



Una descarga de fe. Wittgenstein y *Temor y temblor* en torno a la creencia religiosa¹

Juan Evaristo Valls Boix²

Recibido: 16 de septiembre de 2014 / Aceptado: 28 de abril de 2015

Resumen. Los reflexiones sobre la religión en los escritos tempranos de Wittgenstein muestran una notable influencia de la obra *Temor y temblor* de Kierkegaard en cuanto a la elaboración de una antropología del creyente. El hombre religioso fundamenta su existencia en su posición ante Dios y en su fe, fundamentación que excede la generalidad ética y sitúa la religión allende los límites de la razón y el conocimiento, en una dimensión existencial en que la fe se equipara al amor. Ello implicará el rechazo de cualquier doctrina religiosa y el carácter inexpressable de la fe.

Palabras clave: Wittgenstein; Kierkegaard; fe; religión; silencio.

[en] A Shock of Faith. Wittgenstein and *Fear and Trembling* About Religious Belief

Abstract. Reflections about religion developed in Wittgenstein's early personal writings are notably influenced by Kierkegaard's *Fear and Trembling*, particularly concerning the construction of an anthropology of the believer. Religious individual bases his existence in his position before God and in his faith. This basis exceeds ethical generality, and shows how religion is developed beyond the limits of reason and knowledge, in an existential dimension where faith is likened to love. This will imply the rejection of any religious doctrine and the inexpressible quality of faith.

Keywords: Wittgenstein; Kierkegaard; faith; religion; silence.

Sumario. 1. El despertar del creyente; 2. Ante Dios; 3. Perder el sueño, despertar a la vida; 4. Nota conclusiva: contener la desesperación; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Valls Boix, J.E. (2017): "Una descarga de fe. Wittgenstein y *Temor y temblor* en torno a la creencia religiosa", en *Revista de Filosofía* 42 (1), 95-116.

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a una ayuda del Subprograma de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad.

² valls-boix.j.e@ub.edu
Departamento de Filosofía
Universidad de Barcelona

Soy un gusano, pero por obra de Dios me convierto en persona.
Que Dios me asista. Amén.

Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*. 4 de mayo de 1916

En 1913, Ludwig Wittgenstein dejó Cambridge y viajó al pueblo noruego de Skjolden, en busca de la honda soledad que necesitaba para trabajar. Ese año no fue solo productivo para sus trabajos sobre lógica y filosofía, sino también en otro aspecto: Wittgenstein empezó a leer a Kierkegaard. Fue la traducción de Haecker, la primera en alemán, la que le permitió conocerle. Más tarde, aprendió danés³ para dialogar con él cara a cara y abordó, con bastante seguridad, *El instante*, *El concepto de angustia*, *las Migajas filosóficas*, el *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, la *Ejercitación en el cristianismo*, *La repetición*, *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor* y *La enfermedad mortal*⁴. Wittgenstein compaginaba en adelante sus lecturas de lógica y matemática con sus incursiones en el terreno del misticismo y la filosofía de la religión, ante la perplejidad de sus colegas ingleses⁵.

Wittgenstein encontró en Kierkegaard a un *santo* y a uno de *los más profundos pensadores* del s. XIX⁶. Ello no era por su sabiduría ni por su rigorismo, sino por algo enteramente distinto: Kierkegaard, junto con Tolstoi, ofrecieron a Wittgenstein la imagen de un creyente, aquello que un hombre de fe debía ser. Un creyente que no era ni un feligrés de iglesia ni un seguidor de doctrinas de catecismo, sino más bien alguien que se situaba ante Dios y que desde ahí ordenaba radicalmente su vida, en una lucha constante por liberarse del pecado y alcanzar una mayor pureza, una existencia más alta y valiosa, una mayor fuerza espiritual. Mientras se distanciaba del aspecto fraternal y comunitario que ofrecía la religión tolstoiana, el aristocratismo espiritual y la purificación y autoconstrucción de sí mismo de que hablaba Kierkegaard lo cautivaban poderosamente⁷. Su prosa, *asfixiante y profunda*, le inquietaba e *intranquilizaba* más de lo que ya sus propios pensamientos por sí mismos lo hacían⁸.

³ Según Lee, “He [Wittgenstein] told me that he learned Danish in order to be able to read Kierkegaard in the original, and he clearly had a great admiration for him” (1979, p. 218). A ello se alude en Miles (2012, p. 216), Conant (1996, p. 249) y Conant (1993, p. 195).

⁴ Ibid, p. 213. Véase también Fremstedal (2006), p. 116. Fremstedal indica que probablemente Wittgenstein también leyera otras obras como *Las obras del amor* y algunos discursos edificantes.

⁵ Russel escribe a Lady Ottoline en diciembre de 1919 las siguientes líneas: “I had felt in his book [Tractatus] a flavour of mysticism, but was astonished when I found that he has become a complete mystic. He reads people like Kierkegaard and Angelus Silesius, and he seriously contemplates becoming a monk. It all started from William James’s Varieties of Religious Experience, and grew (not unnaturally) during the winter he spent alone in Norway before the war, when he was nearly mad”. McGuinness (2008), p. 380.

⁶ “Kierkegaard was by far the most profound thinker of the last century. Kierkegaard was a saint”, citado en Schönbaumsfeld (2007, p. 10), Conant (1993, p. 195) y extraído de Drury (1981, p. 102). A propósito de tal admiración, cabe recordar la proximidad entre ambos autores en lo referente a su concepción de la filosofía y a su forma de escribir. Según Malcolm: “Kierkegaard’s conception of philosophy was in many ways analogous to Wittgenstein’s and his method of writing philosophy was in a parallel way designed to match this conception”, Malcolm (1997, p. 129). Para profundizar en este aspecto, resulta igualmente acertado el trabajo de Dalton (2000) o, especialmente, Conant (1993, 1996 y 1997), quien afirma: “I believe that what Wittgenstein took from Kierkegaard (and modified in his own way) was a certain conception of philosophical *authorship*” (1993, p. 196).

⁷ Resulta curioso que, pese a que Wittgenstein comparta con Tolstoi diversas ideas de notable importancia sobre la religión (la idea de espíritu, la relación de continuidad entre ética y religión, etc.), en este punto diverge por completo con él. Tolstoi consideraría pagana una religión que no sirviera sino para el culto y el perfeccionamiento de sí mismo en lugar de abrirse hacia la fraternidad y el auxilio del prójimo. Para todo ello, me remito a Sánchez Durá (2012).

⁸ Wittgenstein (2010), pp. 204, 116.

Nuestro propósito es reflexionar sobre esta intranquilidad, esta inquietud propia del creyente Wittgenstein, alguien para quien los problemas científicos *perdían su importancia* ante cuestiones espirituales como su condición de pecador y su fe allende toda explicación racional⁹. Para ello, desatenderemos las críticas que el vienés ofreciera al evolucionismo frazeriano en 1930-31¹⁰ y a sus reflexiones tardías sobre la creencia religiosa como un juego del lenguaje cuyas reglas pueden ser dilucidadas, expuestas en *Sobre la certeza* y en las *Investigaciones filosóficas*. En su lugar, nos ocuparemos de la concepción wittgensteiniana de la figura del creyente a través del análisis de un apunte en su diario de enero de 1922 que relata el despertar de un mal sueño, conocido como “una vivencia-sueño”¹¹.

Asimismo, prolongaremos tal análisis con observaciones sobre los escritos personales de Wittgenstein hasta la década de los años treinta, publicados póstumamente bajo el nombre de *Diarios secretos, Aforismos Cultura y Valor y Movimientos del pensar*¹². Estas reflexiones no se ven en contradicción con las otras consideraciones sobre la religión arriba mentadas, pero abordan con mayor detenimiento el existir propio de un hombre de fe¹³. Por ello igualmente nos ceñiremos, de entre las obras de Kierkegaard que Wittgenstein conocía, a *Temor y temblor* por su presencia en el relato de la vivencia-sueño y la relevancia de sus motivos para la antropología del creyente wittgensteiniana. La pasión, la soledad, el sacrificio y la fuerza con que Kierkegaard –mejor dicho: Johannes de silencio– describe allí la fe laten en los apuntes personales de alguien que, pese a ser *un miserable gusano*, confiaba en convertirse, *gracias a Dios, en persona*¹⁴.

1. El despertar del creyente

Pensé inmediatamente si no podría explicar todo como una ilusión y no como una orden de Dios; pero me resultaba claro que entonces tendría que explicar como ilusión toda religión en mí. Que tendría que negar el sentido de la vida.

Ludwig Wittgenstein, *Luz y sombra*

⁹ Wittgenstein (1995), p. 145. Siempre que se cite esta obra, se indicará entre paréntesis el número del aforismo. En este caso, (460).

¹⁰ Según indica Rush Rhees. Véase Wittgenstein (2012), p. 46-48. Otros apuntes de la misma indole, según Rhees, datan no antes de 1936 y probablemente después de 1948.

