

# WITTGENSTEIN Y LA CREENCIA RELIGIOSA<sup>1</sup>

## (WITTGENSTEIN AND THE RELIGIOUS BELIEF)

SANTIAGO MEJÍA  
UNIVERSITY OF NEW MEXICO  
ALBUQUERQUE, USA  
san\_tico@yahoo.com

**Resumen:** En la primera parte del presente artículo esbozaré algunas diferencias entre la creencia ordinaria y la creencia religiosa que pondrán en evidencia el enorme abismo gramatical que las separa. En la segunda parte discutiré la naturaleza de la comprensión religiosa, apelando al “ver-como” como un concepto central dentro de ella.

**Palabras clave:** Wittgenstein, religión, creencia, ‘ver-aspectos’.

**Abstract:** In the following paper, I outline some differences between ordinary and religious belief that make evident the grammatical abyss that separates them. In the second part, I discuss the nature of religious understanding, arguing that the notion of “aspect-sightedness” plays a central role.

**Keywords:** Wittgenstein, religion, belief, aspect sightedness.

### Introducción

En las páginas a continuación deseo iluminar la concepción de Wittgenstein sobre la creencia religiosa, tal y como aparece sugerida en sus *Conferencias sobre Creencia Religiosa* (LR)<sup>2</sup>, un texto muy breve, editado a partir de notas fragmentarias que algunos alumnos de Wittgenstein tomaron en tres conferencias que él ofreció en Cambridge alrededor de 1938. Es un texto que Wittgenstein no sólo nunca leyó, sino que, muy probablemente, se habría opuesto a publicar (cf. Monk:

---

<sup>1</sup> Deseo agradecer a Magdalena Holguín, Pablo Kalmanovitz y Nicolás Moreno por los valiosos comentarios que hicieron a versiones preliminares de este artículo.

<sup>2</sup> Aunque no tengo mayores objeciones a las traducciones al español de los textos de Wittgenstein, cuando redacté la versión definitiva de este artículo no las tenía a la mano y, por ende, tuve que hacer las traducciones por mi cuenta. De todas maneras, en el pasado las he usado con frecuencia y es muy probable que el lector se encuentren con fragmentos casi idénticos a las de aquellas.

cap. 20). A pesar de ello, es uno de sus escritos más extensos sobre la materia y, curiosamente, ha recibido hasta ahora poca atención por parte de la comunidad académica. De hecho, la mayoría del debate que se le ha dedicado a la creencia religiosa en Wittgenstein se ha centrado en sus primeros escritos, una tendencia a la que quisiera hacer contrapeso proponiendo una interpretación de las LR a partir de las ideas que uno encuentra en las *Investigaciones Filosóficas* (PhI). Esto no sólo mostrará de qué modo pueden aplicarse estas ideas a cuestiones religiosas, sino que, a mi modo de ver, es un modo más adecuado de interpretar las LR que, aunque transicionales, están sin duda más cerca del segundo Wittgenstein.

Algún conocimiento sobre las ideas de Wittgenstein se presupondrá a lo largo de este artículo, y una lectura previa de las escasas veinte páginas de las LR resultaría valiosa para su cabal comprensión. Dado que mi propósito aquí será iluminar la concepción de Wittgenstein sobre la creencia religiosa en las LR, no discutiré ni defenderé los elementos centrales de su filosofía. Más aún, mi voz aparecerá a veces entremezclada con la del austriaco, una flaqueza que no he sido capaz de superar, dado que mis ideas han sido profundamente permeadas por las suyas.

Como ya se sugirió, las PhI jugarán un papel central en la discusión. De igual modo, las entradas de *Cultura y Valor* (CV) escritas alrededor de 1937 y 1938 serán de importancia, considerando que son contemporáneas con las ideas que encontramos en las LR. Finalmente, se le dará especial atención al texto de Leo Tolstói, *Gospels in Brief*, que, como es bien sabido, fue determinante para las ideas de Wittgenstein en torno a la religión.

Por último quisiera anotar que mi análisis se centrará en el Cristianismo, en particular en el Catolicismo. Esta no es sólo la doctrina con la cual se ocupa Wittgenstein en las LR, sino aquella que, perteneciendo a mi propia tradición, me concierne de un modo personal.

Hay que descubrir la fuente del error, dice Wittgenstein, de otro modo no tiene mayor sentido escuchar la verdad, ella no puede penetrar cuando hay algo en su lugar (cf. CRD). Esta es la idea que le ha dado forma a la estructura de este trabajo, compuesto de dos piezas. En la primera exhibiré algunas diferencias gramaticales importantes entre la creencia religiosa y lo que podríamos llamar la creencia ordinaria, que, espero, pondrán en evidencia que la palabra “creer” tiene un uso bien diferente en estos dos escenarios. Será una aproximación negativa que pretende resaltar lo que *no es* la creencia religiosa. La segunda parte podría ser considerada positiva. En ella intentaré articular las ideas de Wittgenstein en torno a la naturaleza de la creencia religiosa en las LR, por medio de un análisis de su concepción de la comprensión religiosa en el que la noción de ‘ver aspectos’ jugará un lugar medular.

## 1. Creencia Religiosa y Creencia Ordinaria

*Estas gentes piensan de un modo enteramente diferente. Sin embargo, uno no puede decir que creen cosas distintas. (LR: 55.1)<sup>3</sup>*

La homogeneidad del lenguaje nos hace creer que las proposiciones y los enunciados religiosos son el mismo tipo de herramienta lingüística aplicada a objetos ligeramente distintos: mundanos y divinos. Sin embargo, y como bien lo enfatiza Wittgenstein en las PhI, “No somos conscientes de la prodigiosa diversidad de los juegos de lenguaje ordinarios, porque los vestidos de nuestro lenguaje hacen que todo parezca semejante” (PhI: II xi 224)<sup>4</sup>. Hay muchos y muy diferentes modos de usar una palabra bajo un mismo concepto. Como mencioné, en esta primera sección pretendo mostrar los distintos modos de aplicar el concepto de “creencia” en el contexto religioso y en el contexto ordinario.

Sin embargo es importante tener presente que, aunque la palabra “ordinario” resulta bastante adecuada para caracterizar los juegos de lenguaje involucrados en frases como “creo que va a llover”, “creo que esta suma está bien hecha” o “creo que Lezama Lima escribió *Paradiso*”, no deja de ser un término introducido por mí (así como por Wittgenstein en LR). Dicho término es arbitrario y, si no es tratado con cuidado, puede resultar problemático.

En primer lugar, cuando hablo de creencia “ordinaria”, y en esto disiento de algunos académicos (cf. Díaz), no estoy sugiriendo, ni pienso que Wittgenstein lo haría, que el uso de la palabra “creer” en el contexto religioso tenga nada de extraordinario: el lenguaje, dice Wittgenstein, está perfectamente bien tal y como aparece (PhI § 98,

<sup>3</sup> Para citar las LR usaré dos números. El primero representa el número de la página (de la edición de Basil Blackwell de 1954 que aparece en la bibliografía) y el segundo remite al número de párrafos desde el comienzo de la página. De este modo LR: 57.3 es el tercer párrafo de la página 57.

<sup>4</sup> Habrá dos tipos de citas en relación con las *Investigaciones Filosóficas*. Si la sigla PhI va acompañada simplemente por un número, este corresponde al número del párrafo de la primera parte de la obra. Las citas de la segunda parte irán precedidas de II y de un número a continuación que corresponde al capítulo (en numerales romanos). En el caso de citas del capítulo xi, que es bastante extenso, dicho número irá acompañado de otro que corresponderá al número de la página de la edición que estamos usando. De este modo, PhI: II xi 224 corresponde al capítulo xi de la segunda parte (que en la edición que usaré corresponde con la página 224). De otro lado, la cita PhI § 94 corresponde al párrafo 94 de la primera parte de las PhI.

124, 305). Por tanto, la expresión “ordinario” ha de ser considerada como un mero instrumento, hasta cierto punto arbitrario, para distinguir dos tipos de juegos de lenguaje. Es importante resaltar, por tanto, que, al caracterizar a ciertas creencias como ordinarias, en modo alguno estoy describiendo o caracterizando su naturaleza.

En segundo lugar, las creencias “ordinarias” y “religiosas” no siempre aparecen claramente diferenciadas; el uso de la palabra “creer” en contextos ordinarios o religiosos no obedece a una mera homonimia. A pesar de que ambos usos de las palabras corresponden, como intentaré probar en lo que sigue, a técnicas de uso diferentes, ellas comparten, en todo caso, rasgos de familia que los conectan como miembros de un mismo concepto. Más aún, a pesar de que hay instancias en las que la palabra “creer” puede ser claramente clasificada como ordinaria o religiosa, Wittgenstein dice que se pueden imaginar transiciones en las que no sabríamos si llamarlas del primer modo o del segundo (LR: 58.12).

