

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, MARIANO

Claridad es perfección: religión y filosofía en el último Wittgenstein

Diánoia, vol. LVII, núm. 69, noviembre, 2012, pp. 101-126

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433599004>

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

# Claridad es perfección: religión y filosofía en el último Wittgenstein

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

*Universidad Complutense de Madrid*

marijan@filos.ucm.es

**Resumen:** Este artículo analiza ciertas interpretaciones del célebre comentario de Wittgenstein a Drury, sin duda relevantes para comprender el sentido de la filosofía del pensador vienes en su último periodo, según el cual él mismo, sin ser una persona religiosa, no podía evitar contemplar todas las cuestiones desde una perspectiva religiosa. Los pasos para *identificar la razón por la que se puede afirmar que la inmunización de la forma de vida religiosa constituye el sentido último de la filosofía concebida como análisis de los juegos de lenguaje* serán, en primer lugar, poner en relación el valor supremo de la claridad con la crítica de la actitud explicativa característica de la filosofía convencional y, en segundo término, considerar el análisis del discurso religioso y la peculiar religiosidad del propio Wittgenstein.

**Palabras clave:** creencia religiosa, juego de lenguaje, Weltbild, cristianismo, vida

**Abstract:** This paper explores some of the issues related to Wittgenstein's famous comment to Drury —that he himself, while not a religious person, could not avoid contemplating all questions from a religious perspective—that might contribute to an understanding of the final meaning of the philosophical practice distinctive of Wittgenstein's last period. *This paper aims at showing that final meaning is the immunization of the religious form of the life.* In order to reach this conclusion we will first recall the importance of clarity as an absolute goal of Wittgenstein's philosophy, and see how it is connected to a specific attitude toward the explanatory claims of conventional philosophy. Then we will summarize the essence of Wittgenstein's philosophical analysis of religious discourse and review some crucial texts that highlight the peculiar religiosity unique to Wittgenstein.

**Key words:** religious belief, language-game, Weltbild, Christianity, life

## 1. Introducción

En una de sus notas sobre las conversaciones que mantuvo con Wittgenstein, Maurice Drury aplica una reflexión de aquél sobre las dificultades que tienen los oyentes a la hora de seguir una conferencia filosófica<sup>1</sup> al problema de explicar por qué se habrían producido tantas

<sup>1</sup> “Mi tercera y última dificultad es una que, de hecho, tiene que ver con la mayoría de las conferencias filosóficas largas: el oyente es incapaz de ver a la vez el camino que sigue y la meta a la que el camino conduce” (CE, p. 4).

interpretaciones tan diferentes del pensamiento de nuestro filósofo y, por lo general, como observaría von Wright, de no mucho valor. La idea es que resulta realmente difícil ser capaz de seguir el sinuoso sendero por el que discurriría este pensamiento y a la vez tener a la vista hacia dónde conduce (Rhees 1981, p. 95).

En lo que sigue intentaré una interpretación religiosa del pensamiento de Wittgenstein, precisamente para vislumbrar *adónde conduciría* a partir de la actitud valorativa personal que sería su raíz. Para ello es muy importante el comentario de Wittgenstein según el cual, a pesar de no ser él mismo un hombre religioso, no podía evitar contemplar cada problema desde un punto de vista religioso (Rhees 1981, p. 94). En mi opinión, esta observación se aplica también al problema de la filosofía y a la respuesta que el autor ofrece con su nueva práctica filosófica.<sup>2</sup>

Al final del recorrido que se efectuará en este trabajo será posible atribuir a la inmunización de la creencia religiosa, en cuanto forma de vida, frente a toda crítica racionalista o “metafísica”, el sentido positivo y nuclear del análisis de los juegos de lenguaje como práctica filosófica. Si bien esta interpretación no es nueva, la pretendo poner ahora en evidencia mostrando que tal “objetivo” se satisfaría, precisamente, mediante el procedimiento de exportar *de entrada* a la nueva práctica filosófica una actitud originaria decididamente “religiosa”, esto es, no cognitivo-explicativa, sino la actitud del que aspira en último término a la *paz del pensamiento*. Como se verá al final, la experiencia personal del pecado propia del filósofo vienes, el rechazo de su propia vanidad o su soberbia, determina además la necesidad de sobreponer ese trabajo de uno mismo que es la filosofía en dirección a la fe o a la comprensión de la fe como *definitiva* purga de toda vanidad. En este terreno de lo religioso se localizará la *valoración* medular, constitutiva, de la persona Wittgenstein, valoración que, como no puede ser de otro modo, será determinante para su ejercicio filosófico.

En una obra exegética clarificadora, Norman Malcolm contrapone de manera directa el apremiante afán filosófico de *explicación*, y sobre todo de explicación total y última, a la actitud de *wonder*, o incluso de *awe*, de ese pasmo ante lo inexplicable de la existencia (Malcolm 1997) o

<sup>2</sup> El significado trascendente de la primera obra de Wittgenstein habría quedado bien patente en su propio “discurso” acerca de lo místico que, naturalmente, no pasaría de la condición de la alusión. Recordemos la penúltima entrada del *Tractatus*: “Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, *siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas*. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)” (6.54) (las cursivas son mías).

ante lo inexplicable de la infinidad de los juegos de lenguaje humanos. Esto es porque explicar equivaldría, desde este punto de vista, a suprimir la admiración, sobre todo si la explicación es la que pretende la filosofía tradicional. Contra esa destrucción, la filosofía wittgensteiniana nos reabriría, *preservándola*, la posibilidad misma de la admiración. Por eso se puede establecer en este punto una analogía crucial entre esta nueva práctica filosófica y la religión:

El sentido religioso de ver el mundo como un milagro tiene su análogo en un tipo de pasmo ante la inexplicable existencia de los juegos de lenguaje humanos. Este pasmo filosófico no tiene el sentido religioso del milagro porque no contempla los juegos de lenguaje como sagrados. Pero en relación con el sentimiento del asombro y del misterio, es análogo al sentido religioso del milagro del mundo y del milagro de la vida humana. (Malcolm 1997, p. 87)

¿Podemos entender que esto significa que Wittgenstein veía también la filosofía desde un punto de vista religioso?<sup>3</sup>

Sin duda, como replicó Peter Winch, no hay ninguna prueba de que el propio Wittgenstein le hubiese asignado este sentido a su trabajo (Malcolm 1997, p. 104). Pero tampoco se resiste Winch a la tentación de echar más leña al fuego con su observación de que la confusión conceptual puede llegar a tener efectos catastróficos en la vida espiritual de las personas.<sup>4</sup> Para ilustrar esta idea se cita una carta de Wittgenstein a Drury en la que, al ofrecerle a su amigo una puntualización sobre la gramática de la expresión “cometer un error”, habría tratado con ello de deshacer su remordimiento, su dolorosa inquietud por lo supuesta-

<sup>3</sup> “¡Es la voluntad de Dios!”, dicho en la situación de pérdida de su ser querido, no pretende, *en absoluto*, constituirse como explicación última, sino todo lo contrario: señalar el punto final de toda explicación, abandonar definitivamente el tormento de seguir preguntándose por qué tuvo que pasar, y lograr así la paz. ¿No es como curarse de la desazón del problema filosófico? ¿Cómo llegar a la paz del pensamiento?

<sup>4</sup> Se trataría por eso de la claridad como objetivo básico del filosofar wittgensteiniano. Winch a lo mejor tiene en mente una observación en la que, tras haber reflexionado sobre la doctrina teológica de la predestinación, Wittgenstein manifiesta su inclinación a pensar que los conceptos torcidos o desviados han hecho mucho daño o han causado muchas desgracias (CV, p. 72), pero, considerada en su contexto, esta observación se refiere a la utilidad de la claridad en lo que atañe al enfrentamiento con conceptos religiosos como el mencionado, y no a un hipotético “efecto religioso” de la claridad conceptual, que es lo que aquí principalmente nos interesaría.

mente poco acertado de su decisión de dedicarse a ejercer la medicina (Rhees 1981, p. 110).

Para lo que aquí se trata, lo de menos sería que Wittgenstein hubiera reconocido o no un “sentido” religioso a su filosofar,<sup>5</sup> y lo que de verdad tiene importancia *para empezar* es si la claridad misma, objetivo absoluto del filosofar wittgensteiniano en cuanto trabajo por la “paz del pensamiento”, podría adoptar un significado religioso. Al igual que autores como K.V. Stosch, entiendo que la actitud y la sensibilidad religiosas, algo diferente de las creencias religiosas concretas, consistirían propiamente en un *Staunen* (asombro, admiración) y un *Ehrfurcht* (awe, temor reverencial) ante lo que pondría punto final a toda explicación. De lo que se trataría, entonces, con la filosofía wittgensteiniana es de salvaguardar, o poner a buen recaudo, esta *actitud* propiamente religiosa frente a las acometidas de la filosofía en su sentido tradicional (Stosch 2006, p. 282), sentido ya reconocido por Aristóteles, sobre todo mediante la denuncia de su índole pseudoexplicativa.