¹¹ Publicado, junto con “El ser humano en la campana de cristal roja”, en Wittgenstein (2006).

¹² Razones de espacio nos obligan a no tratar la dimensión místico-religiosa del *Tractatus Logico-philosophicus*, dimensión en continuidad con las reflexiones aquí desarrolladas. Un desarrollo de esta etapa de la religiosidad wittgensteiniana puede encontrarse en Arrington y Addis (2001), p. 66 ss, y, con más detalle, en Hodges (1990).

¹³ Es preciso señalar que Johannes de silencio diferencia sutil pero claramente entre fe y religión. No solo por la resonancia institucional del segundo término, sino porque la primera puede darse sin la otra, en un estadio estrictamente ético –será la ética segunda de Kierkegaard–. Por el contrario, la religión empieza necesariamente con el pecado y el arrepentimiento: “En la discusión anterior [el Problema III, sobre la figura de Abraham] he evitado deliberadamente toda consideración acerca del pecado y su realidad. [...] Tan pronto como el pecado hace su aparición, la ética se viene abajo al encontrarse con el arrepentimiento”, Kierkegaard (2012b, p. 164). Véase, además, Rocca (2002). Si bien Wittgenstein no recoge esta distinción, la cercanía entre ética y fe de su pensamiento la confirma.

¹⁴ Wittgenstein (2000a), p. 149.

La dramática experiencia que Wittgenstein tuvo en 1922 se estructura a través de elementos centrales de la figura del Abraham en *Temor y temblor*, que configuran las coordenadas de la fe de Wittgenstein. Cuenta que todo sucedió mientras disfrutaba de un sueño placentero en que su hermana Mining elogiaba su talento y cualidades¹⁵. Ante estas muestras de apego y aprecio al mundo, Wittgenstein despertó avergonzado de su vanidad (*Eitelkeit*) y su vulgaridad y vileza (*Gemeinheit*), se incorporó e hizo la señal de la cruz como muestra de arrepentimiento. Pero se avergonzó más de sí cuando, al sentir que Dios exigía que se levantara, su vaguedad le dejó semiincorporado. Este arrepentimiento y vergüenza vuelven a aparecer cuando se enfrenta al espejo y descubre que “mi imagen me miraba tan espantosamente que oculté mi rostro entre las manos”.

Para escapar de la vileza de quien se aferra al mundo, Wittgenstein sigue el designio de Dios, se sitúa ante él. En consecuencia, siente un completo vaciamiento y vulnerabilidad:

Comprendí que Dios podía exigir de mí lo que quisiera, con la consecuencia de que mi vida se convertiría inmediatamente en un sinsentido si no obedecía. Pensé inmediatamente si no podría explicar todo como una ilusión y no como una orden de Dios; pero me resultaba claro que entonces tendría que explicar como ilusión toda religión en mí. Que tendría que negar el sentido de la vida¹⁶

De este modo, el creyente se sitúa ante una disyuntiva sin condición: de un lado, la elección por el mundo y sus placeres, relacionada con el sueño y, de algún modo, el bienestar. Esta opción, que es la sensata y la más común, llevaría al creyente a dudar sobre la radicalidad de la exigencia de Dios y tomarla como *una ilusión*, un fantasma más de la estabilidad mundana. Pero más valdría vivir ese riesgo que otro mayor: perder el sentido de la vida y el propio mundo y abocarse a la mediocridad, la vanidad y la vileza. El primer gesto del creyente es el rechazo.

La alternativa, por la que Wittgenstein se decanta como creyente, es la exigencia, absurda e insensata, de Dios. Pero ello implica un desbordamiento de sentido, una relación estrictamente disimétrica:

Sentí estar completamente destrozado y en las manos de Dios, que puede hacer conmigo lo que quiera a cada instante. Sentí que Dios puede obligarme en cualquier momento a confesar inmediatamente mis bajezas. Sentí que Dios podría obligarme en cualquier momento a tomar sobre mí lo más horrible, y que no estaba preparado para tomar sobre mí lo más horrible. Que no estoy preparado para renunciar ahora a la amistad y a toda dicha terrena. ¡Pero lo estaré alguna vez?¹⁷

Este enfrentamiento ante una disyuntiva incondicional vuelve a repetirse cuando, aun “sin permiso” para volver a acostarse, vuelve a la cama “como un mal soldado”. En ese momento, y ante el coqueteo de una vuelta al sueño mundano y sus placeres, tiene un accidente con la lamparilla de noche y recibe un calambre, una descarga eléctrica que le deja “con una sensación horrible” y temiendo “dormirse”. La disyuntiva se expresa por última vez con las siguientes palabras:

¹⁵ Wittgenstein (2006), p. 28-30. Otras alusiones a este breve texto referirán a las mismas páginas.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Idem.

...no fuera que en sueños me viniera con plena claridad toda mi situación a la conciencia y tuviera que *tomar sobre mí lo más horrible o perder la razón*.¹⁸

Finalmente, reconoce que Dios le ha mostrado su “completa inanidad” y que “su estado era el de ‘temor y temblor’”. Esto es, su situación como hombre de fe era como la de Abraham respondiendo “Heme aquí” cuando Yahvé le exigió sacrificar a su hijo Isaac, lo que Abraham más amaba, símbolo por excelencia, en tanto que resultado y materialización del vínculo de compromiso con su esposa, de la ética como forma de vida, tal como Johannes de silentio señala¹⁹.

Los elementos centrales de la figura del creyente implícita en este apunte de diario aparecen reiteradamente en otros escritos personales de Wittgenstein. Así, la asimilación del creyente con la vigilia, con la alarma de quien despierta, en oposición al lánguido sueño de quien se entrega a las vanidades del mundo, serán descritas de la siguiente manera en una carta a Engelmann de cinco años atrás:

*Nuestra vida es como un sueño. Pero en las mejores horas nos despertamos tanto que reconocemos que soñamos. No obstante la mayoría de las veces permanecemos en sueño profundo. No me puedo despertar a mí mismo. Me esfuerzo, mi cuerpo soñado hace movimientos, pero el real no se mueve. ¡Así es, lamentablemente!*²⁰

Esta idea del despertar o el desasirse de la ilusión, cercana de algún modo a aquella concepción de la filosofía como una cura, simpatiza con un propósito típicamente kierkegaardiano, como observa Conant: “The aim of a pseudonymous work is not to impart a doctrine to the reader but to deliver him from an illusion”²¹.

En segundo lugar, la oposición sueño-vigilia se le impone al creyente como una alternativa ante la que está obligado a elegir, elegir de una forma definitiva: elegir como si el sentido de la vida estuviera en juego. De nuevo, en carta a Engelmann:

Pero ¿qué he de hacer? *Algo sí tengo claro*: soy demasiado malo como para sutilizar sobre mí, seguiré siendo un cerdo o me mejoraré ¡y con esto se acabó! Nada de parloteo cuando todo es tan claro como una bofetada²².

Ante esta disyuntiva, la elección que identifica al creyente es la de la vigilia, el despertar de cualquier placer e ilusión vacuos: es el inexcusable rechazo del mundo y el seguimiento de las exigencias de Dios, lo que implica, como en la vivencia-sueño, tanto el abandonarse en el sufrimiento como un sentimiento de honda vulnerabilidad y culpabilidad²³. Supone desprenderse de cualquier alusión o vínculo con el mundo, que ya se ha abandonado, y situarse estrictamente solo ante Dios: el creyente es exclusivamente culpable y responsable de todos sus actos y, por ello y en tanto que pecador, vulnerable ante un Dios que actúa como un juez. Así lo describe Engelmann:

¹⁸ Idem. Énfasis mío.

¹⁹ Kierkegaard (2012b), p. 110 y ss. Véase asimismo Hannay (1990).

²⁰ Wittgenstein y Engelmann (2009), p. 39. Carta del 09/04/1917.

²¹ Conant (1996), p. 284.

²² Wittgenstein y Engelmann, idem.

²³ A propósito del sufrimiento, puede resultar esclarecedor el trabajo de Haden (1991).

Si soy un ser humano que se siente infeliz y que sabe que su infelicidad consiste en un desequilibrio esencial entre él y su vida, tal como es, estoy extraviado y no puedo encontrar salida del caos de mis sentires y pensares mientras no me llegue el único reconocimiento decisivo: que el culpable de ese desequilibrio no es la vida, como es, sino yo mismo, como soy. [...] Es religioso el ser humano al que le ha llegado ese reconocimiento, que lo retiene y al menos durante toda su vida hace siempre renovados esfuerzos por vivir según él. Esa persona “tiene fe”, [...] Tiene que permanecer en ella incluso sin explicación ni fundamentación alguna.²⁴

En definitiva, la situación del creyente es la de quien nunca olvida que su forma de vida se cimienta en una relación incondicional, extramundana, con lo absoluto²⁵. Quien no se adormece ante las vanidades del mundo, pues corre el riesgo de perder el sentido de su vida. Curiosamente, para ganarlo y ganarse así a uno mismo, hay que perder, en cierta forma, la vida.