Dados los límites que un trabajo como este debe tener, no exploraré todas las diferencias en torno a la creencia ordinaria y religiosa que aparecen sugeridas en las LR. Me limitaré a cuatro, que considero suficientes para los propósitos que me propongo en esta primera parte: aclarar la fuente del error. Comenzaré argumentando que las creencias religiosas no están sustentadas en pruebas, del modo en el que las creencias ordinarias lo están; a continuación pondré en evidencia el enorme abismo que hay entre la “verdad” en el contexto religioso y en el ordinario; en tercer lugar, discutiré las diferencias entre los contextos de la creencia ordinaria y religiosa; y, en cuarto y último lugar, mostraré que las creencias religiosas no se refieren, como sí lo hacen las ordinarias, a entidades sustanciales.

### 1.1 Pruebas

*En un discurso religioso usamos expresiones como: “Creo que sucederá tal y tal cosa”, pero las usamos de un modo diferente al modo como las usamos en la ciencia. Aunque hay una fuerte tentación a pensar que las usamos de un modo semejante. Porque hablamos de pruebas, y de pruebas de experiencia. (LR: 57.4-5)*

En las PhI, Wittgenstein dice que no podemos saber lo que significa “mate”, si nos limitamos a observar la última jugada de un juego de ajedrez (PhI § 316). Con esto sugiere que el significado de una expresión no está determinado por las palabras individuales que la componen, sino por la manera como la usamos. Esta práctica involucra el dominio de una técnica que depende del contexto y las circunstancias

particulares que la rodean, y que incluye eventos que ocurrieron en distintos momentos (PhI § 49, 583-4, 595; LR: 58.12, 59.3, 60.1, 68.1-5).

Una de las circunstancias más importantes de la creencia ordinaria son las razones sobre las que se apoya (y que la preceden), y las pruebas que podrían verificarla o refutarla (y que ocurren luego de ella). En religión, y en particular en el catolicismo, los creyentes usualmente apelan a distintos tipos de pruebas de las que su creencia supuestamente pende. Estas pueden ser agrupadas, de un modo más bien esquemático, bajo los siguientes cuatro rubros: pruebas empíricas (que podríamos, hasta cierto punto, asociar con los milagros), experiencias personales (tales como sueños, trances o experiencias místicas), pruebas presuntamente históricas, y argumentos de tipo lógico (como las pruebas de la existencia de Dios ofrecidas por la teología natural). En lo que sigue abordaré cada una de estas pruebas en cuatro secciones separadas, en las que intentaré justificar que estas supuestas pruebas no son lo que ordinariamente llamaríamos una prueba, y, por tanto, que la creencia religiosa carece de fundamento en este sentido. Esto establecerá la primera diferencia importante entre la creencia religiosa y la ordinaria<sup>5</sup>. Dentro de este ámbito, me concentraré sobre todo en la discusión en torno a los milagros como pruebas, pues la encuentro particularmente reveladora, y abordaré los otros tres tipos de pruebas de un modo mucho más esquemático<sup>6</sup>.

### 1.1.1 Milagros

*Su único significado para el cristianismo fue que probaron la divinidad de Jesucristo para aquel que estaba convencido de su divinidad de antemano. Pero resultan inútiles para quien las historias de milagros no tendrán mayor poder de convicción, y que, además, duda de la divinidad de Jesús tal y como aparece en Sus enseñanzas. (Tolstoi: 20)*

La idea general que el dogma católico tiene frente a los milagros es que son fenómenos extraordinarios y singulares, perturbaciones del orden natural, causado por la intervención del Señor y cuyo propósito es probar y confirmar su palabra (cf. Estepa: § 156 y § 547; Aquino: II-IIae 2, 9; Corintios 2.4). Sin embargo, en lo que sigue trataré de mostrar que los milagros no son pruebas que fundamenten la creencia religiosa,

---

<sup>5</sup> Vale la pena mencionar que este era un hecho del que Tolstoi estaba al tanto: "Los hombres no se entregan a mi palabra porque yo mismo la pruebe. Es imposible probar la verdad. La verdad prueba ella misma todo el resto. Los hombres se entregan a mi enseñanza, porque no hay otra que ella, es sabida de los hombres y promete la vida". (Tolstoi: 138)

<sup>6</sup> El lector interesado en una discusión más completa puede remitirse a Mejía.

sino más bien que ellos mismos son el producto o resultado de un cierto punto de vista religioso. Esto mostrará que hay un abismo entre un milagro, considerado como prueba de la existencia de Dios y una prueba empírica ordinaria sobre la existencia de una cosa particular.

Comencemos por preguntarnos: ¿en que se apoya Pacho, un pescador del municipio de Macarena que usaré como ejemplo, para creer que hay bocachicos en cierto remanso del río? Sin lugar a dudas en un cierto ondular peculiar del agua en ese lugar. ¿Y cómo le da dicho ondular razones para creer que encontrará peces si decide lanzar su red allí? A partir de una relación concomitante establecida a partir de una serie de experiencias semejantes. Nos encontramos así con una primera diferencia entre la creencia en un milagro y la creencia ordinaria: en tanto perturbaciones del orden natural, los milagros, en oposición a las creencias ordinarias, se caracterizan, justamente, por una completa falta de recurrencia; los milagros (casi todos al menos) ocurren una sola vez.

De otro lado, los creyentes usualmente no se dan cuenta que los milagros no son, como San Agustín declaró, “signos inequívocos de los preceptos de Dios” (Agustín: 293). Es siempre posible y legítimo cuestionar un milagro, explicarlo de otro modo (LR: 60.4). Frente a la aparición de la Virgen, por ejemplo, uno siempre podría decir cosas como: es una mera coincidencia que estas manchas parezcan el rostro de una mujer (coincidencia); el testigo estaba borracho (distorsiones en la percepción); esa imagen fue pintada con témperas (fraude); la aparición fue producida por la sugestión del creyente (explicaciones parapsicológicas); es un fenómeno natural que la ciencia todavía no está en capacidad de explicar (limitaciones de las teorías en curso). De un modo semejante, es también siempre posible y legítimo explicar *cualquier* evento como un milagro. Bajo ciertas circunstancias incluso un pequeño e insignificante trozo de papel encontrado en la calle podría ser considerado como un milagro. Uno podría, y éste es un muy buen ejemplo, sugerido por Wittgenstein en LR: 61.4, continuar pensando que cierto evento es un milagro incluso después de descubrir que es un fraude. A pesar de que esto último puede, en primera instancia, resultar chocante, una pequeña historia podría ayudar a aclararlo: supongamos que un hombre miserable transforma su actuar luego de observar los estigmas de un sacerdote. Más aún, que con su nuevo modo de actuar, una vida de humildad y entrega al Señor, su existencia ha cobrado de repente pleno sentido. Supongamos ahora que él se entera de que dichos estigmas no eran más que un truco con salsa de tomate. Él está en todo su derecho para decir, como seguramente lo haría, “Dios utilizó a ese sacerdote tramposo para abrir mi corazón y mostrarme el camino”. De este modo el evento fraudulento conservaría su aura sagrada y el milagro podría todavía seguir siendo visto

como tal. Una consecuencia importante de lo que ha sido dicho es que un milagro no es un *hecho empírico*. Por un lado, porque no hay ningún otro fenómeno que podría ponerlo en entredicho; por el otro, porque el mismo fenómeno puede ser presenciado por distintas personas, cada una de las cuales puede interpretarlo legítimamente de un modo diferente: los creyentes más apasionados estarán inclinados a ver milagros mientras que los no creyentes siempre encontrarán explicaciones que dejen por fuera a la presencia divina. Lo característico del milagro, por tanto, no es un fenómeno extraordinario en sí mismo, sino más bien la interpretación que se le otorga.

Al respecto vale la pena observar que no todos los fenómenos extraordinarios son considerados milagrosos. Se requiere todo un contexto, determinado por circunstancias muy particulares, para que un fenómeno extraordinario se comprenda como un milagro: sería un milagro que alguien se salve de una enfermedad terminal recitando el rosario, pero no si su recuperación obedece a un cierto cambio de dieta; es un milagro que una mujer devota escriba mensajes en chino dictados por la Virgen, pero no que un pintor ateo hable fluidamente en ruso tan pronto como sale de un coma causado por un accidente de tránsito<sup>7</sup>.

Por último, los milagros son muy susceptibles, mucho más que las creencias ordinarias, a la cultura a la que uno pertenece: lo que uno considera el "orden natural" es una construcción cultural, y lo que los cristianos llaman milagros sólo puede ser presenciado por personas que están familiarizadas con esta religión. En las *PhI*, Wittgenstein dice que uno sólo ve los aspectos del conejo y del pato si está familiarizado con las figuras de estos dos animales (*PhI*: II xi 207). De un modo semejante, uno no puede ver a la Virgen María si no está familiarizado con la herencia cultural en la que dicho concepto se enmarca<sup>8</sup>.

De este modo, entonces, parece extraño que los milagros sean considerados pruebas de la palabra y existencia del Señor. Tal punto de vista parece pasar por alto que los milagros son, no tanto una prueba que verifica la existencia de Dios, sino más bien el producto de una actitud particular hacia la vida, usualmente fundada en una creencia en Dios establecida de antemano: "La creencia, tal y como aparece formulada en la evidencia sólo puede ser el último resultado, en el

---

<sup>7</sup> Quizá no esté de más mencionar que ambos ejemplos los he tomado de la vida real, y que en ambos casos ninguno de estos personajes habían aprendido el lenguaje previamente.

<sup>8</sup> Para una discusión más cuidadosa sobre los milagros en la que se discuta: 1- lo que está en juego en la percepción de los mismos por parte de no creyentes, esto es, la conversión de no creyentes a través de ellos; y 2- las objeciones acerca de las pruebas "empíricas" que el clero usualmente lleva a cabo, y a través de las cuales pretenden darle validez a los milagros; remito al lector una vez más a Mejía.

cual cristalizan y se unen numerosos modos de pensar y actuar” (LR: 56.8). Los milagros, por tanto, no sustentan la creencia religiosa, sino que han de ser considerados más bien como parte suya.

¿Qué diría Wittgenstein, entonces, de las investigaciones que la Jerarquía católica emprende cuando es notificada de que ha ocurrido un milagro, y por medio de las cuales pretende corroborar su validez, de un modo bastante semejante al de las ciencias naturales? Él las censuraría enfáticamente condenándolas como superstición (LR: 59.6). Con esto Wittgenstein establece una distinción entre lo que él considera una creencia religiosa verdadera, cuya naturaleza llegaremos a comprender mejor en la segunda parte de este artículo, y una falsa, la cual aparece entremezclada con los fenómenos del mundo empírico.

Con todo lo dicho sobre los milagros espero haber mostrado que ellos no son pruebas empíricas que le dan sustento a las creencias religiosas. Quisiera continuar mi análisis de los otros tipos de pruebas que se le podrían atribuir a la creencia religiosa, explorando a continuación las que podrían llamarse “pruebas internas”, luego, las pruebas históricas y, por último, las pruebas lógicas o argumentativas. Como ya lo dije, mi análisis no será tan detallado como en esta sección de los milagros.

### 1.1.2 Sueños, trances y demás

Existen muchos creyentes que afirman que su creencia religiosa se apoya en pruebas, y aducen como ellas sueños, voces interiores o experiencias personales (incluso los milagros, cuando son comprendidos como algo cuya *impresión* le da fuerza a la propia creencia, podrían ser considerados como una prueba interna). Sin embargo, lo que es característico de estas pruebas interiores no son las experiencias extraordinarias mismas a las que van asociadas, sino más bien el hecho de que tocan las fibras más íntimas del alma, que causan una impresión en el corazón del hombre. Sueños, trances o experiencias interiores comparten esta importante característica: sólo son significativas en primera persona. Y esta es, justamente, la diferencia con las pruebas ofrecidas en derecho, matemáticas o ciencia. Pues una prueba es algo que yo debo ser capaz de exhibir, un camino que otros podrían seguir<sup>9</sup>. Es sólo porque el experimento puede ser replicado por cualquiera, o la demostración seguida por otros, que son aceptados como pruebas. Por esto Wittgenstein afirma: “No creerán que alguien pueda argumentar sobriamente: ‘Bien, tuve este sueño... por tanto... Juicio Final’” (LR: 61.7).

---

<sup>9</sup> “Cuando se me preguntó por qué di esta respuesta, ofrecí un proceso que lleva a ella, aun cuando yo mismo no recorrí este proceso”. (LR: III § 15)



### 1.1.3 Historia

A veces se ha sugerido que el cristianismo tiene bases históricas, más aún, que hay eventos históricos que pueden probar el dogma. En el capítulo X de su *Enquiry on Human Understanding*, Hume ofrece argumentos muy convincentes y bastante bien conocidos en contra de la fuerza de la creencia en dichos eventos. Aunque no los replicaré aquí, si quisiera enfatizar que la conclusión más importante que se puede sacar de lo dicho por Hume no es, como él sugiere, que seríamos supersticiosos si creyéramos en tales hechos históricos, sino más bien que la relación del creyente con estas narraciones no es la relación que se tiene con la verdad histórica y, por tanto, que el juego de lenguaje de las pruebas históricas es irrelevante dentro de la religión. Es por esto que Wittgenstein dice:

El cristianismo no está basado en una verdad histórica sino que nos ofrece más bien una narrativa histórica y nos dice: "¡ahora cree!", pero no cree en esta narrativa con la creencia apropiada para una narrativa histórica, sino más bien: cree a pesar de todo lo que pueda pasar, lo cual sólo puedes hacer como resultado de una cierta vida. (CV: 32) (cf. también LR: 57.9 o CV: 31)

### 1.1.4 Pruebas argumentativas

La teología natural tiene una gran historia que no quisiera recapitular aquí. Para nuestros propósitos inmediatos basta con observar que las pruebas de la existencia de Dios no juegan ningún papel cuando son consideradas como pruebas: los creyentes no las necesitan, y a los que no creen sencillamente nunca los moverán. La creencia en Dios, como sugiere Herman Bavinck, se establece sólo por la fe, esto es, por el testimonio espontáneo que se impone sobre nosotros desde todos los lados (cf. Plantinga: 64). La creencia basada en argumentos, dice, es una fe pobre que, antes de invocar a Dios, tiene que probar su existencia.

En otro lugar he discutido con algún detalle (Mejía: 11-21) cómo los argumentos que ofrece la teología son sin sentidos cuando se interpretan como argumentos lógicos. Los teólogos usan las palabras de un modo peculiar y en modo alguno ordinario, y por tanto sus presuntas inferencias no son ni claras ni legítimas. Sin embargo, Wittgenstein no las rechaza, sino que sugiere que juegan un papel importante en la religión, en la medida en que fijan su gramática, esto es, la forma en que hemos de usarlas. Una idea que sabemos que Wittgenstein tenía ya desde 1932 (cf. WL), y que habría de conservar en PHI (cf., por ejemplo, § 373).

Con esto espero haber mostrado que las creencias religiosas no dependen de pruebas de ningún tipo y, por tanto, que su gramática es diferente a la de las creencias ordinarias. Dicho de otro modo, a pesar de que los creyentes hablan de pruebas en religión, cuando éstas se

analizan con cuidado resulta que ellas no le dan fundamento alguno a la creencia, sino más bien que hacen parte de ella. Sin embargo, y como defenderé a continuación, esta es apenas una de varias diferencias que distinguen a la creencia ordinaria de la religiosa.

### 1.2 *La verdad de una proposición y de un enunciado religioso.*

*Fe es lo que necesita mi corazón, mi alma, no mi intelecto especulativo. (CV: 33.)*

Ordinariamente podemos contrastar “creo que va a llover” con “sé que va a llover”. Con lo segundo simplemente indicamos más certeza que con lo primero. Como Wittgenstein bien lo enfatiza, este no es el caso en religión (LR: 60.0). Si alguien, al ser interrogado respecto a su creencia en el juicio final, respondiese: “bueno... quizá”, diríamos que no es un creyente muy fiel. Más aún, podríamos incluso decir que esta persona probablemente no está hablando de su creencia desde una perspectiva religiosa. Como bien lo afirma el Catecismo católico, la fe es cierta, más cierta que cualquier conocimiento humano (Estepa: § 157). Las creencias religiosas no están sujetas a gradaciones respecto a la certeza; un hecho que se ve reflejado en el contexto religioso, en donde usamos palabras como “dogma” y “fe”, y no otras como “probabilidad” o “hipótesis” (LR: 57.2, 57.3). Esta es en parte, diría Wittgenstein, una de las razones por las que en el contexto religioso no encontramos controversias en las que una persona está segura de una cosa y la otra responde: “bueno... quizá” (LR: 56.9).

“Verdad” es una palabra usada con alguna frecuencia por las personas religiosas (y particularmente por las católicas). Pero el significado de este concepto (su uso) es muy diferente en contextos religiosos u ordinarios. En los segundos, “verdad” se asocia con pruebas, demostración y evidencia. La verdad en religión está relacionada con otros conceptos casi antagónicos con los que acabamos de mencionar: “fe”, “gracia”, “revelación” (LR: 57.2).

La verdad religiosa, señala Wittgenstein, tiene que ser entendida por el corazón y no por el intelecto especulativo (CV: 32, 33)<sup>10</sup>. Meister Eckhart, el muy conocido místico alemán del medioevo, también resalta esto: “Si pudierais entender [las cosas] con mi corazón, comprenderíais bien lo que digo; porque es verdad, y la misma Verdad lo dice.” (Eckhart: Sermón 2). Las verdades religiosas no apuntan a una doctrina teórica, sino más bien a un camino a ser seguido. Esto es algo que encontramos una y otra vez en los Evangelios: “Quien vive en la

<sup>10</sup> En qué consistiría este “comprender del corazón”, a partir de la perspectiva de Wittgenstein, es algo que se hará claro en la segunda parte de este artículo.

verdad, se acerca a la luz" (Juan: 3,21) o "Yo soy el camino la verdad y la vida" (Juan: 14,6). Se trata de algo que debe ser vivido. Así, se dice que Cristo *es* la verdad, no que él la *tiene*, porque la verdad de la que habla no es una doctrina que uno pueda captar intelectualmente, sino un ejemplo que uno debe seguir.

Una última diferencia, relacionada con la refutación de la verdad en enunciados ordinarios o religiosos, radica en lo que implica contradecirlos. En LR, Wittgenstein es enfático en afirmar que no es posible contradecir una creencia religiosa (LR: 53.5, 55.2, 55.9-11, 56.11). Es una afirmación un tanto chocante, que podría ser malinterpretada como una sugerencia de que cualquier cosa puede ser dicha en el contexto religioso, o que el creyente religioso es un fanático ciego y sordo. Sin embargo, lo que Wittgenstein está tratando de observar, y sus razones resultarán más claras hacia el final de este artículo, es que la religión no está relacionada con información factual o teórica que pueda ser falseada, sino más bien con un cierto punto de vista hacia el mismo tipo de fenómenos. De ordinario, decir: "No creo que va a llover", equivale, hasta cierto punto, a decir: "Creo que *no* va a llover". Al negar una creencia ordinaria estamos afirmando su contrario. Sin embargo, este no es el caso en la religión, pues, cuando uno declara, por ejemplo: "No creo en el Juicio Final", uno no está precisamente rechazando que tal cosa vaya a ocurrir, sino más bien dejando sentado que uno no es guiado por esta imagen. Lo que es característico, desde la perspectiva de Wittgenstein, del rechazo a una creencia religiosa, es que está apuntando al hecho de que ciertas ideas no juegan ningún papel en nuestra vida, y no que cierta *creencia* sea falsa. Esto es, uno está rechazando una cierta actitud ante la vida. Pero rechazar una actitud, un punto de vista, no es lo que ordinariamente llamaríamos contradecir una creencia, pues no implica necesariamente afirmar su opuesto.

### 1.3. Contexto

*Para darme cuenta de qué tipo de explicación es, debo ver la suma, observar de qué modo se realiza, qué hace él con ella, etc. (LR: 62.1)*

Como ya dije antes (sección 1.1), las palabras, frases y expresiones del lenguaje no tienen sentido aisladamente. El lenguaje hace siempre parte de una actividad y de una forma de vida (PhI § 23, § 49), por lo tanto, el significado de cada expresión no puede ser disociado del contexto al que ella pertenece, porque tal contexto es vital a la hora de determinar su sentido (PhI § 583, 584, 595; LR: 58.12, 59.3, 60.1, 68.1-5).

De este modo, para saber si un enunciado como "la tierra es el centro del universo", es una proposición religiosa o científica, uno debe

atender a la intención con la que es usado (está tratando de dibujar una cosmogonía, o es parte de una teoría planetaria); las reacciones que genera (puede ser contradicha y disputada libremente, o es blasfemo hacerlo); las consecuencias que uno podría extraer de ella (está asociada a consideraciones éticas, o le permite a uno hacer predicciones sobre eclipses futuros); los fundamentos sobre los que uno se apoya para decirlo (se tienen pruebas empíricas, o es una imagen que se ha impuesto a sí misma); el lugar y periodo histórico en el que es formulado (una cátedra de ciencia, o un sermón medieval). Es por esto por lo que Wittgenstein afirma enfáticamente que una creencia en el juicio final no tiene nada que ver con predicciones de años por venir (LR: 56.5, 63.2). La creencia en un evento particular que se supone ocurrirá en el 2050, y que podría ser descrito detalladamente, no sería una creencia religiosa en absoluto. Lo sería, diría Wittgenstein, en el caso en que estuviera asociado con cosas como la esperanza o el terror (LR: 56.9, 62.3). Con esto no estoy tratando de argumentar, como lo hice en otro lugar (Mejía: 29-30), que la creencia en el juicio final no tiene nada que ver con un evento futuro, sino más bien que la creencia en este evento futuro no es lo que lo caracteriza como religioso, y, por tanto, que juega un papel completamente irrelevante cuando es considerado como un enunciado religioso (LR: 55.6)<sup>11</sup>. Al igual que en el caso de los milagros, cuando la creencia del creyente resulta asociada estrechamente con hechos empíricos, esto es, cuando la creencia religiosa es tratada como una científica u ordinaria, Wittgenstein la condenaría como superstición<sup>12</sup>.

#### 1.4 Diferencias de Contenido

*El modo como usas la palabra "Dios" no muestra a quién te refieres, sino más bien qué quieres decir.*  
(OFP § 475)

<sup>11</sup> Quisiera mencionar, aunque no resulte completamente relevante para lo que nos compete justo ahora, que creencias como el geocentrismo o el Juicio Final pueden ser útiles al construir estas "transiciones fácilmente imaginables" de las que Wittgenstein habla en LR: 58.11, y que forman parte de la frontera borrosa entre ciencia y religión.

<sup>12</sup> A pesar de que este es un punto sobre el que no deseo extenderme ahora, una elaboración ulterior del mismo mostraría que Wittgenstein no siempre se está limitando, como lo proclama en las PhI, a *describir* el lenguaje natural, sino que, en algunos casos, está también *prescribiendo* usos apropiados o inapropiados de ciertas expresiones. En el caso de la religión, Wittgenstein condena los modos de hablar de numerosas personas (que él llamaría supersticiosas), para quienes las creencias religiosas no son sino modos de la creencia ordinaria.

Con frecuencia se ha dicho que la diferencia entre las creencias ordinarias y las religiosas radica en que sus contenidos son diferentes: las proposiciones ordinarias se ocupan de nuestro mundo, mientras que los enunciados religiosos remiten a una suerte de territorios trascendentes. Sin embargo, esta es una distinción extremadamente desorientadora, en tanto que sugiere que las creencias religiosas y ordinarias son semejantes desde un punto de vista categorial, esto es, que son el mismo tipo de herramienta lingüística aplicada a objetos de diferente *status* ontológico. En esta sección deseo sugerir las razones por las cuales Wittgenstein consideraría que esta es una concepción errada. Mi análisis consistirá en un estudio de caso del concepto paradigmático “Dios”, a través del cual pretendo ilustrar que la gramática de esta palabra no es aquella de un objeto sustancial.

Alvin Plantinga, para mencionar apenas un ejemplo de un filósofo que admiro, declara: “Creer que Dios existe, por tanto, es en primer lugar sostener una creencia de un cierto tipo –una afirmación existencial. Es responder a la más fundamental pregunta ontológica: ‘¿Qué hay ahí?’” (Plantinga: 19).

Wittgenstein estaría de acuerdo en que hablar de la existencia de Dios es perfectamente legítimo. Sin embargo, enfatizaría que en este caso “existencia” se está usando de un modo peculiar. En primer lugar, y recogiendo los argumentos ofrecidos en la sección 1.1, porque la existencia de Dios, en contraste con la existencia de cualquier objeto del mundo ordinario, no es algo que se pueda probar por ningún medio (LR: 60.1). En segundo lugar, porque: “Uno decía, tenía que decir, que uno creía en la existencia [de Dios], y si uno no creía, esto era considerado como algo malo. Normalmente, si yo no creo en la existencia de algo, nadie pensaría que hay nada de malo en ello” (LR: 59.10).

La palabra “Dios” se nos enseñó a través de dibujos e historias, y fue usada como si se refiriera a una persona. Sin embargo, diría Wittgenstein, “no con las mismas consecuencias que los dibujos de las tías. A mí nunca se me mostró aquello a lo que el dibujo apuntaba” (LR: 59.7, 63.4). Los dibujos bíblicos juegan un papel diferente al de los dibujos históricos (algo que ya sugerí en la sección 1.1). Sería un error preguntar si el Adán de Miguel Ángel fue fielmente retratado, o si el tamaño del dedo de Dios corresponde con el de su fresco. El dibujo de Miguel Ángel no es un fiel retrato de un evento histórico, y no pretende serlo. Las imágenes religiosas intentan, más bien, expresar una actitud particular.

En su fresco, yo diría que Miguel Ángel está tratando de expresar, entre otras muchas cosas, la dialéctica entre la inmanencia y la trascendencia de Dios: un Dios distante, que parece alejarse, pero cuyo dedo está muy cerca. A pesar de ello, hay una tendencia a pensar que podríamos usar este retrato como el de una planta tropical, y, por ende, que sí hay de hecho alguien a quien la imagen se refiere. Naturalmente

que la pregunta que debemos hacer en este caso no es: “¿A quién representa esta pintura?”, sino más bien: “¿Qué he de hacer con ella?” (LR: 71.5-71.3). Y la respuesta, aunque específica en cada caso, no resultará asociada con la formulación de una teoría de un individuo trascendente, sino más bien con el esbozo de una imagen del mundo y del modo como debemos desenvolvernos en él.

Cuando se nos explicó el significado de “Dios”, se nos dijo que era una especie de persona invisible y poderosa; que creó nuestro mundo; que habita en un lugar al que iremos si nos portamos bien; que es bueno como nada puede llegar a serlo; que siempre está con nosotros; que es nuestro padre; etc. Todas las palabras usadas se refieren a nuestros conceptos ordinarios de “creación”, “habitar”, “bueno”, “padre”, etc., y es apelando a ellas como comprendemos lo que se nos explica. Sin embargo, simultáneamente con ello, se nos dice que esta creación es *ex-nihilo*; que no se puede decir con propiedad que vive en un lugar, pues mora fuera del espacio y el tiempo; que es bueno de un modo incomprensible y trascendente; que al decir “está con nosotros”, se está usando la expresión de un modo metafórico, pues Él es inmaterial; que es nuestro padre, a pesar de que no tiene género; etc. Nuestros conceptos son estirados al máximo, y todo lo que podemos hacer es forzarnos a entender: mantener nuestra comprensión ordinaria de los conceptos, junto con todo lo que no hemos de hacer con ellos, esto es, las conclusiones y consecuencias que no debemos extraer, las analogías que no debemos establecer, etc.<sup>13</sup>. Wittgenstein pregunta si, habiéndonos sido mostrado todo esto, uno llega a comprender lo que la palabra Dios significa, y responde diciendo: “Sí y no. Aprendí lo que no significa. Me forcé a mí mismo a entender. Podría responder preguntas planteadas de diferentes modos –y en este sentido se podría decir que comprendo” (LR: 59.9).

En sus *Observaciones Sobre la Filosofía de la Psicología*, Wittgenstein sugiere que una persona incapaz de comprender el concepto “Dios” y el uso que alguien razonable hace de él, ha de ser llamada ciega para los aspectos (OFP § 213). Como hemos de volver sobre este punto (sección 2.3), por el momento basta con decir que Wittgenstein está sugiriendo aquí que Dios no es un concepto ostensivo ordinario, sino más bien un concepto complejo, que presupone establecer conexiones y relaciones con otros elementos de nuestro entorno lingüístico.

Todo lo que he dicho debe, espero, haber ayudado a ilustrar que los conceptos religiosos –y “Dios” es un ejemplo paradigmático dentro

---

<sup>13</sup> Quizá valga la pena mencionar que esta aproximación doble de afirmaciones y negaciones combinadas es precisamente el camino que la teología negativa sostiene que hay que seguir para acercarse a una comprensión de la realidad de Dios, quien, como diría el Pseudo Dionisio en *Teología Mística*, se encuentra más allá de cualquier afirmación y de cualquier negación.

de ellos-, no deben ser comprendidos como apuntando a entidades sustanciales pertenecientes a un supra-mundo. Respecto a esto Tolstoi señala: "La fe no consiste en creer en algo extraordinario, sino en comprender la propia posición y en dónde se encuentra la salvación" (Tolstoi: 153)<sup>14</sup>.

### 1.5 *Quejidos y Órdenes*

Bajo estos cuatro aspectos: las pruebas, la verdad, el contexto y los contenidos, he resaltado algunas importantes diferencias gramaticales entre la creencia ordinaria y la religiosa, que implican técnicas de uso distintas para ambos tipos de expresiones. Espero haber mostrado, por tanto, que las creencias religiosas no son, a pesar de la primera impresión que el lenguaje nos pueda dar, "creencias" en el sentido ordinario del término, dado que su función está más cerca del llanto o el suspiro, que de la conjetura o la afirmación.

Sin embargo, identificar, como lo hemos hecho hasta ahora, expresiones religiosas con expresiones de modos de pensar y de actuar, es sólo una cara de la moneda, pues las imágenes religiosas también sirven, como Wittgenstein lo enfatiza a lo largo de las LR, como imágenes amonestadoras que orientan al creyente (*cf.*: 53.12, 54.12-55.3, 56.12).

Hemos sido educados para ver el mundo de un modo particular. Para este propósito nos han sido contadas y recontadas ciertas historias asociadas con diferentes imágenes, hemos sido amonestados a través de metáforas e íconos particulares. Son precisamente estas historias, imágenes y metáforas las que han ayudado a darle forma a nuestras convicciones éticas y religiosas. De este modo, las imágenes religiosas no sólo sirven para *expresar* nuestras convicciones éticas y religiosas, sino también para *constituirlas*: la vida de Jesús no es sólo la expresión de un ideal, sino también un ejemplo a seguir, una imagen que uno mantiene al frente y según la cuál orienta la vida. De este modo, decir: "creo en el juicio final" no es meramente la expresión de una cierta actitud, sino también el reconocimiento de que uno es guiado por esta imagen, en constante vigilancia, plenamente consciente de que en cualquier momento el Señor puede venir a juzgarnos, intentando a toda costa, por tanto, no ser sorprendido en pecado. De este modo, hay una dialéctica entre la naturaleza expresiva y amonestadora de las imágenes religiosas: porque vivimos nuestra vida de acuerdo a ciertas imágenes, nos servimos de las mismas para expresar nuestras

---

<sup>14</sup> Esto es algo que encontramos expresado también por Paul Engelman, en sus memorias sobre Wittgenstein: "Nada estaba más lejos de su mente que el intento por dibujar un mundo más allá [...] acerca del cual no podemos hablar" (tomado de: Kremer: 79).

actitudes; pero igualmente, al expresar ciertas actitudes a través de estas imágenes, estamos reconociendo que ellas sirven como principios rectores de nuestras vidas.

## 2. La Comprensión de las Creencias Religiosas.

A lo largo de las LR, Wittgenstein parece mostrarse titubeante sobre si él comprende o no las expresiones religiosas. Esto hace que la lectura resulte extremadamente difícil, pues, como intentaré mostrar en esta segunda parte, encontramos allí al menos dos nociones de “comprensión religiosa” entrelazadas. Según la primera, la comprensión religiosa consiste en una habilidad para participar con éxito en el intercambio lingüístico en el que las expresiones religiosas ocurren. Según la segunda, se trata de una comprensión más profunda, que podríamos llamar “práctica”, en la que una comprensión vital, no proposicional, producto de un cierto modo de vida, les otorga a estas expresiones su significado. Luego de explicar estos dos tipos de comprensión, terminaré el artículo mostrando cómo el “ver aspectos”, un concepto importante del segundo Wittgenstein, los integra.

### 2.1 *Comprensión como competencia lingüística*

*La imagen está ahí; y yo no discuto su corrección.*  
(PhI § 424)

En el *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), Wittgenstein afirmó que las expresiones religiosas carecían de sentido. Posteriormente habría de revisar esta posición, como puede ser ilustrado mediante las numerosas menciones, en modo alguno vacilantes, que encontramos a lo largo de las PhI de palabras como “Dios” (PhI: § 346, 352, 426, II xi 217, II xi 226), “Alma” (PhI: § 283, 357, 391, 422, 424, 454, 530, 573, II iv 178, II ix 188) y “Espíritu” (PhI: § 36, 360). Más aún, en PhI: II iv Wittgenstein admite abiertamente que la palabra “alma” tiene un significado:

La religión enseña que el alma puede existir cuando el cuerpo se ha desintegrado. Ahora, ¿comprendo estas enseñanzas? –Naturalmente que las comprendo. –Puedo imaginarme una gran cantidad de cosas relacionadas con ellas. ¿Y no han sido dibujadas imágenes de estas cosas? ¿Y por qué tal imagen habría de ser la versión imperfecta de la doctrina hablada? ¿Por qué no habría de servir para lo mismo que las palabras? Y el servicio es lo que es relevante. (PhI: II iv 178)



Recordemos que el § 23 es uno de los primeros párrafos de las *Phil.* Podemos, por ende, estar bastante seguros de que Wittgenstein lo revisó cuidadosa y repetidamente. Es un largo párrafo en el que encontramos una lista de juegos de lenguaje, la cual, como acabamos de sugerir, fue escrupulosamente seleccionada. El último elemento de la lista es un grupo de juegos de lenguaje: preguntar, agradecer, maldecir, saludar y rezar (*Phil* § 23). La relevancia de esto es, por un lado, que rezar es un juego de lenguaje, y, por ende, un modo de expresión legítima y significativa; y, por el otro, que rezar se encuentra en un plano lingüístico semejante al de agradecer, maldecir y saludar. En otras palabras, Wittgenstein no sólo está sugiriendo que las expresiones religiosas tienen sentido, sino que, como he sugerido a lo largo de este artículo, su naturaleza está más cerca de actividades preformativas, como agradecer y saludar, que de enunciados proposicionales o teóricos, como describir, reportar o especular.

En el § 373, Wittgenstein sugiere que la teología es una especie de gramática<sup>15</sup>. La relevancia de esto para nuestros propósitos inmediatos es que está sugiriendo que los ataques más ardorosos de los positivistas contra de la teología se hallan descaminados (*cf.* McPherson o Hocutt). Los positivistas están en lo cierto al considerar que los argumentos de la teología carecen de sentido cuando son interpretados como argumentos lógicamente consistentes. Sin embargo, y como Wittgenstein sugiere en § 373, ésta es una aproximación equivocada, porque los presuntos argumentos han de ser entendidos como intentos para fijar y regular el uso de las expresiones religiosas, mediante lo cual están expresando actitudes particulares ante la vida y no formulando teorías (Para una discusión más extensa de esto, *cf.* Mejía: 11-21).

Todo esto debe darnos una pista para elaborar un primer modo según el cual Wittgenstein podría decir que comprendemos las expresiones religiosas. En tanto expresiones de nuestro lenguaje, su significado está dado por una cierta técnica de uso que aplicamos al usarlas (que en el caso de la mayoría de las expresiones religiosas no está relacionado con un referente ostensivo). Para comprender una expresión religiosa, por tanto, uno debe ser capaz de seguir las reglas que regulan su uso (LR: 55.10, 58.9, 59.9, 69.2-3). Esto implica, entre muchas otras cosas, estar familiarizado con la herencia cultural del creyente que la dice (LR: 58.9), saber con qué tipos de cosas está conectada y con cuales no (LR: 70.2-8), cuáles consecuencias uno puede o no inferir a partir de ella (LR: 71.12), ser capaz de participar en las prácticas sociales en las que aparece, etc.<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Encontramos ideas semejantes en CV: 28 y en WL: § 28.

<sup>16</sup> De acuerdo con esto, pareciera que un aspecto importante de la comprensión religiosa es el estudio de la doctrina, lo que implica, al menos en el caso del catolicismo, la teología. Aunque esta es una conclusión que parece seguirse de lo

## 2.2 *Comprensión práctica*

*Os ruego por el amor de Dios que comprendáis esta verdad, si es que podéis [hacerlo]; y si no la comprendéis, no os preocupéis, porque hablaré de una verdad tal que sólo unas pocas personas buenas habrán de comprenderla. (Eckhart: Sermon 52)*

Dije antes que en las LR Wittgenstein se mostraba inseguro acerca de su comprensión de las expresiones religiosas (LR: 55.10-11, 58.9, 59.9, 63.4, 65.7-11, 69.6-70.8; CV: 33) y parece haber fundamentalmente dos razones para ello.

En primer lugar, y como ya se ha dicho, que él no está del todo seguro de las consecuencias que alguien habrá de inferir cuando pronuncia una expresión religiosa, esto es, él no está del todo seguro de que domina las reglas del intercambio lingüístico (LR: 69.6, 69.9).

Sin embargo, hay una segunda razón, más profunda, por la que Wittgenstein dice que no comprende una expresión religiosa (más aún, que *no puede* hacerlo): “‘ver a un amigo muerto’, esto realmente no me dice mucho. Yo no pienso en esos términos. Yo nunca me digo a mí mismo: ‘Lo veré en el futuro’” (LR: 63.1). Lo que él está resaltando aquí no es meramente que él no sepa las consecuencias que una persona que las dice puede inferir, sino más bien que esta expresión no significa nada para él porque él no piensa en esos términos. Wittgenstein dice que tendría que pensar diferente, esto es, conducirse de un modo diferente, para poder hacerlo: “No lo puedo llamar *Señor* porque esto no me dice nada [...] y sólo podría decirme algo si viviera de un modo *completamente* diferente” (CV: 33). La comprensión religiosa, por tanto, sólo puede ser el resultado de un cierto tipo de vida. Es sólo cuando uno vive de un modo particular que ciertos tipos de expresiones religiosas adquieren sentido: “Predestinación: es sólo permisible escribir así en el más horrible sufrimiento –y entonces significa

---

que acabo de decir, creo que no podemos aceptarla sin ciertas reservas. Wittgenstein parece querer salvaguardar a la teología de los múltiples ataques a los que con frecuencia ha sido sometida argumentando que ella no busca afirmar proposiciones teóricas sino estipular una gramática. Sin embargo, cualquiera que haya leído Santo Tomás estará de acuerdo con que hay en su obra demasiados elementos en común con la filosofía. Dando esto por sentado, uno podría usar los argumentos de Wittgenstein contra la filosofía para desacreditar a la teología, si no completamente, al menos si parcialmente. De este modo, el estudio del dogma tendría que pasar por expurgar la doctrina que la teología expone de todo aquello que parezca ser confusiones filosóficas. A pesar de que estoy consciente de que este asunto merece una atención más detallada, y que lo que estoy sugiriendo es apenas preliminar. El lector comprenderá, en todo caso, que ocuparme de ello aquí me desviaría de los propósitos del presente artículo.

algo completamente diferente. Pero por la misma razón no es posible que alguien lo afirme como una verdad, a menos que él mismo lo diga atormentado. –sencillamente no es una teoría. [...] Es menos una teoría que un suspiro o un gemido” (CV: 30).

La conexión entre creencias religiosas y modos de vida es recurrente en las LR (cf. por ejemplo, 53.12, 54.0, 54.12-55-1, 55.3, 56.8, 58.7). Sin embargo, quizá no resulte del todo claro cuál es la relación entre vivir y comprender, esto es, cómo es posible que un modo de vida particular pueda develar un significado. Quisiera ilustrarlo a través de un par de ejemplos personales: cuando estaba en el bachillerato tuve que aprenderme el poema veinte de Pablo Neruda. Era plenamente competente en el uso del lenguaje y podía comprender perfectamente todo lo que estaba escrito allí. Sin embargo, en aquella época este poema no significaba mucho para mí. Fue sólo un par de años más tarde, cuando sufría de un desgarrador despecho, que sus versos cobraron pleno sentido: los recitaba una y otra vez, encontrando la fuerza que cada uno de ellos tenía, y comprendiendo perfectamente el lugar y papel que cumplían dentro del poema. Fue sólo entonces que pude decir con propiedad que lo entendí.

De un modo similar, es sólo cuando uno vive un cierto tipo de vida que uno comprende las expresiones religiosas. En mi caso, por ejemplo, fue sólo mientras vivía una vida monástica en un ashram en India que llegué a entender plenamente el sentido de “Danos hoy nuestro pan de cada día” (Mateo: 6.10). Tenía muy pocas cosas, apenas las suficientes, y sin embargo no sentía mayores necesidades. Viviendo el presente, ocupado sólo del día a día, encontré una fuerza interior que ningún inquietante futuro podía amenazar. Fue también allí, mientras me daba cuenta de cómo la agresión y la maldad empañan la propia alma, que pude darle sentido a eso consigna del evangelio que resulta a veces tan enigmática: “poner la otra mejilla” (Mateo: 5.40). Y es relevante que yo no puedo transmitir a cabalidad el sentido profundo que descubrí en aquellas expresiones. Apenas puedo ordenar: “¡Inténtenlo! ¡Vivan de este modo! Probablemente comprenderán lo que digo”. Carecería de sentido enfrascarse en discusiones teóricas. Si alguien carece de las experiencias relevantes, estas resultarían inútiles<sup>17</sup>. “En religión”, dice Wittgenstein, “cada grado de devoción debe tener su correspondiente forma de expresión, la cual no tiene sentido en un nivel inferior. Esta doctrina, que significa algo en un nivel superior, es vacía y nula para alguien que está en el nivel inferior: él sólo *puede* comprenderla de un modo *equivocado* y por tanto estas palabras *no* son válidas para dicha persona” (CV: 32).

<sup>17</sup> “La religión dice: “¡Haz esto!”, “¡Piensa así!”, pero no puede justificarlo, y cuando lo intenta, se torna repelente” (CV: 29).

Dije antes que una diferencia importante entre el TLP y las LR es que en el segundo texto él acepta que las expresiones religiosas tienen sentido. Sin embargo, esta es sólo una verdad parcial, pues hay continuidades más importantes entre ellos.

Para comenzar, la idea de que el lenguaje no puede transmitir con propiedad lo que está en juego en asuntos religiosos. Lo que he llamado “comprensión práctica” es, sin lugar a dudas, el aspecto más profundo e importante de la comprensión religiosa. Pero, como dije, tal comprensión no puede ser plenamente expresada lingüísticamente<sup>18</sup>: es sólo a través de un modo de vida que adquiere sentido. Más aún, vivir de un modo particular puede no ser suficiente, pues la profundidad del significado sólo se “mostrará” a los elegidos, un hecho que la religión ha expresado mediante el concepto de la gracia. Esta es la razón por la que Wittgenstein dice que la creencia religiosa no debe ser expresada por una persona diciendo una cosa, y otra persona diciendo otra cosa (LR: 55.5), que “la explicación del significado de una expresión religiosa parece completamente desatinada” (LR: 53.11). En otras palabras, la razón por la que Wittgenstein piensa, tanto en las LR como en las PhI, que las expresiones religiosas tienen sentido no marca un cambio sustancial en su concepción de la naturaleza de las expresiones religiosas sino más bien en su noción de “tener sentido”. Esto es, en las LR él sigue pensando que las expresiones religiosas carecen de sentido si uno comprende “tener sentido” de la manera en que él lo hace en el TLP.

Quisiera defender también una cierta continuidad entre estos dos textos en relación con esta comprensión práctica, no intelectual, de las expresiones religiosas. Para argumentar que tales ideas están ya presentes en el TLP, apelaré a las ideas presentadas por Michael Kremer en su iluminador artículo: “To What Extent is Solipsism a Truth”. Kremer propone una lectura práctica de tres conceptos clave de TLP 5.62: “verdad”, “significado” y “mostrarse”<sup>19</sup>. Él comienza por observar que en TLP 5.62 “mostrar” debe ser entendido como la “exhibición de una técnica y del interés requerido para comprenderla” (Kremer: 62) y no, como ha sido con frecuencia sugerido, como una suerte de gemido gesticular que trata de apuntar a proposiciones inefables. De este modo, “mostrar” puede “dirigirnos a las habilidades prácticas y el dominio que hacen parte de nuestra conversación, pensamientos y vida usuales” (Kremer: 63). Esta exégesis involucra también, como él

---

<sup>18</sup> “Lo que debes ver no puede ser transmitido adecuadamente ni siquiera por el mejor historiador” (CV: 31).

<sup>19</sup> “Esta observación ofrece una clave para la cuestión: hasta qué punto es el solipsismo una verdad. De hecho, el significado del solipsismo es correcto, sólo que no puede decirse sino que sólo se muestra” (TLP: 5.62).

sugiere, una interpretación no proposicional de la verdad: “‘Verdad’ como algo que uno puede *hacer* no es algo que podríamos estar tentados a pensar como expresable en una proposición. Es, más bien, una vía para ser seguida, un ‘camino’ para la vida” (Kremer: 63).

Me parece que la interpretación de Kremer de este pasaje es correcta, no sólo por las dificultades, señaladas por el mismo Kremer, que involucran de lecturas más teóricas del TLP como las de P. M. S. Hacker y David Pears, sino porque éste era el tipo de aproximación que Tolstoi, una de las influencias más importantes de Wittgenstein en la materia, mostraba hacia la religión. Como Antony Flew señala en su artículo, “Tolstoi and The Meaning of Life”, los campesinos que parecen capaces de enseñar a Tolstoi una lección en *como* vivir no parecen mostrar conocimiento alguno de que *algo* es el caso” (Flew: 115). Flew dice que “lo que Tolstoi estaba buscando y predicando era una actitud ante la vida y un modo de vida [...] sin beneficio de cualquier amenaza o promesa escatológica” (Flew: 117) muy similar a la que Wittgenstein concibe.

### 2.3 Religión y el Ver Aspectos

Dije antes que Wittgenstein sugiere que alguien que no puede comprender la palabra “Dios” es ciego para los aspectos (OFF § 213). Es relevante mencionar que el “ver aspectos” es un concepto que Wittgenstein elaboró con posterioridad a 1938 y, por tanto, que no aparece como tal en las LR. He decidido traerlo a colación, sin embargo, pues resulta extremadamente útil para interpretar la noción de la comprensión religiosa tal y como aparece retratada en las LR.

Aunque “ver aspectos” es un concepto rico y complejo, podríamos caracterizarlo burdamente como la habilidad para construir puentes que resaltan ciertas similitudes (PhI: II xi 211), sugerir transformaciones que hacen que toda la imagen se vea diferente (PhI: II xi 195, 203) y establecer conexiones que muestran una organización particular (PhI: II xi 196, 208). A veces implica reconocer cosas familiares que no estaban del todo claras (PhI: xi 197) y otras esbozar nuevas imágenes y relaciones.

En general, la capacidad para ver aspectos requiere, de un lado, una cierta educación y trasfondo cultural (PhI: xi 201, 207), asociado con la adquisición de una técnica particular en la que uno debe ser entrenado (PhI: II xi 208). Del otro, familiaridad con el asunto (PhI: xi 203], imaginación (PhI: II xi 207, 213) y habilidades específicas tales como sensibilidad al arte u oído musical (PhI: II xi 203, 207, 214).

En lo que sigue quisiera, en primer lugar, sugerir que la comprensión religiosa está emparentada con la capacidad para ver aspectos y, en segundo lugar, explorar cuales son los requisitos que, en el caso

particular de la religión, hacen posible que tales aspectos resplandezcan. Por último, quisiera mostrar cómo estos dos tipos de comprensión de los que he venido hablando confluyen en la noción de “ver aspectos”.

### 2.3.1 *Compresión religiosa y el ver aspectos*

Las observaciones de Wittgenstein a *La Rama Dorada* de Frazer ofrece ejemplos valiosos de conexiones a través de las cuales él creía que uno puede comprender ceremonias religiosas ajenas. Para mostrar, por ejemplo, que el ritual de un aborigen de atravesar la imagen de su enemigo no depende, necesariamente, de alguna suerte de concepción pseudo-científica, él la relaciona con nuestra práctica de besar la foto de la amada (CRD: 13). Al establecer esta conexión él está sugiriendo que las acciones del salvaje, así como las nuestras, pueden obedecer a necesidades expresivas y no a creencias en fenómenos causales. De un modo semejante, él propone que hay una identidad entre la ceremonia del rey de Nemi y la frase: “la majestad de la muerte”. Wittgenstein afirma que ambos son la misma cosa, que la vida del sacerdote rey representa lo que esta frase significa: “Aquel que se siente movido por la majestad de la muerte lo puede expresar mediante una vida en consonancia. Naturalmente, esta no es una explicación sino más bien poner un símbolo en lugar de otro, o una ceremonia en lugar de otra”. Volviendo al dogma católico, encontramos conexiones comparables en los escritos tempranos de Wittgenstein: “Crear en Dios significa ver que la vida tiene un significado. El mundo me ha sido *dado*, es decir, mi voluntad entra en el mundo completamente desde afuera como en algo que ya está dado... es por esto por lo que tenemos el sentimiento de depender de una voluntad ajena. *Como quiera que esto sea*, en todo caso dependemos de un cierto modo, y aquello de lo que dependemos lo llamamos Dios” (Notebooks 73-75 (1914-1916). Tomado de Flew). Algún tiempo después, en una conversación con Waismann, Wittgenstein dijo algo en líneas semejantes: “Los hombres han sentido una conexión [entre la existencia del mundo y lo ético] y lo han expresado de este modo: Dios el Padre creó el mundo, mientras que Dios el Hijo (o la palabra que proviene de Dios) es lo ético” (Waisman: 16). De este modo, él relaciona, más aún, identifica, “Crear en Dios” con “sentirse dependiente de una voluntad ajena”, y la doctrina de la encarnación con una relación que uno siente entre el mundo y lo ético.

El lector atento puede haberse dado cuenta que todos los ejemplos que he ofrecido pertenecen al periodo anterior a las LR. Y hay una razón por la que no me fue posible encontrar ejemplos tan claramente delineados en sus escritos posteriores. Sabemos que por la época de las LR él defendía la idea, que encontramos también en los ejemplos que he ofrecido, de que las creencias religiosas expresan actitudes y

modos de comportamiento (LR: 56.8, 58.7) y, por tanto, que para comprender las creencias hay que atender a los comportamientos. Sin embargo en las LR, y esto marca una diferencia importante con sus escritos previos, él se ha distanciado de la idea de que se pueden establecer traducciones o paráfrasis de una expresión religiosa en una imagen de otro tipo: “¿No es acaso tan importante como cualquier otra cosa la imagen que él usa? [...] Todo el *peso* podría estar en la imagen [...]” (LR: 71.13-72.2). De este modo, de acuerdo a las LR, comprender la ceremonia del rey de Nemi implica reconocer la muy compleja red de circunstancias que rodean a la ceremonia, y que en modo alguno podría reducirse a una frase aislada como “la majestad de la muerte”.

La comprensión religiosa tiene que ver con “ver-aspectos” porque, como Wittgenstein lo señala, el mensaje que la religión trata de transmitir no es translúcido sino que se expresa a través de acertijos (cf. por ejemplo CV: 29, 30 y 31): Como puede decirse que Dios es omnipotente y supremamente bueno cuando presenciamos tanta maldad. ¿Por qué Cristo habla de paz mientras que dice: “No crean que he venido a traer paz a la tierra. No vine a traer paz sino espada. Porque he venido a poner en conflicto al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, a la nuera contra su suegra” (Mateo: 10.34-35)? Los acertijos religiosos, sin embargo, no deben ser resueltos mejorando nuestro conocimiento teórico o fáctico, sino tratando de encontrar conexiones relevantes que desvelan cómo hemos de interpretarlos. Lo que pretenden es que uno desarrolle el punto de vista adecuado. Y este es, precisamente, el tipo de iluminación que está en juego en el “ver aspectos”. No se requiere información nueva, tan sólo necesitamos organizar de un modo diferente lo que tenemos frente a nuestros ojos. En este sentido, comprender una frase como: “Danos hoy nuestro pan de cada día” implica, por ejemplo, comprender la importancia del énfasis dado por el contrapunteo “Danos *hoy* nuestro pan de *cada día*”, que apunta a que debemos vivir sólo en el presente, sin preocuparnos por el pasado o futuro, y que por eso viviremos mejor si sólo pedimos por el pan del día a día. Más aún, la comprensión práctica, vital, que le da a esta frase su significado pleno tendría ciertas consecuencias lingüísticas, como una entonación particular mientras se recita o una renuencia a aceptar ciertas paráfrasis de ellas.

### 2.3.2 Condiciones requeridas en religión para el resplandecer de los aspectos

Como mencionamos, hay una serie de requisitos necesarios para estar en capacidad de ver aspectos. Uno necesita, por ejemplo, oído para ver cierto aspecto de una pieza musical (Phl: II xi 214) o una cierta dosis de entrenamiento para poder ver ciertas cosas en geometría (Phl:

II xi 208). Este es el tema que me gustaría explorar en lo que sigue y con el cual concluiré este artículo.

La religión está profundamente arraigada en la cultura. Por tanto, un requisito esencial para que alguien entienda una expresión religiosa es que se haya familiarizado con la tradición en la que se enmarca. Esto tiene que ver con conocer las circunstancias que la rodean, el tipo de cosas con las que se asocia, las consecuencias que uno puede o no inferir de ella, los modos en los que uno puede participar en las prácticas asociadas a ella, etc. Esto es, una de las habilidades necesarias para ver un cierto aspecto en una expresión religiosa es, precisamente, la competencia lingüística que mencioné constituye el primer tipo de comprensión religiosa.

Sin embargo, la competencia lingüística no es suficiente para el resplandecer de los aspectos en las expresiones religiosas. La ceremonia del rey de Nemi sólo puede ser significativa para Wittgenstein si él mismo es sensible a la muerte. Es esto por lo que él dice: “Las explicaciones de Frazer no serían una explicación si no apelaran a una inclinación en nosotros mismos” (CRD: 17). Por tanto, resolver el acertijo, comprender los símiles religiosos que “se mueven en el filo del abismo” (LR: 29), implica, como en el caso de otro tipo de “ver aspectos” desarrollar cierta sensibilidad. En el caso de la religión, sin embargo, no es una sensibilidad estética sino más bien el abrir nuestro corazón a las verdades religiosas, lo cual tiene que ver, como lo he discutido ampliamente, con llevar una cierta vida. Es sólo ella quien en últimas permitirá al creyente comprender plenamente el mensaje.

Como en el caso de otros tipos de “ver aspectos”, las verdades religiosas, consideradas como aquellos aspectos que resplandecen a través de cierto modo de vida, no pueden ser transmitidas a cabalidad. Uno puede intentar insinuar un significado, por ejemplo enfatizando ciertas palabras o imágenes, como cuando yo dije que el énfasis dado por la conjunción “danos *hoy* nuestro pan de *cada día*” era extremadamente relevante<sup>20</sup>. Sin embargo, todo lo que uno puede hacer es meramente insinuar, y no hay la menor seguridad de que uno pueda comunicar cabalmente lo que uno desea. Porque los hechos son los mismos, el mundo no ha cambiado, y todo lo que uno está intentando transmitir es un nuevo modo de verlos, una nueva organización, un nuevo punto de vista.

---

<sup>20</sup> De hecho, esto es precisamente lo que yo creo que algunos místicos intentan hacer. En el caso de los sermones de Meister Eckhart, por ejemplo, uno se encuentra con un esfuerzo de su parte por mostrar aspectos de las escrituras que se han pasado por alto, apuntar a consecuencias ignoradas de ciertos pasajes, enfatizar otros que usualmente han sido ignorados, etc. En otras palabras, él parece estar luchando, justamente, por hacer resplandecer ciertos aspectos.



Con esto he tratado de mostrar que comprender plenamente una expresión religiosa involucra un esfuerzo combinado de los dos tipos de comprensión religiosa de los que he estado hablando. El primero, que implica del interlocutor el dominio de las técnicas lingüísticas por medio de las cuales puede participar con éxito en el intercambio lingüístico, y que le permiten discernir lo que puede y no puede decir, las conclusiones que puede o no puede extraer, etc. Es una condición necesaria, pero en modo alguno suficiente, pues debe ir de la mano de lo que podríamos llamar sensibilidad espiritual, que sólo un modo de vida particular puede ofrecer. Es sólo a través de esta combinación que el creyente puede desvelar completamente el significado del mensaje, un significado que, como ya ha sido dicho, es vital, no teórico o proposicional. Un modo diferente de ver los mismos hechos.

Para cerrar este artículo quisiera mencionar que Tolstoi es quizá el ejemplo paradigmático de esta aproximación doble a la comprensión religiosa. Por un lado, él estaba plenamente imbuido en la tradición cristiana, no sólo por la cultura a la que pertenecía, sino también por una muy cuidadosa lectura que había hecho de los evangelios en su lengua original<sup>21</sup>. Sin embargo, fue siguiendo el ejemplo de los campesinos que lo rodeaban, compartiendo sus bienes y segando la tierra con sus propias manos, que comprendió a cabalidad el mensaje de Jesús. Y son precisamente estos aspectos del evangelio que resplandecieron y le dieron sentido a su vida los que intentó transmitir en sus *Gospels in Brief*.

*Que Dios nos ayude a vivir de modo tal que hagamos esa experiencia por siempre jamás. Amén.*  
(Eckhart: Sermón 52)

## Bibliografía

- Agustín de Hipona. *Obras Completas. Vol. V: Escritos apologéticos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (1956).
- Aquino, Tomás. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (1959).
- Botero, Juan José (ed.). *El Pensamiento de L. Wittgenstein*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (2001).

---

<sup>21</sup> Aunque esta aproximación académica a la competencia lingüística resuena con las inclinaciones de Wittgenstein (y con las mías), debo enfatizar que no es la única, y que existen otra gran variedad de modos de adquirirla.

- Díaz, Jorge Aurelio. "Wittgenstein y la Religión". En: Botero: 241-363.
- Eckhart, Meister. *Tratados y Sermones*. Ed. Ilse M. de Brugger. Barcelona: Editorial Edhasa. (1975).
- Estepa, José Manuel et alii. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo. (1993).
- Flew, Anthony. "Tolstoi and the Meaning of Life". En: *Ethics*, vol. 72/2, 1963: 110-118.
- Hocutt, Max. "Armstrong and Strawson on 'Disembodied Existence'". (1974). En: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 35/9, septiembre: 46-59.
- Kremer, Michael. "To What Extent is Solipsism a Truth". En: Stocker: 59-84.
- McPherson, Thomas. "Positivism and Religion". (1954). En: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 14/3, marzo: 319-331.
- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein, the Duty of a Genius*. New York: Penguin Books. (1990).
- Mejía, Santiago. *Observaciones para una lectura de las Conferencias sobre Creencia Religiosa de Ludwig Wittgenstein*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Documentos CESO 36. (2002).
- Plantinga, A<sup>a</sup>. and Wolterstorff, N. (eds,) *Faith and Rationality*. Notre Dame-London: University of Notre Dame Press. (1983).
- Plantinga, Alvin<sup>b</sup>. "Reason and belief in God". En: Plantinga and Wolterstorff: 16-93.
- Stocker, Barry. *Post-Analytic Tractatus*. Aldershot, Hants: Ashgate. (2004).
- Tolstoi, Leo. *The Gospel in Brief*. Edit. F. A. Flowers III. Nebraska: University of Nebraska Press. (1997).
- Waismann, Friedrich. "Notes on Talks with Wittgenstein". (1965). En: *The Philosophical Review*. vol 74/1, enero: 12-16.
- Wittgenstein, L<sup>a</sup>. [CRD]. *Comentarios sobre la Rama Dorada*. Edit. Rush Rees. Mexico: Universidad Autónoma de México. (1997).
- Wittgenstein, L<sup>b</sup>. [LR]. *Lectures & Conversations on Aesthetic, Psychology and Religious Belief*. Edit. Cyril Barret. Oxford: Basil Blackwell. (1954).
- Wittgenstein, L<sup>c</sup>. [OFFP]. *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología*. Edit. G. E. M. Anscombe, R. Rhees and G. H. von Wright. México: Universidad Autónoma de México. (1997).
- Wittgenstein, L<sup>d</sup>. [PhI]. *Philosophical Investigations*. Edit. G. E. M. Anscombe, R. Rhees and G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell. (1967).
- Wittgenstein, L<sup>e</sup>. [WL]. *Wittgenstein's Lectures 1932-1935*. Edit. Alice Ambrose. Oxford: Blackwell. (1979).

Wittgenstein, L.<sup>f</sup>. [CV]. *Culture and Value*. Edit. G. H. von Wright. Chicago: University of Chicago Press. (1984).

Artículo recibido: septiembre 13 de 2006; aceptado: octubre 30 de 2006