

El Evangelio según Wittgenstein

John HYMAN
(The Queen's College)

El 'primer Wittgenstein' desarrolló sus ideas durante los primeros seis años de su estancia en Cambridge, y publicó el *Tractatus Logico-Philosophicus* en 1922. Después de una larga pausa, volvió a la filosofía en 1929, y pronto comenzó a desarrollar las ideas que se publicarán tras su muerte; primero en *Investigaciones Filosóficas*, la obra maestra de su filosofía madura, y más tarde en ediciones de varios cuadernos, borradores y colecciones de observaciones filosóficas. Ambas etapas contienen opiniones sobre la naturaleza de la religión de gran originalidad que han resultado muy influyentes. En este artículo voy a analizar sus dos filosofías en orden cronológico.

Wittgenstein mantuvo que la idea fundamental del *Tractatus* es 'que las "constantes lógicas" no tienen carácter representacional; que la lógica de los hechos no se puede representar' (TLP, 4.0312). Quizá una forma más simple de expresar esta idea es decir que las *proposiciones* de la lógica no son descripciones. Frege pensaba que las proposiciones de la lógica describen relaciones sempiternas entre objetos abstractos. Russell, por otra parte, pensaba que describen los rasgos más generales del mundo. Según Russell, llegamos a las proposiciones de la lógica abstrayendo el contenido de las proposiciones empíricas. Por lo tanto, las proposiciones de la lógica describen el mundo que encontramos en la experiencia, pero lo hacen en los términos más generales y abstractos posibles.

Wittgenstein sostenía que Frege y Russell habían menospreciado la diferencia que existe entre las proposiciones de la lógica y las proposiciones empíricas porque, según ellos, por muy distintas que sean estas dos clases de proposiciones, y por muy distintas que sean también las cosas que dicen, siempre tendrán algo en común, a saber, que ambas dicen *algo*. Por el contrario, según Wittgenstein, las proposiciones de la lógica no dicen nada; no proporcionan ninguna información sobre el mundo; son, sencillamente, *tautologías*. ‘Por ejemplo,’ dice Wittgenstein, ‘yo no sé nada sobre el tiempo si sólo sé que llueve o no llueve’; ‘... todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo, a saber, nada.’ (TLP 4.461, 5.43)

Si las proposiciones de la lógica no dicen nada, ¿en qué consiste entonces que una proposición diga *algo*? La respuesta que dio Wittgenstein en el *Tractatus* la resumió más tarde de la siguiente forma: ‘Las palabras individuales del lenguaje nombran objetos. Las proposiciones son combinaciones de tales nombres’ (PI, §1). Según esto, el sentido de una proposición dependerá de los significados de las palabras que aparecen combinadas en ella y de la forma en que aparecen combinadas. De igual manera que los objetos a los que corresponden las palabras se pueden combinar u ordenar de distintas maneras, así también pueden ser combinadas las palabras que componen una proposición. El sentido de la proposición dependerá de la disposición de los objetos que nos presente. Por lo tanto, si una proposición dice algo, lo que dice es que tales objetos están ordenados de esta o de aquella manera. Lo único que podemos hacer con las palabras es describir, correcta o incorrectamente, los hechos.

Por tanto, según el *Tractatus*, “un nombre está en el lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo —como una figura viva— el estado de cosas” (TLP, 4.0311) Ésta es la teoría pictórica del significado. Las palabras se combinan en una proposición y forman un cuadro o modelo de un posible estado de cosas del mundo. Si la combinación de las cosas y la de las palabras se corresponden, la frase es verdadera; si no, es falsa.

En el prefacio que escribió para el *Tractatus*, Wittgenstein dice que ‘cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar’ (TLP, p.3) Hasta ahora, he hablado sobre lo que se puede decir, como hace Wittgenstein en la mayor parte del *Tractatus*. Pero al hacer esto, he violado las normas mismas que delimitan lo que se puede decir. Porque en cuanto intento explicar la relación que debe existir entre una pro-

posición y el estado de cosas que representa, estoy intentando hacer con las palabras algo más que describir los hechos (TLP, 4.12).

