

Luces y sombras
Aproximación tangencial de Wittgenstein
a la filosofía de la religión

Alfredo Berbegal Vázquez

Contenidos

INTRODUCCIÓN	3
EL WITTGENSTEIN I: LO RELIGIOSO, LO VALIOSO Y LO MÍSTICO	4
EL WITTGENSTEIN II: EL JUEGO DE LO RELIGIOSO	7
DE LA CREENCIA RELIGIOSA COMO CREENCIA ESPECIAL	9
DE LO RELIGIOSO COMO JUEGO ESPECIAL	10
IMPLICACIONES WITTGENSTEINIANAS PARA LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN	11
EL LENGUAJE RELIGIOSO	12
LA PRÁCTICA RELIGIOSA	13
CONCLUSIONES	14
BIBLIOGRAFÍA	17

Introducción

A la luz de sus escritos, el modo de abordar la religión por Wittgenstein parece tangencial. Aunque sus obras no tienen a bien “hablar” explícitamente de la religión, su pensamiento y las implicaciones asociadas a su filosofía parecen revelar una profunda preocupación al respecto y enriquecer, si no sustancialmente, sí originalmente, la clásica, bien conocida y controvertida relación entre filosofía y religión.

Sus obras acerca de la religión no son muy numerosas y se realizan en momentos de transición, de cambio de pensamiento. Esta circunstancia hace necesaria una reconstrucción de su pensamiento, ya sea desde las obras que inciden de manera más directa en la filosofía de la religión y que son obras menores, ya sea desde sus obras mayores, analizando sus alusiones e implicaciones de su pensamiento más fuerte. En cualquier caso, este cúmulo de circunstancias hace que la filosofía de la religión sea marginal en relación a otras facetas más importantes de su filosofía.

Esta aproximación indirecta deja bastante abierta la interpretación sobre lo que de religioso puede contener su pensamiento filosófico. Su estilo ante esta problemática filosófica, sugerente e indirecto, provoca no menos sombras que luces.

Las luces podrían estar representadas por la coherencia que arrastra, en relación a su pensamiento filosófico, tanto el “no hablar” de religión como el hacerlo “indirectamente”. Para Wittgenstein, las pretendidas proposiciones que hablan de religión, no son religión. La religión pertenece a la esfera de lo valioso, al igual que la ética y la estética. Y lo valioso no se puede poner en palabras semejantes a aquéllas que utilizamos para hablar del mundo. Esta idea, mayoritariamente aceptada, vendría especialmente inspirada en el pensamiento filosófico del primer Wittgenstein.

Las sombras aparecen cuando, una vez circunscrita la religión dentro de la esfera de lo valioso, se pretende comprender qué es lo que Wittgenstein acabó finalmente por decir de lo religioso. Por un lado, nos encontramos con algunos que se conforman con la carga ontológica del “silencio”, definiendo la posición de Wittgenstein como mística. En este sector, la polémica residiría en cuestionarse de qué modo lo místico podría ser de nuevo interconectado con la filosofía y en qué sentido Wittgenstein pudo verse tentado a ello en un amago por revisar la

separación entre filosofía y religión y en una ilusión por recuperar antiguos y aún posibles vasos comunicantes (verbigracia, carácter soteriológico y transformador de la filosofía, alternativas a la representación filosófica como la poética y el mito). Por otro lado, encontramos el sector que extrae de su filosofía la posibilidad de relativizar la religión, comprendiéndola como una actividad humana más que posee un juego de lenguaje propio y específico entre los muchos juegos de lenguaje que integran la vida humana. Esta última idea, avivada esta vez por el pensamiento del segundo Wittgenstein, podría aventurarse en una “antropología de lo valioso”.

Las sombras se mueven a una negra oscuridad cuando la religiosidad de Wittgenstein, el modo de vivir la religión o su modo de entender la actividad filosófica se disuelve con las implicaciones filosóficas que su pensamiento puede presentar para la filosofía de la religión.

Luces y sombras.

Remiten a la complejidad asociada a todo pensamiento de altura. Y es que la dificultad que encontramos para diseccionarlo, para categorizarlo, es un síntoma evidente de la profundidad de su pensamiento.

El Wittgenstein I: lo religioso, lo valioso y lo místico

La circunscripción de lo religioso a la esfera de lo valioso podemos localizarla en una de sus obras mayores que se sitúan en la etapa conocida como la del primer Wittgenstein. Se trata del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Esta obra, inicialmente adscrita a un positivismo radical y cuya temática aparente parecía analizar lógicamente la relación que establecemos entre lenguaje y realidad, es en realidad un trabajo sobre ética. Es la formulación rigurosa y sistemática de una teoría de la representación. Pero sobre el vaciado de esa teoría subyace un estudio sumamente original que va más allá del sentido y se instala en el análisis de la naturaleza del valor.

En esta obra, Wittgenstein plantea que un valor absoluto no es un hecho y que, por tanto, no puede describirse, no puede decirse. Sólo los hechos pueden representarse. La razón que expone es que si no podemos pensar que ese valor pueda ser de otra manera, si éste no puede dejar de ser, no puede ser contingente, no tiene sentido ser dicho. Es y ya está.

Lo valioso no es cómo son las cosas, sino que las cosas son. Precisamente por eso, lo valioso sencillamente se muestra. El valor no es un conocimiento, sino más bien una visión, un sentimiento. De alguna manera, sentimos que hay algo más allá de los hechos que los posibilita y que choca con un límite impuesto por el lenguaje. En el lenguaje sobre el mundo se muestra lo que lo trasciende. Algo que no deducimos, que no es un objeto y que se muestra en los hechos, en el fondo de las cosas.

Wittgenstein asociará progresivamente lo valioso a lo místico y lo definirá como todo aquello que, tras su análisis exhaustivo, no puede llegar a decirse. No es extraño que lo más importante de esta obra, a parte de su rigor analítico excepcional, sea lo que no está escrito. Desde una aproximación inicial radicalmente positivista y lógica, Wittgenstein se ve abocado a reconocer la existencia de algo que escapa a la representación. No obstante, aunque reconoce la imposibilidad de ser representado todo que es y ya está o, dicho de otra manera, lo superabundantemente verdadero, Wittgenstein no deja nunca de reconocerlo. Para él existe lo inexpresable. Y esto es lo valioso, lo místico.

Wittgenstein formula el salto de lo valioso y lo místico a lo religioso como *voluntad*. Afirma que a lo que está más “alto” que un hecho, sólo puede llegar nuestra voluntad. En este sentido, se ven ciertas alianzas entre el primer Wittgenstein y Schopenhauer cuando en el salto de lo valioso a lo religioso parece insinuarse la existencia de otros campos a parte del de la representación y que nos acercan a la esencia del mundo, a la voluntad ciega. Tal vez mejor encaminados están los que ven cierta afinidad con Tolstoi, al entender lo inexpresable, lo místico, lo religioso, como una forma de acomodarse al espíritu de Dios o de armonizar el sujeto y el mundo en cuanto tal. Quizás los más acertados sean los que ven lo religioso en Wittgenstein como una postura que intenta medir voluntad y mundo como totalidad, en un encuentro con lo valioso.

La religión, síntesis de lo místico e intercambiable con el arte y la moral, no es una creencia. La creencia arrastra un contenido que podría ser verdadero o falso. En este sentido, para Wittgenstein la religión no tiene nada que ver con la teología: la primera está al borde de la heterodoxia y habla del Dios de la religión; la segunda es pura ortodoxia y habla del Dios de los filósofos. En este sentido, Wittgenstein concibe la religión desde la postura mística, no teológica.

La experiencia mística, el sentir religioso, remite a la vivencia personal. Por eso, para Wittgenstein no es un problema la falta de delimitación de lo que puede entenderse por experiencia mística. Puede ser cualquier experiencia que una persona viva como tal. En este sentido, no habrá experiencias de objetos transcendentales concretos, sólo vivencias y nada más.

Lo religioso parece ser, por tanto, el compendio de lo que no se puede decir porque excede la capacidad depositada en el lenguaje. En Wittgenstein, Dios será una metáfora que le permita hablar de lo que no se puede decir (vida espiritual, nuestro yo más profundo, el mundo como totalidad). Dios aparece en el *Tractatus*, aunque en él se presenta más lo que la gente piensa que lo que el propio Wittgenstein piensa. Es en los diarios donde se pueden apreciar ese uso metafórico, recurriendo a Dios cuando desea expresarse religiosamente, dejando entrever que para Wittgenstein Dios es algo parecido al sentido de la vida, del mundo. Un sentido que no es aquel que poseen las proposiciones del lenguaje y que posibilita ser confirmadas por los hechos (verdadero-falso). Este sentido es un *sentido total*. Un sentido que no está en el lenguaje y que pertenece a la voluntad. Este sentido, Dios, resume la existencia en cuanto tal; remite a ese mundo que me está dado independientemente de mi voluntad, más allá de la representación de los hechos.

Por tanto, podemos afirmar que sus diarios y la obra mayor de su primer periodo nos revela que para Wittgenstein lo religioso es el sentido del mundo, Dios, y es transcendental. Y lo es en un sentido diferente a la lógica. Según Wittgenstein, la lógica es transcendental por ser condición necesaria para la representación, por compartir el lenguaje y los hechos del mundo y, por lo tanto, no decirse, sino mostrarse. Sin embargo, para Wittgenstein los valores (el arte, la acción moral, la contemplación religiosa) se muestran de un modo distinto. Los valores se muestran a través de la voluntad humana. Se muestran en tanto que se ven, se sienten, se tiene perspectiva de ellos; porque se viven desde dentro.

Desde esta posición mística de la religión, la cual, en tanto que perteneciente a la esfera de lo valioso, es inexpresable, inefable, un pequeño germen de filosofía de la religión parece haberse esbozado del primer Wittgenstein, afín a la recomendación de una religiosidad negativa, espiritualizada, alejada de la palabra, de la teología. No obstante, y en líneas generales, parece que el primer Wittgenstein no ha sido de mucha ayuda para el desarrollo de la filosofía de la religión. Y es que ésta se pone de relieve por negación, desde un análisis en

vaciado, de modo que, una vez delimitada como presidencia de lo valioso, parece prohibirse decir nada al respecto. El valor de este increíble trabajo se detiene en esa delimitación. Una vez localizado el momento en el que guardarlo, el silencio nos aboca al solipsismo.

El Wittgenstein II: el juego de lo religioso

Entre el Wittgenstein I y II se puede apreciar un cambio metodológico en su filosofía. Mientras que al *Tractatus Logico-Philosophicus* subyace una obsesión por la *teoría de la representación*, en su segundo periodo, representado por su segunda obra mayor *Investigaciones Filosóficas*, se arrastra una original preocupación por los *juegos del lenguaje*.

Este cambio metodológico conlleva una diferente formulación de lo religioso y el impulso de una filosofía de la religión más vehemente, asertiva y con más posibilidades de integrarse en el juego filosófico.

El Wittgenstein II desarrolla el concepto de *juego de lenguaje*. Este concepto remite a toda actividad humana, toda forma de vida que se elabora, se trabaja, se asume por medio de una gramática específica, singular y profunda y unas reglas de uso. Wittgenstein observa que la vida del ser humano integra multitud de juegos y, entre ellos, reformula la religión como una más de esas actividades humanas, de esas formas de vida.

La religión se presentará ahora como un juego de lenguaje, un conjunto de reglas que determinan el sentido de una u otra palabra y cuya determinación depende del contexto, de la situación, difiriendo para cada caso. El silencio que reserva el *Tractatus* a la religión es roto por la palabra, pues ésta se relativiza dentro de un juego propio, el religioso. En el *Tractatus*, la palabra sólo se analiza dentro de un juego, sólo con unas reglas, las de la forma lógica, que alcanza sólo el mundo de los hechos. En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein se percata que el lenguaje depende de dónde se juegue, afirmando que existen reglas para cada uno de los juegos de lenguaje que componen la variedad humana y que dan significado a las palabras.

Las reglas son internas a cada juego y para conocerlas hay que practicarlas. La crítica desde otro juego de lenguaje es invalidada. Los juegos son

inconmensurables entre sí, de modo que no se puede criticar un juego con reglas externas a él.

De este modo, por ejemplo, la religión es un juego de lenguaje que no exige la verificación de Dios. Es un juego autónomo, no es derivación de un juego superior y no es reducible a otros dominios de discurso y a otras actividades. Para Wittgenstein no hay jerarquización ni derivación entre juegos. Por ello, la religión, como juego, tiene ahora su propio significado, aquél que le otorgan sus reglas propias.

Ante la formulación de la religión en términos de juego, nos adentramos en un importante debate. Se trata del relativismo y del problema del valor y que se pone de relieve del siguiente modo: lo que es verdad en un juego, en razón de sus reglas, puede ser falso en otro juego, en razón de las suyas propias. En cualquier caso, este relativismo no es tan evidente, pues siempre tomaremos uno de los juegos como criterio para delimitar la verdad o la falsedad.

A su vez, el debate sobre el relativismo se enriquece cuando hablamos de un juego, el religioso, que remite a lo absoluto. Sin embargo, para Wittgenstein el hombre religioso se expresará absolutamente no porque entre en contacto con lo absoluto, sino porque, sencillamente, se expresa absolutamente.

Ante esta problemática, se necesitan aclarar dos importantes cuestiones derivadas de este planteamiento (Sádaba, 1994, 521-523):

- Por un lado, si la religión es un juego de lenguaje particular, cuenta con creencias propias, creencias que tienen cabida en las reglas de este juego. Desestimada la creencia en la esfera de lo religioso por el primer Wittgenstein, pues ésta no se puede formular fuera del mundo de los hechos, el segundo Wittgenstein plantea la cuestión de qué tipo y de qué naturaleza es esa creencia absoluta, no empírica, característica del lenguaje religioso.
- Por otro, cabría preguntarse cómo es posible que un juego de lenguaje absoluto se relacione con otros que, ciertamente, no lo son.

De la creencia religiosa como creencia especial

A la primera cuestión, Wittgenstein responde al afirmar que esa creencia absoluta, no empírica, remite a las *actitudes* y, concretamente, al *compromiso*. Las creencias religiosas no se fundamentan como las empíricas. Ésta es una de las primeras remarcas sistematizadas de las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (1992).

Quienes son creyentes de una doctrina religiosa no tratan sus compromisos del mismo modo que lo hacen con los hechos empíricos. No miran los hechos religiosos como hipótesis cuya credibilidad varía de acuerdo con la fuerza de la evidencia, no le asignan grados de probabilidad. Tampoco tratan los hechos religiosos de la historia como proposiciones históricas. El tipo de certidumbre no tiene consecuencias para la vida religiosa. La ausencia de duda no sería suficiente para hacer cambiar toda la vida del creyente. Pero los creyentes son racionales o, dicho de otra manera, es irracional renegar de lo que la fe demanda. Por ello, las controversias religiosas son vistas de un modo diferente a otro tipo de controversias, pues demandan razones de muy distinta naturaleza.

Las creencias religiosas se dan en los sujetos de tal forma que aquéllos que no las comparten se extrañan por la falta de razones o, simplemente, no pueden comprender al sujeto creyente. Esto no significa que el no creyente no entienda nada de lo expresado por el creyente. Lo que no entiende es porqué le da el significado que le da a esa creencia y cómo se atreve a ordenar toda su vida en función de aquellos significados.

En este sentido, la existencia de Dios es la más firme de las creencias del hombre religioso (Wittgenstein, 1986). No se discute. Se expresa desde una actitud absoluta, arriesgando todo lo que, en otras circunstancias mejor establecidas para él, no arriesgaría nunca. Por ello refutar o destruir la seguridad de un creyente no se basa en los medios habituales. Es una creencia de muy diferente naturaleza. Se forja sobre toda una vida cuyo pilar básico es la práctica, la experiencia, la actividad y la acción desde esa actitud primera. Al igual que en el Wittgenstein del *Tractatus*, para el que lo místico se mostraba en la acción, en la vida que uno lleva, para el Wittgenstein del *Investigaciones* la creencia no es sólo creer en algo sin más. Ese “algo”, si lo es, sólo se capta en la acción, en la vida.

Wittgenstein afirmará que una emoción religiosa puede transformarse y constituirse como un complejo de juego de lenguaje. Pero precisa algunas

cuestiones en esa transformación: 1) a este juego no se llega razonando; 2) en ese proceso, se genera una manera de ver el mundo; y 3) los significados de ese modo de ver el mundo terminan por ser válidos sólo para los que participan de ese juego. En cierto modo, estas precisiones apuntan a conferir valor simbólico a las experiencias más personales, más allá de creer en algo muy concreto. Las creencias religiosas, la religión, como así se detecta en las *Observaciones de la Rama Dorada de Frazer*, aparecen como no cognitivas, como expresión de un anhelo profundo del ser humano (poder de la muerte, sentido dramático de la vida, fascinación por el mundo). Anhelos que no caben reducirlos a datos, a proposiciones empíricas y que el mínimo intento de hacerlo es una monstruosidad, un mal endémico de nuestro tiempo. Para Wittgenstein, la creencia religiosa o mágico-religiosa es una elaboración posterior de ciertas emociones que no nace de creencia teórica alguna. Es el resultado de una reacción expresiva.