2. Ante Dios

La debilidad es un vicio horrible
Wittgenstein, *Movimientos del pensar*

La vivencia-sueño constituye uno de los episodios vitales que marcaron la religiosidad de Wittgenstein. Al desobedecer la orden de Dios, Wittgenstein recibió una descarga eléctrica, sintió de algún modo el vértigo del absurdo, el vacío de negar su relación constituyente con Dios. La alusión a *Temor y temblor* no es baladí, ni una mera referencia al carácter turbador de las circunstancias. Cuando Abraham recibe el mandato divino de Yahvé de sacrificar a su hijo, sucede algo similar: su “heme aquí” supone que Abraham, en tanto que Particular, establece una relación con Dios que se convierte en el fundamento de su existencia. La existencia del hombre religioso es un estar “ante Dios” en tanto que hombre Particular. Desde ese momento, el individuo solo debe rendir cuentas a Él, pues es Él y no otra instancia la que fundamenta su existencia. Diderischen indica que “our relation to our soul is mediated by our relation not to individual human beings, but to that absolute other, which is God. This, I believe, is exactly what Kierkegaard is arguing in *Fear and Trembling*”²⁶.

De este modo, desobedecer supondría precisamente renunciar, como reconocía Wittgenstein, al sentido de la vida: supondría rehuir esa relación a través de la que ha decidido configurarse y sobre la cual estructura ahora su existencia. Así,

comprendí lo que significa que la fe hace bienaventurado al hombre, es decir, le libera del respeto humano en tanto le coloca inmediatamente bajo el auspicio de Dios. Por decirlo así, la fe le hace dependiente inmediatamente del Señor²⁷.

²⁴ Wittgenstein y Engelmann (2006), pp. 129-131. También Engelmann refiere cómo la idea de un juicio final atormentó siempre a Wittgenstein (p. 130). Su idea es, de nuevo, similar a la de Kierkegaard, quien a través de Anticlimacus indica: “el concepto ‘juicio’ corresponde al individuo. No se juzga a las masas” (2008. p. 158).

²⁵ Phillips 1981, p. 80.

²⁶ Diderischen (2002), p. 159.

²⁷ Wittgenstein (2010), pp. 154-155.

Del mismo modo, Westphal observa: “So the basic belief is not trivial, but precisely because of it faith must be understood as an I-Thou relation and not a failed attempt at some philosophical ideal of knowledge. It is a subject-subject relation”²⁸.

Este depender directamente de Dios conlleva que el Particular se concibe en su inanidad, en su ser miserable: al estar ante Dios, al juzgarse a través de esa referencia absoluta y omnisciente que determina qué sea lo bueno y qué lo malo por encima de cualquier razón, el creyente se siente miserable, y solo encuentra justificada una actitud de modestia y humildad que refleje la enorme asimetría de la relación que fundamenta su existencia: “hay que hacerse, pues, completamente humilde ya que uno no puede hacerse bueno”²⁹. El creyente solo es algo en relación con Dios, su fe le constituye como persona. Su posibilidad de purificación y redención dependen directamente de Él. Solo puede sentirse miserable, nimio, diminuto. Será su creencia por encima de cualquier razón lo que dará vigor a su espíritu³⁰.

En consecuencia, aquellos cuya fe no sea definitiva e incondicional, “los demás” hombres, la mayoría de los hombres, viven inmersos en el olvido de su espiritualidad, con muy poca conciencia de sí mismos y, por tanto, sumidos en la desesperación sin saberlo. Están faltos de espíritu, como muertos en vida, habiendo renunciado a la tarea de configurarse como espíritu, como quien encuentra en la existencia el desafío de dar sentido a su individualidad. Esa es la percepción que tiene Wittgenstein de la mayoría de las personas con quienes convive, particularmente en su época de soldado: se siente “rodeado de vulgaridad, de seres malvados, ruines, ordinarios, tontos, larvarios, estúpidos, animales”³¹. Seres indistinguibles, parte innominada de una masa informe. Y sin embargo, pese a su bajeza, no es fácil desprenderse de tal vulgaridad: la tarea de hacerse espíritu es de la mayor exigencia, y ese constante esfuerzo en ocasiones se obvia por la debilidad propia del hombre:

Es terriblemente difícil no perderse a sí mismo. Pues yo soy, desde luego, una persona débil. Pero el espíritu me ayuda.

De cuando en cuando me convierto en un *animal*. Entonces soy incapaz de pensar en ninguna otra cosa que no sea comer, beber, dormir. ¡Horroroso! Y entonces sufro también como un animal, sin posibilidad de salvación interior. En esos momentos estoy entregado a mis apetitos y a mis aversiones. En esos momentos me es imposible pensar en una vida verdadera. [...] Sigo luchando en vano contra mi mala naturaleza. ¡Que Dios me dé fuerza!³²

Este rechazo de lo mundano es calificado por *De silentio* como “suspensión teleológica de lo ético”³³. Tal suspensión consiste en la exigencia de renunciar y situarse por encima del sistema de referencias o normas éticas generales que rigen la convivencia social y a las que cualquiera debe someterse para convivir:

²⁸ Westphal (2012), p. 171

²⁹ Wittgenstein (2010), pp. 154-155.

³⁰ En este punto, puede resultar pertinente recurrir a Phillips (1981, pp. 53 ss.), quien observa la complejidad de una relación en el que uno de los miembros no participa del lenguaje y en el que el otro confiesa insistentemente algo que el aquel ya sabe. Estas notas nos llevan a entender el estatuto de la creencia religiosa y de la oración como no proposicionales o constativos. Véase Malcolm (1997), p. 21.

³¹ Wittgenstein (2000a), pp. 137, 143 y 155.

³² Wittgenstein (2000a), p. 155-157.

³³ Kierkegaard (2012b), p. 113 ss.

Y es que en la fe de la paradoja de que el Particular está por encima de lo general conviene señalar, sin embargo, que al repetirse el movimiento, el Particular, después de haber estado en lo general, se aísla ahora como tal Particular por encima de lo general³⁴

Esta renuncia implica, en suma, deshacerse de las normas que rigen la sensatez y el sentido común. La fe, en consecuencia, no es sino un absurdo, una paradoja: el sinsentido de que el individuo no se guíe por la razón o por las normas comunes, sino por un tribunal más alto y más exigente que excede a toda razón: Dios.

Kierkegaard sitúa pues el comienzo de la dinámica de la existencia religiosa en un doble movimiento: en primer lugar, una resignación infinita que lleva al Particular a abandonar toda relación con la generalidad para situarse existencialmente ante Dios: la fe supone una suspensión teleológica de lo ético, una suspensión de lo ético-general para someterse a un tribunal más alto. El accidente que tuvo Wittgenstein en ese estado confuso de sueño-vigilia le confirmaba algo parecido: ya no debía actuar según lo razonable o lo sensato, según lo conveniente o según lo que haría cualquiera -en ese caso concreto, irse a la cama, obviar las palabras ilógicas propias del sueño, etc.-, sino que debía actuar sumiéndose absolutamente a la voluntad divina³⁵:

Es decir, hago lo correcto cuando me coloco en un plano más espiritual en el que pueda ser una persona -mientras que otros pueden serlo también en uno menos espiritual.

No hago precisamente lo correcto viviendo en la misma planta que ellos y en su nivel siento con razón mi inferioridad.

He de vivir en una *more rarified atmosphere*, pertenezco a ella; y tendría que resistir a la tentación de querer vivir en una capa de aire más densa con otros que sí pueden hacerlo. [...] aquí las cosas no son como allí³⁶.

Este esquema doble consistente en una resignación infinita y en la aceptación del mandato divino como único deber también es descrita por Engelmann:

tenía, simplemente, una necesidad demasiado fuerte, seguro que largo tiempo reprimida, de quitarse de encima, por fin, cuanto le molestaba insoportablemente de su actitud frente al mundo [...] Lo que tenía que hacer era cambiar por entero su modo de vida.

[...] Para él era “la vida es un deber”, en lo que yo estaba de acuerdo. Pero todo en la condición de la vida, todos los hechos pues, pertenecían para él a los presupuestos de la tarea o deber impuesto³⁷

La vida adquiere, pues una orientación y valoración distintas cuando está dirigida desde el deber de escuchar a Dios. Este devoto escuchar a Dios, que como creencia requiere estar precedido del abandono del mundo, es tanto en Kierkegaard como en Wittgenstein la estructura de la fe. Ello implica que, independientemente del credo o creencia que se profese, este no será religioso o acto de fe si no supone tanto aquel desprendimiento como este infinito aferrarse a lo absoluto. Por ello, como se

³⁴ Kierkegaard (2012b), p. 111. La ética de la generalidad que Kierkegaard opone aquí al estadio religioso es una ética normativa similar a la kantiana o a la hegeliana: una ética que se basa en la observancia de unas normas comunes para vertebrar la sociedad y garantizar una convivencia pacífica. Véase Wren (1981), pp. 155 y ss.