El problema con los filósofos desde la modernidad es que se hallan fascinados por el modo de proceder del científico, así que siguen insistiendo en el proyecto de conquistar la explicación última o ultrafísica (AM, p. 18). El problema con los científicos es que, cuando pasan de la mitad de su vida, a menudo se cansan de su duro trabajo y empiezan a encontrar el gusto a las especulaciones populares semifilosóficas (Rhees 1981, p. 132). Así que unos y otros terminan inevitablemente en el absurdo. Ya en el *Big Typescript* (BT 413), como observa Stosch (2006, p. 269), la “determinación religiosa” de la tarea filosófica wittgensteiniana se hace notar en el momento en que fija resueltamente su sentido en la destrucción de ídolos, en cuanto verdadera *crítica de toda idolatría*.

La claridad absoluta como meta del filósofo wittgensteiniano es lo mismo que la desaparición definitiva del problema filosófico o la paz del

<sup>5</sup> A decir verdad, de hecho contamos con textos en los que el filósofo se cuestiona el sentido de su trabajo, a veces incluso en términos que tal vez se podrían considerar no muy alejados de una hipotética problemática “religiosa”. Por poner algunos ejemplos: “¡Cuánto más fácil es trabajar que asignar al trabajo el lugar adecuado!” (MP 210); “Si no estás dispuesto a sacrificar tu trabajo a algo todavía más alto no tendrá bendición alguna. Porque la altura la adquiere si lo colocas en la altitud verdadera respecto del ideal” (MP 204–205); “¿Lo que yo hago vale realmente la pena? Sí, pero sólo si una luz de lo alto brilla sobre ello. [...] Y si falta esa luz de lo alto, yo no puedo ser en cualquier caso más que listo” (CV, pp. 57–58); “No estoy en absoluto seguro de no preferir a que otros continúen mi trabajo un cambio en el modo de vida de las personas que haría todas estas preguntas superfluas. (Por esta razón yo nunca podría fundar una escuela)” (CV, p. 61).

pensamiento (CV, p. 43), algo que indudablemente puede ser de gran importancia en la vida de muchas personas. Pero la paz del pensamiento significaría deshacerse de la manía de buscar explicaciones cuando ya no tiene ningún sentido seguir haciéndolo (¡Es la voluntad de Dios!). Pues bien, *solamente* cuando acertamos a reconocer el sinsentido del afán explicativo podemos concentrarnos de verdad en las cosas mismas y en su existencia y admirarnos de ellas (Malcolm 1997, p. 73). Como supo ver el filósofo en una anotación de 1930, lo que caracterizaría su manera de filosofar —y al parecer en contra de su propia voluntad—<sup>6</sup> es su índole esencialmente *no poética* [*undichterisch*], es decir, su forma de dirigirse a lo concreto, a lo que tenemos ante los ojos sin que lo cubra ningún velo. Sin embargo, ese carácter del propio trabajo filosófico se hallaría, al parecer, estratégicamente supeditado a la necesidad de despertar a los hombres y a los pueblos al *Staunen* precisamente en la época en que la ciencia los vuelve a dormir:<sup>7</sup>

¿Cómo habría podido dejar de impresionar el fuego o la semejanza del fuego con el sol al espíritu del hombre en su despertar? Pero no “porque él no lo pueda explicar” (la estúpida superstición [*Aberglaube*] de nuestro tiempo)— ya que ¿acaso lo haría una “explicación” menos impresionante? (F, p. 6)

Si devolvemos las palabras de su “uso” metafísico a su uso cotidiano, se desvanecería lo filosóficamente sorprendente y quizás sólo así pueda abrirse para nosotros la verdadera experiencia del asombro. Lo filosóficamente sorprendente estorba al *genuino Staunen* porque es una sorpresa sólo aparente que buscaría deshacerse en la pseudoexplicación.

Para continuar en esta dirección, haré primero una breve precisión sobre la índole de la filosofía para el Wittgenstein tardío. Después recogeré lo esencial de su análisis de la creencia religiosa. Para terminar, intentaré encontrar una respuesta a la cuestión de la relación entre ambos aspectos en la propia relación existencial del pensador vienes con el cristianismo. Huelga decir que el resultado habrá de tomarse sólo como un comentario de alguien que busca orientarse en este bosque: está claro que no hay en Wittgenstein una filosofía de la religión propiamente dicha en el sentido de una obra preparada para la publicación, sino sólo

<sup>6</sup> Porque afirma claramente que lo único que la filosofía de verdad puede hacer es *dichten*, algo de lo que él mismo no ha sido (del todo) capaz (CV, p. 24).

<sup>7</sup> Esta entrada concluye con la afirmación de que en este punto (de la claridad) se separarían religión y arte (CV, pp. 5–6).

anotaciones en diarios para uso personal,<sup>8</sup> reflexiones con motivo de la lectura de la obra de Frazer y apuntes recogidos en sus clases sobre la creencia religiosa.

Atrapados en la desorientadora analogía lingüística, o sea, malinterpretando las formas de nuestro lenguaje (IF, I § 111), caemos de manera inevitable en la *paradoja filosófica*, porque esas analogías son aquí la “fuente de nuestro pensamiento” (BT 410). Se trata de una paradoja específicamente filosófica que sin duda supone una experiencia de asombro emparentada con la inquietud [*Beunruhigung*] más profunda. De ahí que se tratara, en buena medida, de sustituir la teoría por la terapia (Fischer 2006), debido a que el carácter casi patológico de esas inquietudes filosóficas se manifiesta en el hecho de que disparan en nosotros la agónica búsqueda de explicaciones, pero de unas explicaciones que, en realidad y de manera inevitable, son pseudoexplicaciones o explicaciones de nada, pues su raíz no es otra que una clarísima confusión, una confusión que, cuando se hace patente, todos la podemos reconocer con sólo abrir los ojos.

Ahora bien, esta índole casi patológica de la inquietud filosófica se revela además en sus consecuencias negativas para nuestra vida —con lo que volvemos al ámbito de lo personal—. Y es que la búsqueda incessante y obsesiva de la explicación última y total nos impide ver lo que tenemos a la vista, y no nos deja reparar en los fenómenos. La manía explicativa constitutiva de la metafísica impide que el filósofo vea lo que todo el mundo puede ver. Hace imposible el *Staunen* “correcto”, es decir, el que no es generado por la confusión, sino por su contrario, la claridad.

<sup>8</sup> Naturalmente, se podría discutir muchísimo sobre la necesidad o la conveniencia de separar tajantemente los escritos “personales” de los que recogerían el “trabajo” propiamente filosófico. Hay quienes cuestionan la legitimidad de sacar conclusiones de los primeros para elaborar interpretaciones de los segundos (y precisamente algo así se hace en este trabajo). Y es que, en el caso de Wittgenstein, la filosofía es, sin ningún género de dudas, un peculiar “trabajo sobre sí mismo”, que no sólo transformaría creencias y puntos de vista, sino que además modificaría las actitudes y la voluntad del filósofo. Por eso, mantener completamente apartadas las facetas existencial y filosófica, sin cuestionarse antes si son facetas diferentes, no deja de ser una decisión forzada y artificial, y además paradójica, porque en realidad brotaría de la opción filosófica particular del intérprete en turno (y toda opción filosófica es sin duda una cuestión *absoluta y máximamente* existencial), como también lo sería, por otra parte, optar por dedicarse a la lógica o a la matemática puras, pero tal vez el carácter existencial de la opción se da en mayor medida en la filosofía.

Sin embargo, para Wittgenstein el asombro o la admiración ante la existencia del mundo<sup>9</sup> pertenecería a la perspectiva religiosa del *milagro*. En este terreno sí que encontramos el lugar adecuado para el asombro y la admiración de los hombres, en el juego de lenguaje de la religión, donde además no se buscaría eliminarlos. Esto es lo contrario de lo que busca la filosofía convencional cuando, por ejemplo, aniquila la falsa perplejidad del “problema mente/cuerpo” optando por vanas metafísicas idealistas o materialistas.

## 2 . La creencia religiosa según Wittgenstein

En lo que respecta a la consideración de Wittgenstein sobre la religión, no sólo como experiencia y actitud sino, en segundo lugar, también como creencia concreta, no se puede negar que el cambio de su concepción del lenguaje tiene como consecuencia un desplazamiento decisivo desde la denuncia del sinsentido de las declaraciones religiosas —que quedaban englobadas en el intento absolutamente sin esperanza de ir más allá del mundo, ese intento insensato de arremeter contra los límites del lenguaje, contra los barrotes de la jaula de hierro—, al sentido reconocido del juego de lenguaje religioso como práctica humana perfectamente real y efectiva.<sup>10</sup> Antes habíamos podido leer que una experiencia como la religiosa, que es al fin y al cabo un hecho, no puede tener en absoluto valor sobrenatural (en CE, p. 10, donde se expresa otra vez lo escrito en el *Tractatus*, 6.41: el valor del mundo habría de hallarse fuera del mundo, porque en el espacio y el tiempo todo es *zufällig*, casual). Mientras que ahora, en una entrada del diario

<sup>9</sup> Hay que decir que una separación de esos dos ámbitos que podríamos reconocer al menos como *similares* se hallaría, por supuesto, ya presente al final del *Tractatus*: de un lado, lo que se puede decir, es decir, cómo es el mundo (el terreno de las ciencias naturales y, por lo tanto, de lo *explicable*); de otro, lo inefable pero que se muestra en lo que decimos, esto es, que el mundo sea, o lo *místico*. Recordemos finalmente que Wittgenstein alude, para aproximarnos culpablemente a la determinación de ese otro ámbito, al sentimiento del mundo como un todo limitado, saltándose con ello el límite de lo decible (6.45). Sin duda, la tentación que invade al filósofo cuando escribe sería la de hacer explícito “el espíritu”.

<sup>10</sup> Cfr. Hyman 2001, p. 5. Sin embargo, en Clack 1999, p. 87, se nos dice que hay razones para pensar que la religión no es ni un juego de lenguaje ni una forma de vida en el sentido genuinamente wittgensteiniano de esas expresiones, pero Clack no es, por desgracia, más explícito sobre este punto, como tampoco lo es cuando sostiene, por otra parte, que no se le puede atribuir a Wittgenstein una interpretación puramente expresivista de la magia y de la religión, aunque tampoco una instrumentalista.

de Wittgenstein fechada unos seis años después de la *Conferencia sobre ética*, en relación con la creencia en la resurrección de los muertos se nos dice que “Una proposición puede parecer absurda & el absurdo de su superficie ser engullido por la profundidad que, por decirlo así, hay detrás de ella” (MP 147). Lo que daría sentido y profundidad a la creencia en la resurrección sería el uso de la misma, es decir, la vida que lleva el que la sostiene.

Por otra parte, en las reflexiones de Wittgenstein a partir de la obra de Frazer, todo termina en que sólo se puede describir y decir: así es la vida humana. Si las ideas religiosas no son creencias como las opiniones, entonces está claro que no pueden ser falsas, no pueden ser errores, no serían en absoluto hipótesis de alguna falsa física o falsa medicina o falsa técnica, como el antropólogo convencional parece dar por sentado (F, p. 7). La perspectiva del milagro no es, por supuesto, la perspectiva de la ciencia, sino que constituye otra manera de mirar los hechos o más bien un mirar que no toma en consideración “hechos” en el sentido científico del término.

Con la religión cristiana en el punto focal de su atención analítica, Wittgenstein aborda con claridad estos dos puntos íntimamente imbriados, el de la centralidad de la descripción del juego de lenguaje y el de la importancia decisiva de la praxis para la determinación del sentido de la creencia religiosa.<sup>11</sup> Así, por ejemplo, la experiencia del pecado, la de que habría algo que, por así decir, está radicalmente mal conmigo, era en la *Conferencia sobre ética* simplemente una más de esas experiencias místicas, constitutivamente *unsinnig*, de las que nada se podría decir. Siete años después, Wittgenstein escribe lo siguiente:

El cristianismo no es una doctrina, no es, quiero decir, una teoría acerca de lo que le ha ocurrido y le ocurrirá al alma humana, sino una descripción de algo que en efecto tiene lugar en la vida humana. Porque la “conciencia del pecado” es un suceso real y también lo son la desesperación y la salvación por la fe. (CV, p. 28)<sup>12</sup>

<sup>11</sup> La diferencia esencial entre la creencia en Dios y la creencia cognitiva, en el sentido de conjeta, es que con la primera no se trataría de ofrecer pruebas, sino de realizar obras: “Para Wittgenstein, lo esencial en la vida religiosa no era la aceptación de doctrinas ni credos, sino las *obras*” (Malcolm 1997, p. 20). Cfr. asimismo Clack 1999, p. 55, para una importante matización de este extremo. En suma, las declaraciones religiosas no funcionarían en absoluto como descripciones de entidades sobrenaturales al estilo de las descripciones científicas de los procesos naturales.

<sup>12</sup> Fe, pero también sufrimiento. En *Las variedades de la experiencia religiosa*, la obra que tanto bien le hiciera a Wittgenstein, según confesión propia, William

Y si podemos saber que de lo que se trata con el cristianismo es, sobre todo, de la descripción de un *proceso efectivo* en la vida de los humanos, es justamente porque la creencia cristiana entraña la transformación radical de la vida del hombre. Esto y no otra cosa es lo que daría a la fe el sentido que le corresponde.

Wittgenstein aclara también por qué malinterpretamos con tanta frecuencia el sentido de la creencia religiosa, y lo hace partiendo de la enorme dificultad que tan a menudo implica distinguir apropiadamente entre gramática profunda y gramática superficial (IF, I § 664). En relación con este importante asunto, el filósofo pretende hacernos ver que, por ejemplo, la predestinación (*Gnadenwahl*) no es en realidad ninguna teoría, sino, bien al contrario, un *suspiro* o un *grito* de alguien que sufre terriblemente. Así que nadie podría hablar con sentido de la predestinación si no estuviera verdaderamente atormentado (CV, p. 30).

La seguridad y la certeza *absolutas* de la creencia religiosa nos muestran con toda claridad que no se trata de una creencia en el sentido cognitivo habitual.<sup>13</sup> Por ejemplo, con la creencia en el sentido religioso no sucede, como cuando decimos creer que Napoleón hizo tal y cual cosa, que siempre estaríamos dispuestos a dudar de ello ante nueva evidencia en contra.<sup>14</sup> En esta su línea básica en “filosofía de la religión”, es célebre por “irritante” la afirmación wittgensteiniana de que la fe cristiana no perdería nada de su valor con la hipotética demostración de que el relato del Evangelio es históricamente falso (CV, p. 32). Y es que la demostración histórica, la de la *History* como juego de lenguaje científico,

James escribe: “Pero creo que si consideramos toda la cuestión con más cuidado, distinguiendo entre la buena intención general del ascetismo y la inutilidad de algunos actos concretos de los que se le puede hacer culpable, debemos rehabilitarlo en nuestra estima. Porque en su significado espiritual el ascetismo representa nada menos que la esencia de la filosofía nacida dos veces. Y es que simbolizaría, sin duda de una manera bastante poco convincente, pero con sinceridad, la creencia de que hay un elemento real de maldad en este mundo, que ni tiene que ser ignorado ni eludido, sino enfrentado y superado resueltamente por una apelación a los recursos heroicos del alma, y neutralizado y lavado por el sufrimiento” (1960, p. 352).

<sup>13</sup> “Supongamos que alguien creyera en el Juicio Final y yo no, ¿significaría esto que yo creo lo contrario que él, o sea, que no habrá tal cosa? Yo diría: ‘en absoluto, o no siempre’” (CR, p. 53).

<sup>14</sup> Por eso el creyente siempre se encontrará con el problema de no ser realmente comprendido, porque el que no cree siempre concibe la creencia religiosa como una creencia más, es decir, como algo que ha de basarse en pruebas: “En otras palabras, aunque el no creyente comprendiera *lo que* el creyente cree, lo que no va a comprender es *por qué* debería creerlo” (Barrett 1991, p. 169). El problema del “otro mundo”, por ejemplo, es que es *absolutamente indemostrable*, como apuntaba el mismo Nietzsche.

carece de relevancia para la fe. El *für-wahr-halten* que es distintivo de la fe, y en el que se basaría toda su incomparable seguridad, consiste por así decir en la identidad de creer y amar (*glaubend, d.h. liebend*), en un creer que ama o en un amar que cree.<sup>15</sup> Como veremos más adelante, se podría decir que, con la fe, estaríamos ante la adhesión *apasionada* a un sistema de referencia o *Weltbild*. “Sólo el amor puede creer en la Resurrección”, no, por supuesto, mi razón teórica (CV, p. 33).