Por ello, Wittgenstein piensa que la religión es un modo de expresión universal. Es expresión de lo que sólo simbólicamente podemos señalar y que es al mismo lo más importante: el sentido de la vida. La creencia no es pues “creer en algo”. Es algo más. La magia no es sólo una técnica. Es algo más. En este sentido, el creyente, la persona religiosa estará errando si cae en restaurar su creencia como teología. Un error fácil de cometer, pues nos cuesta mucho mantenernos en las emociones o en los meros símbolos. Parecemos necesitar siempre algo más que simplemente señalar o indicar. Necesitamos representar, categorizar, fijar el contenido lingüístico. Pero para Wittgenstein este intento es un profundo error.

Para Wittgenstein (1989), la creencia religiosa es un apasionado compromiso con un sistema de referencia, con una forma de vida o una forma de evaluar la vida.

De lo religioso como juego especial

A la segunda, Wittgenstein no da una respuesta explícita. No obstante, esta respuesta podría conducirse por dos vías: 1) o bien sólo algunos sujetos juegan el juego religioso absolutamente; 2) o bien todos los seres humanos son capaces de jugarlo absolutamente. La lectura de los diarios parecen sugerir que, aunque la religión es universal, ésta es vivida minoritariamente.

En cualquier caso, parece que el Wittgenstein II mantiene algo del Wittgenstein I. Aunque formula la religión como uno más de los muchos juegos que integran la vida del ser humano, le sigue reservando un lugar privilegiado. Si bien la religión es subsumida como juego, ésta es un juego especial y Wittgenstein está lejos de acercarlo a cualquier otro. Aunque Wittgenstein cambia su forma de hacer filosofía, parece conservar su idea primitiva de religión, al menos en sus aspectos esenciales: radicalmente expresiva, universal y en el límite de lo decible, intentando expresar lo que, por valioso, no se puede expresar.

En cualquier caso, parece que la concepción religiosa es un elemento unificador de las ya muy consolidadas separaciones fronterizas entre el Wittgenstein I y II.

Si bien el Wittgenstein II entendería que el creyente daría significado especial a las palabras en razón a las reglas del juego religioso, también parece defender que las reglas de este juego son más complicadas que la de cualquier otro. Este juego aborda temas que tienen que ver con toda la vida, con el mundo como un todo, el sentido total de la existencia. Es un juego que implica vernos, sentirnos y tomar perspectiva de nosotros mismos considerados como un todo. Un juego que arrastra una actitud que cristaliza en todo un modo de ver las cosas y de actuar en cuanto tal. En las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (1992), Wittgenstein expresa la religión como esta forma de vida. Una forma de vida que puede entenderse como una construcción casi artística sobre uno mismo. Y tal vez ésta sea una de las principales razones por la que el no creyente entiende sólo en parte al creyente y, en parte, no lo entiende en absoluto. El creyente puede ser muy racional en su vida práctica y luego salirse de los cánones en su vida religiosa.

Implicaciones wittgensteinianas para la filosofía de la religión

Para no hablar casi nada de religión, Wittgenstein no pasa inadvertido en la filosofía de la religión, especialmente el Wittgenstein II. Al margen de la delimitación de la religión en la esfera de lo valioso, impulsada por el Wittgenstein I y que se mantendrá, con independencia de los cambios metodológicos y estilísticos, en el Wittgenstein II, el planteamiento de la religión como juego de lenguaje es el que más se ha hecho eco en la filosofía de la religión. Esta influencia se ha dado en dos direcciones (Sádaba, 1994, 527):

- La que pone el acento en la importancia del lenguaje religioso y que se desarrolla en un análisis exhaustivo del lenguaje del creyente. Esta dirección está abanderada por Cyril Barret.
- La que pone énfasis en la importancia de la práctica religiosa, analizando la religión como forma de vida que lleva asociada una serie de acciones, de prácticas que se enraízan en una actitud de compromiso con uno mismo y con el mundo. Es el camino seguido por Dewi Zephaniah Phillips.