³⁵ Sommariva (2006), p. 82.

³⁶ Wittgenstein (2010), pp. 87, 88.

³⁷ Wittgenstein y Engelmann (2006), p. 132.

indicará más adelante, la fe kierkegaardiana o wittgensteiniana no son doctrinales ni ligadas a una institución: es, antes bien, el acto sin-condición sobre el que puede asentarse cualquier catecismo. En esta línea, Fremstedal observa:

the double movement of faith explicates the *formal structure of faith* rather than the *content* of faith. [...] Whereas the content of faith refers to the dogmas or objects of faith, the formal definition appears to correspond to the *act* whereby one believes. Or rather, it corresponds to the dual act of resigning *and* believing.³⁸

En consecuencia, la posición del creyente, que toma a Dios como fundamento incondicional de su existencia, implica un derrocamiento de la razón como último criterio de sentido, lo que implica a su vez que la fe, en relación con aquella, no pueda sino entenderse como un absurdo, como un gesto irracional³⁹. Así, la resignación infinita supone estar dispuesto a sacrificar, junto con la generalidad ética, cualquier representante de la vida ligada a ella en virtud del mandato divino. Si realmente Dios es un fundamento incondicionado, todo debe estar presto a serle entregado: también Isaac, el hijo de Abraham; también lo máspreciado para Wittgenstein, sus escritos:

¡Cree que Dios *puede* exigir *todo* de ti en cualquier momento! [...] Puesto que en cualquier momento puedes caer en la locura o volverte *completamente* infeliz si no haces algo que se te pide! [...] ¿Estaría dispuesto a sacrificar mi escrito a Dios?⁴⁰

Del mismo modo, Kierkegaard indicaba:

La resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Solo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno⁴¹.

Esta sustracción de la generalidad va un paso más allá: si Dios se convierte en el fundamento absoluto de la existencia, también la razón como referencia legitimadora se subsume a él. De este modo, la fe no es sino la decisión apasionada por un absurdo, por una paradoja: la paradoja de que el Particular está por encima de lo General en cuanto tal, de que ahora lo irracional es el fundamento. El estadio religioso en Kierkegaard implica asumir a Dios como último fundamento de la existencia, lo que equivale a renunciar a cualquier otro fundamento y, por tanto, emprender tal decisión allende los límites de la razón, que no es sino uno de los fundamentos desechados. La fe sitúa al individuo más allá de lo racional, pues apela a un sistema de referencias anterior a la razón. Por ello Abraham se dispuso a sacrificar a su hijo Isaac, lo que no es sino la gran irracionalidad de renunciar a la ética normativa como modo de vida, y por tanto a las normas, y por tanto a lo razonable. “La paradoja se puede también expresar del siguiente modo: existe un deber absoluto para con Dios”⁴².

³⁸ Fremstedal (2014), p. 192.

³⁹ Westphal subraya este carácter relacional de la fe como absurdo: no se trata de una cualidad intrínseca, sino relativa a la comparación con la racionalidad (2012, p. 171). Se puede hallar una exposición más extensa en Carr (1996).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 173, 174.

⁴¹ Kierkegaard (2012b), p. 101.

⁴² *Ibid.*, p. 129.

Por tanto, la fe, como el paso siguiente a la suspensión teleológica de lo ético, es algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si además de ser fe, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. Una aprehensión apasionada de esta concepción⁴³.

La fe es lanzarse al absurdo, afirmar la paradoja, instalarse en la existencia guiado por algo más profundo y anterior a la razón: Dios. Pero ello supone un escándalo para la perspectiva de la vida ética. Es, sencillamente, un absurdo y una locura que está fuera de los límites de lo racional, porque lo racional se ha sacrificado para instaurar apasionadamente un nuevo fundamento de la existencia:

Debes vivir de modo que puedas hacer frente a la locura si llega. ¡Y no debes rehuir la locura! [...] Porque ella es el juez más severo (el tribunal más severo) de si mi vida es justa o no; es terrible, pero no debes rehuirla a pesar de todo... mientras huyes de ella te comportas indignamente.⁴⁴

Adoptar la fe como forma de vida debe afectar, en resumen, todas las dimensiones de la existencia y debe implicar un salto, un punto de no retorno, habida cuenta de que las formas de vida son “much more than mere social frameworks or cultural contexts but are what Wittgenstein says they are: forms of life – that is, ways in which life, whatever ‘life’ means in this context, is informed; given shape, direction and ultimately purpose”⁴⁵. Concienciar de este giro, antes que la transmisión de cualquier idea doctrinal, debería ser la función de cualquier autor religioso⁴⁶.

3. Perder el sueño, despertar a la vida

Cuando uno se mete en el barro solo puede hacerse una cosa: caminar marcialmente. Es mejor caer muerto por el esfuerzo que reventar lamentándose.

Wittgenstein, *Movimientos del pensar*

Tras la resignación infinita de lo mundano, es la recuperación de lo finito el momento propiamente activo de la fe en Kierkegaard y Wittgenstein: el creyente gana con ella un nuevo sentido existencial, y con él una vida más alta y valiosa. Si bien la fe solo puede tener lugar precedida de una resignación infinita, su fuerza implica una recuperación de todo lo perdido: del mismo modo que Abraham sacrificaba a Isaac creyendo, en virtud del absurdo, que con su fe –que le exigía asesinarlo– lo recuperaría, también Wittgenstein entiende que recuperará la vida si a Dios se la entrega: “¡Pide después que te conceda el regalo de la vida!”⁴⁷.

La fe obligaba al creyente a perder una vida ligada al placer, a la vanidad del mundo, a la sensatez de la racionalidad y la generalidad, pero le devuelve a un estado

⁴³ Wittgenstein (1995), p. 122 (375). Para la relación entre fe y forma de vida, véase Phillips (1986).

⁴⁴ Wittgenstein (2012), p. 185.

⁴⁵ Turnbull (2012), p. 100.

⁴⁶ Véase Conant (1996), p. 279.

⁴⁷ Wittgenstein (2010), pp. 173, 174.

en que la vida rebosa de valor –el estado de quien aprovecha, despierto, el regalo de cuanto le rodea. Uno debe siempre estar alerta y sacrificar aquel estilo pernicioso de vida, esa existencia inercial, adormecida y vaga⁴⁸. Uno debe de algún modo morir en ese sentido, renunciar a una existencia cómoda y meramente agradable, para abrirse al espíritu: La exigencia es “grande [...] para vivir correctamente, tendría que vivir de modo completamente diferente a como me gusta⁴⁹, pues la única cura para tal desesperación está precisamente en morir, en morir a todas las cosas terrenas”⁵⁰.

Ello no es, a su vez, sino el fin de una vida inauténtica, una vida mala, pobre y ruin, una vida que merece ser abandonada en pos de una vida más alta, una vida del espíritu. Perder esta otra vida, más exigente y plena, esta vida *buena*, sí sería una auténtica muerte, una muerte en vida que vendría con lentitud y paso seguro, como lo hace la muerte que trae consigo una enfermedad degenerativa:

El ser humano vive su vida diaria con el brillo de una luz de la que no se da cuenta hasta que se apaga. Si se apaga entonces la vida es desposeída de repente de todo valor, sentido, o como quiera decirse. Uno se da cuenta de repente que por sí misma la mera existencia -diríamos- está aún completamente vacía, desierta. [...] Entonces uno está muerto en vida. O más aún: eso es la *auténtica muerte* que hay que temer⁵¹

Así, solo hay una vida que realmente se pierde y desperdicia,

la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida; la del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo [...] delante de este Dios⁵².

Ello no es reflejo sino el doble movimiento de la fe, movimiento de resignación y apasionamiento, que caracterizaba la actitud de Abraham en *Temor y temblor*: la fe, tras la renuncia infinita de la inmediatez, es una poderosa exigencia, pero trae consigo el sentido de la vida, su plenitud: la posibilidad de verlo todo con otros ojos; la posibilidad de hacer de la vida algo digno e infinitamente valioso.

De esta forma, otro rasgo relevante de la filosofía de la religión de Wittgenstein, que compartiría con la ética segunda de Kierkegaard⁵³, es que la ética, igual que la religión, está fundada en la infinitud de la fe y no en las limitaciones de la razón. La fe, como criterio anterior a la razón y al sentido común, es un fundamento no racional que surge del rechazo infinito de la generalidad y que tras tal rechazo ofrece un nuevo horizonte existencial al creyente: le devuelve una vida renovada. Definir la fe como un apasionamiento irracional supone asimismo en Wittgenstein que lo bueno y lo malo, cualquier juicio ético, deben estar revestidos por la religión: la ética ya no es pues una ética racional ni una ética deliberativa, sino una ética religiosa:

⁴⁸ Wittgenstein (2010), pp. 135-136. Lo que Wittgenstein llama vida de “somnolencia” es lo equivalente a la existencia de la inmediatez kierkegaardiana. Véase Fremstedal (2006), p. 120.