Esta consecuencia de su doctrina, a saber, que las proposiciones filosóficas mismas no tienen sentido, no se le pasó por alto a Wittgenstein. Lo declara explícitamente al final del *Tractatus*:

“El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir... y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos... // Mis proposiciones esclarecen en el sentido de que quien me entiende las reconoce al final como carentes de sentido, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)” (TLP, 6.53 y 6.54)

Pero la filosofía no es la única que queda fuera del alcance del lenguaje. La Ética, la Estética y cualquier pensamiento que aspiremos a tener sobre el significado de la vida o sobre Dios, pertenecen a lo que Wittgenstein llama ‘lo místico’; y nada de ello se puede decir con palabras. Nada que verse sobre temas de valor se puede decir. Todo esfuerzo humano para resolver o, incluso, para formular lo que Wittgenstein llamaba ‘los problemas de la vida’, será vano: ‘Respecto de una respuesta que no puede expresarse,’ afirmó, ‘tampoco cabe expresar la pregunta.’ (TLP, 6.5)

Si aceptamos la concepción austera del lenguaje que propone Wittgenstein, junto con la consecuencia de que los aspectos éticos, estéticos y religiosos de la vida humana —a los que él denomina ‘lo místico’— no se pueden describir con palabras, puede que sintamos la tentación de concluir que la importancia que concedemos a las cuestiones estéticas, éticas y religiosas es el resultado de un engaño. O, al contrario, podemos llegar a la conclusión de que lo que pueden decir las palabras es insignificante comparado con lo que no pueden decir. No cabe ninguna duda de que lo que Wittgenstein quería es que llegáramos a esta última conclusión. De hecho, en una carta escrita en 1919 a un posible editor, Wittgenstein dice que el *Tractatus* ‘tiene dos partes: una es lo que se considera aquí, y la otra todo lo que *no* he escrito. Y esta segunda parte es precisamente la importante.’ (Luckhardt 1979, p.94) No es un gran incentivo para un editor, pero es, sin embargo, un comentario muy significativo.

Aun así, es difícil saber qué lugar tienen Dios y la fe en el sistema del *Tractatus*. sí es que tienen alguno. A Dios lo menciona cuatro veces, pero

sólo en la última lo hace en relación con la religión:

“*Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo” (TLP, 6.432)

El énfasis en la palabra ‘en’ lo puso Wittgenstein, y me parece que lo que quiere decir se entiende con claridad dos observaciones más tarde: ‘No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea’ (TLP, 6.44). Quizás Wittgenstein quería dar a entender que Dios se revela en el hecho de que el mundo exista, en el hecho de que ‘hay lo que hay’ (NB, p.86) —aunque no debemos olvidar que éste no es, estrictamente hablando, en absoluto un hecho, y por lo tanto no es posible afirmarlo.

No debemos imaginar que esto se ofrece como un argumento a favor de la existencia de Dios. Sería un argumento harto extraño, si hubiera sido así como quiso Wittgenstein que se entendiera esta observación —un argumento con una premisa sin sentido y una conclusión sin sentido. Lo que quería que entendiéramos es más bien que una actitud religiosa es una actitud hacia al mundo *en su totalidad*, una actitud en la que lo que absorbe la atención no es *como están las cosas en el mundo*, sino que el mundo exista. Y una actitud religiosa también se puede describir, en cierto sentido, como un reconocimiento de Dios, aunque, por supuesto, es una actitud que nunca debemos intentar expresar *diciendo* que Dios existe: ‘De lo que no se puede hablar hay que callar’ (TLP, 7).

