

**XI JORNADA FILOSÓFICA
EXPERIENCIA Y ESTÉTICA
DE LO RELIGIOSO**

PONENCIAS

WITTGENSTEIN Y LA CREENCIA RELIGIOSA

Prof.a Msc. Nancy C. Núñez*
Instituto de Filosofía
(UCV)

*«Un pensador religioso honrado es como un funámbulo.
Casi siempre parece que estuviera andando por el aire.
Su soporte es el más tenue que quepa imaginar.
Y sin embargo puede andarse sobre él».*

(Wittgenstein, Cultura y Valor)

Abstract

*The current essay will analyze Wittgenstein's proposal on religious beliefs, specifically those that belongs to his second period of his philosophy, although we maintain that there are no major modifications in comparison with the **Tractatus**. As we will see, even though Wittgenstein cannot be considered as a believer in the usual*

***Msc. Nancy Núñez.** Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y Directora del Instituto de Filosofía de esa misma Universidad. Directora de la Revista *Episteme*. Ha sido coordinadora de las Maestrías en Filosofía de la UCV y es miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía, y de la Asociación Venezolana 'Juan David García Bacca'. Sus investigaciones y publicaciones se centran en el Área de Filosofía del Lenguaje, principalmente en la Pragmática y el análisis del Discurso Político.

and common way of using this word, his commitment with a great sense of a moral structure, his responsibility, faults and their necessity of pardon, does not interfere with his deep interest and respect for those things that had some relation with the religious world.

Key words: *religious belief, linguistic games, life forms, believer, Wittgenstein, Language philosophy.*

En la siguiente expresión, recogida por Norman Malcolm, uno de los alumnos más devotos de Wittgenstein, en su libro *«Wittgenstein: A Religious point of view?»*,¹ tomada de una conversación que sostuvo Wittgenstein con M.O.C. Drury -otro de sus alumnos más cercanos- se refleja uno de los conflictos internos por los que Wittgenstein atravesaba frecuentemente:

*...mi forma de pensar no ha sido apreciada en este tiempo. Yo he tenido que luchar fuertemente contra la corriente. Yo no soy un hombre religioso pero no puedo menos que ver todos los problemas desde un punto de vista religioso.*²

Estos problemas a los que se refiere Wittgenstein no parecieran referirse a la guerra, las enfermedades, la ética, el poder y otros -los que no le eran indiferentes- sino a los grandes problemas filosóficos, *«esas grandes confusiones y perplejidades con las que él luchó en las Investigaciones filosóficas»*³, tal como lo señala Peter Winch en la Introducción que hace al libro de Malcolm.

Malcolm fue siempre un respetuoso de lo religioso,⁴ considera que Wittgenstein no era una persona religiosa, aunque sí latía en él la posibilidad de lo religioso: que no era un hombre de iglesia, en eso sí no le cabía la menor duda. Von Wright -otro de sus alumnos dilectos- tampoco sabe decidir si se podría calificar a Wittgenstein de 'religioso' en el sentido usual de la palabra, porque ciertamente -dice- no profesaba la fe cristiana, pero tampoco su visión

¹ Malcolm, N., *Wittgenstein, A Religious Point of View?* Winch, P. (editor), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1994.

² Winch, P., en la Introducción que hace al libro de Malcolm, *op. cit.*, p. 1.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibid.*, p. 2.

de la vida era no-cristina, pagana , como la de Goethe. En lo que podríamos estar todos de acuerdo es que sí hay una auténtica religiosidad en Wittgenstein, puesto que no puede decirse que se haya tomado la mística como una mera catarsis intelectual, sino como el *culmen* de su sistema de pensamientos, tal como lo muestra en el *Tractatus*⁵. Así, no podemos dejar de señalar el compromiso que Wittgenstein siempre mantuvo hacia la ética; consideraba que la actitud religiosa estaba íntimamente relacionada a la actitud ética.⁶ Es cierto que en el *Tractatus* se dedica más a la ética que a la creencia religiosa: sin embargo, en lo que se ha llamado su segundo período, se ocupa más de la creencia religiosa que de la ética. Por ello, pareciera que ambas están íntimamente ligadas, y que no hay manera de separar una de la otra (sobre todo en su primer período). Asimismo, en sus últimos escritos, se manifiesta esta conexión entre ética y religión; específicamente en *Culture and Value*,⁷ manifiesta las dificultades para entenderse a sí mismo, donde la dificultad radicaría en la posibilidad de realizar acciones semejantes por motivos contrapuestos, ya que una misma acción podríamos realizarla por razones buenas y generosas o porque tenemos miedo y somos cobardes o por indiferencia, o por falta de sentimientos. De allí la necesidad de involucrarse íntimamente con la religión para así poder acallar esas dudas, por que sólo ella puede destruir la vanidad y llegar a los sitios más recónditos. Por lo anterior, consideramos que no hay ninguna duda de que Wittgenstein estaba consciente de su gran sentido del deber moral, de su responsabilidad, de sus culpas y de su necesidad de perdón; que no pueda considerársele un *creyente* en la manera usual, es algo que no interfiere con su profundo interés por las cosas que tuvieron alguna relación con la religión.