En todo esto se encuentra planteado un problema que no parece tener solución. Por un lado, la creencia cristiana sería el *resultado* de una forma de vida, la conclusión a la que llega una forma de vida —por ejemplo, una vida pródiga en sufrimiento y desesperación, para ponernos en la situación kierkegaardiana que no es en absoluto extraña a nuestro filósofo—, y, desde esta perspectiva de abajo hacia arriba, se puede razonar que, si se supone que es malo no creer en Dios (CR, p. 59), eso sólo puede ser porque no se lleva una vida lo suficientemente “decente”, en el sentido de no cometer bajezas, como para que me sea dado creer en Dios. Por otro lado, si se contempla el asunto de arriba hacia abajo, la creencia cristiana no es sino el presupuesto y la raíz mismos de una forma de vida muy determinada o de la transformación efectiva de tu vida. Que sólo el amor sea capaz de creer en la resurrección significaría, ni más ni menos, que la “redención” efectiva ha de preceder a la fe para que ésta sea posible. Así, la fe no sería más que un aferrarse y un perseverar en la redención (CV, p. 33), pero entonces a ella no se llegaría de ningún modo por llevar una vida determinada ni, mucho menos, por escuchar o leer ciertas palabras. La fe salva, pero sólo si estoy salvado de antemano puedo yo creer. “La fe comienza con la fe” (“Das Glauben fängt mit dem Glauben an”), escribe el filósofo en su diario el 27 de enero de 1937 (MP 151).

A quien, como Wittgenstein, subraye analíticamente las peculiaridades de los usos del verbo “creer” que constituyen los juegos de lenguaje religiosos, se le podría objetar que la gente dice que cree en Dios por causa de determinadas experiencias religiosas que ha tenido o tiene, lo que sin duda sería un “creer desde la evidencia”. Pues bien, en sus charlas sobre el asunto, Wittgenstein destruye la objeción de un solo golpe señalando que “el mero hecho de que alguien diga que cree a partir de la evidencia no me dice lo bastante como para que yo sea capaz de decir ahora si puedo decir de una frase como ‘Dios existe’ que tu evidencia para ella es insatisfactoria o insuficiente” (CR, p. 60). La

<sup>15</sup> Barrett subraya, asimismo, este apoyo de la creencia religiosa en el amor, porque es el amor, sobre todo, lo que propicia la confianza en la palabra del otro (1991, p. 182).

supuesta evidencia del creyente no sería evidencia alguna,<sup>16</sup> y no lo sería “por definición”, o sea, *porque* es imposible juzgar de su pertinencia. Así que la fe comienza con la fe, y ése sería justamente el misterio de la fe o, para decirlo desde el punto de vista del creyente —que por lo común está seguro de que su fe es una especie de don, un regalo, una gracia—, su índole “respondiente”. El análisis del uso de “creer” en el discurso religioso parecería entonces confirmar, también para el no creyente, el punto de vista del creyente.

Si la creencia religiosa fuera razonable o pudiera hacerse razonable, si se basara en “pruebas”, como han pretendido y siguen pretendiendo tantos, todo el asunto de la fe quedaría, para Wittgenstein, *definitivamente* liquidado (CR, p. 56).<sup>17</sup> Lo que tendríamos entonces ya no sería de ningún modo religión, sino su contrario, superstición, porque se trataría, una vez más, de la *actitud explicativa* y técnica del que hace sus negocios con Dios calculando el beneficio. Una cosa lleva a la otra, al igual que la física se fomenta sobre todo por su rendimiento técnico. Aguardar a que te den pruebas para creer en Dios, pretender *ser convencido*, sería la actitud propia del “criminal” del que nos hablaba el Weininger tan leído por Wittgenstein, la actitud puramente pasiva del que carece de “yo inteligible” y no puede *decidir* entregarse en la fe —paradójicamente, sacrificar de este modo el yo es la única manera de tener de verdad un yo (Weininger 2008, p. 193)—. Para decirlo una vez más, con la fe no se trata de hipótesis ni de probabilidades, no se trata de “conocimiento” en el sentido preciso de lo científico. Ahora bien, nuestra “gran tentación” de pensar lo contrario se debe a que en relación con la creencia religiosa también hablamos de pruebas empíricas, de *evidence by experience* (CR, p. 57). De nuevo, para disipar la confusión, habría que ir a la gramática profunda de la fe.

Ocurre que, como la sabiduría es “fría”, con ella no se puede poner de verdad en orden la propia vida —igual que no se puede trabajar el hierro cuando está frío (CV, p. 53)—. Por eso se puede pensar que lo que en el fondo nos quiere decir el cristianismo, aventura Wittgenstein, es que las buenas doctrinas no sirven de nada. En cambio, la fe es una *pasión*, multicolor como la vida misma y, por eso, cuando te “agarra”, te puede “dar la vuelta” (*umdrehen*) y cambiar tu vida o la dirección de tu vida (CV, p. 53). De acuerdo con esto, que “Cristo resucitó” podría significar para Wittgenstein que Jesús *no* es en absoluto un sabio o

<sup>16</sup> No obstante, para Barrett sí sería evidencia, aunque no científica (1991, pp. 197–198).

<sup>17</sup> Por lo tanto, el ateísmo al que, según algún intérprete, nos llevaría el análisis wittgensteiniano de la creencia religiosa es el resultado contrario al que se obtiene.

un maestro más de sabiduría, es decir, que ya no estamos solos, que terminó nuestro estado de orfandad.<sup>18</sup>

En suma, lo característico de la creencia religiosa es que regula, poniéndola en forma, la vida del creyente, como un genuino sistema de referencia o imagen del mundo.<sup>19</sup> Sin embargo, esto no puede ser todo, porque el naturalismo de las ciencias naturales también es un sistema de referencia que puede regular nuestra existencia. Ahora bien, ¿quién abrazaría *apasionadamente* el darwinismo? Nadie, diríamos, aunque, de hecho, muchos pretenden hacerlo.

Se me impone como evidente que una creencia religiosa sólo podría ser algo así como un comprometerse apasionadamente con un sistema de referencia. De manera que, aunque sea una *creencia*, es en realidad una forma de vida o una forma de valorar la vida. Es agarrarse apasionadamente a *esta* interpretación. La instrucción en una fe religiosa, por lo tanto, habría de adoptar la forma de un retrato o una descripción de ese sistema de referencia, siendo al mismo tiempo una apelación a la conciencia [*ein ins Gewissen reden*]. (CV, p. 64)<sup>20</sup>

Que, por otro lado, una creencia religiosa tenga la índole de una *decisión* hay que ponerlo en conexión, para generalizarlo, con el descubrimiento<sup>21</sup> de la falta de fundamento o de razón, de la *Grundlosigkeit*

<sup>18</sup> “¿Qué me mueve a creer incluso en la resurrección de Cristo? Es como si yo jugase con el pensamiento. —Si él no se levantó de entre los muertos, entonces se descompuso en la tumba como cualquier otro hombre. *Él está muerto y descompuesto*. En ese caso es un maestro como cualquier otro y ya no puede *ayudar*; y una vez más nos hallamos huérfanos y solos. Así que tenemos que contentarnos con la sabiduría y la especulación. Es como si estuviéramos en un infierno donde lo único que podemos hacer es soñar, como si estuviéramos techados, por así decir, completamente desconectados del cielo” (CV, p. 33).

<sup>19</sup> Una vez más habría que destacar el hecho inverso de que la propia vida, por ejemplo, a través del sufrimiento o de la alegría que incluye, puede educarnos para creer en *Dios*: “Las experiencias, los pensamientos, —la vida pueden forzarnos a adoptar este concepto” (CV, p. 86).

<sup>20</sup> Este texto es también muy importante para este trabajo porque está fechado en 1947 (y el de la nota anterior en 1950), lo que implica que toda la importante temática de la época final del filósofo, recogida en los aforismos de SC, es perfectamente relacionable, por ejemplo, con los fragmentos más existenciales de MP, *por mucho que éstos daten hasta de veinte años atrás*. Así, la problemática personal de Wittgenstein nos llevaría al terreno “objetivo” de la reflexión filosófica, quizás porque es su última raíz.

<sup>21</sup> Se me ocurre que este descubrimiento de la última etapa del filósofo podría haber tenido por lo menos uno de sus orígenes en sus lecturas juveniles de Schopenhauer.

última, de todos nuestros sistemas de referencia.<sup>22</sup> Decidirse por una forma de vida, o por un modo de valorar la vida: el fundamento, se podría decir, es siempre nuestra “libertad”, lo que quiere decir que no hay fundamento.

Las que Irish Murdoch llamara “irritantes intuiciones” wittgensteinianas en asuntos de religión (citado en Clack 1999, p. 75) —sin entrar ahora en el debate de si merecerían agruparse bajo el rótulo tradicional de “fideísmo”—<sup>23</sup> parecen apuntar desde luego a la idea de que no es posible dar razón alguna ni a favor ni en contra de una supuesta “filosofía cristiana”. Por ejemplo, tras poner de manifiesto el sinsentido literal de la predestinación en cuanto doctrina, o después de exponer de manera parcial la gramática de la palabra “Dios”, esto es, el verdadero carácter de las demostraciones de su existencia o lo inconcebible del Juicio Final o lo irrepresentable de la supervivencia después de la muerte... nuestro filósofo concluye, simple y llanamente, que *si el cristianismo es la verdad*, entonces toda “filosofía” sobre el cristianismo es falsa (CV, p. 83).<sup>24</sup> Justamente por eso el que quiera mantenerse en lo religioso tiene que luchar, porque la religión no sería una explicación de nada, ninguna explicación alcanzable y, por lo tanto, tampoco *asegurable* racionalmente. La clarificación wittgensteiniana destierra de la religión toda pretensión explicativa porque precisamente tal pretensión es radicalmente irreligiosa (supersticiosa, es decir, demente).

