

WITTGENSTEIN Y EL SIGNIFICADO DE LA RELIGIÓN

ROMÁN CUARTANGO

Universitat de Barcelona

RESUMEN: El reconocimiento wittgensteiniano del particular uso que se hace de las palabras en los juegos de lenguaje religiosos proporciona una vía para el desarrollo de una filosofía de la religión que se aleja de las concepciones racionalistas modernas sobre el particular. En este artículo se presentan los trazos principales de esta reconsideración del significado de lo religioso por parte de Wittgenstein.

PALABRAS CLAVE: significado, religión, juegos de lenguaje, aspectos, relativismo.

Wittgenstein and meaning of religion

ABSTRACT: The Wittgensteinian recognition of the particular use made of words in religious language games provides an avenue for the development of a philosophy of religion that distances itself from the modern rationalistic conceptions of the subject. This article presents the main aspects of Wittgenstein's reconsideration of the meaning of religion.

KEY WORDS: meaning, religion, language games, aspects, relativism.

Con cierta frecuencia se manifiesta el asombro que produce la resistencia de la religión en un mundo supuestamente hostil, dominado por la idea de que el avance de la modernidad debería traer consigo el retroceso de aquella¹. No parece acomodarse a las exigencias ilustradas; es decir: hay dificultades para atribuir un significado a los enunciados en los que se expresa la creencia del creyente. Mientras que la esencia de la religión tomaría la forma *credo quia absurdum*, el mundo moderno ha puesto su mirada en los procedimientos de justificación lógica y de prueba empírica, que han dado lugar a prácticas epistémicas sólidas. En él impera lo que podríamos llamar un *espíritu científico*, que se nutre de la confianza en que a la luz de la razón se desvanecerá el reino de sombras de la creencia.

Sin embargo, la realidad desmiente una y otra vez este supuesto: aunque la creencia religiosa no se apoye en argumentos y pruebas similares a las científicas, no es derribada. Sobre el fondo de la consideración racionalista semeja un error; pero, como indicara Wittgenstein, se trataba de uno demasiado grande. Por su parte, Hegel había insistido en que el triunfo ilustrado sobre la religión podía ser considerado más bien una victoria pírica, lograda al precio del estrechamiento de la propia razón. En lugar de acoger los contenidos de la tradición, dotándolos de una nueva forma (depurándolos, por ejemplo, de sus adherencias mitológicas), una razón encogida había girado su atención exclusivamente hacia lo fenoménico, abandonando otros muchos contenidos a la suerte de una experiencia privada que quedaba reducida al sentimiento. Que entre nosotros lo espiritual aparezca a menudo como sinónimo de lo transmundo representa ya un índice del abismo del que estamos hablando.

Pese a ello, no todo ha sido rechazo: curiosamente, la modernidad vencedora de la religión ha envidiado siempre la potencia aglutinante de esta en lo que se refiere a la creación de lazos sociales; potencia que es débil precisamente en la sociedad secularizada. De ahí las numerosas estrategias remitológicas surgidas en el desencantado mundo moderno, que pretenden hacer frente a la disgregación individualista, así como —en palabras de Novalis— conferir alto «sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito»².

Estos pocos apuntes pueden servirnos para introducir las reflexiones de L. Wittgenstein, filósofo que nos ha enseñado a considerar el fenómeno religioso de una manera distinta a la domi-

¹ Tres fases (previstas) del proceso de secularización: 1. Separación entre iglesias y estado; 2. Privatización de la práctica religiosa, y 3. Declive y desaparición de la creencia religiosa.

² Según la (para Safranski) mejor definición del romanticismo. Cf. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* Barcelona: Tusquets, 2009, p. 15.

nante, lo que resulta aún más pertinente si cabe por tratarse de alguien que se convirtió, bien que a pesar suyo, en una suerte de estrella polar para el movimiento neopositivista conocido como *Círculo de Viena*, núcleo duro de la ideología científicista.