⁴⁹ Wittgenstein (2000a), pp. 167,168.

⁵⁰ Kierkegaard (2008), p. 6.

⁵¹ Wittgenstein (2010), pp. 198, 199.

⁵² Kierkegaard (2008), p. 48. Para prolongar las reflexiones en torno a la situación “ante Dios” del creyente, remitimos a Pattison (1997).

⁵³ Una exposición detallada de este pensamiento de la secundariedad de Kierkegaard, que incluiría su ética segunda, puede encontrarse en Llevadot (2012), así como en González (1988).

“Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética”⁵⁴. Si lo bueno fuera lo *lógica, racionalmente* correcto y adecuado para no quebrar la convivencia; si lo bueno fuera lo razonable, ello supondría a la razón como sistema de referencias que rige la vida del individuo, y por lo tanto el individuo no sería un creyente genuino. Por ello señala Conant: “the more repellent to reason the object of one’s faith is, the greater one’s passion will be spurred”⁵⁵.

Si efectivamente es Dios el fundamento último,

lo bueno es lo que Dios manda. Esto corta el camino a toda explicación de “por qué” es bueno, mientras que la segunda concepción [a saber, que Dios manda lo que es bueno] es precisamente la superficial, la racionalista, que procede como si lo que es bueno todavía se pudiera fundamentar. La primera concepción afirma claramente que la esencia de lo bueno no tiene nada que ver con los hechos y que, por consiguiente, no puede explicarse mediante proposición alguna⁵⁶.

La fe nos impulsa a abandonar cualquier sensatez y a reordenar nuestra vida ante algo más profundo⁵⁷. Nos lleva más allá del mundo de los hechos y de las razones, hacia la esfera de los valores, en la que uno es siempre miserable y pecador, pero quizá gracias a Dios pueda ser alguien fuerte y puro. A ojos de la irreligiosa y razonable generalidad, la fe es incomprensible, absurda, irracional⁵⁸. No por ello es inválida o estúpida, sino más al contrario: no se deja juzgar por la razón, pues ella misma constituye un tribunal anterior y superior. Ese nuevo tribunal invalida los demás y configura de nuevo la vida. La fe cambia radicalmente la existencia, nos enfrenta a Dios sin remedio. “No quiero hacerme prisionero de ninguna decisión mía, a no ser que la decisión me mantenga preso”⁵⁹.

Si la fe se revela como un fundamento alternativo a la razón, y por lo tanto la excluye al instituirse como criterio de legitimidad, ello conlleva no solo que la fe siempre escapa a la razón, sino, por ello mismo, que no cabe en doctrina alguna. La fe comienza precisamente donde acaba el pensar: la religión no es un credo ni una doctrina, no es una especulación metafísica guiada por la razón para postular una estructura trascendental de lo real, sino que es un modo de vida: “Opino que el cristianismo dice, entre otras cosas, que todas las buenas doctrinas no sirven de nada. Debe cambiarse la vida. (O la dirección de la vida.)”⁶⁰.

La fe es lo inexplicable, una “paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”⁶¹. Es una pasión que nos apresa y que nos incita a vivir la vida diferentemente. Es una actitud frente a la vida, un modo de lanzarse a la existencia que no admite justificación racional, que es indubitable por no poder medirse ante la razón y cuya fuerza genera el movimiento

⁵⁴ Wittgenstein (1995), p. 34 (20).

⁵⁵ Conant (1993), p. 215.

⁵⁶ Wittgenstein (1997), pp. 48,49. También en Wittgenstein (2010), p. 75, 76.

⁵⁷ Wittgenstein (2010), p. 130.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁰ Wittgenstein (1995), p. 106 (299). A este propósito, véase Conant (1996), p. 267. Pese a este carácter no-doctrinal, críticos como Mulhall subrayan la indispensabilidad de un mínimo doctrinal hacia el que dirigir la fe (2012), pp. 208 y ss.

⁶¹ Kierkegaard (2012b), p. 109. Si acaso la exposición de los paralelismos entre Kierkegaard y Wittgenstein a propósito de la fe nos llevan a perder el detalle del primero, nos remitimos al trabajo de Ferreira (1998).

de la existencia⁶²: hace de la vida una dinámica de continua superación para alcanzar lo bueno, es decir, lo divino; para alcanzar y cumplir el mandato de Dios. Kierkegaard y Wittgenstein se oponen a considerar la fe como una especulación metafísica, una suerte de catecismo, o como la creencia en una serie de hechos históricos registrados en un libro⁶³. Así lo corrobora Malcolm:

If this is so, how are we to take Wittgenstein's statement: "I am not a religious man"? Perhaps part of his meaning might be that he did not belong to a church nor engage in any formal religious devotions: Indeed, I think, this would have been impossible for him⁶⁴.

La fe no descansa, en definitiva, en ningún cuerpo teórico ni racional, ni en ningún conocimiento objetivo del mundo. La fe no es un saber, sino algo anterior: un creer, un decidirse por un modo de vida, un "abrazar apasionadamente una imagen del mundo"⁶⁵: una profunda convicción en base a la cual se actúa y se vive.

Todo movimiento del infinito se lleva a término por la pasión, y nunca una reflexión podrá producir un movimiento. Ese es el salto continuo en la existencia que implica el movimiento, mientras que la mediación es una quimera⁶⁶.

Se trata de una afirmación que es raíz de mi forma de ver las cosas, de una convicción sobre la que se yerguen mis actos: "todo sucede por voluntad de Dios"⁶⁷. Y esto no es una opinión, sino una actitud vital. La fe no está ligada a ninguna proposición de carácter epistemológico, sino que es la pasión que pone en movimiento la existencia, es "la fuerza de la vida"⁶⁸.

Por tanto, esta fe se sitúa intrínsecamente en el exterior de cualquier doctrina, particularmente fuera de la doctrina del cristianismo, que no sería sino una perversión o mala comprensión de esta. Y por tanto, si no tiene carácter doctrinal o, como se verá más adelante, lingüístico, tampoco puede ser compartida por una comunidad: no puede suscribirse. La fe de Kierkegaard y Wittgenstein se muestra muy alejada de esa comunidad uniforme de feligreses agrupados en torno a una iglesia que ha

⁶² En *Sobre la certeza*, Wittgenstein expone otras razones de carácter estrictamente epistemológico para mostrar la inconmensurabilidad de la fe con el conocimiento. Basándose en la concepción clásica del conocimiento según la que solo se conoce algo si (1) se cree en ello (2) con justificación y eso mismo es verdadero (3), Wittgenstein defenderá que la fe no es conocimiento porque no cuenta con el criterio de la justificación: la fe, como el amor, no tiene razón alguna ni requiere prueba alguna. Ella misma se basta. Para todo ello, me remito a Sánchez Durá (1993).

⁶³ Wittgenstein apunta: "Con la Biblia no tengo ante mí nada más que un libro [...] ese documento no me puede 'vincular' a ninguna creencia en las doctrinas que contiene", (2010), pp. 148-151. Si bien a partir de la calificación kierkegaardiana de la fe como un absurdo o una paradoja se puede inferir su inconmensurabilidad con cualquier texto doctrinal o histórico, Kierkegaard también defiende esta tesis con profusión a través de Climacus en sus *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (Capítulo I: "Proyecto de pensamiento"), y especialmente en el *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas* (Primera parte: "El problema objetivo de la verdad del cristianismo").

⁶⁴ Malcolm (1997), p. 22.

⁶⁵ Sánchez Durá (1993), p. 195.

⁶⁶ Kierkegaard (2012b), p. 95, nota a pie.

⁶⁷ Wittgenstein (2010), p. 216.

⁶⁸ Tolstoi (2008), p. 43. Si aludimos al texto de Tolstoi no es sino para mostrar la simpatía de su concepción de la fe con la de Kierkegaard y, por ende, el punto de encuentro entre dos referentes wittgensteinianos clave para el desarrollo de su antropología del creyente. A propósito de la religión en Tolstoi, y su carácter fraternal, que le distancia de los pensadores que aquí nos ocupan, véase Sánchez Durá (2011).

cometido el error de transformarla en teoría especulativa: que ha cometido el error de *confundir las esferas*⁶⁹ científica y religiosa:

La desgracia fundamental de la cristiandad es el cristianismo [...] en la medida en que la doctrina del Dios-hombre [...] ha sido tomada en vano de tanto predicarla y predicarla [...] la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre ha quedado suplantada [...] por la aristocracia especulativa⁷⁰.

