobre Ética*, de '*sentirse absolutamente seguro suceda lo que suceda*'.²⁸ Como vemos, es una experiencia religiosa, dado que equivale a que '*nos sentimos seguros en las manos de Dios*'.

Cuando Wittgenstein se refiere a la '*vida en el espíritu*' y '*vida feliz*' no remite a alguna cosa que tenga que ver con la teoría del significado, puesto que no alude a ninguna experiencia de lo que podamos conocer; la misma sería una experiencia que estaría más allá de los límites de nuestro conocimiento, es decir, que lo místico sería la experiencia del límite, de lo cual no es posible que podamos decir algo, puesto que no tiene que ver con una experiencia que pudiera proporcionarnos algún tipo de conocimiento, más bien tiene que ver con la actitud que nosotros podamos tomar a fin de darle un nuevo sentido a nuestra vida.

Esta relación '*vida feliz – vida en el espíritu*' es la que se manifiesta en el trasfondo de todo este análisis, como experiencia de quien ha encontrado sentido a la vida, esto es, quien observando el mundo correctamente entiende el lugar que ocupan los hechos y es capaz de comprender su vinculación con ellos, aceptándolos en su pura facticidad, dado que el '*mundo es independiente de mi voluntad*',²⁹ lo que no me permite que yo pueda cambiar los hechos o la realidad que tengo frente a mi, ya que únicamente podemos cambiar los límites

²⁸ Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, op. cit., p. 39.

²⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus*, op. cit., parág. 6.373.

del mundo. Cuando comprendemos que algo ha traspasado los límites del lenguaje y que se encuentra fuera de ellos, entonces tenemos una visión correcta del mundo.

La indiferencia por las cosas en las cuales nos interesamos, es la que nos lleva a aceptar que las cosas son y como tal ellas se dan y no intentar cambiarlas. Así, vivir en el espíritu significa igual que aceptar la voluntad de Dios, tener a Dios dentro de uno mismo, ser uno con Él. Éste fue un pensamiento consecuente en toda su vida; ya que consideraba que su vida consistía en contentarse con la aceptación de muchas cosas. Ahora, no se trata de aceptar todo lo que nos pasa en la vida, sino a un reconocimiento de un límite, de unos límites de las condiciones mutantes de una forma de vida, que aun cuando esté determinada por los actos, adquiere sus características que la conforman, sin que los deseos que pudiéramos tener puedan tener alguna relevancia.

Por otra parte, en la *Conferencia sobre ética*,³⁰ Wittgenstein dice que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa o la investigación sobre el significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir; así, nada de lo que podamos ser capaces de pensar o de decir puede constituir *el* objeto (la ética). En este mismo escrito, Wittgenstein se planteó la importancia que pudiera tener el habla para la religión y concluye que es perfectamente concebible una religión que no utilice el habla.

En los escritos posteriores a 1930, lo que se conoce como ‘el segundo Wittgenstein’, la visión de la filosofía de Wittgenstein se da en términos más prácticos, aunque sin perder lo esencial de sus primeros escritos; de esta manera, la religión, o lo religioso, se muestra en este período como una forma de vida colorista, clara y apasionada. Así, vemos como la religión es una forma de vivir apasionadamente, y de la misma manera, es una manera apasionada de ver y juzgar la vida. En ella no convergen reglas ordinarias o cotidianas de las que empleamos normalmente en el lenguaje y de la misma forma, no podemos decir de ella que es racional; como dice Wittgenstein, la creencia religiosa es como una manera apasionada de decidirse por un sistema de referencia, es como una forma de vida o una forma de juzgar la vida, a pesar de ser una creencia.³¹

³⁰ Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, *op. cit.*, pp. 34-35.

³¹ Wittgenstein, *Observaciones*, *op. cit.*, parág. 15e, 62-e.