Eso es lo que el *Tractatus* da a entender, pero más explícitos son los comentarios que Wittgenstein escribió en sus cuadernos en julio de 1916, cuando el ejército austríaco en el que estaba alistado se batía en retirada a través de los Cárpatos, y su vida se encontraba constantemente en peligro. En ellos se identifica a Dios con ‘el sentido de la vida’, es decir, ‘el sentido del mundo’, con el destino y con el mundo mismo (NB, p.73f.). Sin embargo, las ideas que estos cuadernos transmiten con más energía son que la fe consiste en tener la capacidad de ver que la vida tiene sentido; que esto, a su vez, consiste en vivir de forma que ‘la vida deje de ser problemática’, ya que ‘la solución al problema de la vida se halla en la desaparición de este problema’ (NB, p.74; cf. TLP, 6.521); y que vivir de este modo permite conseguir una especie de felicidad —algo parecido a la calma estoica— a base de despegarse de las contingencias incontrolables del mundo y de aceptarlas sin miedo. Wittgenstein incorporó algunas de estas observaciones en el *Tractatus*, y parece que las otras continuaron ejerciendo una influencia en su forma de

pensar, constituyendo además, aunque con distinto énfasis, como el telón de fondo del *Tractatus*.

El *Tractatus* presenta una visión austera, incluso represiva, del lenguaje humano, una visión que niega que muchas de las cosas que decimos sean inteligibles, incluyendo todo lo que Wittgenstein mismo consideraba de más transcendencia. Esta doctrina se desarrolló, como hemos visto, como resultado de una crítica genial, profunda y subversiva de la filosofía de la lógica de Frege y Russell. Pero la tesis de que las verdades religiosas son inefables tiene un lugar importante en la historia del pensamiento religioso, y puede parecer una idea convincente si se es de la opinión de que nuestros sentimientos más profundos no se pueden poner en palabras. La educación que recibió Wittgenstein le llevó a reverenciar la creatividad musical, y es posible que su amor por la música le hiciera receptivo hacia esta idea. Sea esto como fuere, el logro de su primera filosofía, en todo lo que se refiere a la filosofía de la religión, fue haber formulado la doctrina de la inefabilidad de las verdades religiosas en términos claros y precisos, al haberla fundamentado en una teoría del lenguaje.

En los años treinta, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein sufrió una transformación dramática, y su anterior visión de la religión no pudo sobrevivir a esta transformación. Abandonó la doctrina de que las proposiciones son cuadros lógicos formados por nombres cuyos significados son las cosas que representan. También dejó a un lado la tesis de que el uso inteligible del lenguaje siempre cumple la misma función: describir los hechos. Por el contrario, empezó a creer que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje; que las palabras tienen una gama de usos cuya variedad y extensión son ilimitadas; y que, por lo tanto, la labor propia de la filosofía no es el análisis lógico, sino la descripción de la variedad de los 'juegos del lenguaje' en que participamos. El hecho de que el habla y la escritura no ocurran en el vacío, y del que se utilicen en actividades humanas que tienen lugar y adquieren significado sólo en el contexto de las formas de vida humanas y de las culturas humanas, hace que una pregunta sobre lo que significa una expresión del lenguaje sólo se pueda contestar si dicha expresión se considera en su contexto y atendiendo a su uso. Wittgenstein hizo una vez el siguiente comentario:

“Si tuviera que decir cuál es el error principal de los filósofos de esta generación ... diría que consiste en que, al mirar al lenguaje, se fijan en la estructura de una frase y no en cómo se usa esa frase.” (LC, p.2.)

Por lo tanto, en cuanto toca a la filosofía, la 'geometría' del lenguaje es menos importante que el lugar que ocupa en la vida humana.

Cuando el 'segundo Wittgenstein' escribe sobre las creencias religiosas, sigue afirmando que cuando el lenguaje se utiliza para expresar creencias religiosas, éste es un uso muy distinto del que se hace cuando se afirman hechos. Pero, de aquí, ya no concluye que el uso religioso sea un abuso del lenguaje. Su objetivo principal es explicar cómo conceptos como pecado, redención, juicio, gracia y expiación pueden ocupar un lugar imprescindible en la forma de vida de un individuo o de una comunidad, y mostrar cómo se puede resistir la tentación de asimilar el uso de estos conceptos a las hipótesis, predicciones y explicaciones teóricas.