Mientras que la sabiduría es fría, calmada, objetivable y accesible a todos, la fe es una pasión caliente que nos apresa y que nos impulsa a ver las cosas de un modo diferente al racional: nos impulsa a ver el mundo como un milagro, a asombrarnos ante él, a ver en él algo más que una concatenación causal de hechos naturales⁷¹:

Pues una buena doctrina no debe apresarnos, se la puede seguir, como la prescripción de un médico. Pero aquí debemos ser apresados y volteados [...] La sabiduría no tiene pasiones. Kierkegaard llama a la fe, por el contrario, una pasión.⁷²

En el momento en que la fe se postula como fundamento último de la existencia, y busca lo que es bueno y divino incondicionalmente, ya escapa del mundo de los hechos, y por ende de la ciencia y del lenguaje significativo⁷³: todo ello no son sino comarcas dentro de los límites de la razón, ya revelada como incapaz de contener el fundamento de la ética. En ellas, la fe, y con ella la posibilidad de una vida plena y pura, se han esfumado, lo que conlleva paradójicamente que los mayores adeptos a la *doctrina* del cristianismo, los más grandes feligreses de la *comunidad* eclesiástica, son quienes más alejados están de una vida de fe. Afrontar la existencia desde los límites de la sensatez y la tibieza de la razón, cercenando la dimensión genuinamente ética de la vida, implica asumir una existencia mediocre y vulgar: una vida sin espíritu. La fe no se puede *explicar*; a lo sumo, se puede *describir*⁷⁴.

Como en Kierkegaard, la renuncia en Wittgenstein al carácter infinito de la fe y, por tanto, de la situación existencial del hombre “ante Dios”, implica una relativización de la individualidad, que degenera en rebaño o masa anónima: la feligresía que solo puede seguir en conjunto una fe devenida en doctrina⁷⁵. Esta decadencia de la individualidad en el hombre sin fe también se valora desde Wittgenstein como una carencia de espiritualidad y, además, como una muestra de animalidad: se trata, a su vez, de la percepción que tiene de muchas de las personas con quienes convive, particularmente en su época de soldado: se siente rodeado de *vulgaridad, de seres malvados, ruines, ordinarios, tontos, larvarios, estúpidos, animales*⁷⁶. En palabras del soldado Wittgenstein,

⁶⁹ Schönbaumsfeld (2007), p. 11.

⁷⁰ Kierkegaard (2008), p. 154. Asimismo, para un planteamiento más detallado de la concepción del individuo y la interioridad kierkegaardianas, me remito a González (1990) y a Taylor (1974).

⁷¹ Wittgenstein (1997), p. 42.

⁷² Wittgenstein (1995), p. 106 (300).

⁷³ Wittgenstein (1997), p. 43.

⁷⁴ Wittgenstein (2010), pp. 183-4.

⁷⁵ Kierkegaard desarrollará en su etapa tardía una envenenada crítica a la fe institucional y a la creencia *en masse*, como en Kierkegaard (2012a) y, en menor medida (2009/1988). Para esta cuestión, véase Thomas (2012).

⁷⁶ Wittgenstein (2000a), pp. 137, 143 y 155. La cuestión del espíritu, por el contrario, está ausente en los desarrollos de *Temor y temblor*: forma parte del corpus conceptual de *La enfermedad mortal* y de obras posteriores que también conocía Wittgenstein. Para rastrear su influencia, me remito a Fremstedal (2006) y a Hannay (1998).

Es terriblemente difícil no perderse a sí mismo. Pues yo soy, desde luego, una persona débil. Pero el espíritu me ayuda.

De cuando en cuando me convierto en un *animal*. Entonces soy incapaz de pensar en ninguna otra cosa que no sea comer, beber, dormir. ¡Horroroso! Y entonces sufro también como un animal, sin posibilidad de salvación interior. En esos momentos estoy entregado a mis apetitos y a mis aversiones. En esos momentos me es imposible pensar en una vida verdadera. [...] Sigo luchando en vano contra mi mala naturaleza. ¡Que Dios me dé fuerza!⁷⁷

En definitiva, la fe se encuentra en las antípodas de la razón y de cualquier ámbito epistemológico. En palabras de Conant, es “an infinite personal interest, insofar as it is essentially incommensurable with ordinary forms of rational justification”⁷⁸. Es un salto, no tiene base racional alguna, no es una hipótesis basada en algo a contrastar con otro algo⁷⁹. Ella misma es el comienzo, empieza consigo misma⁸⁰. Por tanto, lo que diferencia al creyente del ateo no es una disensión sobre ciertos juicios o una discordancia de opiniones, sino precisamente la forma de vida de cada uno: “cree sin más; y esto solo puedes hacerlo como resultado de una vida”⁸¹. La fe exige una radical no-justificación, y el recurso a cualquier prueba o explicación de la misma no es sino una muestra de debilidad del creyente. Según Creegan,

he [Wittgenstein] suggests that reasoned proofs of God’s existence are merely attempts by believers to ‘give their “belief” an intellectual analysis and foundation, although they themselves would never have come to believe as a result of such proofs’⁸².

En consecuencia, Dios no es ningún objeto empírico o súper-empírico, no es una entidad con poderes fantásticos⁸³. La gramática de la palabra “Dios” no es la misma que la de cualquier otra palabra relacionada con un objeto físico, pues al igual que la creencia de la fe, las proposiciones que la contienen no son ni verdaderas ni falsas, ni cognoscibles ni incognoscibles⁸⁴. Creer en Dios apunta más bien a un modo de guiarse en la vida, al tipo de vida, a la esfera existencial, en que se ha decidido vivir: es un tribunal existencial que no se somete a otros tribunales: es incommensurable con la razón, la ciencia y la especulación: si allí prima el apasionamiento, el apresamiento y el salto, en estas manda el frío cálculo del método, la objetivación, la conceptualidad y la cadena de argumentos.

⁷⁷ Wittgenstein (2000a), p. 155-157.

⁷⁸ Conant (1993), p. 210.

⁷⁹ En *Sobre la certeza*, Wittgenstein expone otras razones de carácter estrictamente epistemológico para mostrar la incommensurabilidad de la fe con el conocimiento. Basándose en la concepción clásica del conocimiento según la que solo se conoce algo si (1) se cree en ello (2) con justificación y eso mismo es verdadero (3), Wittgenstein defenderá que la fe no es conocimiento porque no cuenta con el criterio de la justificación: la fe, como el amor, no tiene razón alguna ni requiere prueba alguna. Ella misma se basta. Para todo ello, me remito a Sánchez Durá (1993).

⁸⁰ “La fe comienza con la fe. Hay que comenzar con la fe; de las palabras no se sigue fe alguna. Basta”. Wittgenstein (2010), p. 151.

⁸¹ Wittgenstein (1995), p. 77 (168). Sobre ello, véase Schönbaumsfeld (2007), p. 173.

⁸² (1989), p. 90. Para profundizar en las reflexiones kierkegaardianas a la inexplicabilidad o la paradoja de la fe, véase Wisdo (1987).

⁸³ Wittgenstein (1995), p. 164.

⁸⁴ Para este aspecto de la creencia religiosa como sinsentido, véase Lippit y Hutto (1998).

demostrar la existencia de Dios es un *error*, descansa en una confusión de esferas⁸⁵: se aplican los métodos de la esfera científico-racional a la esfera extra-racional; la esfera vital, no discursiva, de la fe. La fe no exige, como una hipótesis, una reacción intelectual de aprobación o censura crítica, sino una respuesta existencial⁸⁶: quien cree, cambiará su vida, renunciará a toda su vida anterior y verá en todo valor la impronta de lo sagrado.

El cristianismo no es una doctrina, quiero decir, una teoría acerca de lo que ha sucedido y sucederá con el alma de los hombres, sino la descripción de un proceso real en la vida del hombre. Pues el “reconocimiento del pecado” es un proceso real, lo mismo que la desesperación y también la redención por medio de la fe⁸⁷.

Malcolm lo resume así:

Once I quoted to him a remark of Kierkegaard which went something like this: ‘How can it be that Christ does not exist, since I know that He has saved me?’ Wittgenstein’s response was: ‘You see! It isn’t a question of proving anything!’ He thought that the symbolisms of religion are ‘wonderful’; but he distrusted theological formulations. He objected to the idea that Christianity is a ‘doctrine’, i.e. a theory about what has happened and will happen to the human soul. Instead it is a description of actual occurrences in the lives of some people-of ‘consciousness of sin’, of despair, of salvation through faith. For Wittgenstein the emphasis in religious belief had to be on doing-on ‘amending one’s ways’, ‘turning one’s life around’. No doctrine, no matter how sound, had the power to bring that about⁸⁸.

La alternativa de Kierkegaard y Wittgenstein a esta creencia degenerada en adoctrinamiento descansa en la equiparación de la fe con el amor, con la donación ilimitada al otro. Así, *De silentio* subraya:

Entonces, ¿por qué lo hace Abraham? Lo hace por amor a Dios y, por lo tanto, del mismo modo, por amor a sí mismo. Por Dios porque este le exige esta prueba de su fe, y por sí mismo porque quiere dar esa prueba⁸⁹.