Pero, sin duda, este sentido del deber moral y de su responsabilidad fueron determinantes y constantes en toda su vida, es por ello, que decimos que Wittgenstein no abandona las concepciones iniciales que sostenía en el *Tractatus*, relacionadas con lo místico y lo trascendental (de lo que no puede hablarse, sólo mostrarse), puesto que ellas podrían encajar perfectamente dentro de su

⁵ Wittgenstein, L. (1992). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Cambridge: Cambridge University Press. [Traducción al español en *Tractatus Lógico-Philosophicus* . Madrid: Editorial Alianza, 1973].

⁶ Después que Wittgenstein regresa a Cambridge (1937), dicta unas conferencias sobre ética, en las cuales no desarrolla una teoría moral, aunque llamó la atención a su auditorio sobre temas de experiencia, basados en descripciones de tipo religioso.

⁷ Wittgenstein, L., *Culture and Value*, The University of Chicago, Chicago, 1984, p. 1.

concepción pragmática de los juegos de lenguaje y formas de vida, que defiende en su segunda filosofía. De esta manera, podríamos decir, retrotrayéndonos al *Tractatus*, que lo religioso no estaría en el *decir*, sino en el *mostrar* y que incluso podríamos imaginar una religión en la que no cabrían dogmas, es decir, no se hablaría. Ya lo decía, cuándo se pregunta ¿Es esencial el habla para la religión? Tal como lo sugiere Reguera «*la esencia de la religión no puede tener nada que ver, obviamente, con el hecho de que se hable, o mejor: si se habla, ello mismo es un componente de la acción religiosa y no teoría alguna. Así pues, tampoco importa en absoluto si las palabras son verdaderas o falsas o absurdas (o sin sentidos)*»⁸. De esta manera, podemos observar cómo en esa propuesta radical e impositiva del silencio del *Tractatus*, cuando nos dice que de lo que no podemos hablar, es mejor guardar silencio, se manifiesta claramente la no teoriedad de lo místico, en la cual incluye a los temas inherentes a la religión, conjuntamente con la estética y la ética.

En Wittgenstein, el respeto por la creencia religiosa toma una significación específica en la medida en que el discurso religioso, y no otro tipo de discurso, intenta responder a esas *preguntas importantes* acerca de la vida y de su sentido. Como decía en 6.52:⁹ «*Sentimos que cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo*».¹⁰

Wittgenstein consideraba que los ataques contra los límites del lenguaje¹¹ que realizaba el lenguaje religioso eran dignos de respeto; sobre todo por esta

⁸ Cf. Reguera, I., en la excelente introducción que hace al libro de Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, ética y creencia religiosa*, Editorial Paidós, 1992, p. 50. (Título original: *Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1966.

⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus*, *op. cit.*

¹⁰ Wittgenstein consideraba que lo que nos lleva a lo místico es la insatisfacción que muchas veces nos dejan las respuestas que nos suministra la ciencia; pero no es que Wittgenstein creyera que carezca de valor el que nosotros intentemos plantear esas preguntas y por consiguiente, dar esas respuestas. Es lo que hemos hecho siempre y lo seguiremos haciendo. Así que lo que aconseja, es que tenemos que tener presente que los contenidos de esas preguntas y respuestas no tienen que ver con el mundo, por lo menos con el mundo científico, y no considerarlas como si así lo fueran.