Por ejemplo, Wittgenstein comenta con detalle la creencia de que habrá un Juicio Final. Su intención declarada es demostrar que 'en el discurso religioso, utilizamos expresiones como: 'creo que tal cosa ocurrirá,' ... de forma diferente a como las utilizamos en las ciencias.' (LC, p.57) Sin embargo, sus argumentos conducen a una doctrina mucho más radical, a saber, que creer en el Juicio Final no implica pensar que es seguro o probable que cierto tipo de suceso ocurrirá en algún momento futuro. Esto implica algo más que separar el uso de una expresión como, por ejemplo, 'creo que tal cosa va a ocurrir', cuando aparece en el discurso religioso, del uso que tiene esa expresión cuando aparece en el discurso científico. Es más bien separarlo de cualquier tipo de uso que implique una predicción.

Pero, si la expresión 'creo que habrá un Juicio Final' no se utiliza para hacer una predicción, ¿para qué se utiliza? Según Wittgenstein para lo siguiente:

"En este contexto, es evidente que creer juega más bien el siguiente papel: supongamos que decimos que una imagen concreta juega el papel de estar constantemente amonestándome, o que siempre pienso en ella. Entonces, habría una gran diferencia entre las personas para las que la imagen está siempre en primer plano, y aquellas personas que, sencillamente, no la utilizan en absoluto." (LC, p.56)

Este no es un ejemplo atípico. Wittgenstein equipara el tener creencias religiosas con el usar conceptos religiosos y tener las actitudes y emociones que su uso implica. La expresión más explícita de este pensamiento aparece en *Culture and Value*: 'Me parece que una creencia religiosa sólo podría ser algo parecido a un compromiso apasionado con un sistema de referencia.'

(CV, p.64) Y sobre la posibilidad de llegar a creer en Dios, dice lo siguiente:

“La vida le puede educar a uno para creer en Dios. Y también las *experiencias* son las que producen esto, pero no me refiero a visiones o a otras formas de experiencia sensorial que nos muestran ‘la existencia de este ser’, sino, por ejemplo, distintos tipos de sufrimiento. No nos muestran a Dios de la manera en que una impresión sensorial nos muestra un objeto, ni tampoco producen conjeturas sobre él. Las experiencias, los pensamientos. —la vida puede forzarnos a adoptar ese concepto.” (CV, p.86)

Ahora bien, uno de los temas fundamentales de la filosofía del ‘segundo Wittgenstein’ es que la naturaleza de las cosas no puede justificar los conceptos que utilizamos. Hay filósofos que han sostenido que nuestros conceptos, o al menos los conceptos de la ciencia, son correctos, y están también de acuerdo con las cosas que describimos usando estos conceptos. Por ejemplo, nuestro lenguaje no nos permite decir que los colores tienen un tono, o que las notas musicales son de colores, porque el rojo *no puede* ser un semitono más alto que el azul, y una nota musical *no puede* ser naranja. Wittgenstein sostiene, en contra de estos filósofos, que nuestra red de conceptos, que él denomina *gramática*, no puede ni corresponder ni dejar de corresponder con los hechos, porque lo que decimos corresponde con los hechos si es verdad, y no corresponde con los hechos si es falso. Y, aunque los conceptos que utilizamos pueden ser más o menos idóneos para la labor de afirmar verdades concretas, las verdades o falsedades que afirmamos no son en sí mismas conceptos, de la misma forma que las frases que enunciamos no son predicados. La gramática es *arbitraria* en sí misma, es decir, no se puede justificar por referencia a la realidad. (Esto no significa que sea caprichosa, baladí o fácil de modificar.) Un sistema de medidas, por ejemplo, no es correcto o incorrecto, como lo es una afirmación sobre la longitud de algo, aunque está claro que algunos sistemas son más útiles, prácticos y fáciles de entender y usar que otros. (Esta doctrina es, de hecho, un rasgo constante de las dos filosofías de Wittgenstein. La primera anotación en sus *Cuadernos* es: ‘La lógica se las tiene que apañar ella sola.’)