La controversia antimoderna constituye un rasgo nuclear del talante wittgensteiniano. Él se sintió siempre extraño en su época, anhelante de algo imposible de alcanzar bajo las condiciones de la racionalidad imperante. Consideraba las cuestiones existenciales que le asediaban (decencia, claridad, profundidad, etc.) como pertenecientes, de manera vaga, al ámbito religioso, por lo que su asunción implicaba inevitablemente una revisión de la *Weltanschauung* moderna. Le interesa lo santo, el sentimiento de lo profundo, lo trascendente, etc., a lo que denominaba *ética, estética, religión*. Rechazaba asimismo la retirada de esta última hacia un rincón subjetivo y «espiritual» como consecuencia del empuje de la concepción científica que monopoliza la explicación del mundo. Con todo, lo que podríamos llamar la «religiosidad wittgensteiniana» se encuentra más próximo a cierto modo de *concebir la praxis vital* que a la pertenencia a una comunidad de creencia (él no era un creyente)³. Esto se aprecia en su noción de la filosofía, concebida sobre todo como trabajo en uno mismo. De ese modo, comparte algunos objetivos religiosos: una crítica del propio tiempo, que lleva aparejada una vaga idea de *redención*. A menudo se ha dicho que el *Tractatus* (la obra que le hizo célebre e influyente) no es otra cosa que una obra mística.

«El problema de la vida» —su preocupación principal— nace de la tendencia a cumplimentar la necesidad humana de hacerse cargo de la propia existencia mediante la abstracción, lo que no proporciona precisamente alegría y liviandad sino que trae consigo confusión. Para superar estas situaciones la mejor estrategia consiste en prestar atención a los detalles y, al mismo tiempo, lograr una cierta visión de conjunto. Esta representa en Wittgenstein un modo transformado de ilustración: una racionalidad más comprensiva. Se trata no únicamente de la intuición o la visión *sobre* (y por encima de) algo (de manera reductora), sino también la que penetra en los fundamentos del lenguaje y la vida. Lo crucial aquí es apreciar *conexiones, diferencias y aspectos*.

La praxis requiere una transparencia de este tipo: una claridad en la vida. Es lo que sucede también con los problemas filosóficos («un problema filosófico tiene al forma: no me oriento»)⁴: éstos reclaman una solución global que la sola teoría no puede proporcionar —de ahí la idea wittgensteiniana de una «renuncia a la teoría», es decir, a una reducción de la forma particular de cada caso a la protofigura válida para todos los casos (*Zettel*, § 444)—. Wittgenstein caracteriza como *ansia de generalidad*⁵ esa tendencia que lleva a buscar lo común en detrimento de las particularidades y de lo individual, es decir, de la realidad diversa. Procediendo según las reglas del método generalizador se logran grandes avances en el dominio racional del mundo; pero también se descuidan ciertos aspectos importantes de la realidad.

Para Wittgenstein, únicamente las oraciones descriptivas, que expresan una especial atención a los detalles y las diferencias, ponen en contacto con el mundo, mientras que la ciencia se limita a formular hipótesis que alcanzan a la realidad a través de aquellas oraciones. De ello se sigue, paradójicamente, que el lenguaje religioso, que solo se basa en oraciones descriptivas, es más *mundano* que el de las ciencias. Mientras que la civilización moderna envuelve el mundo en barato papel de celofán, aislándolo de todo lo grande, lo sagrado, Dios, etc.⁶, la religión contendría una fenomenología más comprensiva y, al mismo tiempo, concreta.

Pero el enfoque diferente de la religión al que nos hemos referido provendrá sobre todo de su concepción de los «juegos de lenguaje». En esta, el significado de las palabras depende del papel que desempeñan en las diferentes actividades lingüísticas que realizan los hombres, y no en primer lugar de aquello a lo que se refieren o del pensamiento: lo determinante no es la semántica sino la pragmática. Y esta última es diversa, abierta y variable. Un mismo término lingüístico puede, así, cobrar significados diferentes cuando *es jugado* en juegos distintos.

³ «No soy un hombre religioso, pero no puedo sino ver cualquier problema desde un punto de vista religioso», citado por I. REGUERA en la *Introducción a WITTGENSTEIN, L.: Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y experiencia religiosa*, Barcelona: Paidós, 1992, p. 50.

⁴ *Investigaciones Filosóficas (PU)* § 123, Barcelona: Crítica, 1988.

⁵ *Cuaderno azul*, p. 45.

⁶ *Vermischte Bemerkungen (VB)*. Werkausgabe, Band 8. Suhrkamp. Frankfurt, 1985, p. 520.

En el horizonte que se dibuja desde esta perspectiva, comienza a cobrar relieve una nueva estrategia para el abordaje del fenómeno religioso, de tal modo que no resulte triturado ya desde el principio entre las fauces del estándar científico de racionalidad. El juego de lenguaje religioso constituye un *factum*, algo que realmente se juega (y que, por eso mismo, debe tener un sentido).