En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein va a introducir de una forma más fundamentada los conceptos de ‘juegos de lenguaje’ y ‘formas de vida’ (aunque ya los había empezado a usar en otros escritos de la época). De esta manera, va a caracterizar al lenguaje en conexión con actividades “Llamaré también ‘juego de lenguaje’ al todo consistente en el lenguaje y a las acciones con las que está entrelazado. Los juegos de lenguaje pueden ser más o menos primitivos, así como las actividades pueden ser más o menos complejas”³² Establece que lo que interesa son los usos que hacemos del lenguaje; al igual que en los juegos, en los usos lingüísticos no existe una característica común, sino una especie de relaciones que forman una suerte de red pragmáticamente consolidada, es decir, un conjunto de elementos interconectados, sin necesidad de que exista una característica común entre ellos. No hay una esencia común o, en caso de que subasta, es aleatoria y no permite explicar las conexiones entre las diversas formas. Es por ello que no hay lugar para una definición única del lenguaje, porque no podemos describir la infinitud de los distintos tipos de los usos lingüísticos;³³ Wittgenstein está interesado en poner de relieve la conexión entre el habla del lenguaje o ‘forma de vida’, como él la denomina, y las actividades no lingüísticas, a través de la participación del lenguaje en el acto de ‘jugar’ juegos de lenguaje como una forma de conectarse con nuestra vida.³⁴ Esta descripción general del lenguaje, del significado y la comprensión wittgensteiniana, es decir, la descripción del significado en términos de ‘juegos de lenguaje’ y ‘formas de vida’ es tan comprensible y tan determinante que hace que estos conceptos puedan ser aplicados a los casos específicos del lenguaje religioso y la vida religiosa. El concepto de forma de vida es un concepto de carácter social y sólo podemos hablar de formas de vida en la medida en que la relacionamos con comunidades lingüísticas; así, rechaza la idea de un lenguaje privado como tampoco acepta que hablemos de formas de vida privada. Y es, justamente, esta relación que se da entre ‘juegos de lenguaje’ y ‘formas de vida’ la que sirve de fundamento a la propuesta que está intentando darle, en una cierta forma, una especie de autonomía al discurso religioso; aunque hay que puntualizar el hecho

³² Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, parág. 7.

³³ *Ibid.*, parág. 65.

³⁴ Cf. Núñez, Nancy. *Entre usos lingüísticos y actos de habla: Wittgenstein y Austin*, Caracas, Ediciones de la Comisión de Estudios de Postgrado FHE-UCV, 2003, p. 31.

de que aún cuando el lenguaje y las formas de vida puedan aparecer unidos, ello no quiere decir que sean lo mismo. En los juegos de lenguaje, vistos como acción lingüística, se muestran las múltiples formas, lo complejo de la acción humana y en ellos también ocupa un lugar central la gramática. Basta con echar una mirada filosófica a nuestro entorno: si no existiera todo ello, el significado –y con él la comunicación– no sería posible. Por otra parte, tendríamos lo que Wittgenstein llama *forma de vida* humana, la cual no es algo fácil de entender y de hecho, podría ser una tarea más complicada de lo que podría aparentar ser, es decir, que es algo más que una separación en partes de su significado; dicho en otras palabras, una multiplicidad de usos significativos de una misma palabra. A nuestro juicio, ésta podría ser la pretensión de Wittgenstein con su insistencia de enfocar hacia lo que es distintivamente humano: ver que las actividades, aun siendo diferentes, están relacionadas entre sí. No *necesitan* estarlo, pero, de hecho, lo están. A pesar de que no hay una esencia común entre los juegos de lenguaje y las formas de vida, ellas se relacionan entre sí. Es, lo que llamaría Wittgenstein, parecidos de familia y es lo que hace que, en muchas ocasiones, nuestras acciones se solapen unas a otras; a veces se entrecruzan, lo que permite que el significado se de en una forma más rápida e inmediata de lo que podría suponerse, por ser miembro de una comunidad lingüística determinada.³⁵

...No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión ‘parecidos de familia’, pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, manera de andar, temperamento, etc. Y diré: los ‘juegos’ componen una familia.³⁶

En este período filosófico, Wittgenstein considera que la acción es el ejercicio *simple*, no trascendental, de una manera de actuar, la cual es una consecuencia de las regulaciones que hemos adquirido, como una forma de responder antes a las exigencias de la vida:

Pero la fundamentación, la justificación de la evidencia llega a un punto final; –pero este final no es una cierta proposición nos ilumine inmediatamente

³⁵ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, op. cit., parágs. 66 y 67.