Vemos, pues, que Wittgenstein mantuvo que ‘una creencia religiosa sólo podría ser algo parecido a un compromiso apasionado con un sistema de referencia’, es decir, un compromiso apasionado con el uso de ciertos conceptos. Y que un ‘sistema de referencia’ no se puede verificar ni justificar comparándolo con los hechos. Por lo tanto, las creencias religiosas no son ni *ver-*

daderas ni falsas; ni tampoco son *razonables* o *absurdas*, si por esto último entendemos que es posible demostrar que son justificadas o que no lo son:

“Diría que, desde luego, no son razonables. Eso es evidente. ‘Irrazonables’ connota, para todos, una crítica. Lo que quiero decir entonces es: no lo tratan como una cuestión de racionalidad. El que lea las epístolas [de San Pablo] encontrará que se dice no sólo que la fe no es razonable, sino que es necesidad. No sólo no es razonable, sino que no se presenta como tal.” (LC, p.58)

A los que Wittgenstein considera como *irrazonables* es a los apologistas, ya sea a favor o en contra de la religión, todos los cuales se basan en la premisa —que Wittgenstein tacha de ‘ridícula’ (LC, p.58)— de que la evidencia puede demostrar la falsedad o la verdad de las creencias religiosas. Pero a menos que la religión se confunda con algo muy distinto, como hacen estos apologistas, no hay por qué decir que es *irrazonable*. ‘¿Por qué no puede ser que una forma de vida culmine en una declaración de fe en el Juicio Final?’ (LC, p.58), pregunta Wittgenstein en tono retórico. Un compromiso apasionado con un sistema de referencia, como dice Jacques Bouveresse, ‘se parece más a un asunto del corazón que a una cuestión racional.’ (Bouveresse 1991, p.18.) Esto no se debe interpretar como que una creencia religiosa es algo demasiado apasionado como para verse afectada por la razón, sino más bien como que no hay nada que se pueda considerar como una razón —ni buena ni mala— a favor o en contra de este tipo de creencia. Y esta inmunidad a la crítica racional la extiende también a las creencias cristianas sobre Jesucristo:

“Se podría demostrar que lo que narran los Evangelios es, desde el punto de vista histórico, falso, y aun así la fe no perdería nada como resultado..., porque las pruebas históricas (el juego de pruebas de la historia) no es aplicable a la fe.” (CV, p.32)

En resumen, Wittgenstein defiende dos doctrinas fundamentales. La una referida al significado del discurso religioso, y la otra referida a la epistemología de las creencias religiosas. La primera doctrina dice que la expresión verbal de las creencias religiosas no es una predicción ni una hipótesis, sino que expresa ‘algo como un compromiso apasionado con un sistema de referencia’. La segunda es que las creencias religiosas son inmunes tanto a la verificación como a la falsación. Los críticos y los apologistas que confunden

las creencias religiosas con hipótesis y que aducen evidencia a su favor o en su contra, confunden, según Wittgenstein, la religión con la superstición. (CV, p.72)

¿Es persuasivo el análisis que hace Wittgenstein de las creencias religiosas? Pienso que no lo es.

Primero, ¿es verdad que las creencias religiosas son 'algo como un compromiso apasionado con un sistema de referencia'? Parece que no. Es cierto que creer que Dios existe es muy distinto de creer una hipótesis histórica o científica. La diferencia entre esas creencias radica en las vías que llevan a creer en la existencia de Dios, y en las formas en que esta creencia llega a influir en otras creencias, o en nuestros sentimientos, compromisos y acciones. Pero esto no implica que creer en la existencia de Dios no sea más que 'algo como un compromiso apasionado con un sistema de referencia', es decir, un compromiso a vivir una vida en la que se harán preguntas, se reconocerán obligaciones, se tomarán decisiones y se realizarán acciones que sólo se pueden explicar o entender utilizando conceptos religiosos. Y, además, parece cierto que si yo tengo y mantengo ese compromiso, el hecho de que yo crea en Dios será una de las razones por las que lo mantengo.