En tal juego las palabras son empleadas de maneras que difieren de las que son propias de los juegos epistémicos, lo que les confiere un significado específico. Por ejemplo, «Dios» no cobra su significado referencialmente sino en la praxis vital: «la manera en que empleas la palabra “Dios” no muestra a quien te refieres sino lo que quieres decir» (*Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología I*, § 475⁷; VB, p. 521). Lo que hay son *técnicas alternativas* de empleo de las palabras: se manejan otras imágenes. La diferencia entre el lenguaje ordinario y el del creyente no se encuentra en el significado explicable, sino en algo mucho más complejo: en lo que hace con las palabras, en las consecuencias prácticas y teóricas que saca de ellas, en la entrega total a la vida y sus ideas...⁸. Se habla de Dios de un modo que apunta a eso que I. Murdoch ha llamado la «visión total».

En el *Tractatus*, ya se había constatado una experiencia de indecibilidad que se hallaba relacionada con la cuestión del mundo como un todo, es decir, contemplado desde afuera (el punto de vista de ningún lugar) y no desde la perspectiva real-efectiva (por tanto, finita) de los estados de cosas. Para Wittgenstein, eso era *lo místico* (que no tiene que ver con imágenes religiosas, sino que se trata de la *descripción* de una transcendencia indeterminada).

Pero, si el lenguaje obtiene su significado de su capacidad para figurar el mundo, entonces lo místico, aunque se formule en oraciones, debería ser considerado como carente de sentido (puesto que no figura). La experiencia de que hay un uso de las palabras que no alcanza a ser significativo conduce al silencio. La consecuencia de lo anterior es que el problema que conlleva lo místico no se soluciona teóricamente sino a través de la praxis (de la vida sencilla). El sentimiento vital de lo místico es *inmediato* y resulta inapresable a través de un enunciado común.

La inexpresabilidad mística alcanza también a la ética. Esta es para Wittgenstein «absoluta» o «sobrenatural» en la medida en que no puede determinarse lingüísticamente; apunta a un sentido o valor del mundo que es ajeno a este, puesto que no constituye un estado de cosas. En ambas subyace una aspiración a ir más allá del mundo, esto es: del lenguaje significativo⁹.

En el lenguaje religioso las palabras oscilan entre la simple carencia y el significado discrepante, en todo caso uno que pone en suspenso el sentido epistémico dominante en el mundo moderno. Los enunciados religiosos, aunque parezcan referir a estados de cosas, atribuyendo propiedades a algún objeto (objeto imposible en ocasiones) o describiendo situaciones determinadas, lo que hacen en verdad es expresar ciertas reacciones ante la vida o sobre la realidad enfocada desde una perspectiva irrealizable (*sub specie aeternitatis*): asombro ante la existencia, sentimiento de seguridad, culpa, profundidad, transcendencia. De esta manera, la creencia religiosa se distancia del normal «tener por verdadero».

Hay aquí una afinidad que resulta relevante: en el arte se produce una comparecencia alternativa de los objetos comunes, que obliga a adoptar lo que Wittgenstein llama la *perspectiva correcta*, aquella que la cosa reclama para entregar su significado. De manera similar, lo religioso surge como algo que no se argumenta, sino que se despliega ofreciendo una (posiblemente) nueva descripción (que tampoco se acomoda a las reglas corrientes).

Si bien lo sobrenatural excede las formas de la comunicación, la religión se esfuerza en ase-diarlo, acotarlo, apuntarlo, señalarlo... De ahí el hecho (paradójico) de que los hombres hayan desarrollado estrategias lingüísticas para hablar de Dios. En su pretensión de decir lo indecible, el len-

⁷ México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), 2006.

⁸ «Me parece que una creencia religiosa sólo podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si, a pesar de ser creencias, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. Una aprehensión apasionada de una determinada concepción del mundo» (VB, p. 122).

⁹ «La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, de lo absolutamente bueno, de lo absolutamente valioso, no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia de la mente humana que, personalmente, no puedo evitar respetar profundamente y no ridiculizaría por nada del mundo» («Conferencia sobre ética», en *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid: Cátedra, 1997, p. 65).

guaje religioso apunta al *objetivo correcto* —cierto sentido de la vida, de la seguridad, certeza, profundidad, trascendencia—, pero se sirve de *medios inadecuados* —el lenguaje proposicional enunciativo—. De ahí que deba echar mano de lo que llamaríamos «efectos poéticos» —gestos o guiños mediante los cuales se pone en suspenso la significación—. Y este sentido en suspenso no carece de valor, sino todo lo contrario: básicamente representa una expresión (no mundana) de valor.