Si alguien que cree en Dios mira a su alrededor y pregunta “¿De dónde viene todo lo que veo?”, no estaría con ello reclamando [*craving for*] una explicación (causal); pero su pregunta adquiere su sentido y su importancia del hecho de ser la expresión de un cierto anhelo [*craving*]. Es decir, ese alguien está expresando una actitud ante todas las explicaciones. —Pero, ¿cómo se manifiesta esto en su vida? [...]

La práctica [*Die Praxis*] da a las palabras el sentido que tienen. (CV, p. 85)

<sup>22</sup> “La dificultad radica en caer en la cuenta de la falta de fundamento [*Grundlosigkeit*] de nuestro creer” (SC, § 166).

<sup>23</sup> Fue Kai Nielsen el que utilizó por primera vez el término para referirse a la filosofía de la religión característica de poswittgensteinianos como Malcolm, Winch y, sobre todo, Phillips (Nielsen 2001, p. 192), en la cual se rechaza la razón en cuestiones de religión, o por lo menos se afirma la primacía o independencia de la fe respecto de la razón. Sin embargo, se trataría de un rechazo ciertamente paradójico, puesto que es un rechazo argumentado desde la noción misma de juego de lenguaje.

<sup>24</sup> Es un fragmento de 1949: “Si el cristianismo es la verdad, entonces toda la filosofía acerca de él es falsa.”

No se trata tanto de palabras, ni siquiera de pensamientos, como de lo que marcaría una diferencia en la vida, y la fe significa una muy notable diferencia práctica, vital. Por eso, hablar de Dios sí que tiene sentido en caso de vivir de cierta manera, y, como vemos, para Wittgenstein *lo religioso radica en cierta actitud ante toda explicación*. En una actitud que configura la existencia de una persona al remitirla constantemente al asombro del origen o de lo alto o de lo divino. Al parecer, se trataría de una remisión religiosa, según una notable imagen (*ein merkwürdiges Bild*) a la que según el filósofo estaríamos muy inclinados, y que se vuelve muy difícil o por lo menos se ve obstaculizada, hablando al modo spengleriano, por nuestra civilización tecnocientífica con todos sus artefactos, que parece envolver el mundo “en celofán barato” (CV, p. 50).

Finalmente, la idea de que las lúcidas reflexiones finales de *Sobre la certeza* nos darían la clave del análisis wittgensteiniano sobre la creencia religiosa ha de manejarse con mucha precaución, porque interpretar con ello que las proposiciones religiosas como tales y, por lo tanto, tomadas en bloque, tendrían el carácter de las así llamadas proposiciones gramaticales no parece estar justificado en absoluto. Desde luego que podemos comprender a quien nos diga, por ejemplo, que ha perdido la fe, o que, al contrario, ha experimentado una conversión religiosa,<sup>25</sup> sin sumergirnos, simplemente por haber oído sus palabras, en un mar de dudas sobre su salud mental, lo que sí ocurriría si alguien nos asegurara, sin más y completamente en serio, que “Esto no es una mano”, mostrándonos su mano derecha. Es verdad que el lenguaje de la fe comparte ciertos rasgos con las proposiciones gramaticales wittgensteinianas, pero sus características nucleares no son equiparables.

<sup>25</sup> José María Ariso me advirtió sobre la relevancia de esta posibilidad. La idea es que las “Moore-propositions” discurrirían propiamente fuera del juego de lenguaje, por eso sería *nonsensical* negarlas, y, así, tampoco se pueden de verdad afirmar. Sin embargo, se trata de una imposibilidad que no implica en absoluto que no se pueda decir que el creyente y el no creyente en cierto modo vivirán “en mundos diferentes” (de manera que hay un sentido en el que la creencia religiosa sólo la comprende quien la comparte). Tampoco implica que, en tiempos de Anselmo de Canterbury, el que no creyera en Dios no fuese considerado simplemente un “insensato”, como tampoco que los fanáticos de uno y otro bando no se llamen de hecho “locos” unos a otros. La aproximación entre las proposiciones religiosas y las gramaticales de *Sobre la certeza* entendida justamente como resumen y conclusión del análisis wittgensteiniano de la religión la encontramos en interpretaciones a primera vista convincentes, como las de Vasiliou (2001) y Arrington (2001), y se fundamentaría supuestamente en el hecho de que las proposiciones religiosas también dicen cosas, al parecer, de naturaleza empírica, pero serían igual de inquebrantables, en su “certeza”, que las gramaticales.

De lo que sí nos da testimonio *Sobre la certeza* es de que, en último término, las imágenes del mundo penden sobre un abismo (las cosas que hacemos sólo se justifican precisamente porque las hacemos). El juego de lenguaje no es predecible ni justificable, no es ni racional ni irracional: simplemente está ahí, como nuestra vida (SC, § 559). En el enfrentamiento entre los diversos sistemas de referencia, después de los argumentos, al final, se llegaría a la simple persuasión, *como cuando los misioneros convertían a los nativos* (SC, §§ 612, 204), pues no sostenemos una imagen del mundo porque se nos haya convencido de su corrección o porque estemos convencidos de su corrección, sino que la sostenemos en cuanto *trasfondo heredado* sólo desde el cual podemos distinguir entre lo verdadero y lo falso (SC, § 94). Sin duda, lo razonable sería regular las propias creencias de acuerdo con la ciencia de *nuestra época*, pero el problema es justamente, subraya Wittgenstein, que lo que a los humanos les ha parecido sensato y razonable ha cambiado completamente a lo largo del tiempo, y no parece haber un indicio objetivo y atemporal de racionalidad: incluso ahora mismo “personas muy inteligentes y cultas creen en la historia bíblica de la Creación, mientras que otras la tienen por evidentemente falsa, y sus razones son conocidas por aquéllas” (SC, § 36).

En fin, el análisis wittgensteiniano del discurso religioso, con su interpretación primordialmente expresivista y ética, inmuniza definitivamente la esfera de la fe o el juego de lenguaje religioso; y es que, a partir de él, no se puede justificar la crítica *externa* de una forma de vida como la religiosa (Addis 2001, p. 93).<sup>26</sup>

Con ello, el juego de lenguaje religioso se hallaría para Wittgenstein y sus seguidores más allá del alcance de toda metafísica, más allá del supuesto apoyo que le habría brindado tradicionalmente la metafísica teológica y, *sobre todo*, más allá del zarpazo crítico, en apariencia devastador, de esa metafísica *in disguise* que sería la del naturalismo científico (Nielsen 2001, p. 146).

Ahora bien, tras considerar este análisis de la creencia religiosa, ¿no nos encontramos con que Wittgenstein traeceiona su propia concepción de la filosofía al separarse en realidad del uso efectivo del lenguaje religioso para favorecer una interpretación particular de éste? (Bailey 2001, p. 122). Pues es el caso que las religiones, incluido desde luego y en primer lugar el cristianismo, son *forzosamente* metafísicas, en buena parte al menos (Nielsen 2001, p. 147). Sería en efecto “ridículo” llegar a pensar siquiera en un intelectual creyente, de observancia wittgens-

<sup>26</sup> Cfr. Villarmea, inédito; asimismo, González-Castán, inédito.

teiniana, rezándole a Dios con fervor, pero convencido de que no le reza en realidad a un Dios creador del mundo situado, por así decir, “fuera del lenguaje” (Searle 1987).

A esto se ha respondido que, para ser justos con Wittgenstein, tendríamos que entender las tesis denominadas metafísicas *a su modo*, es decir, como observaciones gramaticales, conceptuales y sobre reglas para el uso de las palabras que, desde luego, no dicen nada acerca del mundo pero nos proporcionan los medios de representación para decir algo acerca del mundo. “La esencia se expresa en la gramática” (IF, I § 371), es decir, “qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática.)” (IF, I § 373). Esto desde luego significa que la gramática no tiene que responder ante “la realidad”, que semejante exigencia no tendría sentido, o bien, en nuestro caso concreto, que es la misma teología entendida como gramática de “Dios”, según la expresión del propio Lutero (L, p. 32), la que pone a Dios “fuera del lenguaje”, pero de cualquier modo “desde dentro del lenguaje”.<sup>27</sup> “Poner fuera del lenguaje” es una operación *lingüística*, es decir, que sólo puede cumplirse con el lenguaje. Que la creencia en un ser divino causalmente eficaz sea la misma gramática de la palabra “Dios”, en el sentido de la gramática profunda de las *Investigaciones filosóficas*, significaría entonces que el problema *filosófico* tradicional de la existencia de Dios, todo el asunto de las pruebas y refutaciones, habría quedado disuelto como tal: “no hay tal problema, hay sólo confusión respecto de lo que se dice y se hace en el campo de la religión” (Arrington 2001, p. 182).