Quizás se pueda defender a Wittgenstein así. En sus apuntes sobre la gran obra antropológica de Sir James Frazer, *The Golden Bough*, Wittgenstein hace el siguiente comentario respecto a la insólita costumbre de matar al sacerdote-rey cuando está en la flor de la vida, para que su alma se mantenga fresca: 'cuando esta práctica y estas opiniones vienen juntas, la práctica no surge de la opinión, sino que las dos están ahí.' (GB, p.2) Pero incluso si esto es a veces cierto, no se puede concluir que la 'opinión' es el compromiso con dicha 'práctica'. Sin duda, la expresión de unas creencias religiosas a veces puede manifestarse en un compromiso apasionado con una forma de vida, pero de aquí no debemos deducir que esto agote su significado, de la misma manera que del hecho de que un juicio moral manifieste admiración o repugnancia, no se puede deducir que eso agote el significado de dicho juicio. Esta visión reduccionista de los juicios morales resultó atractiva para algunos durante el apogeo del verificacionismo, pero no es en absoluto convincente.

Segundo, ¿es convincente el análisis que ofrece Wittgenstein de la diferencia entre la proposición "Dios existe", y las proposiciones existenciales de la ciencia o de la historia? De nuevo, diría que no. Me parece que acierta al insistir en que hay muchos tipos distintos de proposiciones existenciales. Creer que hay un Dios *no* es el mismo tipo de creencia existencial que creer que hay infinitos números primos o que creer que hay un planeta entre

Neptuno y Plutón. Pero la diferencia entre estas tres proposiciones consiste, en parte, en que la manera de demostrarlas o de respaldarlas es distinta para cada una de ellas. Y como ni la evidencia ni los argumentos son propiedad exclusiva de la ciencia, Wittgenstein no puede acertar al decir que si intentamos demostrar o respaldar la proposición “Dios existe”, estamos ya inmersos en la confusión, porque estamos tratando la religión como si fuera ciencia. Me parece absurdo mantener que Anselmo de Canterbury o Tomás de Aquino estaban dedicados al comercio con la superstición (cf. LC, p.59), o que la apostasía no puede basarse en razones. Y parece un error decir, como hace Wittgenstein, que cuando consideramos la existencia de Dios, ‘lo que se discute aquí no es la existencia de un ente [*dass es sich hier um eine Existenz nicht handelt*].’ (CV, p.82.) Kierkegaard, me imagino, quería decir algo parecido cuando escribió: ‘Dios no existe; es eterno.’ Pero la diferencia entre ‘Dios existe’ y las proposiciones existenciales de la ciencia no respaldan esta idea en absoluto, como tampoco la respalda la idea de que Dios no puede empezar a existir o dejar de existir. Si Demócrito creía que los átomos no pueden empezar a existir o dejar de existir, esto no implica que creyese que un átomo no es *eine Existenz*, un ente, o sea, algo que existe.

Tercero, ¿acierta Wittgenstein al dejar a las creencias religiosas fuera del ‘juego de pruebas de la historia’? Pienso que no. No cabe duda de que es imposible aislar del todo a la religión de la crítica racional: ‘Si Cristo no ha resucitado, nuestra fe es vana’, implica ‘o Cristo ha resucitado, o nuestra fe es vana’ por exactamente las mismas razones que ‘si no hace buen tiempo, se nos fastidia la excursión’, implica ‘o hace buen tiempo o se nos fastidia la excursión’. Pero si las creencias religiosas y los sistemas religiosos no son inmunes a la lógica, ¿por qué pretegerlos de otras formas de escrutinio racional?

Por último, ¿acierta Wittgenstein al decir que la fe religiosa no es tanto una cuestión de aceptar una serie de doctrinas como de adhesión a una forma de vida? Pienso que sí. Pero ningún aspecto de su segunda filosofía del lenguaje, y, en concreto, ninguna parte de su doctrina sobre la relación entre el lenguaje y las formas de vida, implica que una forma de vida no pueda incluir creencias históricas o metafísicas (como que Cristo resucitó de entre los muertos, o que el alma es inmortal), así como conceptos y actitudes, todos ellos —creencias, conceptos, actitudes— apoyándose unos a otros. Ni hay nada que implique que las creencias que forman parte del meollo de una forma de vida, no puedan incluir creencias falsas o incoherentes.