Cuando alguien habla de religión, ello *forma parte de la acción religiosa*, sin dar lugar a una teoría. La dimensión de profundidad, por ejemplo, pone de manifiesto una conexión entre hombre y mundo que no puede ser explicitada objetivamente. Lo anterior es muy distinto del empeño tendente a construir un discurso de valor cognitivo sobre Dios (pruebas de la existencia, ontología, etc.), a los que, dada su lógica defectuosa y su incierta fijación de referencia, Wittgenstein considerará «superstición» (palabra reservada por él para esta suerte de confusión categorial y no para las expresiones religiosas corrientes).

En lugar de converger, como decimos, en una teoría elaborada, esos lazos se concentran en prácticas rituales o en imágenes. Con ello se sirve (por otra vía) a fines similares a los que apunta la estrategia teorizante: reducir la complejidad y producir sentido. Las imágenes sencillas de la religión tienen, de ese modo, algo de la *presentación sinóptica* wittgensteiniana. La religión representa así una acción originaria, que proporciona seguridad, universalidad, hermenéutica (el asunto es si la ciencia ha desplazado a la religión en esa tarea, convirtiéndose en la nueva religión).

La proximidad con lo estético —recuérdese la gran importancia que el arte ha tenido siempre en la religión— muestra algunos rasgos bastante relevantes cuando se trata de especificar el sentido del discurso religioso. En estos ámbitos —estético, religioso— no funcionan las conexiones causales. Un juicio estético es casi exclusivamente descriptivo. En él se aportan ejemplos y se muestran relaciones, sin que quepa una fundamentación que se remonte por detrás del fenómeno fundamentado. Eso no implica renunciar a la aprehensión «racional». Se puede transmitir a otros el propio ideal mediante razones. Lo que sucede es que estas no obligan, sino que tienen que ser vistas (captadas). Así aparece un uso de «racional» que no se reduce al estrecho patrón de las conexiones causales. Bajo las condiciones de esta *racionalidad alternativa*, significado y uso no divergen, del mismo modo que no pueden ser separados la belleza y el objeto bello ni tampoco lo sagrado y el objeto sagrado. Al mismo tiempo, en lo religioso la *objetividad* resulta quimérica, ya que se encuentra íntimamente conectada con la persona y la manera en que vive. Según hemos visto, la creencia religiosa se apoya en razones y *remite a, o se interna en*, la experiencia (de lo sagrado). La gramática del concepto «creencia» nos permite apreciar usos diferenciados: «creo que...tal y tal es el caso» es distinto de «creo en Dios». De esta forma es como la certeza última de lo religioso parece coincidir con su (supuesta) *absurdidad*.

Pero, en realidad, tanto la religión como otras formas de tratar con el mundo (basadas en el principio de causalidad) descansan sobre certezas indiscutidas. Existe un trasfondo de creencia sobre el que se vuelve posible el significado de las diversas prácticas (epistémicas, normativas, etc.), puesto que proporciona la fijeza y seguridad sin las que no podría haber movilidad o cambio. Hay ciertas cosas de las que no cabe dudar, pero no porque están bien fundamentadas, sino porque su puesta en cuestión conllevaría el desmoronamiento de la vida humana. Creemos (o, mejor, no dudamos de) que la tierra ha existido mucho tiempo antes de nosotros, o que nuestros interlocutores humanos tienen una vida interior (mente, alma, espíritu...). De este tipo de certezas básicas parece formar parte la creencia del creyente religioso. La existencia de Dios no es algo que pudiera ser puesto en duda —como la existencia de cualquier objeto—. No es que el creyente piense, como si se tratara de una cuestión de hecho, que Dios existirá para siempre, sino que para él carece de significado hablar de que Dios deje de existir. Se trata de una certeza básica para su modo de vida. Una certeza de este tipo es la condición de un juego. Ahora bien, aunque el rasgo diferencial de la religión sea justamente esa falta de fundamento, eso no significa que la *no-racionalidad* de la religión coincida con la simple *irracionalidad*.

En todo caso, ese juego entre certeza, absurdo, suspensión, afectación total, etc., lo que ofrece de interesante para la filosofía es una radicalización de la problemática del *comprender*. El lugar de la experiencia religiosa es la *forma de vida*. Y dado que tanto lo causal como lo empírico se encuentran aquí desplazados de lugar, entonces se puede decir que, por ejemplo, la «buena nueva» del cristianismo no depende de los hechos históricos, que son inciertos; estos no pueden fundamentar una creencia (religiosa).