Sin duda, esta respuesta no resuelve a satisfacción de todos los lectores este problema que comprometería la validez del análisis wittgensteiano del lenguaje religioso. Por mi parte, pienso que sólo se resolvería de verdad si se consiguiera entender aquello en lo que he insistido, a saber, que *fue la misma actitud religiosa de Wittgenstein, tan particular, tan personal, la que habría influido en todo este asunto con antelación y desde el comienzo para determinar el sentido de su concepción de la tarea filosófica*.

### 3 . La importancia del propio caso

Hay textos de Wittgenstein de los años treinta en los que parece luchar denodadamente por *entender* la fe o, también, por tener fe o llegar a

<sup>27</sup> Éste, y no otro, sería el significado del argumento ontológico: “La esencia de Dios se supone que garantiza su existencia —lo que realmente quiere decir que de lo que aquí se trata no es en absoluto de la existencia de nada” (CV, p. 82).

la fe, porque creer significa aquí lo mismo que entender, y justamente sería este entender lo que haría de la fe todo lo contrario de la superstición, esa locura que contamina la razón y que es siempre servil (MP 194). Me refiero ahora a entender la fe no meramente en el sentido de entender las palabras que el creyente profiere o las reglas del juego al que estaría jugando, sino en el de que los contenidos de la fe lleguen a poder afectar su vida, o a tener un espacio en su vida:

Una cuestión religiosa es sólo o una cuestión de la vida o palabrería (vacía). Este juego de lenguaje —se podría decir— sólo se juega con cuestiones de la vida. Del mismo modo que la palabra “ay” no tiene significado —sino como grito de dolor.

*Quiero decir: Si la bienaventuranza eterna no significa algo para mi modo de vida, no tengo por qué romperme la cabeza con ella; si puedo con razón pensar en ella, lo que piense ha de estar en relación precisa con mi vida, y, si no, lo que piense es tontería, o mi vida está en peligro.* (MP 203–204)

Según Wittgenstein, es su conciencia la que tendría que ordenarle creer, pero parece ser que esto no le sucede, por lo que sólo se le podría reprochar su falta de fe en el caso de que su vida fuese tan “baja” (por debilidad, cobardía, *pero sobre todo por orgullo y vanidad*) que no lo dejara creer (y el filósofo afirma que no sabe cómo esto puede impedirle llegar a la fe) (MP 150). Así que da la impresión de que para llegar a la fe habría que vivir de una manera lo suficientemente “elevada”, es decir, de un modo completamente diferente, vivir de una forma que nos introdujera en la imagen religiosa del mundo, pero como *única imagen aceptable del orden universal* (MP 161). Wittgenstein, quien en la medida en que es filósofo carecería de una comunidad de pensamiento a la que pudiera llamar suya (Z § 455), anhelaría, según textos como los anteriores, ser ciudadano de un mundo *determinado*, como si tuviera nostalgia de una patria a la que pudiera llamar propia. Es decir, anhela lo mismo que, parece ser, todos queremos, ser felices o buenos, lo que Wittgenstein precisamente se dice a sí mismo que no es o que todavía no es (MP 160–161). Aunque, en realidad, no todos quieren ser felices, como Nietzsche con su oposición radical al cristianismo y del cual se sorprendía Wittgenstein en su juventud.

Querer discutir con Dios, o enfadarnos con Dios, por ejemplo, significaría que somos supersticiosos, o sea que no tenemos nada de religión, pero *a la vez* significaría que no hemos entendido, que tenemos un falso concepto de Dios. Cuando la reorganización de nuestros conceptos nos lleve por fin a entender, entonces dejaremos de ser supersticiosos, con

lo que seremos de verdad religiosos, es decir, estaremos satisfechos de nuestro destino, como reza, por otra parte, el primer mandamiento de la sabiduría (MP 217–218).

Otro ejemplo: las Epístolas de Pablo le parecen a Wittgenstein poco compatibles con el espíritu de humildad del Evangelio —en ellas habría orgullo y hasta cólera; habría jerarquía, en una palabra—. Sin embargo, el filósofo se apresura a apuntar que simplemente no las entiende porque él mismo no es lo suficientemente puro para entenderlas, como tampoco es capaz de entender la doctrina paulina de la predestinación porque hay diferentes niveles de vida religiosa y desde los inferiores no se pueden entender los superiores (pues no se está en ellos) (CV, pp. 30, 32). Nuestro modo de vida, en el sentido fundamentalmente ético de la expresión, nos habilita para entender y nos coloca en nuestro nivel propio de comprensión. A la verdadera fe podemos llegar entonces por nuestro esfuerzo ético, por llevar una vida elevada.

Hay que decir que todo lo anterior sería un error completamente desatinado, un error que ponen de manifiesto otros textos igual de notables, si no nos fijamos inmediatamente en que para Wittgenstein el “vivir de otro modo” consiste básicamente en haber conseguido aniquilar *la vanidad* en nosotros. Parece que ése, el de la vanidad, era el que él creía su problema personal, lo que lo sumía en la lúcida melancolía (cfr. Sanfélix 2007). Desde luego que no es solamente suyo: “Dios resiste a los soberbios”, escribió Agustín de Hipona, pensando asimismo en sus propios pecados (*Confesiones IV*, 26). La fe es el don de los humildes, pero ocurre que, paradójicamente, sólo la fe garantiza una vida en la humildad, y en este sentido sí que podemos decir que la fe empieza con la fe. Por eso no hay solución para el círculo lógico en la afirmación de que la fe es el resultado de una vida y que la fe es el principio regulador y la raíz de una vida. Lo que quiero insinuar con ello es que, desde luego, no hay solución si no nos aproximamos al “problema personal” de Wittgenstein, a su “pecado”.

Lo crucial entonces es ser consciente de la propia soberbia como de una deformidad dolorosa, algo intolerable que de ningún modo debe existir —la experiencia del pecado, en definitiva—. Sin embargo, se puede decir que el significado mismo del pecado para todos los hombres religiosos ha sido éste del orgullo y la arrogancia, la pretensión de ser alguien *por cuenta propia*. Al final de su instructivo estudio de las variedades de la experiencia religiosa, William James se pregunta, procurando adoptar una actitud totalmente objetiva, si podemos hablar de un núcleo común a *todas* las religiones más allá de las discrepancias de las creencias concretas. Su respuesta es afirmativa:

[Ese núcleo] tiene dos partes: —1. Una inquietud; y 2. Su solución. 1. La inquietud, reducida a los términos más sencillos, radica en la percepción de que hay *algo malo en nosotros* tal y como somos naturalmente. 2. La solución es la percepción de que *nosotros somos salvados de esa maldad* si establecemos la conexión apropiada con los poderes superiores. (James 1960, p. 484)

En este sentido esencial, es religiosa la persona que siente la *necesidad de redención* de una manera tan dolorosa que hasta puede caer en la desesperación, en un auténtico tormento de angustia.<sup>28</sup> De las tres experiencias religiosas que Wittgenstein menciona explícitamente en su *Conferencia sobre ética*, a una la destacaba como la experiencia *par excellence*, la del milagro del mundo o la de la creación, pero está claro que estar condenado ante los ojos de Dios, la experiencia del pecado, era al menos igual de característica en su biografía y en su personalidad.

Wittgenstein trataba de purgar su vanidad trabajando en filosofía precisamente de la manera como lo hacía.<sup>29</sup> No obstante, persuadido de que la ambición significa la muerte del pensamiento, nunca podía estar seguro de si trabajar contra la soberbia no era un ejercicio mayúsculo de soberbia. De manera que el filósofo se volvía a la religión porque ella sí era capaz de exterminar completamente la vanidad. En este sentido habría que decir que sólo la religión cura la enfermedad del alma. Ahora la figura de Jesucristo ocupa el lugar central:

Conocerse a sí mismo es terrible porque a la vez se conoce la exigencia vital, & que uno no la satisface. Pero no hay un medio mejor de llegar a conocerse a sí mismo que mirar al perfecto. Por eso el perfecto tiene que desatar una tempestad de indignación en los seres humanos si no quieren humillarse completamente. Creo que las palabras: “Bienaventurado quien no se escandaliza de mí” quieren decir: Bienaventurado quien sostiene la mirada del perfecto. Pues tienes que inclinarte en el polvo ante él, & eso no te gusta hacerlo. (MP 213–214)

Sentir la propia soberbia como una deformidad dolorosa, querer deshacerse de ella a toda costa: eso sería estar ya dentro del ámbito religioso, haber llegado a la fe. De lo contrario, ni siquiera se podría reconocer la propia soberbia, ya que lo que la soberbia hace es cegarnos

<sup>28</sup> De manera nada frívola James explica en diversos lugares de la misma obra que la religiosidad del “alma enferma”, como él la llamaba, respondía mucho mejor a la seriedad y a la profundidad propias de la vida religiosa que la experiencia religiosa mucho más banal y común entre las “almas sanas” de los “nacidos una vez”.