Los cristianos tradicionalmente han creído una serie de proposiciones

históricas bien definidas, y una serie de proposiciones metafísicas no tan bien definidas, que los filósofos cristianos han intentado formular con precisión. Esto no quiere decir que estas fórmulas (como las enseñanzas de Tomás de Aquino sobre la Eucaristía), nos digan *exactamente* lo que los cristianos han creído tradicionalmente. Al contrario, una formulación precisa no puede captar algo impreciso, precisamente por su precisión. Aun así, puede ayudarnos a decidir si la creencia mal definida es paradójica, o implícitamente contradictoria, o ninguna de las dos cosas. ¿Cómo puede hacer esto? No sé otra explicación mejor que la que ofrece el mismo Wittgenstein en su *Gramática Filosófica*:

“Pero si, para resolver paradojas filosóficas, queremos establecer límites para el uso de una palabra, entonces junto a la imagen de su uso real (en la que, por así decir, los distintos colores fluyen unos en otros sin límites definidos), podríamos poner otra imagen que se parece en algunas cosas a la primera pero que está compuesta de colores con límites bien definidos.” (PG, p.76)

Wittgenstein no dice explícitamente que las creencias religiosas, a diferencia de las formulaciones que de ellas nos ofrecen los filósofos, no puedan ser paradójicas. Pero varios de sus comentarios apuntan en esa dirección (véase, por ejemplo, CV, pp.22, 32, 73, 85; pero cf. CV, p.1); y algunos de sus seguidores no han dudado en afirmarlo directamente. Por ejemplo, D.Z. Phillips escribe:

“Si la noción de una sustancia interna llamada ‘el alma’ es la clase de quimera filosófica que hemos sugerido, entonces, la inmortalidad del alma, signifique lo que signifique, no puede significar la continuación de la existencia de dicha sustancia.” (Phillips 1995, p.237.)

Aparte de si Wittgenstein hubiera estado de acuerdo con esta conclusión o no, la tesis de Phillips no me parece en absoluto convincente, porque no veo ninguna razón por la que uno no pueda sostener doctrinas cuya incoherencia se pueda demostrar. De hecho, dado que casi todos los filósofos han conseguido ser incoherentes alguna vez en su vida, y dado que no todos los filósofos son falsos o insinceros, *tiene* que ser posible. La clave está, me parece, en evitar contradicciones explícitas. A veces se necesita el ingenio de un filósofo para evitarlas, especialmente cuando uno se ve interpelado y sometido a un interrogatorio exhaustivo. Sin embargo, si se pertenece a una comunidad con

opiniones homogéneas, en cuyo seno hay una élite intelectual que la reafirma en sus opiniones, evitar contradicciones explícitas es pan comido. Si la inmortalidad del alma realmente es una doctrina contradictoria, eso no implica en absoluto que no se pueda creer en ella.

Una fuente importante de apoyo para las creencias incoherentes es el uso figurado del lenguaje. Sabemos que las analogías pueden contribuir a explicar algo, pero la explicación puede ser falaz. Un ejemplo sería la explicación de cómo funciona un teléfono móvil a pesar de no estar conectado por cables. Primero se explica lo que es un cable telefónico: es como un perro tan largo, tan largo, que cuando lo estiras del rabo en Boston, ladra en Nueva York. Pues bien, un móvil funciona igual, pero sin el perro. El lenguaje figurado, como las analogías, tiene usos auténticos y usos falaces; y su principal uso falaz consiste en hacernos creer que hemos llegado a entender algo. Por eso mismo, Aristóteles, que sostenía que la metáfora es la clave de la excelencia en la dicción, también insistía en los *Analíticos posteriores* que nunca se debe intentar definir a través de la metáfora.

