

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

CABRERA, ISABEL

La religiosidad de Wittgenstein

Diánoia, vol. LIII, núm. 61, noviembre, 2008, pp. 149-168

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433532005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

La religiosidad de Wittgenstein*

ISABEL CABRERA

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

micv@servidor.unam.mx

Resumen: Este trabajo se divide en dos partes, la primera bosqueja el análisis que Wittgenstein hace del lenguaje religioso para recoger el énfasis que pone en que el significado de los términos religiosos remite a prácticas y emociones. La segunda parte aplica esta intuición a sus propios textos con el objeto de desentrañar las emociones, imágenes y prácticas que constituyen el eco vital de su pensamiento religioso, y reconstruye parcialmente ya no lo que Wittgenstein pensaba de la religión, sino la manera en que vivía su propia religiosidad.

Palabras clave: Wittgenstein, religiosidad, William James, Tolstoi, Kierkegaard, lenguaje religioso

Abstract: This paper is divided into two parts. The first briefly gathers Wittgenstein analysis of religious language to retake his idea that the meaning of religious terms has to be searched in practices and emotions. The second part applies this idea to Wittgenstein's own writings about religion, to bring to light the images, emotions and practices that constituted the vital echo of his religious thinking.

Key words: Wittgenstein, religious, William James, Tolstoi, Kierkegaard, religious language

Respeto por la locura —eso es propiamente todo lo que digo—.

MP (23 de febrero de 1937)

Introducción

El pensamiento religioso de Wittgenstein comienza con la promesa de un codiciado enigma, que se asoma en unos cuantos aforismos del final del *Tractatus*.¹ Lo místico es un umbral de valor y sentido que nos lleva más allá de esta realidad indiferente. Si atendemos al contexto en

*Deseo dar las gracias a Alberto Vargas ya que nuestras pláticas sobre Wittgenstein siempre han sido muy estimulantes para mí. También agradezco a uno de los árbitros anónimos de este artículo sus atinados comentarios.

¹ Publicado en 1921 en alemán y en 1922 en inglés. Hay varias traducciones al español, aquí utilizamos la de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. El enigmático significado de los aforismos finales del *Tractatus* es parcialmente esclarecido por las secciones correspondientes a junio, julio y agosto de 1916, de los *Notebooks*

el que se genera este pensamiento —Wittgenstein está inmerso en la Primera Guerra Mundial, y su vida corre peligro—, nos damos cuenta de la importancia vital que tuvieron estas ideas para el autor del *Tractatus*, aun cuando su naturaleza sea críptica y su número escaso. Pero por más intenso que fuera, el velado énfasis de Wittgenstein en lo indecible no fue suficiente y el tema fue ignorado por sus primeros lectores, y considerado por algunos, entre ellos el propio Russell, como la faceta incómoda de aquel brillante ingeniero austriaco.² Pero Wittgenstein no ceja en su intento de comunicar algo al respecto, y alrededor de 1930 pronuncia públicamente en Cambridge una conferencia sobre ética³ donde insiste en su distinción entre decir y mostrar, y alude a actitudes y experiencias que parecerían ser sobre todo religiosas (“sentirse absolutamente a salvo” o “sentirse culpable” —a los ojos de Dios—) o estético-religiosas (“ver el mundo como un milagro”), y que para él están en el centro de la ética. Lo dicho en su conferencia cuadra con el espíritu del *Tractatus*: la ética, la estética y la religión beben de la misma fuente, todas ellas son trascendentales: refieren a valores, no a hechos, y por consiguiente ni explican ni describen objetos o sucesos del mundo, más bien muestran formas de ver el mundo, y por ello inciden en su valor y sentido. O como dirá Wittgenstein mucho tiempo después: aun cuando la creencia religiosa sea indiferente a los hechos históricos impregna la vida humana de manera profunda y tiene una fuerza que las verdades científicas nunca alcanzan.⁴

A lo largo de su vida, Wittgenstein mantiene cierta fidelidad a su postura inicial, incluso yo diría que su pensamiento respecto a las cues-

(1914–1916), volumen de los diarios de Wittgenstein publicado por sus albaceas intelectuales en 1961.

² La interpretación que ofrece Bertrand Russell en su introducción a la edición inglesa del *Tractatus* con respecto al límite infranqueable que traza Wittgenstein entre decir y mostrar, y que para él podría superarse pensando en niveles de lenguaje, contribuye quizás al caso omiso que los primeros lectores del *Tractatus* hicieron de estas sugerencias finales. En la biografía de Monk se recogen las expresiones de extrañeza de Russell frente al temperamento religioso de su protegido. La más famosa de ellas la contó Russell a Rush Rhees: “Una noche, justo antes de las doce, Wittgenstein llamó a mi puerta y entró diciendo: ‘Cuando salga de esta habitación voy a suicidarme.’ Y comenzó a dar vueltas por el cuarto sin decir nada. Después de un rato yo le pregunté: ‘Wittgenstein, ¿se preocupa usted por la lógica o por sus pecados?’ ‘¡Por ambas cosas!’, dijo, sin detenerse un momento” (R. Rhees, *Recuerdos de Wittgenstein*, p. 334).

³ Publicada en 1965 bajo el título *Wittgenstein's Lecture on Ethics*, a partir de los apuntes taquigráficos que tomó Friedrich Waismann.

⁴ Véase *Aforismos: cultura y valor*, aforismos 166, 168 y 170, todos ellos de 1937.

tiones religiosas prácticamente no cambia —cosa extraña en un pensador tan dinámico—. El énfasis en ver lo místico, la ética y la estética como algo trascendente, “fuera del mundo”, desaparece, pero persiste el acento en no considerar descriptivas sus proposiciones; sus términos forman parte de juegos de lenguaje normativos y expresivos, y no pretenden transmitir información acerca de hechos; más bien expresan y evocan actitudes y sentimientos, o acompañan e incentivan ciertas prácticas. Con esta concepción mínima respecto al lenguaje religioso, en la siguiente década Wittgenstein se dedicará esporádicamente a criticar, por un lado, a quienes conciben la religión como un pensamiento precientífico y, por otro, a quienes remiten el lenguaje religioso a supuestos hechos que acaecieron hace milenios, o que acaecerán tras nuestra muerte, pues, pese a que su intención fuera la de defender la tradición religiosa a la que pertenecen, no hacen sino inducir al autoengaño: presentan la religión como si fuera un discurso racional o pretendiera serlo, como si se tratara de una teoría acerca de lo que ha sucedido y sucederá. Estas críticas están en sus *Comentarios sobre La rama dorada de Frazer*,⁵ y en las clases sobre creencia religiosa, que impartió en 1938 en Cambridge.⁶ En la primera parte de este trabajo expongo y discuto brevemente algunas directrices del pensamiento de Wittgenstein respecto al lenguaje religioso, en especial lo que parecen ser las virtudes y los límites de su núcleo crítico.