<sup>29</sup> “El edificio de tu orgullo tiene que ser desmantelado. Y esto supone un trabajo terriblemente duro” (CV, p. 26).

ante lo más evidente de nuestra propia situación vital. Debo destruir mi autoconcepto de genio con que tanto me alimentan también los otros —podemos imaginar que se diría a sí mismo el filósofo—, asimismo por el bien de mi propio trabajo. Pero un genio lo que quiere, precisamente, es tener éxito con su obra, *ergo...* sólo me quedaría la religión —sostenerle la mirada a Cristo y ser feliz—.

Solamente alguien con un profundo conocimiento del significado esencial del cristianismo, con una experiencia originaria de éste en su propia persona, habría podido escribir algo como esto:

Una interpretación de la doctrina cristiana: ¡Despierta del todo! Si lo haces, reconoces que no vales para nada; & con eso se acaba para ti la alegría en este mundo. Y no puede retornar si *permaneces* despierto. Necesitas *redención*, —si no, estás perdido. Pero tienes que seguir viviendo (y este mundo está muerto para ti), por eso necesitas una nueva luz de otra parte. En esa luz no puede haber inteligencia o sabiduría alguna; puesto que estás muerto para este mundo. [...] Así pues, tienes que reconocerte como muerto, & aceptar otra vida (porque sin eso es imposible reconocerte, sin desesperación, como muerto). Esta vida [...] tiene que mantenerte en suspense sobre esta tierra; es decir, cuando caminas por la tierra ya no reposas sobre la tierra, sino que pendes del cielo; eres sostenido desde arriba, no estás apoyado abajo. —Pero esta vida es el amor, el amor humano, al *perfecto*. Y este amor es la fe. “Todo lo demás tiene solución.” (MP 232–233)

La excesiva longitud de la cita se justifica por su importancia. *Y es que si en lugar de “fe en Cristo” decimos “amor a Cristo” desaparecería inmediatamente la paradoja de la fe*, esa “provocación del entendimiento” (MP 239). De lo que se trata es de encontrar una manera de vivir que encaje en la “forma” de la vida, o sea, que disuelva todo lo que, viviendo mal, es problemático, o bien de *dejar de vivir los problemas con tristeza, para pasar a sentirlos con alegría* (CV, p. 27).

Otro modo de pensar que podría suavizar la paradoja de la fe —partiendo, por supuesto, del hecho de comprender, como cree comprender Wittgenstein al menos en ocasiones, que la fe cristiana pueda hacer feliz al hombre al redimirlo, o elevarlo o “reconciliarlo con Dios”— consistiría a lo mejor en reconocer simplemente que la fe es un don, pero un don que tiene como condición haberlo intentado todo para reconciliarnos, redimirnos o elevarnos y al final habernos dado cuenta de que todo lo que hemos hecho no habría servido de nada. Sería “entonces cuando llega la reconciliación como es debido” (MP 220). Sin embargo, una vez más, lo decisivo es la posibilidad de experimentar en uno mismo la necesidad de ser redimido, para lo cual tendría que estar actuando

ya la fe. El paso del que todo depende es justamente el de comprender que la fe cristiana puede hacernos felices, pero parece que sólo la fe nos puede mover a darlo.

#### 4. *Conclusión: vida y filosofía*

¿Qué podemos inferir de este repaso de la peculiar religiosidad de Wittgenstein que nos aclare la relación entre su estilo de pensar —su *Weltanschauung*, el de la “representación sinóptica” (*übersichtlichen Darstellung*) de la variedad de los juegos de lenguaje efectivos— y lo que su análisis de la creencia religiosa nos ha revelado como más característico de la misma? Sencillamente, que es preciso desmontar la *vanidad* del metafísico tradicional. El pecado capital del filósofo tradicional es el de la soberbia, la soberbia del Gran Explicador que lo domina todo, que pretende a toda costa esa explicación total y última que, si no explica nada, es porque en realidad no hay nada que explicar. Pero, una vez más, ¡Dios resiste a los soberbios!

Desde este punto de vista, la nueva filosofía practicada por Wittgenstein es una lucha contra la vanidad. Sin embargo, hemos tenido la ocasión de comprobar, además, que llega un momento en que la filosofía acaba entregando el testigo a la religión, pues la religión es el antídoto definitivo contra la soberbia. Quien se enfada con Dios está preso de la *confusión*, y entonces deberá reorganizar adecuadamente sus conceptos, o sea, necesita terapia filosófica. Cuando la filosofía haya logrado su objetivo, aquél ya no estará enfadado con Dios, es decir, habrá pasado de ser supersticioso a ser *genuinamente* religioso. Por lo tanto, filosofía y religión deshacen la soberbia; pero respecto a la efectividad de la primera, creo que a Wittgenstein le habrá quedado cierta duda.

A raíz de lo escrito por el filósofo en IF, I § 432 (“Todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿Qué es lo que le da vida? —Vive en el uso...”), entre otros textos similares, se nos ha presentado un atisbo de comprensión de la interpretación según la cual, si hubiera alguna “meta” de la filosofía wittgensteiniana, sería religiosa. Ese atisbo, antes que nada, comienza por adoptar de manera sorprendente las numerosas identificaciones históricas de Dios con la vida: conocer a Dios y vivir vendrían a ser la misma cosa, por ejemplo, para Agustín de Hipona y León Tolstoi. La atractiva analogía que funciona en esta propuesta es la que enlaza la proposición sin sentido con la vida sin significado (Kishik 2008, p. 125): al mostrarnos de manera implacable la falta de sentido de lo que *parece* tenerlo, habría que ver la empresa filosófica wittgensteiniana como una destrucción sistemática de los *ídolos*, o como una crítica de

la idolatría. Esto ya lo habíamos visto, pero habría que agregar que se trata en realidad de matar aquello que sólo en apariencia está vivo, o sólo en apariencia tiene significado, y con ello avanzar hacia la “vivificación” hasta poner al descubierto en nosotros la *vitae vita*. Entonces la crítica del lenguaje tendría un sentido último que podríamos calificar de religioso: con el fin de quemar la *lifeless life* del signo, y vivificarlo separándolo de los estados psicológicos del hablante o del oyente, por ejemplo, se lo remitirá a las formas de vida y al contexto de uso, a la *praxis*, donde palpitaría esa vida de la vida (SC, § 601).

El ser humano vive su vida diaria con el brillo de una luz de la que no se da cuenta hasta que se apaga. Si se apaga, entonces la vida es desposeída de repente de todo valor, sentido, o como quiera decirse. Uno se da cuenta de repente de que por sí misma la mera existencia —diríamos— está aún completamente vacía, *desierta*. Es como si se borrara el brillo de todas las cosas, todo está muerto. [...] Entonces uno está muerto en vida. O más aún: eso es la *auténtica muerte* que hay que temer, porque el mero “final de la vida” no se vive. (MP 198–199)

Ser religioso es la manera definitiva de evitar ser un muerto viviente. Creo que ahora resulta evidente que tener en cuenta la sensibilidad religiosa de Wittgenstein nos ayuda a clarificar de esta manera el sentido de su proyecto filosófico, pero esa clarificación no nos debe llevar a caer en la tentación de sacralizar o atribuir un valor carismático a la palabra “vida” —erigiendo esta vez el ídolo superlativo que integraría a todos los ídolos—, en lugar de considerarla simplemente un término de uso cotidiano. No debemos dejar que esa palabra nos hechice, pues no hay “vida” por encima o por debajo de nuestras formas de vida. *Es decir*, el problema del sentido de la vida seguirá siendo, wittgensteinianamente, una cuestión religiosa y no filosófica, ya que no hay cuestiones filosóficas en ese sentido “profundo”. Justo porque no hay problemas filosóficos como éste, hay un uso de “vida” en *el juego de lenguaje religioso*, esto es, un uso que se pretende, paradójicamente, más allá o más acá de nuestras formas de vida. Si, por lo tanto, se puede decir de la filosofía de Wittgenstein que tiene alguna clase de rendimiento y de significado religiosos, la tendría justamente en la medida en que hace imposible toda *Lebensphilosophie*. La célebre necesidad metafísica humana de la que hablaba Schopenhauer, y que este filósofo veía plasmada de manera popular en las religiones, quedaría definitivamente circunscrita de esta manera, para su satisfacción *ceremonial*, en el territorio de las religiones, una vez que la crítica wittgensteiniana nos ha librado de toda tentación de someter el *asombro* a la vanidad de la explicación

filosófica. La Vida, así, con mayúscula, no sería cuestión de la filosofía, sino de la religión.<sup>30</sup> Por eso justamente se hace necesario decir que “‘La sabiduría es gris’. Por el contrario, la vida y la religión están llenas de color” (CV, p. 62);<sup>31</sup> es decir, la pasión no está, no puede estar, del lado de la sabiduría, y en esa medida toda sabiduría es “estúpida”. El despertar del entendimiento sólo es posible a partir de la separación del fundamento originario, de la Vida, pero entonces la *religatio*, necesaria para seguir despiertos o vivos, sólo puede venir con la veneración:

Ninguna razón de poca importancia puede haber habido, es decir, no puede haber habido en general ninguna *razón*, que permitiera a ciertas razas humanas adorar a la encina, sino sólo que los hombres y la encina estuvieran unidos en una simbiosis, por tanto no por elección sino como la pulga y el perro que han nacido la una con el otro. (Si las pulgas desarrollasen un ritual, éste se relacionaría con el perro.)

Se podría decir que no es su unión (de la encina y el hombre) lo que ha dado ocasión a estos rituales, sino, en cierto sentido, su separación.

Pues el despertar del intelecto procede con una separación del *suelo* originario del fundamento originario de la vida (el nacimiento de la elección).

(La forma del espíritu que despierta es la veneración.) (N, Ms. 110, 298–299)

Sólo declaraciones de este tipo aseguran la relevancia de la religión frente al conocimiento o frente a la posibilidad de que la tomen por conocimiento, lo que sería para ella el peligro supremo.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Justo lo contrario de lo que supondría toda la empresa intelectual de un filósofo de nuestro tiempo como Michel Henry. Por un lado, tenemos la gran tentación de señalar el “superhecho” de la Vida, en el sentido enfático de Henry (2003), con lo que quedaría automáticamente justificado el empleo ampliado del término, más allá de su uso corriente. Sin embargo, en la línea de Wittgenstein habría que decir que estas extensiones del uso sólo pueden apoyarse en hechos establecidos por teorías científicas, y sólo mientras se sostengan esas teorías (CV, p. 44). (Aparte de que habría que ver, naturalmente, en qué puede consistir *señalar* ese superhecho de la Vida, como afectividad e inmanencia, como autoafección.)

<sup>31</sup> Cfr. Ariso 2012, p. 62, n. 209.

<sup>32</sup> El presente trabajo se llevó a cabo con el apoyo del Proyecto de Investigación *Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein* (FFI2010-15975), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

## BIBLIOGRAFÍA

1. *Obras citadas de Wittgenstein*

- AM *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1964. [Versión en castellano: *Cuadernos azul y marrón*, trad. F. Gracia, Tecnos, Madrid, 1968.]
- BT *The Big Typescript (TS 213)*, edición crítica bilingüe en alemán e inglés, ed. y trad. C.G. Luckhardt y M.A.E. Aue, Blackwell, Malden/Oxford, 2005.
- CE "A Lecture on Ethics", *The Philosophical Review*, vol. 74, no. 1, pp. 3-12, 1965. [Versión en castellano: *Conferencia sobre ética*, trad. F. Birulés, Paidós, Barcelona/Buenos Aires, México, 1989.]
- CR *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett, Basil Blackwell, Oxford, 1978. [Versión en castellano: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, trad. Isidoro Reguera, Paidós, Barcelona, 1999.]
- CV *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, ed. G.H. von Wright y M.V.H. Nyman, trad. P. Winch, Basil Blackwell, Oxford, 1980. [Versión en castellano: *Aforismos. Cultura y valor*, trad. Elsa Cecilia Frost, pról. J. Sádaba, Espasa Calpe, Madrid, 1995].
- F *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough*, ed. Rush Rhees, trad. al inglés A.C. Miles, revisada por Rush Rhees, The Brynmill Press, Cross Hill Cottage, 1979. [Versión en castellano: *Comentarios sobre La rama dorada*, 2a. ed., trad. Javier Esquivel, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1997 (Cuadernos, 43).]
- IF *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, México/Barcelona, 1988.
- L *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35*, ed. A. Ambrose, Blackwell, Oxford, 1979.
- MP *Movimientos del pensar. Diarios 1930–1932, 1936–1937*, ed. Ilse Somavilla, trad. I. Reguera, Pre-textos, Valencia, 2000.
- N *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press/University of Bergen, Oxford/Nueva York, 2000.
- SC *Über Gewissheit / On Certainty*, ed. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, trad. D. Paul y G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1974. [Versión en castellano: *Sobre la certeza*, trad. J.L. Prades y V. Raga, Gedisa, Barcelona, 1988.]
- Z *Zettel*, ed. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, trad. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1967. [Versión en castellano: *Zettel*, 3a. ed., trad. Octavio Castro y C. Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2007.]

## 2. Bibliografía secundaria

- Addis, M., 2001, “D.Z. Phillips’ Fideism in Wittgenstein’s Mirror”, en Arrington y Addis 2001, pp. 85–101.
- Ariso, J.M., 2012, *Wahnsinn und Wissen. Zu Wittgensteins Lage und Denkbewegung*, Königshausen und Neumann, Wurzburgo.
- Arrington, R.L., 2001, “‘Theology as Grammar’. Wittgenstein and Some Critics”, en Arrington y Addis 2001, pp. 167–183.
- Arrington, R.L. y M. Addis (comps.), 2001, *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, Londres.
- Bailey, A., 2001, “Wittgenstein and the Interpretation of Religious Discourse”, en Arrington y Addis 2001, pp. 119–137.
- Barrett, C., 1991, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford.
- Clack, B.R., 2001, “Wittgenstein and Magic”, en Arrington y Addis 2001, pp. 12–29.
- , 1999, *An Introduction to Wittgenstein’s Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Drury, M.O’C., 1981a, “Conversations with Wittgenstein”, en Rhees 1981, pp. 112–190.
- , 1981b, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein”, en Rhees 1981, pp. 91–112.
- Fischer, E., 2006, “Therapie statt Theorie. Das Big Typescript als Schlüssel zu Wittgensteins später Philosophieauffassung”, en Majetschak 2006a, pp. 31–61.
- González-Castán, Ó., inédito, “The Nest Structure of Our Belief System and Its Consequences”, de próxima aparición en *Wittgenstein Studien*, vol. 3, 2012.
- Hacker, P.M.S., 1993, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, vol. 3, *Wittgenstein Meaning and Mind*, Blackwell, Oxford.
- Henry, M., 2003, *De la phénoménologie*, tomo I, *Phénoménologie de la vie*, Presses Universitaires de France, París.
- Hyman, J., 2001, “The Gospel according to Wittgenstein”, en Arrington y Addis 2001, pp. 1–12.
- James, W., 1960, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Collins, Londres. [Versión en castellano: *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. José Francisco Yvars, Península, Barcelona, 1986.]
- Kishik, D., 2008, “Wittgenstein on Meaning and Life”, *Philosophia*, vol. 36, no. 1, pp. 111–128.
- Majetschak, S. (comp.), 2006a, *Wittgensteins „große Maschinenschrift“. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, Peter Lang, Fráncfort del Meno (Wittgenstein-Studien, vol. 12).
- , 2006b, “Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst”, en Majetschak 2006a, pp. 61–79.
- Malcolm, N., 1997, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Routledge, Londres.

- Nielsen, K., 2001, "Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion", en Arrington y Addis 2001, pp. 137–165.
- , 1967, "Wittgensteinian Fideism", *Philosophy*, vol. 42, no. 161, pp. 191–209.
- Rhees, R. (comp.), 1981, *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Basil Blackwell, Oxford.
- Sanfélix, V., 2007, "Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James", *Diánoia*, vol. 52, no. 59, pp. 67–96.
- Searle, J., 1987, "Conversation with Bryan Magee in the Latter's *The Great Philosophers*", BBC Books, Londres.
- Stosch, K.V., 2006, "Gründe des Glaubens. Hat die Frage nach Gott auf dem Weg zum Spätwerk noch einen Ort in Wittgensteins Denken?", en Majetschak 2006a, pp. 269–287.
- Vasiliou, I., 2001, "Wittgenstein, Religious Belief, and *On Certainty*", en Arrington y Addis 2001, pp. 29–51.
- Villarmea, S., inédito, "Sobre la religión como forma de vida inmune a la crítica racional", manuscrito.
- Weininger, O., 2008, *Sobre las últimas cosas*, trad., introd. y notas J.M. Ariso, Antonio Machado, Madrid.

*Recibido el 13 de marzo de 2012; aceptado el 27 de junio de 2012.*