¹¹ Tratar de racionalizar el contenido de los enunciados religiosos. La religión carece de contenido cognitivo y está enlazada directamente con una actitud **trascendental** en lo que se refiere a los hechos.

especie de *carácter último* que parecieran contener, en su fundamentación, las propuestas que pudieran hacerse de índole religiosa. Asimismo, en su segundo período mantiene esta misma actitud que había considerado en el *Tractatus*, acerca del no-cognitivismo de las preferencias religiosas, pero ahora sometido al compromiso del significado en la *falta de rigidez* del uso lingüístico, acentuándose, precisamente en dicha etapa, el carácter simbólico del lenguaje en la fe, cuya importancia se manifiesta en la centralidad que aquel exhibe en nuestra conducta, tal como lo señala Jareño.¹²

Al tratar el lenguaje religioso como un juego de lenguaje o juego lingüístico,¹³ tenemos entonces que las creencias religiosas no deben ser evaluadas desde fuera, es decir, fuera de su práctica social, compartida por una comunidad lingüística, puesto que están enraizadas en un juego lingüístico, el cual se caracteriza especialmente por el seguimiento de ciertas reglas ya establecidas, donde se dan respuestas a las preguntas hechas durante el desarrollo del juego, así como a prácticas de diversas formas de rituales. De esta manera, Wittgenstein no está incidiendo especialmente en lo que podría considerarse el fundamento, lo esencial de la religiosidad, sino que se limita a cuestiones de expresión y comprensión de esos enunciados religiosos, que se relacionan con formas de vida y prácticas específicas.

Así, una pregunta que podríamos hacernos sería: ¿se puede ser religioso sin ser específicamente creyente? Esta es quizás, a modo de ver de Jareño, una de las claves para situar en su lugar ordenado las conclusiones espiritual-intelectuales del Wittgenstein que, a la misma vez que pide que se le reconozca ‘*como un buscador de la verdad*’ confiesa ‘*su vivencia del deber moral, de su responsabilidad ante Alguien, de su culpa y de su necesidad de perdón*’, porque no hemos de olvidarlo, la actitud religiosa estaba para él en una muy estrecha relación con la actitud ética.¹⁴

¹² Jareño A., J., *Religión y Relativismo en Wittgenstein*, Editorial Ariel, Barcelona, 2001, p. 28.

¹³ Wittgenstein introduce el concepto de ‘juego de lenguaje’ en las *Investigaciones filosóficas*. No nos dice qué son, sino que se limita a dar ejemplos de lo que podrían ser ‘juegos de lenguaje’: hacer un cuento, contarlo, recitar, y otros. (Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Londres: Basil Blackwell. [Traducción al español en *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Ediciones de la UNAM, 1988].

¹⁴ Jareño, *op. cit.*, p. 29.

Este respeto por la religión, podríamos decir, se ha mantenido en una línea secuencial, sólo alterada en la misma manera en que lo ha sido la teoría del significado. La hemos visto reflejada en sus alusiones teológico-espirituales, de un sentimiento profundo, íntimo, en sus *Diarios Secretos*,¹⁵ en *Sobre la certeza*¹⁶, por el silencio del *Tractatus*,¹⁷ en los textos de «*Lecciones sobre la Creencia Religiosa*»,¹⁸ y las *Investigaciones Filosóficas*¹⁹ de tipo lingüístico-epistemológico. Asimismo, los cambios que pudieran haberse dado en su concepción de la religión estarían determinados por las variantes surgidas en su propia concepción de la relación entre lenguaje y realidad, pues en su segunda filosofía trata de las relaciones que se establecen entre la práctica religiosa y cómo ellas se insertan en los juegos de lenguaje,²⁰ quedando el tema restringido al contexto específico de los actos de habla, aunque pareciera que Wittgenstein consideraba que el tema religioso trascendía el de los actos de habla, y que realmente lo importante, lo específico no radica allí, sino en estos actos en que se agrupan los actos de habla, es decir, en las prácticas que sugieren esas formas de vida²¹, ese juego, esas reglas y enunciados religiosos que están involucrados en ellas; lo esencial de lo religioso o de la religión estaría en un cambio radical de estilo de vida y de pensar a que puede aspirar el hombre. Así, éste sería entonces el sentido; la religión sería también el ideal filosófico de Wittgenstein.

A fin de intentar entender qué es para Wittgenstein la creencia religiosa en su segundo período, el cual es el que más nos interesa señalar, son especialmente importantes los tres cursos que sobre creencia religiosa dictó en el año de 1938 a un grupo de estudiantes en sus habitaciones privadas en la

¹⁵ Wittgenstein, L., *Diarios Secretos*, Editorial Alianza, Madrid, 1991.

¹⁶ Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1988.

¹⁷ Wittgenstein, L. *op. cit.*

¹⁸ Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, ética y creencia religiosa*, Editorial Paidós, 1992, p. 50. (Título original: *Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1966).

¹⁹ Wittgenstein, L., *op. cit.*

²⁰ Jareño, *op. cit.*, pág. 48.