³⁶ *Ibidem*.

como verdadera, no es, por consiguiente, una manera nuestra de ver, sino de nuestro *actuar*, que yace en el fundamento de nuestro lenguaje.³⁷

Aquí vemos, como precisamente esta manera de actuar se revela en lo dado, lo cual no es ni verdadero ni falso. De esta manera, ella se constituye en el fundamento de todo lenguaje. De igual forma, vemos que Wittgenstein sigue manteniendo lo dicho inicialmente en el *Tractatus* acerca de que los enunciados religiosos son no cognitivos, aunque en esta parte de su obra filosófica, acepta que de dichos enunciados pueda decirse que no tienen límites, puesto que son juegos lingüísticos, aunque es en este contexto, donde se pone de manifiesto el carácter simbólico del lenguaje de la fe, que se convierte en el eje central de nuestra conducta, puesto que considera que todas las personas tienen la emoción religiosa; sin embargo, la religión es especialmente expresiva, puesto que no tiene contenido cognitivo, de allí la necesidad de deslindar la noción de creencia de lo que llamamos creencia religiosa.³⁸ Así, el lenguaje religioso es una herramienta de carácter social, con unas técnicas o reglas de uso establecidas que subyacen detrás de ellas y una forma de vida particular a ellas. De allí entonces que una imagen está siempre relacionada, asociada a un uso determinado; cuando conozco qué ‘técnica o regla de uso’ está utilizando el hablante, entonces yo como receptor u oyente puedo entenderlo; en caso que utilizara una ‘regla de uso’ diferente al sistema de usos que yo poseo para esa determinada imagen, entonces puedo afectar el conocimiento que yo tengo al respecto y entonces puedo no entender lo que el hablante quiere decir. Asimismo, podría pasar que un creyente pudiera utilizar palabras que yo podría conocer, que incluso podríamos tener imágenes comunes y sin embargo, podría pasar, que él (el hablante) pudiera deducir consecuencias que yo como receptor, podría no entender, porque no estoy asociando cosas en particular cuando él emite esas palabras; esto pasa porque no conozco las reglas de uso que él está utilizando, lo que no permite saber qué puedo ‘*hacer con esas palabras*’.

De lo anterior se desprende que la única manera de intentar entender el proceso de comprensión de lo religioso estaría en que sólo puedo comprobarlo

³⁷ Wittgenstein, L., *Observaciones*, op. cit., parág. 204.

³⁸ Wittgenstein, *Lecturas y conversaciones...*, op. cit.

por las consecuencias que pudieran derivarse o no en su experiencia cotidiana, es decir, en su vida diaria, respecto a su concepción del mundo y la práctica religiosa; es decir, en la manera en cómo usa las palabras o el lenguaje, el que se manifiesta en las acciones lingüísticas, actos de habla relacionados a esa práctica religiosa (las oraciones, los rituales, la simbología y otros).

Asimismo, debemos tener presente que estas '*formas de vida*', cuando se consideran desde un punto de vista global escapan a las críticas que pudieran hacerse, ya que el criterio de significado depende de ellas, de cómo están establecidas, es decir, que cómo ellas sean. Así, las pruebas de consistencia que se exigen en los discursos de orden filosófico o científico no desempeñan ningún rol en ellas; la única exigencia para el creyente es que él tiene que suministrar algún tipo de argumento o razonamiento para su creencia en algo supremo como un Dios, cuya realidad particular descansa en una discusión también muy particular y la misma está establecida por la propia creencia, ya que es menester que para poder dar respuestas a algo que se relaciona a una cuestión específica, entonces es necesario que primero hay que determinar cuál es la gramática inherente al concepto que está puesto sobre el tapete. De aquí, entonces que si queremos hablar de hechos y de Dios, entonces tenemos que estar conscientes, en que hay una gran diferencia entre ambos, en la medida en que los sentidos de los distintos discursos en los cuales pudieran expresarse son diferentes el uno del otro.³⁹

Por otra parte, es importante tener presente que en la conducta religiosa se manifiesta la relevancia que pudieran tener determinados sentimientos respecto a cuestiones que son de gran interés para nosotros, los cuales aunados a las certezas que mantenemos respecto a dichos sentimientos, son determinantes en la manera en cómo nos conducimos en nuestra vida, de allí la importancia del uso de imágenes en religión. Así, el carácter *inamovible* o permanente de nuestras certezas estaría justificado por la conjunción de estos elementos; el cómo se asientan determinadas *certezas*, tales como 'Dios existe', 'Dios es amor', están en nuestra relación con nuestra reverencia hacia –y la importancia que le damos a cuestiones como muerte y vida, la presencia del mundo como algo *ajeno* pero inevitable, la *magia* de los procesos de reproducción, el sexo, la fragilidad de la naturaleza humana y los sentimientos de culpa, la necesidad de felicidad y la

³⁹ *Ibid.*, pp. 135-137.

aparente imposibilidad de darle una respuesta definitiva, etc... y esto se manifiesta en los rituales y liturgias, en los que desplegamos la significatividad de una interpretación del mundo asida a la relevancia de estos asuntos. De ahí la importancia del uso de imágenes en religión; el carácter significativo de las mismas camina paralelo a su inclusión en el juego de lenguaje del que participan. No pretenden describir situaciones metafísicas de ningún tipo, antes bien, su importancia surge de la incidencia que poseen para nuestra conducta y cómo se incardinan en ella. Esto sucede en forma más expresa cuando hablamos de las propias creencias religiosas como imágenes.⁴⁰

Las imágenes, en cuanto tales, son elementos del juego religioso; si ello no fuera así, no seríamos capaces de tener un entendimiento de ellas, aparte de apreciarlas como una muestra de manifestación creativa, artística o como producto de una gran imaginación, lo cual podría ser de interés relativo. Es por ello que el significado religioso de una imagen está íntimamente relacionado con la conducta de los individuos y el rol que desempeña esa imagen, particularmente en relación con la totalidad de sus creencias y su manera de comportarse. Esto es, porque cuando ellas están intrínsecamente relacionadas en la manera de comportarse los individuos, conllevando una carga semántica, asumen una importancia particular cuando se relacionan con enunciados de valor religioso, haciendo una particular apreciación de la realidad y asumiendo una actitud ante ella.

Al final las cosas se reducen a una técnica aprendida, a unas reglas de usos establecidas en un determinado juego, lo que hace que hallamos podido aprender una palabra, una imagen, una idea, puesto que cuando se dice '*tener una imagen*' es porque estamos haciendo referencia a unas reglas de uso de esas palabras, a unas reglas de ese juego lingüístico. Así, podemos sintetizar que para poder entender el significado de una palabra o un término tenemos que recurrir, de manera inevitable, a unas técnicas o reglas de uso que están rigiendo ese juego lingüístico determinado y por consiguiente, una forma de vida. En el caso del pensamiento, es distinta, no necesitamos convenciones porque aún cuando no poseamos una imagen o semejanza, tenemos la seguridad de lo que pensamos, aunque ello no signifique que alguien no pudiera entender lo que estoy pensando, en la medida en que no pueda relacionar mi pensamiento con una cosa en particular.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 140-141.

⁴¹ *Ibid.*, p. 144.

De allí la importancia de que la crítica a toda convención lingüística está en considerarla como criterio último del significado, de la verificación y de la distinción (de enunciados o de imágenes mentales lingüísticas). Esta aseveración se derivaría –tal como lo señala Reguera– de que la convención remite a ‘*todo un background técnico amplísimo e ineludible.*’⁴² Así, cuando decimos que algo es convencional, no estamos diciendo gran cosa si antes no hacemos un análisis de cuáles son los orígenes y las vías que se han seguido en esa convención, es decir, que hay que ir al análisis de las formas de vida, los juegos y las técnicas de uso que han hecho posible esa convención.⁴³

Como hemos visto, las concepciones wittgensteinianas sobre la ética y la creencia religiosa, las cuales se relacionan íntimamente con lo místico, lo trascendental y la contemplación *sub specie determinatis*, no sufrieron grandes cambios en el transcurso de su vida. Los discursos éticos y religiosos –de lo que no podía hablarse en el *Tractatus*– se convierten en campos autónomos e independientes en el discurso cotidiano, pues ellos mismos conforman juegos de lenguaje con sus reglas y formas de vida propias y dejan de ser blanco de los incisivos ataques de la ciencia y la filosofía atea.

⁴² Reguera, p. 46.

⁴³ Wittgenstein, *Lecturas y conversaciones...*, *op. cit.*, pp. 145.