El lenguaje religioso

Como anticipábamos en la introducción, si Wittgenstein se plantea lo que es la religión, lo hace indirectamente, desde las diversas formas de expresión lingüística. De este modo, tanto el primero como el segundo Wittgenstein se percata y nos advierte de la dificultad que tiene el creyente para expresar algo que es difícilmente expresable. Para Wittgenstein, el creyente, cuando remite a su creencia, a su religión, habla en el límite de lo indecible. Una situación que le exigirá recurrir a todos los medios de expresión posible.

Desde este planteamiento, y contrariamente a lo que puede haberse insinuado, Wittgenstein no favorece ni el fideísmo ni el irracionalismo. Según Barret, Wittgenstein sólo quiere mostrar cómo funciona el lenguaje religioso y cómo se diferencia de otros lenguajes, especialmente el de la ciencia. Al principio, Wittgenstein no ve en el religioso un lenguaje bien fundamentado o recomendable. Se sorprende y no ve razones para aceptarlo. Pero poco a poco se dará cuenta que es otro juego de lenguaje en el que aparecerá como especialmente relevante la relación de lo simbólico y lo religioso. Lo que se expresa en el lenguaje religioso no puede hacerse de forma habitual. Las opciones son escasas: el silencio u otro medio de expresión.

Este otro medio de expresión nos conduce a las tesis del segundo Wittgenstein en torno a la noción de juego de lenguaje.

El sentido de creencia en la forma de vida no viene presupuesto. Sólo podemos establecer de qué forma la determina si comprendemos cómo el concepto de Dios u otros conceptos religiosos funcionan en la práctica, en la vida del creyente.

Esto supone investigar las conexiones gramaticales entre estos conceptos y la multitud de conceptos religiosos en los términos en los que los creyentes los interpretan y entienden, es decir, como eventos y experiencias de su vida.

Nadie puede comprender lo que es creer en la existencia de Dios sin localizar este concepto en una red gramatical de conceptos religiosos que Wittgenstein definirá como sistema de referencia. A su vez, tampoco podríamos adquirir la existencia de Dios sin comprender y comprometerse uno con el sistema gramatical extenso en el que ese concepto adquiere vida.

La práctica religiosa

El segundo camino parte de la premisa que defenderá Wittgenstein en las *Investigaciones*: hay que dejar que la religión se manifieste tal cual es.

Los discursos éticos y religiosos son campos autónomos e independientes en el discurso cotidiano, pues ellos mismos conforman juegos de lenguaje con sus reglas y formas de vida propias. Deben dejar de ser blanco de los ataques de la ciencia y la filosofía atea. Según Phillips (1999), la filosofía ha adoptado dos posiciones un tanto paternalistas y asfixiantes respecto a la religión: 1) o bien ha tendido a negar que la religión posea su propia autonomía, que sea una actividad humana que se valga por sí misma (ciencia y filosofía atea); 2) o bien ha guerreado con afirmaciones en tanto que soportes o fundamentos verdaderos de la religión (teología).

En Wittgenstein podemos ver que la religión es una forma de vida, una actividad en sí misma, al margen de toda justificación y retoricismo teórico. Esto no significa que todo valga. Las prácticas religiosas se realizan universal y colectivamente con un sentido y éste es el que, en cierto modo, revela el otro sentido, el de la religión.

Así, se ha insinuado que tras la visión de la religión de Wittgenstein se encuentra un claro fideísmo. Al entrar en el análisis de las prácticas religiosas, de la forma de vida religiosa, se puede alcanzar la idea de que la instrucción en la fe religiosa puede verse como una forma de representación, una descripción de un sistema de referencia y, al mismo tiempo, una llamada a la conciencia. La práctica religiosa y la instrucción en esas prácticas para caminar hacia la fe supone abrazar apasionadamente un sistema de referencia.

Esta posición de Wittgenstein se ha criticado desde dos líneas radicalmente contradictorias (Mulhall, 2001, 103-104): 1) la aproximación propuesta por Wittgenstein hace que la religión sea inmune a la crítica, de modo que sus implicaciones demuestran que la filosofía sólo puede mostrar el funcionamiento de la religión, el estilo, el discurso religioso (Nielsen); y 2) su aproximación critica los intentos de la religión para justificar la fe, de modo que si la evidencia y el argumento no son exclusivos de la ciencia, no podemos apoyar su idea de que intentar probar la existencia de Dios sea tratar la religión como una ciencia (Hyman).

Ante estas críticas, Phillips (ibíd. 106) planteará que los análisis de Wittgenstein sobre la creencia religiosa funcionan sin aislar el discurso y las prácticas religiosas del resto de la experiencia humana y de la vida, estando estrechamente relacionadas. De este modo, la fe religiosa puede presentarse como un modo de responder a los problemas ordinarios, perplejidades y juegos que están en la mayoría de las experiencias de la gente y que por ello tienen importancia para la gente. Por ello, la posición de Wittgenstein, lejos del fideísmo y el solipsismo en relación a una necesaria filosofía de la religión crítica, no sólo cuenta con las fuentes que pueden hacer inteligible los conceptos religiosos tanto para creyentes como para no creyentes, sino que es capaz de mostrar a ambos grupos que tienen acceso a un número de formas perfectamente legítimas para criticar y refutar modos de vida que utilizan estos conceptos religiosos.

Conclusiones

La aproximación de Wittgenstein a la religión es muy diferente a la de otros grandes filósofos. Por un lado, sus contribuciones han tenido poco impacto en la filosofía de la religión. Pero, por otro, su filosofía del lenguaje y de la lógica ha influido de manera original.

Podemos afirmar que la crítica extensa y transversal que plantea el trabajo de Wittgenstein a los sistemas epistemológicos tradicionales tiene importantes implicaciones, especialmente en la tradición británica empirista, con grandes dificultades para tratar el conocimiento de Dios al someterlo a crítica en el mismo nivel de realidad (escepticismo, cientificismo, positivismo lógico). La filosofía de Wittgenstein muestra que el conocimiento depende del contexto en el

que es elaborado, pudiendo defender distintos tipos de conocimiento, abrazados entre sí, conectados a través de conjuntos de conceptos que van juntos. Por ello, Wittgenstein refuta el intento tramposo y desconcertante de la epistemología tradicional de alcanzar la esencia del conocimiento, afirmando que no vemos algo que es común para todos, sino más bien similar. Por ello, es especialmente relevante la insistencia de Wittgenstein en la naturaleza indeterminada del criterio de inteligibilidad.

Si los criterios de inteligibilidad están en constante flujo, Wittgenstein acoge muy directamente una nueva libertad en relación a un tipo de externalidad tradicional e impuesta, rígida, exclusiva, de criterio único de significación. Una nueva libertad que hace mover de alguna manera determinados discursos de la filosofía de la religión sobradamente consolidados, cuasi-evidentes, que abordaban la religión, la ciencia y la filosofía desde esa externalidad tradicional (Frajó, 1994).

Esta nueva libertad no significa que “todo vale”, abocados a un relativismo tan intratable como silencioso. Wittgenstein mantiene una racionalidad, aunque ésta se construya y varíe. Hay estándares en el interior de las actividades que determinan lo que es significativo de lo que no lo es. Esto es posible porque las actividades en sí mismas están relacionadas unas con otras en una variedad de formas y modos, dentro de una complicada red. La inteligibilidad de una forma de decir algo está relacionada con la inteligibilidad de otros modos de hablar, pues ninguna actividad aislada poseería inteligibilidad alguna. En este sentido, puede haber multitud de prácticas falsas, distorsionadas, aberrantes, torpes, irracionales, y éstas estarían determinadas bien en relación a estándares internos a las prácticas en sí mismas (verbigracia, entre la comunidad de creyentes), bien al mostrarse incompatibles con los estándares relacionados con otras prácticas (verbigracia, entre la comunidad de creyentes y no creyentes), bien por ambas casuísticas a la vez. Aunque el famoso juego de lenguaje de Wittgenstein tiene su propia identidad, ésta no se alcanza aisladamente, de modo que todas las prácticas forman parte de una “corriente de vida”, compleja, indeterminada, como es una cultura en su conjunto.

De estos nuevos aires, el debate filosófico religioso se ha enriquecido y ha liberado a algunos interlocutores de algunos estigmas un tanto anquilosados. La apertura del lenguaje a la diversidad, la imaginación, la creatividad, la fluidez, sus posibilidades de uso, el modo de mostrar que las prácticas humanas pueden entenderse de muy diferentes maneras, dan un servicio a la filosofía de la

religión extremadamente relevante. Por ejemplo, si bien Wittgenstein delimita muy bien la diferencia entre religión y teología, también libera de la condena que el positivismo lógico había tradicionalmente pronunciado contra los teólogos. La nueva aproximación de Wittgenstein sobre las condiciones de inteligibilidad, en cierto modo, los emancipa y les otorga su espacio en el debate. El lenguaje religioso, atacado como insignificante e irracional, es dignificado y puesto en su sitio por Wittgenstein.

En el ámbito de la filosofía de la religión, un wittgensteiniano estará comprometido no tanto a defender el sentido común como a aclarar la gramática de las palabras desde la que el sentido común u otras expresiones inteligibles tienen lugar. De este modo, lo que permite dicha clarificación no es lo que los creyentes están dispuestos a decir de sí mismos, sino de qué modo ellos emplean los conceptos religiosos en las prácticas que llevan a elaborar sus vidas. Y esto tiene implicaciones totalmente opuestas a las que se derivan de una interpretación fideista de la posición de Wittgenstein. Esto permite precisamente someter las prácticas tradicionales religiosas a un criticismo radical. Lo que Wittgenstein objeta a otros filósofos es que hagan de la creencia religiosa una cuestión de ciencia. Para Wittgenstein no tiene sentido que creyentes y no creyentes sean opuestos o contradictorios en términos de evidencias empíricas. Pero esto no significa que ésta esté libre de crítica.

Quizás donde los wittgensteinianos se sienten más incómodos es con algunas posiciones que pueden legitimar una negación absoluta de la creencia religiosa, como la de Nietzsche, que ve en la creencia religiosa un auto-odio sadomasoquista, o como la de Freud, que la interpreta como un síntoma de una psicología inmadura, dependiente de la figura del padre.

Reparos aún más abrumadores cuando la crítica quiere refutar el discurso religioso como un todo, como un conjunto, desde sus raíces, tildándolo de irracional o ilógico. No hay dificultad ante la idea de concebir el discurso religioso como imprudente, tiránico, opresivo o sin sentido, al aplicar las leyes de la lógica al discurso religioso. Asimismo, Wittgenstein también está alejado de toda corriente ilustrada, también del marxismo, que define la religión como un error humano, una inmadurez de pensamiento, un obstáculo para el libre pensamiento, el progreso social, que deben combatirse con el conocimiento crítico.

En Wittgenstein, la religión es un analizador de la condición humana. El hombre se expresa como tal a través de ella. Wittgenstein acotará una frase ya bien conocida: incluso teniendo todas las respuestas a todas las posibles preguntas científicas, nuestros problemas vitales seguirán preocupándonos.

Si fideísmo implica “fe sin razón”, está claro que Wittgenstein no es fideísta. Las prácticas, entre ellas las religiosas, son inteligibles y criticables. Sin embargo, si fideísmo significa “fe no basada en la razón”, la posición de Wittgenstein es más compleja, tanto por el modo de vivir él mismo su religiosidad como por la sombra ética y mística que le persigue desde el *Tractatus*.

Es posible que Wittgenstein haga filosofía desde un punto de vista religioso.

Es posible que entienda la filosofía como una forma de vida o incluso desde una finalidad salvífica y soteriológica que le ayuda a combatir el sinsentido del mundo, esa melancolía con la que tanto se identificó cuando leyó *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James.

Pero su filosofía, aunque influida por su religiosidad, no es religiosa. Se adentra en la religión con respeto y sensibilidad y, aunque bajo la sospecha y plagado de controversias y suspicacias al respecto, parece reservarse la distancia y mantener la crítica.

Bibliografía

Fraijó, M. (1994). Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad, en Fraijó, M. (ed.) *Filosofía de la religión: estudios y textos* (13-43). Madrid: Trotta-Paradigmas

Mulhall, S. (2001). Wittgenstein and the Philosophy of Religion, in Phillips, D.Z. & Tessin, T. (ed.) *Philosophy of Religion in the 21st Century* (95-118). New York: Palgrave

Phillips, D.Z. (1999). Creencia y análisis conceptual: ¿hacia dónde vamos? Cuaderno Gris. Época III, 4, 165-173 (Traducción de Yolanda López Muñoz)

Sádaba, J. (1994). Filosofía y Religión en Wittgenstein, en Fraijó, M. (ed.) *Filosofía de la religión: estudios y textos* (513-534). Madrid: Trotta-Paradigmas

Wittgenstein, L. (1986). *Observaciones*. Madrid: Siglo XXI

_____ (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica-Grijalbo
(Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines)

_____ (1989). *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Barcelona: Paidós

_____ (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós

_____ (2003). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza
(Versión e Introducción Jacabo Muñoz e Isidoro Reguera)