²¹ El concepto de 'formas de vida' lo introduce Wittgenstein en su segundo período para referirse a las actividades que realizamos las personas, en las cuales se manifiestan nuestros intereses o motivaciones, es decir, todas las actividades que conforman nuestra vida.

Universidad de Cambridge. Las notas fueron tomadas por sus alumnos, especialmente Rush Rhees, Yorick Smythies, James Taylor, Casmir Lewy, entre otros pocos, y fueron publicadas como libro con el título *Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*.²² En estos cursos, Wittgenstein va a realizar análisis lingüístico de los tres temas que le han dado múltiples preocupaciones: la estética, la ética y la religión. Su objetivo primordial es más que todo 'limpiar de telarañas metafísicas' absolutos como 'lo bello', el 'inconsciente' o la 'verdad', el supuesto interior (imágenes) y el exterior (lenguaje) del hombre, para preparar a éste para una vida y un pensar diferentes. En los tiempos en que dicta sus lecciones sobre la creencia religiosa, en el año de 1938, maneja una propuesta un poco distinta de la manera en que podemos entender la filosofía y trata de dejar patentizado que ella, la religión no debe ser considerada de una manera dogmática, doctrinaria ni científica, tal como lo había manifestado desde los tiempos del *Tractatus*. Así, lo religioso debe verse como un mecanismo real que forma parte en la vida de los hombres; específicamente se está refiriendo a procesos problemáticos pero reales que los hombres viven, como los que se relacionan al pecado, a la esperanza, la desesperanza, el temor, y otros. En el primer curso va a referirse al problema de la interpretación; aborda desde un ángulo distinto conceptos de filosofía del lenguaje. Se ocupa de distintas preferencias religiosas, tales como las del Juicio Final y las de la otra vida, no a cuestiones sobre Dios;²³ lo que le interesa es intentar entender que para algunos estas cuestiones son posibles, mientras que para otros no. Ahora, no se trata que el creyente haga una afirmación como «Creo que hay un Dios» y luego el ateo haga la negación «No creo que haya un Dios», sino que el discurso religioso es de alguna manera inconmensurable, pero la relación no es de contradicción.²⁴

Wittgenstein, tal como lo sugiere Putnam, proporciona algunas «pistas» para intentar entender este particular. Pareciera que para él hay una separación entre una cuestión empírica ordinaria y una cuestión religiosa. Así, se podría

²² Wittgenstein, L., *Wittgenstein Lectures and ...*, *op. cit.*

²³ Aun cuando Wittgenstein no se hubiera dedicado en los cursos sobre creencia religiosa a las cuestiones sobre Dios, es innegable que siempre mantuvo un particular interés al respecto. Así, en 1937, mientras se encontraba en su cabaña en Noruega (antes de regresar a Cambridge), escribió en su diario: «Me gustaría conversar con Dios»

²⁴ Cf. Núñez, N., «Wittgenstein: ¿el paradigma de la renovación de la filosofía?» en *Episteme NS*, Vol. 22, No. 1, Revista del Instituto de Filosofía, UCV, 2002.

encontrar que en el primer caso podrían considerarse algunas posibilidades de consenso e incluso disenso, pero en el segundo no hay ni siquiera una posibilidad. Wittgenstein suministra este ejemplo: Alguien dice «*Hay un avión alemán volando sobre nosotros*»²⁵; probablemente su interlocutor podría decir «*posiblemente, no estoy tan seguro*», con lo cual podría manifestarse que esta interacción entre los dos hablantes estaba cerca del consenso, que estaban bastante cerca; mientras que si el ejemplo entre estos dos hablantes se refiere a una cuestión relativa al Juicio Final, y la respuesta es «*pues, yo no estoy tan seguro; posiblemente*»,²⁶ no hay una posibilidad de acuerdo, puesto que para un «*no creyente típico, el Juicio Final no es ni siquiera una posibilidad*»,²⁷ y esta última respuesta es muy diferente a «*Posiblemente haya un avión volando sobre nosotros*». Las creencias religiosas son para Wittgenstein inquebrantables, ya que ellas van a regular la vida del creyente; ésta es la manera en que ellas se van a manifestar, no es que ellas van a ser razonadas ni van a ser creencias basadas en experiencias ordinarias. A su juicio, la creencia del Juicio Final es la más sólida que pueda tener el hombre creyente, en aras de ella «*se expone a cosas a las que no se expondría que están mucho mejor probadas para él.*»²⁸