Ese entramado de creencias básicas, que, como decimos, no constituyen un fundamento epistémico, sino únicamente un punto de apoyo sin el cual no..., es denominado por Wittgenstein «imagen del mundo» (*weltbild*). Podríamos decir que se trata de una suerte de mitología: un sistema o edificio de convicciones no fácilmente modificable. Como sucede con toda mitología, se encuentra conectada con la praxis. No descansa ni sobre conocimientos de experiencia ni sobre verificaciones e hipótesis, de tal modo que el tránsito a otro *weltbild* no tiene la forma de un progreso deductivo o inferencial, sino el carácter de una *conversión*. Se encuentra más cercano a la «evidencia» práctica: *actuar* más que *ver*. Tampoco es algo privado. Esta red de enunciados proporciona una seguridad que podría ser asimilada a la que es propia de la creencia religiosa (*Sobre la Certeza*, § 459). A diferencia del *saber* —una convicción verdadera fundamentada (en la que la duda desempeña un papel)—, la *certeza* de la que hablamos es indudable, pero, por ello mismo, no resulta de un procedimiento epistémico sino que lo antecede. Esta última tiene un significado para la vida. La confianza de la religión es tal que no permite que sus enunciados se fluidifiquen (lo que sí sucede con otros integrantes del *weltbild* cuando se modifican las condiciones de los juegos correspondientes).

De este modo, se conquista un espacio para la religión. Pero este no es un *locus* fundamentado, sino, como decimos, un requerimiento vital. Se trata de una práctica humana que se despliega en la forma de actos a través de los cuales se honra a Dios. Aunque cristaliza en una *Weltanschauung*, a menudo toma la forma de una doctrina cuyos enunciados tienen carácter proposicional y se entrelazan argumentativamente; y constituye también una forma social y cultural. El sujeto de la experiencia religiosa se encuentra inmerso en una comunidad de creencia, en una *forma de vida*. El lado exterior de la religión consiste en actividades regulares que trascienden la acción de los sujetos particulares, pero que no existirían sin una realización individual. La expresión más nítida de la forma de vida religiosa sería el monacato, en el que existencia y religión convergen íntimamente. El monacato particular de Wittgenstein es la filosofía, que trabaja sobre todo en uno mismo (lo característico del mundo moderno es precisamente la disolución de aquel lazo; y tal vez a ello se deba la sensación de que lo religioso está pasado, es antiguo).

Pero lo que le interesa a Wittgenstein de la religión no es el «sistema de creencias» como tal sino, como hemos dicho, la totalidad existencial de la que forma parte. Lo importante para él es la *actitud* que comporta la creencia. Y una *actitud* se distingue de una *opinión* (de lo que se tiene por tal y cual, porque es el caso). Se trata de una disposición general de comportamiento que, de alguna manera, establece el marco de reconocimiento de los conceptos que se usan en relación con dicha disposición.

Lo anterior se ejemplifica muy bien en el caso de la relación que se establece entre «almas», o entre un sujeto y las mentes de los demás. Wittgenstein dice que no sostenemos hipótesis (argumentos, pruebas) en relación con la vida mental de los otros (que sean humanos y no autómatas o replicantes). Lo que sucede es que es imposible comprender a los demás si no les atribuimos vida interior. Este es el punto de partida para *manejarnos* humanamente entre humanos: emociones, sentimientos, expectativas, etc.

Aunque no podemos penetrar en el «interior» de los demás, tampoco se trata de algo que necesitemos. Es verdad que no contamos con una evidencia incontestable respecto de la vida interior de los otros. Por eso los conceptos psicológicos resultan vagos e imprecisos. No obstante, constituyen lo que se da por sentado en nuestra relación con ellos. Esta base *humana* —en la que se excluye la duda— es la que nos permite actuar con *naturalidad*. Tenemos una actitud hacia el «alma» humana. Y «la actitud viene antes de la opinión»¹⁰.

De modo similar, lo específico de la forma de vida religiosa se manifiesta en el proceso que hace que «creencia» signifique el esfuerzo por vivir, pensar y actuar de manera diferente: el creyente estaría dispuesto a arriesgar más por su creencia que por otras mucho mejor fundamentadas.

El que haya una forma de vida religiosa que se sustente sobre reglas de significación propias implica que cabría hablar, como se ha sugerido, de una «racionalidad» religiosa, diferente de la lógi-

¹⁰ *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología II* 38. En *Últimos escritos de la Filosofía de la Psicología I y II*, Madrid: Cátedra, 2008, p. 300.

co-empírica-causal dominante en los juegos científicos. También en la religión hay un momento intelectual. Wittgenstein se refiere, así, a un *comprender* e incluso a un «pensar religioso»:

«El pensador religioso sincero es como un funámbulo. Camina, al parecer, casi únicamente en el aire.

Su suelo es el más estrecho que pueda pensarse, Y sin embargo se puede caminar realmente por él» (VB S. 554).

En realidad, como hemos visto, más que de un suelo (fundamento) se trata del movimiento inercial de una forma de vida en sí misma comprensiva, que tiene sus razones. Las oraciones religiosas no reciben su valor del hecho de que los enunciados sobre la existencia de Dios sean irrefutables; su apoyo es de otro tipo: puesto que aquellas oraciones se encuentran entretreídas en prácticas que les otorgan cierta consistencia, es por lo que la proposición existencial sobre Dios cobra sentido. La religión lleva a cabo otra presentación de lo real.

Otro aspecto de esta situación trastocada lo constituye el milagro. Este es un asunto que le interesa a Wittgenstein puesto que subraya bien la disputa entre la imagen científica del mundo propia de la modernidad y la religión. El milagro se encuentra conectado con acontecimientos singulares, pero se caracteriza por su relación con algo más allá del mundo. La conexión entre el acontecimiento intramundano y la «trascendencia» parece depender de la perspectiva del observador (ella es la que convierte un acontecimiento normal en un milagro).

Eso que *trasciende* el orden natural representa el elemento nuclear en el *logos* religioso. En el comienzo de la religión se encuentra el descubrimiento del hombre en su estado de dependencia de la naturaleza. Pero la vida es tanto necesidad de tratar con lo que se nos opone cuanto de trascenderlo: y el milagro representa, como decimos, precisamente esa manifestación de algo que reside más allá del objeto —¿tal vez la idealidad de lo real? La creencia religiosa no apunta a la obtención de conocimiento o información sobre lo transmundano—; sirve a impulsos existenciales: la referencia a lo trascendente proporciona un punto de vista mejor para regular la propia vida mundana —por ejemplo, no resignarse a la simple aceptación de lo que hay—.

Como se ha dicho anteriormente, el lenguaje (entendido como actividad y forma de vida) no nos proporciona primariamente una figura más o menos exacta del mundo físico o sirve exclusivamente al comercio funcional con él. En realidad, pone a nuestra disposición ese *weltbild* que no se limita en modo alguno a la estructura superficial de la realidad. Ciertos modos de hablar, como el del «alma», indican la manera en que el lenguaje hace mención asimismo de las estructuras personales que le quedan ocultas a un empirismo estrecho. Hay, por tanto, *figuras religiosas*, pero ellas no *figuran* lo meramente objetivo, sino la dimensión de profundidad de la que hemos hablado: la inmersión y afectación multidimensional de la vida. El asunto crucial para la religión radica en la expresión de esa conciencia de la profundidad, relacionada con el hecho de que a menudo las explicaciones (científicas) nos impiden apreciar justamente aquello que nos debería llamar la atención.

Así pues, en el milagro cristaliza la cuestión de cómo vivimos: una actitud de trascender cualquier tipo de explicación. Cabría entonces seguir la lógica científica en relación con las cosas del mundo y, al mismo tiempo, arremeter contra todo tipo de explicación cuando se trata de tomar la vida en su conjunto: más bien cuando se aspira a que *podiera ser* de otro modo. La vida de una persona puede estar organizada de acuerdo con concepciones muy diferentes. La religión sería, así, más que una creencia, un asunto de organización de la vida¹¹.

Putnam¹² sugiere algo muy interesante respecto al supuesto *no cognitivismo* del lenguaje religioso. Lo que dice Wittgenstein es que el discurso religioso puede ser entendido solo si se comprende la forma de vida a la que pertenece. Y lo que caracteriza a esta forma de vida no son las expresiones de creencia que la acompañan sino una manera de amar la propia existencia, así como de regular las decisiones y las acciones que incluye palabras e imágenes, pero que dista mucho de consistir únicamente en palabras e imágenes. Una persona podría pensar y decir todas las palabras correctas y, al mismo tiempo, tener una vida en absoluto religiosa.

¹¹ «Me parece que una creencia religiosa sólo podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como sí, a pesar de ser creencias, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. Una aprehensión apasionada de una determinada concepción del mundo» (VB, p. 122).

¹² Cf. «Wittgenstein: sobre la creencia religiosa», en *Como renovar la filosofía*, Cap. VII, Barcelona: Cátedra, 1994.

En este punto surgen dos cuestiones inquietantes; una: si es posible ser religioso sin ser creyente de una fe-doctrina; otra es aquella planteada al comienzo: si hay una incompatibilidad entre lo científico y lo religioso. Wittgenstein podría ser tomado por alguien religioso en el primer sentido: afectado por problemas existenciales originados en la concepción del hombre como una criatura deficitaria. En cuanto a la segunda cuestión, podría decirse que no habría razón para que un científico no pudiera ser religioso —siempre que fuera capaz de apreciar de los distintos *aspectos* de la realidad—. El problema surge de que abordamos la religión no en una era religiosa sino en una en la que los impulsos significativos provienen de la ciencia. Y, además, de que aun cuando pueda hablarse de una racionalidad interna a la forma de vida en cuestión, existe otra exigencia de racionalidad que es más difícil de satisfacer: que las creencias propias (religiosas) sean también consistentes con las generalmente aceptadas. En el fondo del asunto persiste, pues, el requerimiento de una imagen coherente de la realidad.

Mediante su noción de «aspecto», Wittgenstein ofrece asimismo un modo de hacerse cargo (variadamente) de dicha exigencia. Él nos ha enseñado a distinguir dos empleos diferentes de la palabra «ver»: ver algo —«esto es esto»— y ver una semejanza¹³. El último forma parte de ese fenómeno al que se hace referencia mediante expresiones como «observar (o percibir) un aspecto de la cuestión». Se trata, no obstante, de un «ver» extraño. Quien ve una semejanza no deja de percibir los dos objetos que se asemejan, puesto que ver semejanzas no es algo que deba ser confundido con algún tipo de patología que conduzca a identificaciones erróneas.

Algo así sucede con las prácticas mágicas: no se deben a la confusión epistémica. El hombre mágico es capaz de hacer distinciones: sus ritos no constituyen simplemente una ciencia equivocada. De modo similar, los niños dicen de una caja que es una casa. Wittgenstein se pregunta: «¿Y ve el niño la caja como casa?» (*PhU II*, p. 473). En todo caso, no parece que tenga dos experiencias sensibles, sino más bien que es capaz de apreciar aspectos, semejanzas, que se asocian al hecho, común y corriente, de ver una cosa como lo que efectivamente es.

El ver interpretado entra en juego en la representación estética —en la que la variación constituye aquello «de lo que va» el asunto—, así como en otras en las que se requiere una visión modificada —necesaria en ciertos momentos en los que las exigencias innovadoras conllevan cambios paradigmáticos de tipo cognoscitivo o práctico—.

Los esquemas y otros procedimientos similares de representación desempeñan el papel de lo que tiene que ser visto variadamente de modo interpretado precisamente en contextos *normales*. El esquema no se ve como el agregado de los trazos de que está compuesto sino como *lo* que representa o se ve como ambas cosas en transición. Al mirar un retrato, a veces lo consideramos como el hombre que representa y a veces como la representación misma.

Aunque el aprecio de determinados aspectos de la cuestión no es compartido por todos, sin embargo tampoco se trata de algo que la *mera imaginación* de algunas personas, y en particular de los niños, sea capaz de poner en juego. *Ver como* es una práctica que se halla también sometida a ciertas limitaciones. Así, por ejemplo, no se puede *tratar de ver algo como* lo que es: ver la F como F (pero sí como una horca). Cuando alguien ve algo y puede al mismo tiempo verlo como otra cosa eso parece descansar sobre una cierta propiedad fenoménica que Wittgenstein llama «fulgurar del aspecto».

De manera similar, la experiencia religiosa resaltaría ciertas cualidades de lo real cuando se pone en relación con las expectativas humanas de trascendencia, sentido y profundidad de la vida, etc. —¡haría fulgurar aspectos de la realidad!—. Eso es lo que ya se ha dicho en relación con lo místico: la experiencia del mundo bajo una cierta perspectiva que lo sobrevuela (en verdad una perspectiva imposible). Se trata, pues, de un juego diferente de aquel en el que cualquier perspectiva debe ser *intra-mundana*. Pero, al mismo tiempo, no es un juego que carezca de puntos de contacto con otros juegos. Es más: la idea de variación estética o significativa remite a una combinación, y no a una divergencia insalvable, entre *ver sin más* y *ver aspectos*. El hombre religioso, como el hombre mágico (o como el niño en sus juegos) no deja de apreciar lo real con una mirada determinativa —«esto es esto»—, pero es capaz de adoptar un punto de vista que le permite apreciar además parecidos y aspectos que también son reales.

¹³ *PhU II xi, ed. cit.*, p. 445.

Con todo, esta proximidad a la estética parece colocar a la religión en la posición subordinada de un jugar imaginativo, en el que domina la apariencia, y que únicamente cobra sentido por referencia a los significados primarios (cuyos impulsos provienen de la racionalidad determinativa). Sin embargo, de esta manera no tiene lugar la separación entre una razón científica y una religión que se produciría si los juegos correspondientes fueran inconmensurables.

Lo que está en cuestión es, pues, la alternativa entre una imagen del mundo compartible, aunque variable (el problema radica en hasta qué punto), y una posición relativista, para la que no solo hay diferentes mundos, sino que se encuentran incomunicados —únicamente podemos situarnos en el interior de nuestro juego de lenguaje, ya que no hay un *supra* o *meta*juego—: el mundo del creyente y el del científico son diferentes.

Dicho de otra manera: ¿es posible una comprensión que trascienda el contexto?, ¿cabe aprender algo de la experiencia religiosa? Este es un asunto crucial precisamente en nuestro tiempo tardomoderno, en el que el argumento relativista es básico para acoger distintas formas de vida, por ejemplo, la religiosa. Sin embargo, semejante apoyo no resulta para nada del gusto de las jerarquías. Desde las posiciones doctrinales lo que se pretende, por el contrario, es ocupar un lugar presidencial en todo tipo de disputas, ya sean epistémicas o normativas. Pero nos encontramos en una cultura dominada no por la religión sino por la ciencia, y, no obstante, aquella tiene algo que decir sobre aspectos de la existencia humana que, de otra manera, serían ininteligibles. La pregunta se dirige así hacia los efectos poético-religiosos y su papel en el seno de la racionalidad moderna: ¿una mera excrecencia? ¿Un resto que debe ser extirpado?

Sobre lo anterior existen divergencias entre el propio Wittgenstein y los wittgensteinianos (Winch, Malcom, Phillips) —un asunto que se encuentra en constante debate—. Para aquel, la atención respetuosa a la creencia religiosa no implicaba excluirla de las exigencias de verdad y significado que valen para otros tipos de discurso¹⁴. El creyente manifiesta una actitud específica ante una realidad que comparte con el no-creyente. Como hemos visto en el caso del «ver como», la percepción de la realidad no tiene por qué ser diferente. Pero su comportamiento está *dirigido* de distinta manera. Ahora bien, puesto que hay una percepción compartida, no debería hallarse dificultad para comprender las técnicas que usa el creyente.

Para lograr una orientación común sería necesario fijar los hechos, y esto es lo que presenta dificultades. La filosofía del lenguaje ha debatido profusamente sobre el particular a lo largo de las últimas décadas. ¿Cómo se fija la referencia de las expresiones lingüísticas? Si la referencia se establece a través del sentido (las propiedades definitorias), entonces los hechos se estructurarán de modo distinto dependiendo de los rasgos que integren la definición. En cambio, si la referencia se establece directamente, cabe la posibilidad de variaciones en la presentación de *lo mismo* (puede haber una referencia a aquello que *aún* no forma parte de nuestras creencias, o que está en ellas de manera inadecuada).

Habría, pues, que aventurarse a la idea de que el juego pueda ser comprendido (aunque no compartido) desde fuera. Hay, posiblemente, muchos juegos emparentados. No obstante, el interés de una filosofía de la religión no se centraría exclusivamente en la preservación (de los «derechos») de esa forma de vida, sino en el siguiente punto: ¿puede este juego representar algún papel relevante en la vida moderna, un papel no meramente *museístico*? O dicho de otra manera: ¿hay necesidad de religión? El asunto es si el comportarse religioso, es decir, la manera en que el creyente maneja imágenes y conceptos puede ponerse al servicio de un pensamiento que abre surcos. ¿Acaso no habría que considerar a cualquier creador como una suerte de creyente religioso, que trata los conceptos como algo flexible y existencialmente comprometido? En realidad, la experiencia enseña que todo pensador, y no solo el religioso, es un funámbulo.

¹⁴ JAREÑO ALARCÓN, J.: *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Barcelona: Ariel, 2001, p. 129.