¿Se puede decir entonces que la historia y la filosofía pueden llegar a demostrar que el Cristianismo tradicional es algo sin valor, o que 'la gente hace todo esto sencillamente porque es tonta'? (GB, p.1) En absoluto, porque incluso si se pudiera demostrar que los Evangelios son falsos y que no existe una formulación inteligible de las principales doctrinas cristianas, de esto no se podría concluir que el Cristianismo es una estupidez, o que no tiene valor. La doctrina estoica según la cual podemos preferir una cosa a otra y, a la vez, permanecer indiferentes a las dos, puede ser ininteligible o no serlo, pero la doctrina de que las formas son materiales desde luego lo es. Pero sería un grave error concluir a partir de aquí que el estoicismo es una estupidez o que no tiene valor. La incoherencia constituye un problema para un sistema de creencias porque, el darse cuenta de que las doctrinas son incoherentes es una razón de peso para dejar de creerlas. (Sin embargo, hay una corriente en la filosofía cristiana que rechaza esto. Por ejemplo, Tertuliano llegó a sostener que el hecho de que una doctrina sea absurda es una *razón* para aceptarla. (Veáse Kelly 1977, p.152; y compárese la opinión de Kierkegaard en su *Concluding Unscientific Postscript*.) Pero los filósofos, que tienen un especial interés profesional en la coherencia y la lógica, tienden a exagerar su importancia.

La influencia de Wittgenstein en la filosofía de la religión se debe a unas cuantas observaciones que aparecen aquí y allá, en anotaciones marginales y en apuntes de sus alumnos. Nunca tuvo la intención de publicar sobre este

tema, y nunca lo trató de forma sistemática. Aun así, es posible formarse una idea más o menos clara de sus opiniones sobre la naturaleza y la justificación de las creencias religiosas.

Las doctrinas semánticas de Wittgenstein son fruto de la aplicación ingeniosa de un estrategia de gran fuerza que consiste en 'una ruptura radical con la idea [que era una idea fundamental en el *Tractatus*] según la cual el lenguaje siempre funciona de una manera, siempre sirve para un mismo propósito: transmitir pensamientos que pueden ser acerca de casas, dolores, el bien y el mal, o cualquier cosa que se desee' (PI, §304). Esta estrategia produjo ideas radicales y fecundas en la antropología filosófica, y en la filosofía de las matemáticas. La aplicación de esta estrategia a la filosofía de la religión tiene algo en común con ambas, pero los resultados no son tan satisfactorios.

La conclusión epistemológica de esta estrategia, a saber, que las creencias religiosas son inmunes a la crítica racional, así como al apoyo de la razón, tiene una consecuencia interesante. Como dijo Wittgenstein 'si el Cristianismo es la verdad, entonces toda la filosofía que se escribe sobre él es falsa.' (CV, p.83). Pero hay poco más que haga atractiva esta conclusión. En un momento dado, Wittgenstein describió su pensamiento como 'uno de los herederos de lo que se solía llamar antes filosofía' (BB, 28), y podríamos considerar que un 'compromiso apasionado con un sistema de referencia' no es fe —desde luego no es fe cristiana—, sino que es 'uno de los herederos de los que antes se llamaba' fe cristiana. Cabe preguntarse si estos herederos podrían disfrutar de una vida tan pujante como la de sus antepasados, pero ésta es una cuestión sociológica y, quizás, psicológica, sobre la que prefiero no opinar.

Referencias

Obras de Wittgenstein:

- NB — *Notebooks 1914-1916*, ed. G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe, tr. G.E.M. Anscombe, segunda edición (Oxford: Basil Blackwell, 1979)
- TLP — *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D.F. Pears & B. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961)
- GB — *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*, ed. R. Rhees, tr. A.C. Miles (Retford: Brynmill, 1979)
- PG — *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, tr. A.J.P. Kenny (Oxford: Basil Blackwell, 1974)

- CV — *Culture and Value*, ed. G.H. von Wright, tr. P. Winch (Oxford: Basil Blackwell, 1980)
- LC — *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett (Oxford: Basil Blackwell, 1978)
- BB — *The Blue and Brown Books* (Oxford: Basil Blackwell, 1958)
- PI — *Philosophical Investigations*, ed. G.E.M. Anscombe & R. Rhees, tr. G.E.M. Anscombe, segunda edición (Oxford: Basil Blackwell, 1958)

Otras obras:

- J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud* (Paris: Editions de l'éclat, 1991)
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, quinta edición (London: A. & C. Black, 1977)
- G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1979)
- D.Z. Phillips, 'Dislocating the Soul' en D.Z. Phillips (ed.) *Can Religion be Explained Away?* (New York: St. Martin's Press, 1995)