Por ello, la creencia religiosa y su lenguaje se producen en una situación distinta que las creencias y el lenguaje ordinario o corriente, puesto que no es una cuestión de acercamiento o distanciamiento de lo que dice el creyente; en realidad es algo diferente, ya que el creyente tiene pensamientos distintos, tiene imágenes diferentes, no podemos contradecirlo ni no contradecir, ni si se cree o no se cree en lo que el creyente cree, puesto que tendríamos que conocer las reglas de uso de esas palabras; incluso, a veces no sabemos si le entendemos o no, porque para poder hacerlo tendríamos que entender la forma de vida a la que pertenece este discurso. Por ello, Wittgenstein sostiene que no son posible las controversias religiosas, ya que ni siquiera tienen la forma de una controversia normal donde uno afirma algo, el otro lo pone en duda: no acabarán nunca y nunca son concluyentes. De allí entonces, que hasta la posibilidad de comparar creencias pueda parecer un desatino, por cómo podríamos hacerlo. No tiene sentido en religión hablar de la verificación de la objetividad del significado.

²⁵ Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones ...*, op. cit., p. 129.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 23.

²⁸ Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones ...*, op. cit., p. 129.

¿Qué criterios hay para saber si un ateo y un creyente se refieren a lo mismo, por ejemplo, cuando dicen que creen o no creen en el Juicio Final? ¿Comparar actos mentales a los que supuestamente corresponden? Y desde la perspectiva de una filosofía como la de Wittgenstein, la cual no cree en la representatividad de esos que llamamos actos mentales o procesos psíquicos se pone más de manifiesto la imposibilidad de comparación, pues una creencia no es un acto mental o psíquico temporal.²⁹

Sin embargo, Wittgenstein no cree que por ello una creencia religiosa verdadera sea indudable; es innegable que cuando considera la inquebrantabilidad de una creencia religiosa como una de sus características, no quiere decir con ello que una creencia religiosa verdadera esté siempre y en todo momento fuera de duda, puesto que la creencia religiosa es la que mantiene regulada toda la vida del creyente, aunque esto no quiere decir que algunas veces pueda dudar al respecto. Éste es el aspecto que la diferencia de la creencia empírica. Si un constructor de puentes, por ejemplo, tiene dudas respecto a la firmeza de las bases, hace nuevos cálculos y pruebas, mientras que el creyente, aun si se plantea dudas, es muy difícil que se plantee pruebas que pudieran corroborarla.³⁰

Asimismo, Wittgenstein hace una analogía sobre el fundamento en que la persona hace sus creencias empíricas y sobre el que hace sus creencias religiosas. Proporciona un ejemplo entre lo que piensa una persona sobre algo que podría ajustarse dentro de lo que podría llamarse Juicio Final y que bajo unas creencias o pruebas científicas cree que ocurra dentro de muchos años y lo que podría pensar sobre el respecto una persona con una creencia religiosa y que podría en realidad burlarse de tal predicción y decir «*No, no se cumplirá*». ³¹ Wittgenstein declara que si un científico le dijese que va a haber un Juicio Final dentro de unos mil años y que tiene que renunciar a todos los placeres por ello, «*no se inmutaría*». Pero la persona cuya creencia en tal predicción tiene una base religiosa y no científica: «... *lucharía para que su vida no se consumiese en el fuego. No se trata de inducción, sino de temor, que forma parte, por así decirlo, de la sustancia de la creencia*». ³²

²⁹ Jareño, *op. cit.*, p. 40.

³⁰ Putnam, *op. cit.*, p. 202.

³¹ Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones ...*, *op. cit.*, p. 130.

³² Putnam, *op. cit.*, p. 205.

Wittgenstein compara el uso de las imágenes que representan a personas y el uso de imágenes cuando se quiere representar a Dios. Esto lo hace en el segundo curso. Aquí trae a colación el siguiente ejemplo: «*Cabría hacer esta pregunta ¿Pensaba Miguel Ángel que Noé en el arca era así y que Dios creando a Adán era así? No habría dicho que Dios o Adán eran como aparecen en esta imagen*», la explicación más satisfactoria de los significados de las palabras es la imagen; así, considera que Miguel Ángel estaba en la plenitud de sus capacidades de pintor y que hizo un gran esfuerzo para recrear la imagen de la Divinidad cuando está creando a Adán. De allí, entonces que considere que no hay equívocos respecto al rol de las imágenes de temas bíblicos y el papel de la imagen de Dios creando a Adán; son totalmente distintas. Para Wittgenstein, las imágenes son de suma importancia en la vida, de allí que la importancia de una forma de vida podría estar en las imágenes que esa forma de vida utiliza. En *Culture and Value* dice:

*It is true that we compare a picture that is firmly rooted in us to a superstition; but it is equally true that we always eventually have to reach some firm ground, either a picture or something else, so that a picture which is at the roof of all our thinking is to be respected and not treated as a superstition.*³³

Wittgenstein quería patentizar que la superstición y la incredulidad coexisten o cohabitan con la religión generalmente, con la creencia religiosa en el sentido en que él la entiende. No acepta que pueda haber una continuidad entre lo que él considera una creencia religiosa y una creencia científica; lo anterior supone que cuando Wittgenstein nos dice reiteradamente que la persona religiosa o creyente y el ateo o no creyente usan las mismas palabras para decir una oración, aunque lo hagan de una manera diferente se está refiriendo a que cuando el creyente y el ateo dicen por ejemplo: '*Creo en un Juicio Final*', esta expresión tiene un significado diferente para cada uno de ellos. Para uno –no creyente– hablar del Juicio Final puede verse como una cuestión de 'probabilidad', mientras que para el creyente el significado es otro. Pareciera que quisiera evidenciar que la diferencia entre estos dos usos no podría considerarse usualmente como una diferencia de significado. Podríamos saber qué quiere significar un creyente cuando dice que cree en el Juicio Final, y no saber si le entiendo o no. Así, si una persona no creyente dice: «*No creo en el*

³³ Wittgenstein, L., *op. cit.*, p. 83.

Juicio Final» y la persona religiosa dice que sí, Wittgenstein se pregunta ¿podrían significar lo mismo? Esto se presenta como muy confuso, puesto que no está definido el criterio de significar lo mismo, aunque pudiera decirse que describen las mismas cosas y así podría decirse que ello muestra que significan lo mismo.³⁴

Así, tendremos que en algunas oportunidades ni siquiera podemos decir que las imágenes que pudiera tener el creyente y el no creyente sean diferentes, ya que no podemos saber el contenido y el significado que ellos pudieran tener, por lo que tendríamos que recurrir más bien a las prácticas sociales, a fin de determinar cuáles son las técnicas de uso, en lugar de intentar asociarlas a imágenes y poder dar una descripción lo más cercana posible a esa forma de vida, a ese juego lingüístico, a través de sus técnicas o reglas de uso.

Así, al final podemos patentizar que las cosas se reducen a una técnica aprendida, a unas reglas de usos pre-establecidas en un determinado juego, lo que hace que hayamos podido aprender una palabra, una imagen, una idea, y puesto que cuando se dice ‘tener una imagen’ es porque estamos haciendo referencia a unas reglas de uso de esas palabras, a unas reglas de ese juego lingüístico. De esta manera, podemos sintetizar que para poder entender el significado de una palabra o un término tenemos que recurrir, de manera inevitable, a unas técnicas o reglas de uso que están rigiendo ese juego lingüístico determinado y por consiguiente, a una forma de vida.

De allí que Reguera³⁵ considere que la crítica a toda convención lingüística está en considerarlas «*como criterio último del significado*», de la verificación y de la distinción (de enunciados o de imágenes mentales lingüísticos). Esta aseveración se derivaría de que la convención remite a «*todo un background técnico amplísimo e ineludible*».³⁶ Así, cuando decimos que algo es convencional, no estamos diciendo gran cosa si antes no hacemos un análisis de cuáles son los orígenes y las vías que se han seguido en esa convención, es decir, que hay que ir al análisis de las formas de vida, los juegos y las reglas de uso que han hecho posible esa convención.

De la misma forma que otros juegos de lenguaje, el lenguaje religioso es una herramienta de carácter social, con unas técnicas o reglas de uso establecidas que subyacen detrás de ellas y una forma de vida particular a ellas. De allí

³⁴ Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones*, op. cit., pp. 129-130.

³⁵ Reguera, op. cit., p. 46.

³⁶ *Ibidem*.

entonces que una imagen esté siempre relacionada, asociada a un uso determinado, cuando conozco qué técnica o regla de uso está utilizando el hablante, entonces yo como receptor u oyente puedo entenderlo; en caso que utilizara una 'regla de uso' diferente al sistema de usos que yo poseo para esa determinada imagen, ello podría afectar el conocimiento que yo tengo al respecto y entonces puedo no entender lo que el hablante quiere decir. Asimismo, podría pasar que un creyente pudiera utilizar palabras que yo podría conocer, que incluso podríamos tener imágenes comunes y sin embargo, podría pasar, que él (el hablante) pudiera deducir consecuencias que yo como receptor, podría no entender, porque no estoy asociando cosas en particular cuando él emite esas palabras; ello pasa porque no conozco las reglas de uso que él está utilizando, lo que no permite saber las cosas que yo pudiera hacer con esas palabras.