Lo que induce a confundir las esferas de la fe y la ciencia y a aplicar el método de una en el espacio de la otra es quizá un abuso de la palabra “creencia”. Si bien significa por un lado “hipótesis”, “dato a contrastar” o “conocimiento dudoso que debe testarse”, en la otra esfera es una pasión indubitable e infundamentable que supone la certeza subjetiva absoluta capaz de cimentar toda una existencia. La creencia en Dios es amor:

si en lugar de “fe en Cristo” dices: “amor a Cristo”, desaparece la paradoja, es decir, esa provocación del entendimiento. ¿Qué tiene que ver la religión con un cosquilleo así del entendimiento?...⁹⁰

⁸⁵ Schönbaumsfeld (2007), p. 173.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ Wittgenstein (1995), p. 70 (152).

⁸⁸ Malcolm (1997), pp. 19-20.

⁸⁹ Kierkegaard (2012b), p. 117.

⁹⁰ Wittgenstein (2010), pp. 238, 239.

El enamorado es para sí mismo la prueba de su amor. No hay razón ni motivo que justifique o que revele la sensatez del enamoramiento. La fe, como el amor, es una posición existencial, no el resultado de la especulación:

Un creyente es ciertamente un enamorado [...] ¿Crees tú que a un enamorado se le iba a ocurrir entablar una defensa de su enamoramiento? Es decir, ¿que iba a admitir que su enamoramiento no era para él lo absoluto, lo incondicionalmente absoluto?⁹¹

En palabras de Phillips, que insiste en este punto en las similitudes entre Kierkegaard y Wittgenstein,

the meaning of ‘believing’, in the Christian context, changes in the light of the fact that the believer believes, first and foremost, in a person – in the living Christ – and believing in a person is a very different form of believing from, say, believing in any theory or in any historical truths. To believe in a person is to say something about a relationship with that person.⁹²

Por ello, la relación del sujeto consigo mismo, así como con el prójimo ya no es ni de conocimiento, ni de reconocimiento, sino que se articula como una donación infinita: es una relación de fe, de amor en definitiva.⁹³

Para acabar, cabría tan solo recordar las implicaciones lingüísticas, derivadas de las epistemológicas, de la concepción kierkegaardiano-wittgensteiniana de la fe: la palabra de la fe es el silencio, excede los límites del lenguaje⁹⁴. Esto es, carece de carácter proposicional y por ello está allende los confines del sentido: es un absurdo. Al situarse por encima de la generalidad y del mundo de los hechos, al exceder cualquier normatividad y la esfera de lo razonable, está también más allá de las fronteras del lenguaje. El fin del discurso, el recogimiento del individuo en el silencio es así muestra de la máxima entrega, de la situación de aquel ante Dios:

Pese a la severidad con que la ética reclama la manifestación, no se puede negar, sin embargo, que el secreto y el silencio puedan conferir a un hombre auténtica grandeza, en la medida que son signos de la interioridad [...] el silencio es también la conciencia del encuentro del Particular con la divinidad⁹⁵.

Cuando Abraham recibe el designio divino de sacrificar a su hijo, solo puede callar y guardar un silencio incorruptible, pues verdaderamente *no puede hablar*⁹⁶, ya que es portador de algo indecible que excede toda explicación, que está por encima de la generalidad propia de la ética y del lenguaje. El carácter absoluto de la fe y de los valores que comporta, su característico rebasamiento de la esfera racional hacen que cualquier cosa que se pretenda decir sobre la fe no sea más que un sinsentido: la fe se sitúa más allá del mundo de los hechos, y el lenguaje no puede más que abordar ese mundo:

⁹¹ Kierkegaard (2008), pp. 133-134.

⁹² Phillips y Tessin (2001), p. 139.

⁹³ En Diderischen (2002), p. 160.

⁹⁴ Miles (2012), p. 226.

⁹⁵ Kierkegaard (2012b), p. 152. Para continuar una reflexión sobre la relación entre fe, silencio y subjetividad en Kierkegaard, referimos a Taylor (1981), Rocca (2000) y Llevadot (2008), entre otros.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 185.

Cualquier cosa que podamos decir debe, a priori, considerarse solamente como sinsentido. A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje. Este hecho lo vio también Kierkegaard y lo describió de forma similar (en términos de arremeter contra la paradoja).⁹⁷

Este arremeter contra los límites del lenguaje es la ética, y en ese sinsentido radica la mismísima esencia⁹⁸ de las expresiones ético-religiosas: en él ponen de manifiesto su carácter no científico y sobrenatural; en su absurdez se califican como enunciados de valor absoluto. De ahí la tendencia en la producción de Kierkegaard y Wittgenstein a hablar sin decir, a suspender en cierta medida el carácter positivo de un texto que no se quiere discurso dirigido a una comunidad científica, sino semilla de la intimidad⁹⁹. Ambos autores buscan lo que el primero calificó como “comunicación indirecta”:

Direct communication would imply meaningful language in the form of propositional truths or doctrine. Indirect communication, however, would not be the indirect communication of such doctrine or truths. It would not be an indirect saying, but rather, a special sort of non-communication, a revoked communication, a communication which says nothing through attempting to say something [...] It is neither knowledge nor claims to knowledge nor doctrinal formulations of any kind. The communication is that there is no ‘doctrine’ to be communicated.¹⁰⁰

Del mismo modo, en Wittgenstein “the roots of the religious game might indeed be inexpressible in scientific terms”¹⁰¹. El lenguaje ligado a la fe, las palabras propias de la oraciones, tienen pues antes el carácter actitudinal del gesto que la dimensión constativa de la aseveración. Son palabras que señalan un límite, y que son el reflejo de una forma de vida antes que la explicitación razonada de una posición discursiva.¹⁰² En la religión no cabe corpus teórico que la exprese, la explique o la constituya¹⁰³.

4. Nota conclusiva: contener la desesperación

En definitiva, la antropología del creyente de Wittgenstein está basada en la estructura del doble movimiento que Kierkegaard concibió a través de *De silentio* en *Temor y temblor*, constituida por un primer momento de resignación infinita y rechazo de lo mundano y un segundo momento articulado como un salto de fe, o una pasión infinita allende toda razón que convierte la situación del creyente ante Dios en el fundamento de su existencia. Este doble movimiento lleva al individuo a perder una vida, pero le hace ganarse a sí mismo como espíritu, recupera la finitud revalorizada desde lo infinito.

⁹⁷ Wittgenstein (1997), p. 46.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 43

⁹⁹ Para profundizar en este rasgo distintivo de ambos autores, véase Conant (1996, p. 279 ss). Es Delecroix (2000) quien ha señalado como el lenguaje languidece o se marchita para dar paso a la palabra de la subjetividad, una palabra vacía que no es sino el silencio del ofrecimiento sin condición.

¹⁰⁰ Ferreira (1994), pp. 39-41. También Diderischen recuerda que Abraham, como el creyente, deben guardar silencio para mantenerse en su condición de hombres de fe (2002, p. 153).

¹⁰¹ Creegan (1989), p. 78. También puede resultar esclarecedor en este punto el trabajo de Zijlstra (2006).

¹⁰² En Phillips (2003b), p. 55.

¹⁰³ Así lo muestra, además, el agudo artículo de Phillips (2003a).

Este es el estado de temor y temblor del creyente, el mismo que Wittgenstein experimentara en 1922, y que inspiró el despliegue del resto de sus observaciones sobre la religión, particularmente en los *Movimientos del pensar*. La inefabilidad de la fe y el carácter no epistemológico de la creencia religiosa son consecuencias derivadas de aquella escena en que una descarga eléctrica lleva al individuo a despertar como creyente, a mantenerse en vela y atento para no sacrificar a la sensatez de la vanidad su fe, y hacer de cualquier sentido y cualquier valor, una ilusión. Esta posición del creyente, entre el sueño y la vigilia, instalado en un mundo pero presto a sacrificarlo por lo que excede a ese mundo; esta posición de alerta, de máxima actitud crítica para consigo mismo, cercana a la situación del juicio, fue descrita a Smythies en 1944 en los siguientes términos:

Deciding to become a Christian is like deciding to give up walking on the ground and do tight-rope walking instead, where nothing is more easy than to slip and every slip can be fatal. [...]— I hope you'll never despair, and I also hope that you'll always remain capable of despairing¹⁰⁴.

El creyente vive en el equilibrio de la cuerda floja. Preocupado por caminar, permanece alerta y preparado para la caída. Esperando la descarga.

5. Referencias bibliográficas

Principal

- Kierkegaard, S. (1997-2013): *Søren Kierkegaard Skrifter*, vols. 1-27, Copenhagen, Gads Forlag.
- Kierkegaard, S. (2012a): *El instante*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, S. (2012b): *Temor y temblor*, Madrid, Alianza.
- Kierkegaard, S. (2011): *Post Scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, Madrid, Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2009): *The Point of View, Kierkegaard's Writings*, XXII, Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2008): *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007): *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Tecnos.
- Kierkegaard, S. (1988): *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar.
- Wittgenstein, L. (2012): *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos.
- Wittgenstein, L. (2010): *Movimientos del pensar*, Valencia, Pre-Textos.
- Wittgenstein, L. (2008): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- Wittgenstein, L. (2006): *Luz y sombra. Una vivencia(-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, Valencia, Pre-Textos.
- Wittgenstein, L. (2002): *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Gedisa.
- Wittgenstein, L. (2000): *Wittgenstein's Nachlass*. Bergen Electronic Edition. Oxford: University of Bergen and Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2000a): *Diarios secretos*, Madrid, Alianza.

¹⁰⁴ McGuinness (2008), p. 365. Carta a Smythies de abril de 1944. También en esta carta hay un paralelismo entre Wittgenstein como autor y el De Silentio de *Temor y temblor*. Véase Conant (1996).

- Wittgenstein, L. (2000b): *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1997): *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós.
- Wittgenstein, L. (1995): *Aforismos cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe.
- Wittgenstein, L. y Engelmann, P. (2009): *Cartas, encuentros, recuerdos*, Valencia, Pre-Textos.

Secundaria

- Arrington, R. L. y Addis, M. (eds.) (2001): *Wittgenstein and philosophy of religion*, Londres, Routledge.
- Carr, K. L. (1996): "The offense of reason and the passion of faith: Kierkegaard and anti-rationalism", *Faith and Philosophy*, 13, pp. 236-251.
- Conant, J. (1997): "Kierkegaard's *Postscript* and Wittgenstein's *Tractatus*: Teaching How to Pass from Disguised to Patent Nonsense", *Wittgenstein Studien*, 4/2, pp. 1-35.
- Conant, J. (1996): "Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for Their Work as Authors", en D. Z. Phillips (ed.), *The Grammar of Religious Belief*, Nueva York, St. Martin's Press, pp. 249-331.
- Conant, J. (1993): "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense", en T. Cohen, P. Guyer y H. Putnam (eds.), *Pursuits of Reason*, Lubbock, Texas Tech University Press, pp. 195-224
- Creegan, C. L. (1989): *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality, and Philosophical Method*, New York, Routledge.
- Dalton, S. (2000): "How to avoid writing. Prefaces and points of view in Kierkegaard", *Philosophy Today*, 44, pp. 123-136.
- Delecroix, V. (2000): "Kierkegaard: dépérissement du langage, parole du sujet", *Revue de Métaphysique et de morale*, 2, pp. 163-177.
- Diderischen, A. T. (2002): "On the Teleological Suspension of the Ethical", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2002, pp. 150-164.
- Drury, M. O'C. (1981): "Some Notes on Conversations with Wittgenstein," en R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollection*, Nueva Jersey, Rowman and Littlefield.
- Ferreira, M. J. (1998): "Faith and the Kierkegaardian Leap", en A. Hannay y G. Marino, (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 207-235.
- Ferreira, M. J. (1994): "The Point outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion", *Religious Studies*, 30/ 1, pp. 29-44.
- Fremstedal, R. (2014): "Double Movement", en M. Emmanuel, W. McDonald y J. Stewart (eds.), *Kierkegaard Research: Sources, Resources and Reception, Volume 15, Tome II: Kierkegaard's Concepts: Classicism to Enthusiasm* (Farnham: Ashgate, 2014), London, Ashgate, pp. 187-193
- Fremstedal, R. (2006): "Wittgenstein and Kierkegaard on the ethico-religious. A contribution to the interpretation of the Kierkegaardian existential philosophy in Wittgenstein's *Denkbewegungen*". *Ideas in History*, 1/2, pp. 109-150.
- González, D. (1990): Kierkegaard y la noción de interioridad, *Discurso y Realidad*, 2, pp. 89-97.
- González, D. (1988): "El pensamiento de la secundariedad", *Paradoxa*, 3, pp. 85-100.
- Haden, N. K. (1991): *Sufferings of inwardness, an analysis of religious belief and existence in the thought of Kierkegaard and Wittgenstein*, Georgia, University of Georgia.
- Hannay, A. (1998): "Kierkegaard and the variety of despair", en A. Hannay y G. Marino, (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 329-349

- Hannay, A. (1990): "Solitary Souls and Infinite Help: Kierkegaard and Wittgenstein", *History of European Ideas*, 12/ 1, pp. 41-52.
- Hodges, M. P. (1990). *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*, Filadelfia, Temple University Press.
- Lee, H. D. P. (1979): "Wittgenstein 1929-1931", *Philosophy*, 54/208, pp. 211-220.
- Lippitt, J. y Hutto, D. D. (1998): "Making Sense of Nonsense. Kierkegaard and Wittgenstein", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98/3, pp. 263-286.
- Llavadot, L. (2012): *La filosofía segunda de Kierkegaard: escritura et répétition*, París, L'Harmattan.
- Llavadot, L. (2008): "Kierkegaard y la cuestión del lenguaje", *Daimon. Revista de Filosofía*, 43, pp. 93-101.
- McGuinness, Brian (ed.) (2008): *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, Oxford, Blackwell.
- Malcolm, N. (1997): *Wittgenstein. A Religious Point of View?*, London, Routledge.
- Marrades, J. (ed.) (2013): *Wittgenstein. Arte y filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Miles, T. (2012): "Kierkegaard's Influence on the Origin of Analytic Philosophy" en J. Stewart (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 11, Tome I: Kierkegaard's Influence on Philosophy: German and Scandinavian Philosophy*, London, Ashgate, pp. 209-245.
- Mulhall, S. (2012): "Wittgenstein on Faith, Rationality, and the Passions", en S. Coakley (ed.), *Faith, Rationality and the Passions*, West Sussex, Wiley Blackwell, pp. 97-209.
- Pattison, G. (1997): "Before God as a Regulative Concept", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997/1, pp. 70-84.
- Phillips, D. Z. (2003a): "Wittgenstein, Wittgensteinianism, and Magic: A Philosophical Tragedy?", *Religious Studies*, 39/2, pp. 185-201.
- Phillips, D. Z. (2003b): "Words for the Wordless", *Midwest Studies in Philosophy*, 27, pp. 45-58.
- Phillips, D. Z. (1986): *Beliefs, Change, and Forms of Life*, London, Macmillan.
- Phillips, D. Z. (1981): *The Concept of Prayer*, New York, Routledge.
- Phillips, D. Z. y Tessin, T. (eds.) (2001): *Philosophy of Religion in the 21st Century*, New York and Hampshire, Palgrave.
- Rhees, Rush (ed.) (1981): *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, Oxford, Blackwell.
- Rocca, E. (2002): "If Abraham is not a Human Being", *Kierkegaard Studies Yearbook*, pp. 247-258.
- Rocca, E. (2000): "Søren Kierkegaard and Silence", en P. Houle, G. Marino y S. H. Rossel (eds.), *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, Rodopi, pp. 77-83.
- Sánchez Durá, N. (2012): "Muerte y religión: del Tolstói maduro al joven Wittgenstein", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 45, pp. 245-268.
- Sánchez Durá, N. (2011): "León Tolstói: divina anarquía", *Claves de razón práctica*, 216, pp. 48-54.
- Sánchez Durá, N. (1993): "Una explicación no tranquilizará al enamorado" en V. Sanfélix Vidarte (coord.), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 181-198.
- Schönbaumsfeld, G. (2007): *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Somavilla, I. (2006): "Luz y sombra: reflexiones sobre los textos de Wittgenstein" en L. Wittgenstein, *Luz y sombra*, Valencia, Pre-Textos, pp. 243-255.
- Taylor, M. C. (1981): "Sounds of Silence", en R. L. Perkins (eds.), *Kierkegaard's Fear and Trembling. Critical Appraisals*, Alabama, The University of Alabama Press, pp. 152-165.

- Taylor, M. C. (1974): "Kierkegaard on the structure of selfhood", *Kierkegaardiana*, 9, pp. 84-103.
- Thomas, O. (2012): "Kierkegaard's Attack upon 'Christendom' and the Episcopal Church", *Anglican Theological Review*, 94, pp. 59-78.
- Tolstoi, L. (2008): *Mi confesión*, Barcelona, Acantilado.
- Turnbull, N. (2012): "From World to Life: Wittgenstein's Social Vitalism and the Possibility of Philosophy", en S. M. Katharine y S. Shakespeare (eds.), *Intensities. Philosophy, Religion and the Affirmation of Life*, Farnham, Ashgate, pp. 95-117.
- Westphal, M. (2012): "Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion", en Sarah Coakley (ed.), *Faith, Rationality and the Passions*, West Sussex, Wiley Blackwell, pp. 169-181.
- Wido, D. (1987): "Kierkegaard on belief, faith, and explanation", *International Journal for Philosophy and Religion*, 21, pp. 95-114.
- Wren, David J. (1981): "Abraham's Silence and the Logic of Faith", *Kierkegaard's Fear and Trembling. Critical Appraisals*, Alabama, The University of Alabama Press, pp. 152-165.
- Zijlstra, O. (2006): *Language, Image and Silence. Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*, New York, Peter Lang.