Ahora bien, si el lenguaje religioso es reflejo de experiencias y prácticas, entonces no podremos entender realmente el significado de los términos que utiliza un creyente a menos que atendamos al contexto de su uso: los quehaceres con los que relaciona este pensamiento y las imágenes que le evocan; entender el significado nos lleva a ahondar en su forma de vida. La segunda parte de este escrito es un ejercicio que pretende aplicar la teoría de Wittgenstein respecto al lenguaje religioso a su propio caso, con el propósito de desentrañar las características que conforman su particular religiosidad: detectar las emociones que le suscita y, en general, las conductas a las que le induce su pensamiento religioso. Esto habrá que reconstruirlo de lo poco que dice en sus primeros textos, de lo que escribió en sus diarios perso-

⁵ Estos comentarios son parte de los escritos de Wittgenstein de inicios de los años treinta, y fueron editados y traducidos al inglés por Rush Rhees; se publicaron por primera vez en 1967, pero en 1979 apareció una versión corregida que es sobre la que se basa la traducción al castellano de Javier Esquivel.

⁶ Publicadas en 1966 bajo el título *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, corresponden a las notas de clases tomadas por un selecto grupo de alumnos en 1938. Aquí usaremos la traducción de Isidoro Reguera.

nales publicados después de su muerte,⁷ y de lo que sabemos de su propia vida.

El lenguaje religioso

¿Cómo puedo saber que dos hombres mientan lo mismo cuando cada uno de ellos dice que cree en Dios? [...] La praxis da sentido a las palabras.

(CV, 484, 1950)

Al final del *Tractatus*, lo místico se anuncia como indecible. La estructura del lenguaje figurativo obliga a cualquier proposición que pretenda ser verdadera a representar hechos y, por consiguiente, las proposiciones que pretendan expresar valores están condenadas al sinsentido, no representan lo único que podrían representar: estados de cosas. En su *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein dice que el lenguaje puede hacer un uso empírico —y por consiguiente legítimo— de términos como “bueno” o “valioso”, pero siempre en un sentido relativo, algo es bueno por ejemplo para la salud, o algo es valioso para conseguir cierto fin, como edificar una casa, pero no podemos asignar un significado a aquello que se proclama como bueno o valioso “en sí mismo” o “por sí mismo”, porque entonces ya no nos estamos refiriendo a ninguna cualidad del objeto que se pueda descubrir de manera empírica; por eso —piensa Wittgenstein en esta primera época— la ética, la estética y la religión luchan contra las fronteras del lenguaje para expresar valores absolutos, y sistemáticamente fracasan en su intento, no pueden decir lo que pretenden, a lo sumo pueden mostrar lo que sólo unos cuantos podrán captar.

Años más tarde, Wittgenstein deja de pensar en términos de fronteras del lenguaje y reconoce que éste tiene más funciones que la de describir hechos y transmitir información, el lenguaje también sirve para ordenar, jugar, invocar, inventar, prometer, intimidar, etc.; y esas funciones ya no le parecen marginales, ni derivadas de la función descriptiva

⁷ Me refiero sobre todo al volumen compilado por G.H. von Wright bajo el título *Vermischte Bemerkungen* (*Culture and Value*, en la traducción de Peter Winch al inglés), y que recoge pensamientos de prácticamente toda la vida intelectual de Wittgenstein. También nos remitiremos a otros diarios: los *Notebooks 1914–1916* antes mencionados, los *Diarios secretos*, impresos por primera vez en Barcelona en 1985, así como los diarios publicados en los últimos tiempos bajo el título de *Movimientos del pensar* y que incluyen cuadernos de notas de 1930–1932 y 1936–1937.

original. Al hablar hacemos cosas diversas, por eso, para analizar el significado hay que atender al uso y a las prácticas a las que tal uso va asociado. Y, respecto del lenguaje religioso, Wittgenstein considera que no pretende ser un lenguaje que transmita conocimientos fácticos. Muchas creencias religiosas parecerían estar hablando de cuestiones que han sucedido (como la creación del mundo en seis días, la vida de Jesús, la resurrección de Lázaro), o que sucederán (como el Juicio Final); pero, a pesar de su apariencia, Wittgenstein rechaza que se trate de sucesos históricos, y, en este sentido, no pretenden competir con la ciencia circundante para dar explicaciones, su función es la de expresar actitudes, incentivar prácticas, reflejar compromisos vitales. Quien interpreta la religión como una teoría comete un grave error, porque vista con ojos científicos, la religión es una concepción errónea e incluso irracional. Pero, justamente porque, para ser un error, la religión “sería un error demasiado grande”, no hemos de aceptar la interpretación de Frazer. En esto consiste para Wittgenstein la gran insensibilidad del autor de *La rama dorada*.

El creyente usa los términos religiosos no con el afán de referirse a ciertos objetos, sino como parte de sus prácticas ceremoniales, por ende, para descubrir el significado de estos términos habrá que examinar el contexto de su uso y relacionarlos con su forma de vida. Pero Frazer cree que la religión arcaica (lo que llama magia) es una falsa creencia que caerá por su peso cuando la concepción científica se imponga y no repara, diría Wittgenstein, en que “ninguna opinión es la base de un símbolo religioso. Y sólo a las opiniones corresponde el error” (CRD, 15); antes de ser calificada como falsa, la religión tiene que ser considerada como una teoría (CRD, 9), y no lo es. Podríamos preguntarnos entonces por qué las sociedades arcaicas tienen rituales si con ellos no buscan controlar nada. Tal vez, piensa Wittgenstein, tienen esa inclinación, incluso podríamos decir que “el ser humano es un animal ceremonial” (CRD, 21); pero lo más correcto sería simplemente señalar que esto sucede, que “así es la vida”. Lo que es un error es pensar —como lo hace Frazer— que el hombre arcaico no distingue sus prácticas religiosas de su quehacer tecnológico y científico, por rudimentario que éste pueda ser.

Otro error que es posible detectar sabiendo que la religión no es una teoría explicativa, ni pretende serlo, es el que comete quien busca un sustento histórico para las religiones; en el caso de la tradición judeocristiana —que es en realidad la única religión de la que habla Wittgenstein, y la única que en el fondo le interesa— podríamos pensar en quienes creen que puede demostrarse la existencia de Jesús, o que

hay rastros arqueológicos de algunos milagros; o, en México, en aquellos que han pretendido demostrar, analizando el lienzo original, que en los ojos de la virgen de Guadalupe está la imagen de Juan Diego; pero esto —aun cuando pudiera hacerse de manera rigurosa y seria— no contribuiría en realidad a la fuerza de la creencia religiosa; más bien, piensa Wittgenstein, tiene el efecto contrario: confunde la religión con superstición, y cultiva el autoengaño (*LCR*, 134–136). No se trata de hacer que la religión *parezca* racional, quien lo pretende no ha comprendido su significado; a la religión el verdadero creyente la acepta como es: irracional, “pura locura”. La misma crítica valdría para quienes busquen dar argumentos racionales para creer en Dios: la teología, en el sentido más tradicional, reposa toda ella en esta confusión básica. Ninguna prueba teórica podría convencernos de la existencia de Dios; es la vida la que puede llevarnos a la fe en Dios:

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 muestran una impresión sensible de un objeto, ni permiten *conjeturarlo*. Experiencias, pensamientos —la vida puede imponernos este concepto—. Entonces es quizá semejante al concepto “objeto”. (*CV*, 485)

Por todo esto, en religión el término creencia no significa lo mismo que en otros contextos: cuando alguien se autodenomina cristiano, parecería que está diciendo que acepta ciertas presuntas verdades, como la existencia de Dios o del alma, la vida y resurrección de Jesús, o el advenimiento del Juicio Final, y resulta pertinente preguntar, como en otros casos, por las razones de estas creencias; pero en realidad su creencia religiosa refleja más que la adhesión a ciertas supuestas verdades, su adhesión a un “marco de referencia”, al cultivo de ciertas prácticas y de ciertas imágenes que orientan su vida. Más que un creer proposicional, un “creer que”, la creencia religiosa es una confianza, nacida del dolor y la búsqueda de sentido, o de la admiración ante la existencia o el pensamiento, o simplemente producto de nuestro instinto ceremonial; cualquiera sea su cuna, no se presenta como una sabiduría segura pero fría, sino como una pasión incierta. El creyente religioso vive como si estas creencias fueran verdaderas pero, si no es un ignorante, sabe que su fuerza no proviene de sus fundamentos racionales, sino de su importancia vital. Por esto la palabra “creer” ha causado “un daño terrible” a la religión, escribe Wittgenstein en 1937, porque, considerada como

una creencia, la fe representa un desafío a la razón. “Pero si en lugar de ‘fe en Cristo’ dices ‘amor a Cristo’, desaparece la paradoja”. (*MP*, 137)

Esta idea de concebir el lenguaje religioso como un lenguaje no descriptivo tiene detrás una historia muy larga. Desde épocas muy tempranas se decía que Dios era un misterio inefable, y muchos textos religiosos optan por dar un rodeo para describir lo indescriptible: las propias *Escrípturas* hablan con metáforas y parábolas, y muy pronto aparece la teología negativa que dice no lo que Dios es, sino sólo lo que no es; además abundan las imágenes e incluso las paradojas en la tradición mística judeocristiana. También cabe mencionar que a principios del siglo xx, Rudolf Otto escribe su libro *Das Heilige* donde ofrece una interpretación del lenguaje religioso cercana a la de Wittgenstein: en religión los términos se usan analógicamente, se habla de Dios como un padre, o del cielo como un lugar pero, en realidad, se quiere evocar actitudes y emociones que corresponden a la vivencia religiosa. Los términos son, en este sentido, asociados a imágenes, asociamos a Dios con un padre o con el destino, o con un juez, y con ello expresamos emociones y actitudes, decimos cómo vivimos, qué imágenes orientan nuestra vida. Los ejemplos de Otto provienen de textos religiosos de todas las épocas y la primera parte de su libro la dedica toda a explorar estos aspectos “irracionales” de la religión. Aunque al parecer no hubo ningún contacto entre Otto y Wittgenstein, no es casual que ambos recurran, explícitamente o no, a autores para quienes la religión tiene un irreducible componente irracional, y para quienes las creencias religiosas no son creencias proposicionales. Ni William James, ni Tolstoi, ni Kierkegaard conciben la religión como una teoría explicativa respecto de nada, para ellos la fe está intrínsecamente unida a la vida emocional y práctica del creyente, y respetan profundamente el ineludible núcleo de locura que hay en la religión. Éstas fueron influencias decisivas para el pensamiento religioso de Wittgenstein.

En resumen, la tesis respecto al lenguaje religioso parecería dividirse en dos partes; por un lado, se afirma que el lenguaje religioso no es figurativo, no describe hechos (pasados, presentes o futuros), y, por el otro, se afirma que su significado remite a prácticas y actitudes. Respecto de lo primero, podríamos preguntarnos si es correcto pensar que el lenguaje religioso nunca pretende ser descriptivo. Parece claro que una gran parte (si no es que la abrumadora mayoría) de los creyentes sí cree que la religión habla de sucesos reales (pasados, presentes o futuros); la gente religiosa piensa que a su muerte su alma se desprenderá del cuerpo, o que Dios creó el mundo, o que hay un cielo y un infierno, o que la Virgen de Guadalupe en efecto se ha aparecido. Esta interpreta-

ción es usual no sólo en lo que suele llamarse “el tercer mundo” donde podría pensarse que hay mucha ignorancia, sino también es usual en el así llamado “primer mundo” donde, en 2007, el evolucionismo compite con el creacionismo como si se tratara de teorías científicas rivales, y un jefe de Estado dice estar en contacto con Dios, quien parecería sugerirle a quién bombardear. Muy probablemente en otro sentido Wittgenstein tiene razón y este tipo de creyentes orienta su vida conforme a sus valores religiosos, y expresa sentimientos a través de sus creencias religiosas; el problema es que *también* cree que sus creencias religiosas refieren a realidades que de alguna manera pueden demostrarse o argumentarse racionalmente. Así, Wittgenstein acusa de supersticiosos a la mayor parte de los creyentes religiosos, lo cual en sentido estricto no es drástico (habría quienes los acusarían a todos de supersticiosos), pero convierte su crítica en una suerte de propuesta normativa respecto del uso y comprensión del lenguaje religioso, ya que en realidad nos diría cómo *debemos* usarlo e interpretarlo, y no cómo *de hecho* se usa y se interpreta.

Por otro lado, a mi juicio es correcta su intuición de que el lenguaje religioso —en algunas y escogidas ocasiones, me temo— no pretende referir a hechos, sino expresar una dimensión práctica y vital. Sin embargo, el hecho de que uno no pueda acceder a ella a menos que entienda la forma de vida a la que está asociada ha dado pie a pensar que Wittgenstein sostiene una suerte de relativismo religioso. Sólo quienes tienen ciertas actitudes y comparten cierta forma de vida pueden realmente entender el significado de las creencias y los términos religiosos. No hay forma pues de juzgar la pertinencia, corrección o “verdad” de tales creencias desde fuera. Creo que Wittgenstein tiene una forma de defenderse de esta crítica y es aduciendo que finalmente es la misma práctica (y en general la forma de vida) lo que permite no sólo entender sino también valorar la pertinencia de cierta religión; creo que D.Z. Phillips tiene razón cuando afirma que hay que hacer de la práctica un espejo crítico. Soy consciente de que esta discusión requiere una argumentación mucho más fina que la que aquí ofrezco, pero mi interés es otro: es aplicar esta idea de que el lenguaje religioso remite a la vida emocional y práctica del creyente para entender el tipo de religiosidad que profesaba el propio Wittgenstein, y paso a ello.

La religiosidad wittgensteiniana

El cristianismo no es [...] 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.

(CV, 152, 1937)

En sus primeros textos, Wittgenstein habla de una experiencia que considera valiosa: pensar que la vida tiene sentido, sentirse protegido, absolutamente a salvo, ver el mundo como un milagro. Estas características ofrecen una vivencia religiosa bastante positiva: la fe como confianza. Pero también sabemos que su temperamento religioso tiene otro lado, más bien doloroso, y que conocemos sobre todo a través de sus cartas y diarios personales. Esta faceta está dominada por la culpa, el sentimiento de impureza y una fehaciente lucha tanto contra su sensualidad, como contra su vanidad. Hay además un cambio importante de unos textos a otros. En sus textos públicos (e incluso en la selección de aforismos incluida en el *Notebooks 1914–1916*, publicado por los albaceas) su lenguaje para referirse a cuestiones ético-religiosas es impersonal, usa “lo místico” o Dios como equivalente al sentido del mundo o al destino, mientras que en sus diarios personales su lenguaje religioso es más personal y similar al del creyente que reza, y muchas veces no habla *de* Dios sino *con* Dios: constante y explícitamente lo invoca para pedir fuerza frente al miedo a la muerte en su etapa de soldado y, décadas más tarde, lo interpela más escasa y tímidamente, pidiendo fuerza para vencer su vanidad, sus resistencias a la entrega. Además, en sus textos públicos parece aludir a una religiosidad laica, por así decirlo, una religiosidad que no está comprometida con ninguna religión en particular, ni engarzada con símbolos religiosos tradicionales, mientras que sus textos personales muestran una constante referencia al cristianismo y a algunos de sus símbolos. No cabe duda, pues, de que Wittgenstein reflexiona sobre la religión *desde* el cristianismo.

Para abordar la complejidad de la religiosidad de Wittgenstein podemos usar como hilo conductor tres peculiaridades que menciona en sus primeros textos, y que representan, a mi juicio, lo esencial de su postura: a) la confianza en que hay valor y sentido últimos, b) el asombro ante la vida, el pensamiento, la belleza, y c) la cuestión de la culpa y la redención. Vayamos en orden.

En los *Notebooks* 1914–1916 que son los primeros textos conocidos de Wittgenstein y representan el material de donde fue decantado el *Tractatus*, hay una larga nota escrita el 11 de junio de 1916 que dice:

¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?
 Sé que este mundo existe.
 Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.
 Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido.
 Que este sentido no radica en él, sino fuera de él.
 Que la vida es el mundo.
 Que mi voluntad penetra el mundo.
 Que mi voluntad es buena o mala.
 Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida.
 Que 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.
 Rezar es pensar en el sentido de la vida.
 No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo a mi voluntad, soy totalmente impotente.
 Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él —y, en cierto sentido, dominarlo—.

Y más adelante, el 8 de julio del mismo año, escribe:

Creer en Dios quiere decir comprender el problema del sentido de la vida.
 Creer en Dios quiere decir ver que los hechos del mundo no son todo.
 Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido.
 El mundo me es *dado*, esto es, mi voluntad se allega al mundo enteramente desde fuera como teniéndoselas que haber con algo acabado.
 (Qué es mi voluntad es cosa que todavía ignoro.)
 De aquí que tengamos el sentimiento de depender de una voluntad extraña.
Sea como fuere, en algún sentido y en cualquier caso somos dependientes, y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios.

Poco antes de la primera serie de aforismos (el 27 de mayo), y poco después del último (el 24 y 29 de julio), Wittgenstein reporta en lo que se conoce como sus *Diarios secretos*, que “están siendo tiroteados” y que tiene mucho miedo de morir. Es muy probable que en esta época de la guerra haya renacido la creencia religiosa en él o al menos se haya

intensificado.⁸ Sabemos que para esas fechas ya había leído el libro de William James titulado *Las variedades de la experiencia religiosa*, el cual, según le dice a Russell y más tarde a Drury, le ayudó a ser mejor persona y a combatir la melancolía.⁹ En cualquier caso, es William James quien sensibilizó a Wittgenstein respecto al contenido emocional del lenguaje religioso, y quizás le ayudó a identificar sus propias tensiones.¹⁰ También sabemos que en la época en la que fue soldado leyó la *Sinopsis de los Evangelios* de Tolstoi, y tiempo después dijo que ese libro “le salvó la vida”. Tal vez también leyó otros ensayos de Tolstoi, o sabía más de su pensamiento religioso a través del libro de William James; de cualquier modo, es patente la influencia que ambos autores ejercen en su pensamiento religioso. Con respecto al primer rasgo, la confianza en que la vida tiene sentido, cabe recordar lo que escribió Tolstoi en la introducción a su versión abreviada de los *Evangelios* (texto que seguramente Wittgenstein leyó):

Considero que el cristianismo no es ni una mera revelación, ni una fase de la historia, sino la única doctrina que da sentido a la vida. (*The Gospel in Brief*, p. 22)

Pero hagamos un paréntesis para entender mejor la relación entre estos dos autores. En su *Confesión*, Tolstoi dice que, a pesar de llevar una vida bastante satisfactoria, entró sin saber bien por qué en una suerte de melancolía, donde todo lo que sucedía le parecía indiferente, la vida humana frente a la gran sombra de la muerte era un suspiro inútil.

⁸ Wittgenstein fue educado como católico pero en su pubertad perdió la fe, al parecer tras unas conversaciones con una de sus hermanas. Un amigo de él cuenta que Wittgenstein le dijo un día que la fe había renacido en él a partir de haber visto una obra de teatro donde el personaje, que estaba en una situación desesperada, confesaba sentirse “absolutamente a salvo”. Como veremos después, esto está relacionado con este primer rasgo.

⁹ La carta a Russell es del 25 de junio de 1912. Años después, *circa* 1930, Drury cuenta que Wittgenstein le dijo que el libro de James le había sido de mucha ayuda para vencer la *sorge* en el sentido de Goethe. Véase R. Rhees, “Conversaciones con Wittgenstein”, en *Recuerdos de Wittgenstein*, pp. 181–182.

¹⁰ James habla de dos temperamentos religiosos, el “sano” y el “enfermo”; el primero privilegia la esperanza, el segundo la desesperación. James ubica a Tolstoi (y a sí mismo) en el segundo grupo. Muy probablemente Wittgenstein se hubiera identificado también con este segundo temperamento, como recientemente lo ha señalado Sanféliz en un trabajo inédito; pero, como se verá más adelante, creo más correcto ver en su pensamiento un vaivén entre estos aspectos: a veces domina en él la esperanza y el agradocimiento por la vida —o el pensamiento—, y otras veces, la culpa y la necesidad de redención.

Pierde el interés por su trabajo y el gusto por “mirar la vida a través del espejo del arte” (*A Confession*, cap. 4) y se obsesiona por la pregunta sobre el sentido de su vida. Como hombre ilustrado, Tolstoi acude a las ciencias con su pregunta y averigua muchísimas cosas acerca del origen de la vida, de la interrelación entre los órganos vitales, pero nada de ello le dice algo importante respecto del valor y del sentido de su vida, la ciencia sólo sabe de identidades: qué es esto o qué es aquello. Así, ante el dilema, Tolstoi pone sobre la mesa cuatro posibles respuestas: ignorar que la vida es un absurdo y vivir sin preguntarnos nunca por su sentido, lo cual es estúpido; una segunda posibilidad es disfrutar lo más posible aun sabiendo que la vida es absurda, postura muy común en la gente acomodada que usualmente obtiene de la vida más placer que dolor, no obstante, tarde o temprano se enfrentarán con alguna de las caras del dolor; la tercera posibilidad es aceptar que la vida es absurda y suicidarse, ésta es la opción de los auténticos, de los valientes; y la última opción, la del propio Tolstoi, es reconocer que la vida es absurda pero, sin fuerza para terminarla, dedicarse a esperar que algo pase, que es la opción de los débiles (*Cfr. A Confession*, cap. 7). A estas alturas, la fe de su infancia no representa para él una opción, está plagada de dogmas y creencias que repugnan a su razón. No obstante, su fe comienza cuando se da cuenta de que aquellos dogmas que tanto le horrorizan no son la esencia de la fe; la fe no es una doctrina precientífica, sino una sabiduría moral, sabiduría que él pretenderá resumir en su versión de los *Evangelios*: lo divino es el amor, que nos da la posibilidad de convertir la vida humana en algo valioso y lleno de sentido. De esta manera, Tolstoi encuentra en la religión una fuerza para seguir viviendo. Pero su hallazgo también le exige un compromiso moral, los *Evangelios* nos dicen cómo hemos de vivir y qué tenemos que hacer para integrarnos en esa totalidad con sentido que es la vida humana;¹¹ la conversión de Tolstoi desemboca en un ideal moral: el *ágape* que predica Jesús es la clave para dar sentido a nuestra vida, y se traduce en una vida sencilla, despegada de lo material y lo banal, dedicada a los otros, y sensualmente pura.¹²

¹¹ En “What Is Religion, or What Does Its Essence Consist?”, escribe Tolstoi que las personas deben integrarse en el todo: “Y la relación que el hombre establece con esa totalidad, de la que se siente parte, y en la que busca una guía para su conducta, es lo que ha sido y es llamado religión” (Tolstoi, *A Confession*, p. 87).

¹² Para más detalles sobre la moral religiosa de Tolstoi, véase mi artículo “Dostoevski y Tolstoi: Dios como texto”, pp. 141–157. La influencia de Tolstoi también se deja sentir en algunas decisiones de Wittgenstein, como legar su patrimonio a sus hermanos, cometiendo un “suicidio financiero”, y en general en su carácter austero

Pero volvamos a Wittgenstein. Por el contexto en el que surgen estos pensamientos (la Primera Guerra Mundial, en línea de fuego) cabe conjeturar que Wittgenstein recurre a Dios como una suerte de última esperanza frente al absurdo total; sólo Dios abre la posibilidad de que su vida (y su posible muerte) tengan algún sentido. Porque sólo Dios podría integrar tales acontecimientos en un todo armonioso y orgánico. Por ello el “sentirse totalmente a salvo” (pase lo que pase) puede verse como una consecuencia de esta confianza en que el mundo y la vida son una totalidad con sentido, ambas ideas están emparentadas y suscitan imágenes en Wittgenstein como la de “estar en manos de Dios” (*CE*, 40–41), “aceptar su voluntad”, o la idea de ver a Dios como un padre. Pero ver la vida como providencial, como si todo sucediera por Voluntad de Dios, no nos salva de compromisos morales; hemos de esforzarnos por aceptar esta Providencia, por no oponer vanas resistencias, y luchar por ajustar nuestra vida a “la forma general de la vida” (cfr. *CV*, 149, 1937). Sabemos que Wittgenstein profesa una suerte de estoicismo donde el destino es otro nombre de Dios, intentar cambiarlo es inútil, por ello, su ideal —según él mismo dice— “es una cierta indiferencia. Un templo que sirva de contorno a las pasiones, sin mezclarse con ellas” (*CV*, 16, 1929).

En otras palabras, confiamos en que el mundo tiene sentido y ello nos lleva a imaginar que hay una manera de integrar los acontecimientos —muchos de ellos dolorosos y terribles— de forma armónica.¹³ No tenemos idea de cómo podrían adquirir sentido muchas de las cosas de las que hemos sido testigos a lo largo de nuestra vida, pero confiamos en que lo tengan. Pero ¿por qué?, ¿por qué confiar en que la vida tiene sentido o, lo que en este contexto es lo mismo, que Dios existe? Me parece que Wittgenstein se fía en ello básicamente por dos motivos: el primero es que cree vislumbrar este sentido, en parte lo convence cierta experiencia que él identifica como la manifestación de este sentido; y lo segundo es la peculiar atracción que siente por la doctrina cristiana y desprendido de lo material; me parece que, detrás de su decisión de convertirse en maestro rural, con la ilusión de “leerles a los niños las *Escrituras*”, están las ideas pedagógicas de Tolstoi, y detrás de su fantasía de ir a trabajar como obrero a Rusia (no a la Rusia real, sino a la Rusia que conocía fundamentalmente por Tolstoi y Dostoievski, según señala certeramente su amiga Fania Pascal) también se encuentra la idealización tolstoiana del campesino ruso. Tolstoi es, pues, una suerte de “alter ego” moral y religioso para Wittgenstein.

¹³ Para entender la relación que hay entre “sentido de la vida” e “integración en el todo”, no conozco mejores textos que los de Luis Villoro, titulados: “Lo indecible en el *Tractatus*” y “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”, ambos incluidos en su libro: *Vislumbres de lo otro*.

de la salvación, el cristianismo le ofrece la redención que él tanto cree necesitar. Lo primero nos lleva al asombro como una “perspectiva correcta” para captar el sentido, lo segundo conecta con la idea de culpa y redención. Vayamos, pues, en orden.

El segundo rasgo de la religiosidad wittgensteiniana que hemos destacado es la admiración frente a la existencia del mundo, mencionada en su conferencia sobre ética (*Cfr. CE*, 38). Nos asombramos de que el mundo sea, de que esté ahí de manera gratuita e inexplicable. En esa dirección apuntan estos dos aforismos del *Tractatus logico-philosophicus*:

No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea. (*T* 6.44)

La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico. (*T* 6.45)

Se trata de ver el mundo (y por ende la vida) como un milagro (*CE*, 41–42), una suerte de “gesto sagrado” (*CV*, 284, 1946), una hierofanía, como diría Mircea Eliade. Esta experiencia, que Wittgenstein considera central, subyace tras el agradecimiento por la vida, o tras la imagen de la vida como un don, ideas que a veces transmiten sus textos. Wittgenstein cultiva este asombro que para él no tiene nada de ingenuo, más bien es una suerte de reacción primordial que necesitamos para vivir con profundidad, pero que olvidamos porque vivimos adormecidos, entre otras cosas por la ciencia (*CV*, 28, 1930). Además, Wittgenstein es un hombre muy sensible a la belleza, educado y refinado en las expresiones artísticas de su época, y este segundo rasgo de su religiosidad pretende recuperar esta dimensión más propiamente estética de su actitud: el anhelo y cultivo de una perspectiva, un punto de vista, que en ocasiones identifica con la mirada del artista, ya que “la obra de arte nos obliga a adoptar la perspectiva correcta” (*CV*, 27, 1930). De esta manera, a veces la belleza funge como puente hacia sentimientos e imágenes religiosas. Pero, además del arte,

hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es contemplándolo desde arriba, en el vuelo. (*CV*, 27, 1930)

La admiración reverencial de Wittgenstein se extiende a otras cosas que se contagian de ese carácter hierofánico: uno puede asombrarse de lo más cotidiano, de aquello que ve todos los días; cuando lo ve de cierta manera, desde la perspectiva correcta, entonces ese algo se

vuelve único y mágico. Pero lo que más asombra a Wittgenstein es el pensamiento, y en particular se asombra de sus propios pensamientos, a los que muchas veces atribuye una luz que “viene de arriba” (CV, 330, 1947). Wittgenstein se siente depositario de un pensamiento que lo rebasa, y expresarlo con precisión y fidelidad es, probablemente, lo que siente como su contribución personal a aquella totalidad con sentido y, por ende, como una forma de festejar y retribuir el don, el milagro de su vida:

La alegría por mis pensamientos (pensamientos filosóficos) es la alegría por mi propia vida extraña. ¿Es eso alegría de vivir? (MP, 24/10/1931)

Se cuenta que cuando regresó de la Primera Guerra, se enteró de la muerte de su amigo David Pinsent y pensó en suicidarse. Su tío lo encontró en la estación de tren en un estado muy alterado y con una versión muy cercana a lo que sería el *Tractatus* entre sus manos. Finalmente no se suicidó; quizás le salvó la vida su deseo de publicarlo, y sin duda no fue la última vez que su trabajo filosófico dio sentido a su vida. Porque si su trabajo filosófico —que a él le gustaba definir como: “distinguir”, “disolver problemas”, “detectar confusiones”, “sacar la mosca de la botella”— adquiere la capacidad de dar sentido a su vida es porque está envuelto en religiosidad, y es en este sentido —me parece— que habría que entender aquello que dijo a Drury: “No soy un hombre religioso, pero no puedo evitar ver cualquier problema desde un punto de vista religioso.”

Recapítulo: parece que está claro que hay una relación entre los dos primeros aspectos de la religiosidad wittgensteiniana; la fe religiosa como confianza en el sentido de la vida nos permite ver la gratuitad de las cosas como objeto de asombro reverencial, y no, como sería para algunos existencialistas ateos, como la patencia del absurdo de la existencia. Y el asombro no es consecuencia de la creencia en el sentido del mundo, es más bien una forma de reconocer este sentido, de ver aquello que se nos muestra *desde la perspectiva correcta*.

Por último, deseo detenerme en la tercera peculiaridad que hemos llamado el rasgo negativo de la religiosidad wittgensteiniana y que consiste en una suerte de dimensión trágica. Es significativo al respecto lo que cuenta Malcolm: que Wittgenstein no siente atracción por la idea de Dios como creador, y en cambio sí la siente frente a la imagen del Juicio Final. Esto se relaciona con la noción de que el ser humano está perdido y abandonado en este mundo: solo, herido, carente, y sediento de amparo, consuelo y salvación. La religión del sentido y del asombro

no alcanzan para cubrir esta carencia, ya que ella surge del anhelo del individuo de formar parte activa de la vida, de esta totalidad con sentido; y es a raíz de que el ser humano actúa y busca que entonces yerra y se pierde. La perspectiva del sentido y el asombro puede de pronto esfumarse, y entonces volvemos a estar solos y extraviados. Es el cristianismo lo que le ofrece a Wittgenstein la vía de redención que cree desesperadamente necesitar. Y es por ello que la casi totalidad de sus comentarios sobre textos bíblicos se refieren a cuestiones relacionadas con la redención y el castigo: el Juicio Final, la resurrección de Jesús como prueba de su carácter de redentor, o comentarios a la doctrina paulina de la predestinación —que le resulta incomprensible—. Uno de los aforismos más significativos al respecto es el siguiente:

¿Qué me inclina también a mí hacia la fe en la resurrección de Cristo? Juego, por así decirlo 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. Quizá pueda decirse: sólo el amor puede creer en la resurrección. (CV, 171, 1937)

Esto acerca a Wittgenstein, en mi opinión, más a Kierkegaard que a Tolstoi. Aunque coincide con Tolstoi en pensar que la religión desemboca en un compromiso moral, es Kierkegaard quien lo conecta con esta dimensión más pasional de lo religioso. Wittgenstein admiraba y leía a Kierkegaard, aunque a ratos le desesperara su retórica y su estilo reiterativo; de cualquier forma, no cabe duda de que hay cierta empatía con él. Pero, como en el caso de Tolstoi, hagamos un paréntesis para entender mejor la relación entre ellos; para el autor danés, la conciencia del pecado es lo que acerca al hombre a la fe religiosa y es célebre su insistencia en el carácter salvífico del cristianismo. Su idea del “caballero de la fe” que confía en Dios más allá de todo y a pesar de cualquier cosa, y que es capaz de abrazar el absurdo y quedarse solo frente al mundo con tal de no traicionar su fe (*cfr. Temor y temblor*), y su idea de que sólo a Dios podemos remitir nuestra debilidad y nuestros pecados (*cfr. Discursos edificantes*), son referencias importantes para este aspecto de la religiosidad de Wittgenstein; él también vive su fe como una pasión

y como una exigencia que la mayoría de las veces se siente incapaz de cumplir. Su lucha tiene, por lo general, dos frentes: rechaza su sensualidad porque le parece que le ensucia, incluso a veces le repugna. La insistencia del cristianismo en la pureza le tortura, se siente débil y está en perpetua lucha contra su sensualidad: “huyo de las sucias hondonadas de mis placeres y placeres” (*MP*, 61, 1931). Otra tentación que le es frecuente, y lo pierde, es su propia vanidad: “Ensucio todo con mi vanidad” (*MP*, 61, 1931). En un momento dado confiesa a Drury que la vanidad herida “es fuente del más grande mal”. Wittgenstein sufre el trato con la mayor parte de la gente, tiene poca paciencia y tolerancia ante muchos rasgos humanos: la estupidez, la vulgaridad, la arrogancia, y se queja continuamente del contacto con otros. Sabemos que a menudo buscó aislarse y que casi siempre lo hizo en los fiordos noruegos, donde escribió buena parte de su obra. Pero esta suerte de misantropía, que a veces se desataba contra amigos cercanos (los pocos que todavía le visitaban o le escribían), dejaba detrás mucha culpa, por lo cual se torturaba y se sentía miserable: le era patente su frialdad, lo incapaz que resultaba ser para sentir y expresar amor. Vivía de alguna manera por encima de los demás, quizás no podía evitarlo, pero cuando se daba cuenta de esto otra vez se sentía lejos, muy lejos, del paradigma moral cristiano, “sólo la religión podría destruir la vanidad y penetrar en todas las hendiduras” (*CV*, 271, 1946).¹⁴

Wittgenstein está, entonces, en lucha contra sí mismo; no se siente digno de la salvación y la redención que ofrece la religión cristiana, y ello le hace sentirse culpable y miserable y, por consiguiente, más necesitado de ella; quiere ser digno, necesita serlo, porque —como Kierkegaard— siente la inmensa necesidad de ser redimido y salvado (en gran parte de sí mismo). Sólo la religión puede darle la fuerza para levantarse, para trabajar, para tratar de convertir su vida en una parte de aquella totalidad con sentido, que amenaza siempre con desvanecerse. Porque como decíamos antes, la mirada puede perderse y entonces

¹⁴ Otros datos que se enmarcan en este rasgo son los sueños (de corte kafkiano) que cuenta en sus diarios; en uno de ellos unas voces le gritan algo así como “La deuda no está pagada” (*MP*, 64–65, 1931), y en el otro se ve a sí mismo sentado en una suerte de silla eléctrica, “como un delincuente” (*MP*, 80, 1931). El segundo dato es que sabemos que en una época sintió la necesidad de confesar algunas vergüenzas. Entonces reparte una carta o hace una confesión verbal a algunos de sus amigos, y les hace saber —según Fania Pascal— que ha ocultado ser mayoritariamente de ascendencia judía y que ha mentido frente a una niña, alumna suya, que lo acusaba de malos tratos. Para él, confesar algo es de alguna manera deshacerse de él, darse la posibilidad de recomenzar limpio; además, es un acto de humildad, ya que un vanidoso no puede confesar sus debilidades (*Cfr. MP*, 75).

el mundo vuelve a estar ahí, pero ya no como una hierofanía, como un gesto sagrado, sino como un lugar vacío y desértico donde “todo está muerto” (*MP*, 119–120, 1937). A la postre, el primero y el último rasgos de su religiosidad se relacionan íntimamente: el sentido de la vida se traduce, finalmente, en la doctrina cristiana del pecado y la redención, y por consiguiente, la vida sólo tiene sentido y valor en la medida en la que se ajusta a este “sistema de referencias” cristiano; de ahí que la propia debilidad, la incapacidad de cumplir con este modelo de pureza y humildad se convierten para Wittgenstein en nueva fuente de culpa y sufrimiento. El cristianismo le ofrece una redención de la que no se siente digno. Pero cuando busca apartarse de estas exigencias, la confianza en el sentido se desvanece.

Wittgenstein oscila y su religiosidad se mueve como un péndulo entre la creencia y la entrega, y la distancia y las resistencias. A veces piensa que son “sus bajezas” lo que le impiden llegar a la fe (cfr. *MP*, 98, 1937), pero aunque su religiosidad crece y decrece, nunca acaba de abandonar el marco de referencia que le brinda el cristianismo:

Puedo rechazar la solución cristiana del problema de la vida (redención, resurrección, juicio final, cielo, infierno) pero con ello no se soluciona el problema de mi vida puesto que no soy bueno & no soy feliz. No estoy redimido. Y cómo puedo saber, por tanto, lo que me rondaría por la cabeza como única imagen aceptable del orden universal si viviera de otro modo, de un modo completamente diferente. No puedo juzgarlo. Una vida diferente pone en primer plano imágenes completamente diferentes, hace necesarias imágenes completamente diferentes. (*MP*, 103, 1937)

En muchos momentos de su vida, Wittgenstein sintió dudas respecto del “sistema de referencias” cristiano y, aunque su disposición a la entrega ciega de la que habla Kierkegaard fue aminorando con los años, nunca renunció a un cierto cultivo de su religiosidad, nunca dejó de refugiarse y fustigarse —aun cuando fuese de forma ocasional— con sus imágenes, y es justamente por ello que su religiosidad tiñe su vida y sus escritos de manera fundamental.

BIBLIOGRAFÍA*

Abreviaturas

- CE* Conferencia sobre ética (los números corresponden a la página).
CRD Comentarios sobre La rama dorada (los números corresponden a la página).
CV Aforismos: cultura y valor (los números corresponden al número de aforismo y al año).
DS Diarios secretos (los números corresponden a la fecha).
LCR Lecciones sobre creencia religiosa (los números corresponden a la página).
MP Movimientos del pensar (los números corresponden a la página y a la fecha).
NB Diario filosófico 1914–1916 (los números corresponden a la fecha).
T *Tractatus* (los números corresponden al número de aforismo).

Obras

- Arrington, R.L. y M. Addis (comps.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, Londres, 2001.
- Cabrera, Isabel, “Wittgenstein: la tentación de lo místico”, *Diánoia*, vol. 35, no. 35, 1989, pp. 107–116.
- Creegan, Charles L., *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*, Routledge, Londres, 1989.
- Goodman, Russell B., *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, Nueva York, 1902.
- Jareño Alarcón, Joaquín, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Ariel, Barcelona, 2001.
- Kierkegaard, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo. Discursos edificantes*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963.
- , *Temor y temblor*, trad., introd. y notas Vicente Simón Merchán, Fontanar, México, 2006.
- Malcolm, Norman, *Wittgenstein. A Religious Point of View?*, Cornell University Press, Nueva York, 1994.
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, trad. Damián Alou, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando Vela, Alianza, Madrid, 1980.

*Las fechas entre paréntesis de las obras de Wittgenstein corresponden al año de elaboración del material y no a la fecha de publicación.

- Philips, D.Z., "Religion in Wittgenstein's Mirror", en *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. A. Philips Griffiths, Cambridge University Press, Nueva York, 1991, pp. 135–150.
- Rhees, Rush, *Recuerdos de Wittgenstein*, trad. de Rafael Vargas, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Tolstoi, Leo, *A Confession and Other Religious Writings*, Penguin Books, Londres, 1987.
- , *The Gospel in Brief*, trad. Isabel Hapgood, ed. F.A. Flowers III, University of Nebraska Press, Lincoln/Londres, 1997.
- Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, Verdehalago/El Colegio Nacional, México, 2006.
- Wittgenstein L., *Comentarios sobre La rama dorada de Frazer* (1931), trad. Javier Esquivel, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1985.
- , *Conferencia sobre ética* (1929), trad. Fina Birulés, ed. Manuel Cruz, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990.
- , *Diario filosófico* (1914–1916), trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Planeta, Barcelona, 1986.
- , *Diarios secretos* (1914–1916), trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- , *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (c. 1938), trad. Isidoro Reguera, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1992.
- , *Movimientos del pensar. Diarios 1930–1932/1936–1937*, trad. Isidoro Reguera, Pre-textos, Valencia, 2000.
- , *Observaciones* (1914–circa 1944), trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1981.
- , *Tractatus logico-philosophicus* (1922), trad. Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz, Alianza, Madrid, 2002.

Recibido el 20 de junio de 2007; aceptado el 30 de enero de 2008.