Así, la única manera de intentar entender el proceso de comprensión de lo religioso estaría en que sólo puedo comprobarlo por las consecuencias que pudieran derivarse o no en su experiencia cotidiana, es decir, en su vida diaria, respecto a su concepción del mundo y la práctica religiosa; es decir, en la manera en cómo usa las palabras o el lenguaje, el que se manifiesta en las acciones lingüísticas, actos de habla relacionados a esa práctica religiosa (las oraciones, los rituales, la simbología, etc.).

En cuanto a la propuesta de que el lenguaje religioso es emotivo, que se usa para expresar «actitudes», Wittgenstein se niega a hacerse eco de la afirmación de que el lenguaje se utiliza «para expresar una actitud» cuando no hay ninguna posibilidad de reemplazar el lenguaje en cuestión por una expresión explícita de la denominada actitud. Así, sostiene que el discurso religioso sólo se entiende cuando entendemos la forma de vida a que pertenece este discurso, la cual está caracterizada no por las creencias que en ella puedan estar enraizadas, sino por la forma en que amamos nuestra vida, así como en la manera en que podamos hacer una reglamentación de las acciones de nuestra vida diaria; entender o no el «significado» del discurso religioso involucra entender una forma de vida religiosa; «... y esto no es una cuestión de teoría semántica, sino de entender a un ser humano.»³⁷

Respecto a las imágenes, ellas son de gran trascendencia en la vida, pues la importancia de una forma de vida podría estar en las imágenes que esa forma de vida utiliza. Así, Wittgenstein no consideraba que las imágenes eran

³⁷ Putnam, *op. cit.*, p. 215.

malas, y por lo tanto, no se le puede considerar contrario a las imágenes como tales, como algunos autores han señalado. Lo que pareciera criticar es que algunos filósofos estén sometidos a una imagen.³⁸ Para Wittgenstein las imágenes pueden verse de dos manera distintas: por una parte, son una buena manera de explicar el significado de las palabras y por otra, como una forma de hablar de imágenes que tienen «peso» o que están presentes en la base de todos los pensamientos de un individuo.

Pareciera que lo que Wittgenstein critica a los filósofos es que se sometan a imágenes, a imágenes «malas» por así decirlo, puesto que no son del tipo de imágenes que están en los fundamentos de los pensamientos de una persona, y por lo tanto, no tienen «*peso*» significativo. Así, podríamos decir, –aunque el mismo Wittgenstein no lo haga– que el lenguaje religioso es no cognitivo, lo que equivaldría a decir que él comienza a darse cuenta de que el lenguaje ordinario y el lenguaje religioso no son la misma cosa y que en ambos hay una diferencia; mientras que en el lenguaje cotidiano poseemos imágenes y palabras y uso de imágenes y de palabras «... y algo que está más allá de las imágenes y de las palabras, en el lenguaje religioso sólo tenemos imágenes y palabras y usos de imágenes y palabras.»³⁹

Ahora nos preguntamos ¿cuál sería la actitud de Wittgenstein hacia el otro bando, es decir, hacia quienes combatirían la creencia religiosa? ¿Librar una lucha sin cuartel contra ella?, ¿Condenarla? Cuando Wittgenstein dice en el primer curso que la línea que separa la creencia religiosa de la creencia científica no puede ser trazada con precisión, porque no siempre esta demarcación está bien trazada y que no es posible que las podamos imaginar como dos cosas totalmente opuestas, separadas por un abismo, no se está refiriendo a una sociedad primitiva, sino a una sociedad donde se ha institucionalizado una distinción entre ciencia y religión, aunque considera que no debemos desdeñar a una sociedad primitiva por considerarla inferior, lo que tenemos que hacer es buscar y hurgar en ella para ver las diferencias entre sus juegos de lenguaje y los nuestros, y así nos daremos cuenta de las diferencias entre alguien que está jugando con nuestros juegos de lenguaje y se equivoca y alguien cuya forma de vida es completamente distinta, aunque esto no signifique que no podamos criticar una cultura primitiva, pues precisamente por sus observaciones en *Sobre la*

³⁸ *Ibid.*, p. 205.

³⁹ *Ibid.*, p. 220.

*Certeza*⁴⁰, específicamente las que tratan sobre la posibilidad de combatir otra cultura y la dificultad de encontrar razones que justifiquen el combate a otras culturas, es lo que ha hecho que a Wittgenstein se le considere un defensor a ultranza del relativismo cultural.

Considera diversos juegos de lenguaje diferentes posibles y no hay nada que decir en relación con la validez o no validez de unos comparados con otros. De hecho, cabría añadir que ni siquiera piensa que se pueda elegir uno en vez de otro, ya que está claro que no *elegimos* nuestra forma de vida, tal como él utiliza el término «*forma de vida*». Lo que Wittgenstein quiere es que reflexionemos y nos pongamos a pensar en *cuándo* deberíamos combatir un juego de lenguaje religioso o un juego de lenguaje primitivo que no sea nuestro ni de nuestra cultura y que no debemos considerar los demás juegos de lenguaje que puedan ser distintos a nuestros propios juegos de lenguaje como tontos o estúpidos, pues de esta manera estaremos atacando de una manera reiterada sin '*fijarnos jamás*'; si atendemos a lo sugerido por Wittgenstein y nos fijamos bien, entonces tenemos la posibilidad de descubrir que no son tantos los juegos de lenguaje que no nos interesan o sobre los que queremos luchar y que incluso, si en algunas circunstancias necesitamos luchar o combatir contra algunos de ellos, debemos hacerlo con respeto, sin tener que considerar o '*tachar a nadie de tonto o hereje*'.⁴¹

De esta manera, podríamos resumir que para Wittgenstein la religión pareciera que es algo que está más allá del lenguaje y la razón; algo que podría estar por encima o por debajo a la propia forma misma de pensar o la vida misma del hombre, en la cual no hay todavía razón sin sentido (límites o reglas) porque los determinan ellos. Ir más allá: al ámbito inefable del valor y el sentido (en una época, a lo místico; en otra, a la vida, en sí misma también inefable) saliendo del 'mundo' o del 'juego' limitado y circular de la razón: esa añoranza y ese impulso efectivo es la religión, que en este sentido, se identificaría con otras vivencias sagradas (místicas) como las éticas y las estéticas. Añoranzas de un más allá (lo místico o la vida), al plano del pensar o de la praxis, que responde a un mismo impulso (el religioso) de salir de lo limitado y reglamentado (raza, lógica, mundo, etc., o juegos, reglas de juego, formas de vida, etc...).

⁴⁰ Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, op. cit., p. 75.

⁴¹ *Ibidem*.

Así, la religión, se refiere a nuestras experiencias personales, quedando el resto reducido a cuestiones inherentes a historias triviales o doctrinas. Asimismo, la religión pareciera, siguiendo las experticias, que fuese un cambio radical de forma de vida y de pensar en la vida de un individuo.

Lo anterior nos permite decir que pareciera que Wittgenstein quisiera señalarnos que la solución de la mayoría de nuestros *impasses* está en nosotros mismos, que no tenemos que recurrir a la creación de nuevas categorías para buscar las soluciones que están allí, ante nuestros ojos, puesto que, cuando se hace bien, la reflexión filosófica puede permitirnos ver con inesperada claridad y sinceridad nuestra propia situación, no con «*un punto de vista desde ningún sitio*» sino con los ojos de algún ser humano con defectos y con su propia forma de ver las cosas.

Tal como lo decía en *Culture and Value*: Una buena definición del filósofo sería del ‘*pensador religioso honrado*’, quien camina sobre una cuerda floja «*tan liviana como el aire, la más estrecha que pueda pensarse, aunque sí se puede caminar, a pesar de todo, por ella.*»⁴²

⁴² Wittgenstein, L., *op. cit.*



ITER – UCAB

EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

Publican desde hace catorce años una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. A los diez años de funcionamiento, en el 2000, pasó a ser cuatrimestral, con tres número al año y así continúa. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. Vamos ya, en este curso académico 2005-2006, por el número 37-38 de la revista ITER.

El costo anual de suscripción a los tres números es de 30.000 Bs. El número suelto está en 12.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos hemos atrevido a crecer, iniciando esta nueva revista que tiene el lector en sus manos, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad será semestral, como la anterior revista en sus inicios; tal vez más adelante nos animemos a un ritmo cuatrimestral también. La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal.
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA.
Telf. (0212) 261.85.84. Fax. (0212) 265.05.05
Web: www.iter-ups.org www.ucab.edu.ve/iter
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve