

UNA EXPLICACIÓN NO TRANQUILIZARÁ AL ENAMORADO

Nicolás Sánchez Durá

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento

Universidad de Valencia

TODAVÍA hoy, en nuestra cultura, parece insultante o errado para los creyentes el asociar magia, brujería y religión. Sin embargo, si estas creencias las referimos a pueblos “primitivos” o “salvajes” o “simples” o a “sociedades cerradas”, hay una disposición a aceptar esta asociación como “natural” o “normal”. Y esta disposición es compartida, aunque por diferentes motivos, tanto por los creyentes dogmáticos como por aquellos que mantienen una posición positivista en el ámbito de la Antropología. Para estos últimos, lo que puede unir tales creencias es su contradistinción con *las creencias científicas*. Y así la magia, la brujería y la religión serían creencias *irracionales* o *absurdas* o cuanto menos *falsas*, frente a la ciencia como conjunto de proposiciones *verdaderas*; pues si en ésta no todas y cada una de las creencias son verdaderas, si lo es el sistema que forman que es considerado emblema de lo verdadero. De forma que, desde este punto de vista, el estudiar la magia, la religión y la brujería de los primitivos es estudiar su *peculiar forma de pensamiento*, puesto que al no tener ciencia este tipo de creencias agota sus formas de pensar. Quien así piensa está condenando a la irracionalidad, infantilismo o estupidez a dichos pueblos o culturas, y la historia nos ha mostrado, y nos muestra, las terribles consecuencias morales y políticas que se desprenden de un juicio que, en principio, sólo parece epistemológico. Pero el caso es que cuando esta posición se refiere a nuestra cultura, también nos deja con algunas preguntas insatisfechas porque si este tipo de creencias es pura y simplemente expresión de irracionalidad, entonces se torna problemático entender por qué tal irracionalidad es tan extendida y cómo es que pueden coexistir este tipo de creencias en sujetos que son activos exponentes y agentes de la práctica científica que esta posición piensa como paradigma de la racionalidad.

Wittgenstein reaccionó tanto frente a la posición explícitamente etnocéntrica del creyente como frente al racionalismo dogmático del positivismo, mostró connivencias entre ambas posiciones, y señaló que desde ellas se pierde no sólo la capacidad de captar la especificidad de las creencias rituales sino también la posibilidad de concebir al hombre como algo más que mera razón científico instrumental. Ahora bien, creo que no hay que confundir lo que dice Wittgenstein con un “*partis pris*” por el irracionalismo anticientífico, con una impugnación de las verdades de las ciencias

—en favor de otras supuestas verdades— o con una especie de nostalgia ilustrada por el buen salvaje. El mismo dice que “Es difícil saber algo y actuar como si no se supiera”¹ y que “la ciencia es un enriquecimiento y un empobrecimiento”.² Como ha señalado Bouveresse,³ lo que Wittgenstein impugna es que la forma científica de conocimiento sea comparativamente oponible —como las cosas que tienen comunidad de género— con esas otras creencias. De manera que podría decirse que el irracionalista comete el mismo error conceptual que el racionalista dogmático, cuando cree que la oposición es significativa y meramente opta por el polo contrario de la misma.

Pienso que la crítica de las tesis de Frazer sobre la religión primitiva y las observaciones y notas que Wittgenstein dejó sobre creencia religiosa en general, son un lugar idóneo para ver esta dimensión antropológica general de su filosofía. Sobre estos escritos me centraré, recurriendo a otros aspectos de su obra en la medida en que ayuden a comprender aquéllos.

I

En efecto, para Wittgenstein el hombre en general no es meramente racional sino también, y en la misma medida, “*un animal ceremonial*”:

“Es decir, se podría comenzar un libro de antropología de esta manera: si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, como es el nutrirse, etc... tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían llamar *actos rituales*.”

Ahora bien es un sinsentido continuar diciendo que lo característico de *estas* actuaciones es que corresponden a representaciones falsas de la física de las cosas. (Es lo que hace Frazer cuando dice que la magia, en esencia, es falsa física o falsa medicina o falsa técnica, etc..).⁴

El texto recién citado es explícito en el rechazo de una de las tesis más conocidas de Frazer, y de toda la tradición positivista posterior,⁵ a la vez que postula la universalidad de las acciones rituales o ceremoniales. Recuperaré el rechazo de la magia como “falsa física” más tarde, y me centraré de momento en la pregunta por el carácter de esa universalidad. Parece por el contexto de la afirmación —“comportamientos animales como el nutrirse”— que esa constante universal más que *cultural* sea una constante *natural*. Sabido es que Wittgenstein no se deja apresar bien en las oposiciones duales propias de la tradición filosófica como Naturaleza/Cultura o Naturaleza/Convención. Pero debemos precisar más su posición porque de ello se desprenderá mayor claridad tanto respecto a la naturaleza de las creencias rituales cuanto de la naturaleza de los hombres. Hay un texto de las *Investigaciones Filosóficas* que puede venir en nuestra ayuda porque tiene un extraño paralelismo con la primera parte del que comentamos. Dice así:

¹ *O.*, pág. 138.

² *Ibidem*, pág. 109.

³ Cf. *L'animal Ceremoniel. Wittgenstein et L'antropologie*. L'age d'homme. Montreux, 1982, pág. 92.

⁴ *ORDF*, pp. 62-3. EL subrayado es mío.

⁵ Robin Horton, I. C. Jarvie y J. Agassi son algunos de los neo-frazerianos que, si bien no participan de sus posiciones evolucionistas, mantienen en lo esencial las mismas tesis filosóficas. Cf. final, nota n.º 13.

“Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: ‘no piensan y por eso no hablan’. Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje —si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje— Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar.”⁶

También aquí aparecen juntas algunas cosas que según otros puntos de vista aparecerían separadas a uno y otro lado de la clasificación: “jugar” aparece al lado de *beber* o *comer*, como en el texto anterior las *acciones rituales* aparecían junto a la *actividad de nutrirse*. Pero además se dice que los diversos juegos de lenguaje mentados (ordenar, charlar, etc.) forman parte de nuestra *historia natural* tanto como comer o beber. Por tanto la naturaleza de la universalidad de los actos rituales debe ser dilucidada al hilo de su ser considerados como *juegos de lenguaje de un tipo especial*. Lo cual no debe sorprendernos porque cuando Wittgenstein introduce la noción de *juego de lenguaje* en *I.F. #23*, después de una larga lista de ejemplos señala como último ejemplo “rezar”. Ahora bien, los ejemplos que enumera muestran que Wittgenstein no sólo concibe el lenguaje como un conjunto de actividades verbales inextricablemente ligadas a conducta no verbal, sino que el lenguaje como un todo —y cada juego de lenguaje particular— es considerado como una “actividad o forma de vida”. Persiguiendo este aspecto pragmático de los juegos de lenguaje dilucidaremos el tipo de universalidad propia de los juegos de lenguaje rituales. Veamos primero ciertas características generales de los juegos del lenguaje y después consideraremos lo específico de aquellos llamados rituales.

El que Wittgenstein considere los juegos del lenguaje como parte de nuestra *historia natural* o como una “forma de vida” es resultado de su concepción pragmática del lenguaje. Ahora bien, desde esta concepción el lenguaje no sólo es considerado como una actividad sino que reposa o es la extensión y el refinamiento de un *determinado tipo* de conducta. A este tipo de conducta es a lo que refiere, en *uno* de sus sentidos, el término “forma de vida”. En efecto, si tenemos los juegos de lenguaje que tenemos es debido, en parte, a que los hombres tienen ciertas *tendencias* naturales a comportarse de determinadas maneras. Evitamos el dolor, nos apartamos del fuego, gesticulamos o hacemos ciertos gestos con motivo del placer, etc. Pero a la vez, estas tendencias comportamentales son moldeadas o conformadas en “paquetes conductuales o comportamentales”⁷ por los juegos del lenguaje. Es decir: a través del entrenamiento —del aprendizaje social del lenguaje— aprendemos a conectar las expresiones verbales con esa conducta según pautas estandarizadas y públicas de la comunidad lingüística a la que pertenecemos. Nótese que hay que tener bien en cuenta este *doble* aspecto de lo verbal y de la conducta no-verbal porque ambos se conjugan en el todo del juego de lenguaje considerado él mismo como *actividad* o *práctica*. Un texto de las *Investigaciones* pone bien de manifiesto esta conjugación de aspectos que mutuamente se fundan:

“‘Pena’ nos describe un modelo que se repite con diversas variaciones en el tejido de la vida. Si en una persona alternaran las expresiones corporales de la aflicción y de la alegría, por ejemplo, con el tic-tac de un reloj, no tendríamos ni el transcurso característico del modelo de la aflicción ni el del modelo de la alegría.

⁶ *I. F. #25.*

⁷ Esto es lo que J. F. M. Hunter ha llamado “The behaviour-package account” del término “forma de vida” en su conocido artículo “Forms of life” in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*, en Klemke, E. D. (Edit.) *Essays on Wittgenstein*. Univ. de Illinois Press, 1971.

Pues imagínate las sensaciones producidas por los gestos de horror: las palabras 'me horroriza' también son uno de esos gestos; y cuando las oigo y siento al proferirlas, esto forma parte de las demás sensaciones. ¿Por qué el gesto no hablado debería fundamentar al hablado?"⁸

El texto señala cómo las expresiones lingüísticas de pena o de horror tienen su posibilidad en ciertos rasgos de nuestra conducta (en el caso del ejemplo, *cierta constancia y regularidad* en las expresiones de alegría, etc.). Pero al mismo tiempo, *las expresiones verbales* no son consideradas tanto una descripción de una sensación "interna" (el horror o la pena que siento) cuanto manifestaciones *ellas mismas* conductuales. Este aspecto se pone de nuevo de manifiesto cuando Wittgenstein aborda la cuestión de cómo se refieren las palabras a las sensaciones y afirma que esa pregunta es la misma que interrogarse por cómo *aprenden* los hombres el *significado* de los nombres de las sensaciones. Cuando un niño aprende expresiones lingüísticas de dolor ("Ay!"; "¡Cómo me duele!", etc.) lo que aprende no es sólo a utilizar ciertas expresiones verbales, sino que está aprendiendo una *nueva conducta* de dolor. Así que el exclamar apropiadamente —por medio del aprendizaje/entrenamiento— "¡Cómo me duele!" no es tanto una descripción de una sensación, cuanto la sustitución de una tendencia a la acción o una reacción física (el grito, el llevarse la mano a la zona dolorida, etc.) por una expresión verbal. Ahora bien, esta nueva conducta verbal común a la comunidad lingüística a la que pertenece el niño no es sólo una *sustitución* de la natural y primitiva, sino que es una *prolongación* y un *refinamiento* de ésta. De forma que uno puede comunicar su dolor de manera mucho más aquilataada y precisa que con la sola conducta no verbal. En las *Vermischte Bemerkungen* se lee:

"El origen y la forma primitiva del juego del lenguaje es una reacción; sólo sobre ella pueden crecer las formas más complicadas.

Quiero decir —el lenguaje es un refinamiento, 'en el principio era la acción'."⁹

Hay que señalar que estas expresiones lingüísticas que conforman la conducta de dolor, cuando usadas en los intercambios lingüísticos, no parten de un razonamiento o de una inferencia del tipo "tengo dolor, luego debo decir esto o aquello". Una vez soy competente en el lenguaje, son conducta tan inmediata como las formas de conducta pre-lingüística. Esta concepción de Wittgenstein es pertinente para todo juego de lenguaje y no sólo para aquel peculiar de las sensaciones que he tomado como ejemplo. Cuando no se trata de nuestras propias sensaciones sino de juegos de lenguaje que involucran la atribución de predicados psicológicos a los otros, nos encontramos con el mismo punto de vista. Incluso sofisticados juegos de lenguaje, esenciales al desarrollo del conocimiento científico como el de la relación de causa/efecto, tienen esta base —que no fundamento— natural de conductas instintivas.

Estamos ahora en situación de contestar más atinadamente la pregunta que anteriormente nos hacíamos sobre la naturaleza de la universalidad de los actos rituales. Si nos atenemos a este sentido de "forma de vida" que hemos desarrollado, vemos que refiere a la *componente natural o instintiva* que subyace a los juegos de lenguaje considerados como "paquetes" o "conjuntos" de conducta no verbal y verbal. Luego los juegos de lenguaje rituales son una *característica natural* de los hombres en general y no sólo de los primitivos, como piensan los intelectualistas tipo

⁸ *I. F.*, parte II, pág. 409-11.

⁹ *O.*, pág. 63.

Frazer, porque son la extensión y refinamiento de conductas rituales pre-lingüísticas. Hay una afirmación literal de Wittgenstein en este sentido:

“Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. “Desahogo mi cólera”. *Todos los ritos son así. A tales acciones se les puede llamar acciones instintivas (Instinkt-Handlugen).* Y una explicación histórica que dijera por ejemplo, que yo o mis antepasados hubiéramos creído en otro tiempo que golpear la tierra es una ayuda sería puro juego floral, pues son estas hipótesis superfluas que no explican nada. *Lo que importa es la semejanza del acto con una acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza*”.¹⁰

Wittgenstein entiende que los diferentes rituales que podemos encontrar debido a la diversidad cultural que la etnografía relata —los cuales pueden ser considerados juegos de lenguaje particulares de culturas particulares— reposan todos ellos en ese tipo de conducta pre-lingüística ceremonial o ritual. Si bien los rituales son diversos y plurales, la conducta ritual pre-lingüística es singular y propia de los hombres *qua* hombres. Ahora bien, nótese que en el texto recién citado se conecta la afirmación de la naturaleza del rito con el rechazo a considerar el rito mágico desde un punto utilitario: “al golpear no creo que el golpear sirva para algo”. Comentaré algo más este aspecto, que enlaza con el punto pendiente del rechazo de la “falsa física”, porque es fundamental para nuestro desarrollo.

II

En efecto, Wittgenstein señala que no es cierta la afirmación frazeriana según la cual los primitivos no distinguen en absoluto o distinguen con dificultad lo natural de lo sobrenatural, lo cual les llevaría a establecer unas conexiones causales erróneas a partir de las cuales se explicaría toda su conducta. Muy al contrario, “El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo, traspasa la imagen de éste, construye su choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no en efigie.”¹¹ Lo cual quiere decir que el salvaje distingue como diferentes dos contextos —el cotidiano y el ritual o ceremonial— y actúa diferentemente en cada uno de ellos en función de los mismos. No puede decirse que toda su vida está presidida por una confusión en la identificación de relaciones causales porque entonces simplemente perecería: ni llegaría a construir chozas, ni se aplicaría en la técnica (“arte”) de afilar su flecha. Frazer pensaba que el primitivo permanecía en su error porque es difícil el proceso de *verificación* de un ritual mágico: según él, un conjuro para producir la lluvia es seguido tarde o temprano por la lluvia efectiva, lo cual refuerza la errónea identificación causal. Pero Wittgenstein argumenta que “no deja, entonces, de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más”.¹² El problema del punto de vista intelectualista es que, de ser llevado a sus últimas consecuencias, acaba en una suerte de paradoja. Por un lado, el punto de partida es considerar la religión y la magia como formas racionales de conocimiento que incluso —sobre todo en el caso de la magia— siguen las mismas

¹⁰ ORDF, pág. 73. Subrayados son míos.

¹¹ ORDF, pág. 55.

¹² *Ibidem*, pág. 52.

pautas de conocimiento que la ciencia moderna: observación, deducción, explicación causal y verificación.¹³ Pero por otro lado, se considera al primitivo como un “filósofo” —la expresión es de Frazer— verdaderamente torpe y disminuido que no es capaz de interpretar correctamente y aprovechar la más mínima experiencia pasada para predecir o controlar la futura. Podría resumirse su posición diciendo que consideran al primitivo como “racional pero imbecil”. Por eso frente a la descripción de

¹³ Por religión Frazer entiende “una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que creen dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos. De los dos es evidente que la creencia se formó primero, puesto que deberá creerse en la existencia de un ser divino antes de intentar complacerle” (*La rama Dorada*. F. C. E., 1981, pág. 76). Pues bien, la magia o el pensamiento mágico suponen no ya un mundo cuajado de fuerzas espirituales personalizadas, sino “una visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en *orden invariable y sin intervención de agentes personales*” (op. cit., pág. 33). Frazer afirma que en esta concepción del mundo pueden encontrarse “rudimentos de la idea moderna de ley natural”. Ahora bien, la magia reposa en dos principios que Frazer califica de *falsos u erróneos*. Y son erróneos porque reposan en dos aplicaciones equivocadas de la asociación de ideas: La asociación de ideas por semejanza y la asociación de ideas por contigüidad. Estos principios son: 1) que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas (Principio o Ley de semejanza) y 2) que las cosas que una vez estuvieron en contacto actúan recíprocamente a distancia, aún después de haberlas separado físicamente (Principio o Ley de contacto o contagio). Para Frazer estos dos principios o leyes vertebran, respectivamente, la M. Homeopática y la M. Contaminante y ambas clases de magia pueden englobarse en la llamada Magia Simpatética; pues tanto el primer como el segundo tipo reposan en un principio común más abstracto e incluso que los dos anteriores: “que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir como una clase de éter invisible no desemejante al postulado por la ciencia moderna con objeto parecido, precisamente para explicar cómo las cosas pueden afectarse entre sí a través de un espacio que puede estar vacío” (op. cit., pág. 35). Ahora bien, Frazer considera que la religión supone una sofisticación intelectualmente mayor que la magia. El sistema mágico es más simple y en cuanto tal —hay que recordar aquí el criterio de “simplicidad” para ordenar evolutivamente las culturas o los estadios de la cultura— evolutivamente anterior. En efecto, estas dos concepciones “antagónicas” (pág. 72) del universo nacen de contestar diferentemente a esta pregunta: “¿son conscientes y personales las fuerzas que rigen el mundo, o inconscientes e impersonales?”. La religión en cuanto toma para sí la primera alternativa produce una cosmovisión mucho más compleja y sofisticada que se sitúa en antagonismo con la magia y su sistema. Dice Frazer: “Es evidente que la concepción de agentes personales es más compleja que un sencillo reconocimiento de la semejanza o contigüidad de ideas; una teoría que presupone que el curso de la naturaleza lo determinan agentes conscientes es más abstrusa y profunda y requiere para su comprensión un grado más alto de inteligencia y reflexión que la apreciación de que las cosas se suceden una tras otra tan sólo por razón de su contigüidad o semejanza.” (pág. 81). Ahora bien, la posición de Frazer es algo ambigua a este respecto. Por un lado, la Religión es propia de un estadio evolutivo superior debido a su mayor complejidad, pero por otra parte parece que esté más lejana de la ciencia que la magia en lo que respecta a sus supuestos ontológicos. Aunque la terminología es mía y no de Frazer —pues él no habla de “supuestos ontológicos”— repite en incontables ocasiones que la magia es el precedente de la ciencia por cuanto ambas reposan sobre el mismo supuesto fundamental: “En ambas, la sucesión de acaecimientos se supone que es perfectamente regular y cierta, estando determinadas por leyes inmutables, cuya actuación puede ser prevista y calculada con precisión; los elementos de capricho, azar y accidente son proscritos del curso natural” (pág. 75). Por tanto el problema de la magia no está en sus supuestos ontológicos generales —en suponer un orden causal regular y estable— sino en que se equivoca a la hora de formular las leyes de la naturaleza. Sin embargo el caso de la religión es otro. En cuanto supone que el curso de la naturaleza depende de la voluntad, emociones, sentimientos etc... de seres espirituales superiores, la naturaleza pierde el orden y constancia de las series de causas y efectos. Esta “variabilidad y elasticidad implícita” de la naturaleza que supone la cosmovisión religiosa, la enfrenta directamente tanto con la ciencia como con su hermana bastarda, la magia. Es por todo ello por lo que he hablado de ambigüedad en la posición de Frazer. Desde un punto de vista evolutivo parece que la magia, aunque errónea, sea un tipo de conocimiento con unas pautas de racionalidad más cercanas a la ciencia que a la religión y por tanto propia de un estadio evolutivo posterior a ésta; ya que el conocimiento científico —desde su óptica— es expresión de máxima racionalidad y por tanto el punto de llegada de la evolución cultural.

Aunque no se adscriban al evolucionismo cultural, Jarvie y Agassi —herederos actuales de la tradición intelectualista— sostienen que las características que atribuye Frazer a la magia frente a la religión explican porqué la magia es más aceptable que la religión para el occidental. Y sobre todo explica el porqué la magia puede ser practicada por gente racional. Porque en un sentido la magia es muy racional e incluso más racional que la religión. Cf. “The problem of the rationality of magic” en Wilson (edit) *Rationality* Blackwell. Oxford, 1970, pág. 179. Parece muy discutible a simple vista la afirmación de que la magia es más aceptable que la religión para el occidental. Antes al contrario, nuestra sociedad tolera muy bien la coexistencia de ciencia y religión pero no la de ciencia y magia.

los ritos de las tribus del Alto Nilo ante los reyes de la lluvia, precisamente en la época de lluvias, Wittgenstein replica que:

“...lo que esto quiere decir, sin embargo, es que no creen precisamente que él pueda hacer llover pues si no se lo pedirían en el período seco del año cuando la tierra es a *parched and arid desert*. Y es que si se supone que la gente ha instituido el cargo del rey de la lluvia por imbecilidad, *es mucho más evidente que tuvieron antes la experiencia de que en marzo comienza la lluvia*, con lo que habrían hecho funcionar al rey de la lluvia durante el resto del año.”¹⁴

Dicho esto, hay que señalar sin embargo, que Wittgenstein no descarta absolutamente la posibilidad de una vivencia utilitarista de la conducta ritual. Moore nos cuenta que en las clases de los años 30, Wittgenstein se oponía al tipo de explicación que supone que hay una sola razón, en el sentido de “un motivo que fuese *el motivo*”,¹⁵ de que la gente realizara una acción particular y “que era un error suponer que el motivo es siempre ‘obtener algo útil’”. Como ejemplo puso las consideraciones de Frazer sobre la magia y señaló que aunque en *algunos casos* los primitivos puedan actuar bajo “creencias científicas falsas”, no siempre era así. Los testimonios de Moore nos ponen sobre aviso, pues, de que Wittgenstein no rechaza absolutamente la óptica utilitarista. Pero tal y como lo relata Moore, da la impresión que quede debilitada la posición de principio hasta aquí expuesta, porque parece que lo ritual pueda ser considerado, “algunas veces”, falsa ciencia. Creo que no es el caso. Veámoslo. Wittgenstein afirma que:

“La forma bajo la cual Frazer representa las concepciones mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria puesto que las representa como *errores*.”

Sin embargo —podemos objetar— si Agustín no estaba equivocado, lo estaba el santo budista, o cualquier otro, cuya religión expresara concepciones totalmente distintas. Y en cambio *ninguno* de ellos estaba equivocado, *excepto en el momento de formular una teoría*”.¹⁶

Wittgenstein no es inconsciente de que en determinados contextos el juego de lenguaje ritual puede extrapolarse a otro juego de lenguaje y corromperse su sentido y su lógica propia. En efecto, él distingue entre las *creencias teóricas* susceptibles de verdad y falsedad y las *creencias rituales* asociadas a las acciones rituales.¹⁷ Pues bien, puede ocurrir en ocasiones que la *creencia ritual* asociada al rito sea convertida por el sujeto en una teoría y aquí es donde surge el error o, mejor dicho, la posibilidad de predicar el error o falsedad tanto de tal teoría erigida cuanto de la práctica que se deriva de ella que se convierte así, bajo el mismo aspecto, en una técnica errada. Puede ilustrarse esta opinión con un ejemplo: el mismo estudiante que estudia desafortunadamente para aprobar sus exámenes puede realizar el rito de ponerle velas a San Nicolás (patrono de los imposibles). No abandona ni una práctica (el estudio) ni otra (las velas), pues cada una tiene su sentido. Pero podría decirse de tal estudiante que está equivocado si abandonara el estudio absolutamente convencido de que la ofrenda de velas le iba a reportar el aprobado con seguridad. La acción de poner velas es aparentemente la misma en los dos contextos, pero el juego de

¹⁴ *Ibidem*, pp. 72-3. Subrayados son míos.

¹⁵ “Conferencias de Wittgenstein de 1930-33”, en *Defensa del sentido común y otros Ensayos*, Orbis, Barcelona 1983, pág. 314.

¹⁶ *ORDF*, pág. 50.

¹⁷ “Lo característico, por el contrario, de las acciones rituales no es, en modo alguno, una opinión (*Ansicht*), una creencia (*Meinung*) que podría ser verdadera o falsa aunque también un pensamiento (*Meinung*) —una creencia (*Glaube*)— puede ser también ritual, puede pertenecer al rito.” *O*, pág. 63.

lenguaje que realiza en cada caso es diferente. En el primer caso, es una acción ritual que no tiene el carácter utilitario de conseguir el fin del aprobado (pues de ser así dejaría de estudiar con ahínco, de la misma forma que el primitivo dejaría de afilar su flecha); en el segundo caso, podría hablarse de medios equivocados o de creencia falsa.

Wittgenstein sabe que los juegos del lenguaje tienen su historicidad y que de la misma manera que aparecen nuevos, otros se hacen obsoletos, se olvidan o se corrompen. Esta corrupción aparece cuando se extrapola un juego de lenguaje a otro, o cuando un juego de lenguaje pierde "su tierra natal". La expresión, que es de Wittgenstein, tiene un contexto muy alejado del que ahora nos ocupa pero pienso que puede tener aquí su aplicación. Cuando en las *I.F.*¹⁸ habla de la tarea de la filosofía y de su función terapéutica de clarificación conceptual de las aporías y problemas conceptuales que el poder uniformizador del lenguaje provoca, Wittgenstein dice que el cometido de la filosofía consiste en reconducir las palabras de su uso metafísico a su empleo cotidiano. Justamente el uso metafísico de las palabras consiste en separarlas de "su tierra natal"; es decir, en extrapolarlas desde los juegos de lenguaje donde tienen su sentido a otros regidos por reglas de uso diferentes, creyendo que conservan algún sentido abstrayéndolas de los contextos donde lo adquieren. Otras veces lo metafísico es considerado el afán de mantenerse a la vez, borrando las diferencias, en dos juegos de lenguaje que son diferentes.¹⁹ Pues bien, lo mismo puede pasar con una creencia ritual, que pierda su suelo natal y la convirtamos en una teoría susceptible de verdad y falsedad. Lo cual puede ocurrir cuando la creencia ritual la trasformamos en una representación simplista de la naturaleza.²⁰ Pero que esto ocurra, no quiere decir que lo propio de la magia o de la religión sea la satisfacción utilitaria a partir de creencias falsas sobre el orden causal de la naturaleza. El análisis de Wittgenstein, contra lo que se ha dicho en alguna ocasión, permite incorporar como formas corruptas del juego de lenguaje ritual esas manifestaciones, pero en cuanto a su naturaleza o carácter propio no hay diferencia ya se trate de rituales mágicos primitivos o de religiones con teología. A este respecto es bien tajante: "Las acciones religiosas o la vida religiosa del sacerdote-rey no son de ninguna especie distinta de las acciones *verdaderamente* religiosas de hoy como puede ser, por ejemplo, la confesión de los pecados".²¹ Sobre esta identidad vamos a abundar en lo que sigue.

III

En efecto, descartada la concepción de lo mágico-religioso como formas cognitivas racionales aunque erradas, debemos preguntarnos sobre su sentido. Y a este respecto Wittgenstein afirma:

¹⁸ *I. F.* #116.

¹⁹ En *Z.* #458 dice: "Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales. Lo esencial de la metafísica: el hecho de que borra la diferencia entre las investigaciones fácticas y las conceptuales".

²⁰ "Hay que distinguir de las operaciones mágicas aquellas que se sustentan en representaciones (*Vorstellung*) falsas y simplistas de las cosas y los acontecimientos. Si alguien dice, por ejemplo, que la enfermedad pasa de una parte del cuerpo a otra o toma precauciones para apartar la enfermedad como si se tratara de un fluido o de un estado de calor, entonces de lo que se trata es de un concepto falso, es decir, en nuestro caso, de un concepto inexacto (*unzutreffendes Bild*)", *ORDF*, pág. 57.

²¹ *Ibidem*, pág. 55. El subrayado es mío.

“Arder en efigie. Besar la imagen de la amada. Esto *no* se basa *naturalmente* en una creencia (Glauben) en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen (den das Bild darstellt). Se propone una satisfacción y, ciertamente, la obtiene. O, mejor, no *se propone* nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos”.²²

Las conductas rituales nos proporcionan una satisfacción en sí mismas. No actuamos así en función de ningún fin externo sino que su fin está implícito en la misma conducta porque ésta, desde ella misma, nos satisface. Ahora bien, dicho esto podemos seguir preguntando cuál es ese fin ínsito en la misma práctica ritual, o si se prefiere, por qué las conductas rituales filogenéticamente incorporadas a la especie producen esa satisfacción. Desde este punto de vista hay que decir que Wittgenstein afirma que “La representación (Darstellung) de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su satisfacción (Erfüllung)” y que “... la magia lleva a la representación un deseo; expresa un deseo”.²³ Así que los actos rituales —cuanto menos los mágicos— son la satisfacción sustitutiva de un deseo el cual expresan simbólicamente. O si se prefiere: la expresión simbólica de un deseo nos satisface de una determinada manera por la mera razón de que los hombres son *así*. Podríamos decir, volviendo al texto de más arriba que hablaba de golpear un árbol o el suelo con un bastón, que tal conducta me satisface porque evacúa una carga emocional —en este caso de ira, “Desahogo mi cólera”— que de otra manera me perturba. Otra forma de decirlo puede ser: el golpear sustitutivo del suelo o del árbol satisface sustitutivamente mi deseo de agredir a lo que causa mi desagrado (que bien pudiera ser yo mismo). Pero aquí se acaba la cadena; éste es un último *factum* que hay que tomar como una característica de la vida humana. Y esa característica es universal y común a todos los hombres aunque las formas de expresar simbólicamente esos deseos, las prácticas rituales, puedan ser de lo más diverso. Puede admitirse que si bien puede haber un elenco común de deseos, nada impide que muchas de sus variantes sean culturalmente condicionadas y por tanto no universalizables. Ahora bien, de una manera o de otra y bajo diferentes formas y combinaciones, encontraremos regularidades que aludan, por ejemplo, a “los fenómenos de la muerte, del nacimiento y del sexo”.²⁴

Aunque me he estado refiriendo sólo a la magia, lo mismo puede decirse de la creencia religiosa como expresión simbólica de sensaciones, emociones, o deseos que, en todo o en parte, se refieren a regularidades básicas de la vida de los hombres. Dice Wittgenstein:

“...Si yo, que no creo que existan en parte alguna seres sobrenaturales a los que se pueda llamar dioses, dijera: ‘Temo la ira de los dioses’, lo que se hace patente así es que *puedo querer decir algo o dar expresión a una sensación (Empfindung) que no está unida, necesariamente, con aquella creencia (Glauben)*”.²⁵

Pues bien, llegados a ese punto, y a partir de este último texto, quiero resaltar otro aspecto de la cuestión que hasta aquí no he abordado. En efecto, que las creencias asociadas a las prácticas rituales no tengan el mismo carácter, ni puedan ser consideradas como las creencias empíricas —lo cual las sustrae de las oposiciones verdadero/falso y racional/irracional— se muestra en el hecho de que la satisfacción que el ritual proporciona no está conectada con las creencias que el rito comporta. El sentido del rito no depende estrictamente de la literalidad del enunciado de las

²² *Ibidem*, pág. 56.

²³ *Ibidem*, pág. 56.

²⁴ *ORDF*, pág. 60.

²⁵ *Ibidem*, pp. 64-5. Los subrayados son míos.

creencias que el rito involucra y, por tanto, la *acción* ritual no se *deduce* del aparente contenido proposicional del enunciado de dichas creencias. Consideremos el ejemplo de Wittgenstein. “Temer la ira de los dioses”, incluso para el que no cree en la existencia de seres sobrenaturales, puede querer expresar la sensación que me suscita la contingencia de la vida o de las cosas que acontecen en mi vida; la emoción que me suscita el grado de aleatoriedad que todo proyecto vital comporta o, en definitiva, la sensación perenne de finitud: de que “es grande la tarea y pocas las fuerzas”. Pero el caso es que tal sensación y emoción bien pudiera expresarla con otra fórmula ritual y decir: “Señor ten piedad, Señor ten piedad”. O también: “Fue el Destino”.²⁶ Vemos cómo la creencia ritual en el destino es un asunto conectado con la actitud frente a la vida y por eso dicha creencia, en vez de tener la forma —aparente— de un enunciado asertivo descriptivo, bien podría tomar la forma de un “mandamiento” como “¡No te quejes!”; esto es, la forma de una regla general para ordenar la conducta. Hay una anotación de las *Vermischte Bemerkungen* que abunda en lo dicho:

“¿Qué sentimientos tendríamos si no hubiéramos oído hablar de Cristo?

¿Tendríamos el sentimiento de la oscuridad y el abandono?

¿Acaso no lo tenemos sólo en la medida en que no lo tiene un niño que sabe que hay alguien con él en la habitación?

La religión como locura es locura salida de la irreligiosidad”.²⁷

Independiente del enunciado, que un caso habla de “dioses”, en otro de “Cristo” y en el otro del “Destino”, lo que dice Wittgenstein es que la mera expresión ritual de la sensación me satisface; y me satisface porque esa expresión crece en el terreno “irreligioso” de cómo es de *facto* la vida de los hombres que tienen tendencias profundas a comportarse de una determinada manera; como el niño que necesita emotiva y no discursivamente la compañía que le da seguridad y consuelo. Por eso dice Wittgenstein, de nuevo en una anotación de las *Observaciones*: “La forma en la que empleas la palabra ‘Dios’ no muestra a quién te refieres —sino a lo que te refieres”.²⁸ Y eso a lo que se refiere es a las formas que reviste la vida de los hombres, en el sentido que hablamos antes de “forma de vida”.

Hasta aquí me he referido preferentemente a prácticas rituales y religiosas primitivas, aunque he señalado que para Wittgenstein la vida religiosa del “sacerdote-rey del bosque” no es de especie diferente a las prácticas “verdaderamente” religiosas de hoy, como pueda ser la confesión de los pecados.²⁹ Me gustaría ahora, para proseguir dilucidando el especial carácter de las creencias rituales, fijar la atención en sus consideraciones sobre las creencias religiosas cristianas. La estrategia de Wittgenstein es hacernos reparar en que la gramática de “creer” está relacionada con la gramática de la proposición que se dice creer,³⁰ y aclarando ésta en el caso de las creencias

²⁶ “El uso de la palabra ‘Destino’. Nuestra actitud hacia el futuro y el pasado. ¿Hasta qué punto nos sentimos responsables por el futuro? ¿Cómo pensamos acerca del pasado y el futuro? Cuando sucede algo desagradable: ¿preguntamos ‘¿Quién tiene la culpa?’, decimos ‘alguien debe tener la culpa’ —o decimos ‘fue la voluntad de Dios’, ‘Fue el destino’?”.

Así como plantear una pregunta, exigir su respuesta o no plantearla, expresa otra actitud, otra forma de vida, así en este sentido, una afirmación como ‘Es la voluntad de Dios’ o ‘No somos dueños de nuestro destino’. ¡Lo que hace esta frase, o algo parecido, podría hacerlo también un mandamiento! También uno que nos demos a nosotros mismos. Y a la inversa, un mandamiento, por ejemplo, ‘¡no gruñas!’, puede ser pronunciado como comprobación de una verdad.”

El destino está en contraposición a la ley natural. Se quiere averiguar y utilizar la ley natural, no el destino” *O.*, pág. 110.

²⁷ *O.*, pág. 33. Subrayados míos.

²⁸ *O.*, pág. 92.

²⁹ Cf., nota n.º 21.

³⁰ Cf. S. C. #312.

religiosas obtendremos mayor claridad sobre esa forma de “creer” que no es paragonable con el sentido que paradigmáticamente establecen las creencias empíricas, ya sean del sentido común³¹ o de la ciencia. En lo que sigue me referiré especialmente a las *Observaciones*, a *Las Lecciones y Conversaciones Sobre Estética, Psicología y Creencia Religiosa* y a *Sobre La Certeza*.

IV

En *Las Lecciones y Conversaciones...*, Wittgenstein nos propone que nos fijemos en la diferente gramática o reglas de uso que rigen las expresiones religiosas cuando involucran hechos históricos y así nos impele a distinguir entre “una creencia en hechos históricos diferente de una creencia en hechos históricos ordinarios”.³² Y es que *la duda*, por ejemplo, juega de manera diferente en el caso de la creencia “histórica” religiosa y la creencia histórica ordinaria. En efecto, que no tratamos estas proposiciones como proposiciones empíricas se muestra en que en el caso de las expresiones religiosas que parecen afirmar hechos históricos en sentido propio, no aplicamos la duda provisional o precautoria que aplicamos en el caso de proposiciones que afirman hechos remotísimos. Respecto de este tipo de proposiciones, siempre estamos dispuestos a conceder que donde dijimos “sé que tal cosa fue el caso.” podemos acabar diciendo “pues de hecho no lo *sabía*, sino que sólo *creía* que...”. Es decir, que en el caso de las proposiciones históricas, como en el caso de todas las proposiciones empíricas, el juego de lenguaje de la duda está asociado al juego del lenguaje del creer y del saber o conocer. Siempre se puede dudar de una proposición empírica que se dice creer o saber. Pero en el caso de las expresiones religiosas aparentemente históricas, la indubitabilidad está asociada característicamente a ellas. Wittgenstein dice, en otro lugar, “que una fe religiosa podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si... fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida”³³ y que “*ésta* es la certeza de este dar-por-cierto y no *otra* cosa”.³⁴ Así que estas proposiciones no tienen el carácter de hipótesis, ni siquiera de hipótesis de alta probabilidad, que tienen todas las proposiciones empíricas. Ahora bien³⁵, dicho esto Wittgenstein señala otro aspecto que también refiere a la indubitabilidad y es que la indubitabilidad de estas proposiciones, por sí misma, no basta para dar cuenta de que yo esté dispuesto a *cambiar mi vida*³⁶ por entero. Lo cual muestra que la indubitabilidad *aquí* no es estrictamente un

³¹ Al decir aquí “sentido común” no estoy queriendo afirmar que éste tenga que ser incluíblemente universal, es decir: común a todas las culturas y a todos los tiempos dentro de cada una de las culturas consideradas. Estoy de acuerdo, en principio, con C. Geertz (cf. “Common sense as a cultural system”. The *antioch review*, 1975 vol. 33) en que el llamado sentido común es *substantivamente* diferente si se considera transcultural y transhistóricamente pero, como él mismo se encarga de mostrar, en toda cultura hay un tipo de saber, el sentido común, que si no *substantivamente*, *formalmente* sí tiene rasgos comunes. En concreto Geertz señala como tales características formales que se expresan en el lenguaje ordinario 1) La “naturalidad”; 2) el pragmatismo; 3) la literalidad o simpleza y 4) el ser a-metódico y accesible sin más.

³² *Lecciones y conversaciones de Estética, psicología y creencia religiosa*. Paidós ICE. Barcelona, 1992, pág. 134. A partir de ahora citaré E. R. P. y la página.

³³ *O.*, pág. 115.

³⁴ *O.*, pág. 66.

³⁵ *ERP*, pp. 133 y 137.

³⁶ “El cristianismo no se basa en una verdad histórica, sino que nos da una noticia (histórica) y dice: ¡ahora cree! Pero no cree esta noticia con la fe que corresponde a una noticia histórica —sino: cree sin más y esto sólo puedes hacerlo

término de valoración epistemológica, y la creencia religiosa —aunque utilicemos el término “creencia”— no es una cuestión ni de *creencia*, ni de *conocimiento* en sentido estricto. Cuando en el lenguaje no religioso utilizamos “creer”, lo hacemos para poner menor énfasis que cuando decimos “sé”: “Usted dice que sólo lo cree —¡Ah, bueno!...”. Y, curiosa y peculiarmente, cuando se trata de creencia religiosa “creer” indica la mayor convicción, la mayor certeza.

Este último aspecto está conectado con la tesis de que la creencia religiosa no tiene un fundamento racional. Sin que por ello quiera decirse que deba ser considerada siempre como irracional. Aclarar tal cosa nos exige insistir en la gramática de los juegos de lenguaje de dudar, creer y conocer. Estos juegos de lenguaje están relacionados de forma compleja. Creencia y conocimiento están ligados porque “Lo que sé, lo creo” (S.C.#177). Wittgenstein lo afirma porque participa de lo que se ha llamado definición canónica del conocimiento. Es decir, aquella que establece tres condiciones, individualmente necesarias y conjuntamente suficientes, para decir legítimamente que se sabe o conoce algún estado de cosas. De manera que puede decirse que S *conoce* o *sabe* que p, si 1) S. *cree* que p, 2) S. está *justificado* en creer que p y 3) p es *verdadera*. Así que en esta concepción del conocimiento la condición de la justificación —el aducir *razones* para tener el *derecho* a decir que se *sabe* o *conoce* algo— es un aspecto esencial. Tanto es así, que si uno tiene una fuerte convicción o certeza subjetiva de que algo es el caso, pero no puede *justificar* su aserto aportando razones evidenciales, entonces sólo está legitimado para decir “creo que p” pero no que “sé que p”.³⁷ Por el contrario, también puede suceder que alguien *crea justificadamente* —que tenga *razones* para creer— que p, si bien sea el caso que p acabe siendo *falsa*. En este caso tampoco puede decirse que S *conoce* o *sabe* que p —al fallar la condición de verdad— y entonces diremos, y el propio S reconocerá, que no *sabía* que p sino que sólo lo *creía*. Por eso dice Wittgenstein: “Sería correcto decir: ‘Creo...’ tiene una verdad subjetiva, pero ‘Sé...’ no la tiene” (S.C.#179).

En virtud de estas consideraciones sobre la gramática de “conocer” y “creer”, Wittgenstein señala lo que parece una paradoja: que *no* podemos “conocer” asuntos o hechos de los que nos encontramos *absolutamente* seguros. O dicho de otra manera: que *aquello* sobre lo que no puedo concebir una duda —a riesgo de trastocar el sentido de todo mi pensar y de la pérdida del sentido compartido con la comunidad lingüística a la que pertenezco— no puede decirse que lo *conozca* o que lo *sepa*, sino solamente que lo *creo* sin *fundamento* o *razones* para creerlo. A esta conclusión llega en su polémica con Moore acerca de lo que se puede decir que se *conoce* frente al escéptico radical o frente al escepticismo sobre la existencia del mundo externo. Por eso llama a ese tipo de enunciados que se creen sin fundamento *racional*, proposiciones tipo Moore o proposiciones pseudo-empíricas (y también proposiciones de la lógica). Hemos dicho que la posibilidad de decir “sé que...” está vinculada a la capacidad de S para aportar razones que demuestren la verdad de lo que afirma saber. Pues bien, “si lo que se cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decir que sabe lo que cree” (S.C.#243). Así, si yo digo “Sé que tengo dos manos” (que es una de las cosas que Moore decía

como resultado de una vida. Aquí tienes una noticia— no te comportes a su respecto como lo harías con cualquier otra noticia histórica. ¡Deja que tome un lugar completamente distinto en tu vida! —¡En ello no hay paradoja alguna!” O., pág. 65.

³⁷ S. C. #175: “Lo sé, le digo a otro; y aquí hay una justificación. Pero no la hay para mi creencia”.

conocer como premisa de su demostración frente al escepticismo del mundo externo), me encuentro en la situación de que no puedo aportar ninguna razón que pueda ni convencer al otro, ni convencerme a mí. Tal cosa —que tengo dos manos— no es más cierta después de enseñarlas o mirármelas que antes de hacerlo. Por tanto no puedo decir propiamente que lo sé. Bien es cierto que por no poder decir que lo sé, no por ello estoy dispuesto a admitir en absoluto alguna prueba o razón en contra que me haga dudar de tal aserto. Podría decir, entonces, “Que tengo dos manos es una creencia irrefutable” (S.C.#245). En cualquier caso, ¿qué quiere decir esto? Decir tal cosa, aunque propiamente no pueda decir que es algo que conozco, supone que he llegado a una creencia que forma parte —junto con otras— del “fondo de mis convicciones” (S.C.#248). Y ello quiere decir a su vez, o se muestra en, que “actuaré incondicionalmente de acuerdo con esta creencia” (S.C.#251) y otras del mismo tipo. Por eso dice Wittgenstein que “En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos” (S.C.#253) Sin embargo, el uso del término “fundamento” no debe confundirnos aquí. No se trata de un fundamento inductivo o deductivo a partir del cual procediera el orden de las razones (en un modo o esquema de corte cartesiano). Tal cosa no puede ser puesto que ya hemos dicho que tales asertos son pseudo-proposiciones o pseudo-empíricos. No, el fundamento es de otro orden: del orden del actuar (“actuaré incondicionalmente de acuerdo con esta creencia”). Justamente, inmediatamente después de la anterior afirmación, Wittgenstein señala: “Todo hombre ‘razonable’ se comporta así” (S.C.#254). Lo cual quiere decir que este tipo de certezas que conforman de cierta manera nuestro actuar, son la base de la racionalidad porque es donde los hombres concuerdan.³⁸ Ello da cuenta de porqué este tipo de fundamento no es un fundamento racional, sin ser por ello irracional: porque es condición de posibilidad de la racionalidad y sólo ya en el ámbito de la razón puede ser algo racional o irracional.

Llegados a este punto cabe decir que estas creencias irrefutables de acuerdo con las cuales actúo, no son sólo del tipo “sé que tengo dos manos” o “sé que mi nombre es Nicolás” (ejemplos de Moore). Parece que este tipo de creencias pueden ser comunes a todos los hombres y no es verosímil que el condicionamiento cultural actúe aquí en algún modo. Estas certezas a la base del actuar sólo parecen poder cuestionarse desde la pérdida del sentido más absoluto; es decir: desde la locura. Y como insensato trataría a aquel que, en condiciones normales, no fuera capaz de decir su nombre o se atribuyera otro, o negara que tiene dos manos, o creyera que las tiene de cristal como el Licenciado Vidriera. Pero en esta clase de creencias podemos distinguir una subclase que, si bien comparten con las mencionadas su carácter de ser indubitables y por ende certezas supuestas en todas las actuaciones de los hablantes, se distinguen de aquéllas en el hecho de que el acuerdo que expresan o muestran no tiene por qué ser referido a todos los hombres *qua* hombres sino a una determinada comunidad lingüística/cultural. Por eso dice Wittgenstein en referencia a este tipo de creencias: “He llegado al fondo de mis convicciones. Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio” (S.C.#248).

Pues bien, de esa clase de creencias está hecha lo que Wittgenstein llama la “imagen del mundo”. Cuando nos hacemos competentes en el uso del lenguaje de nuestra comunidad adquirimos una imagen del mundo. Es decir, no adquirimos

³⁸ Esta decisiva cuestión está conectada conceptualmente con la noción wittgensteiniana de “seguir una regla”. Noción absolutamente necesaria para comprender cómo puede concebirse formalmente la noción de racionalidad y cómo ésta puede recubrir diferentes substantivaciones condicionadas culturalmente. Tal cuestión aquí nos desborda.

creencias una a una, sino una compleja red de creencias que se apoyan unas a otras. Esa imagen del mundo está sustraída a los valores de verdad y falsedad que rigen para las proposiciones empíricas y “ante todo, es el substrato de todas mis investigaciones y afirmaciones” (S.C.#162). En otro momento dice que esa imagen del mundo “es el trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso” (S.C.#94). Pero el caso es que esa malla de creencias que forman la imagen del mundo no tienen una fijeza absoluta y por eso dice “que las proposiciones que la describen no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación” (S.C.#162). Lo que acabo de señalar parece que contradiga anteriores afirmaciones sobre la indubitabilidad de tales pseudoproposiciones. No es así si tenemos en cuenta que la posición de Wittgenstein se caracteriza por tener siempre en cuenta los contextos pragmáticos de los enunciados. Desde este punto de vista hay que decir que los enunciados que forman parte de la imagen del mundo son adquiridos en base a una característica *formal* que comparte todo aprendizaje de todo lenguaje: que el infante aprende creyendo en *la autoridad* del adulto. En efecto, decimos que alguien domina el lenguaje cuando conoce el uso de las palabras y de las expresiones y las aplica correctamente en diferentes contextos de habla. Pero en ese proceso de aprendizaje al niño no se le enseña a *conjeturar* significados sino a usar decididamente las expresiones de un modo u otro.³⁹ De la misma manera cuando aprende el uso de, pongamos, el término “armario” tampoco se le enseña a que investigue cada vez si aquello que nombra existe o es fábula o fantasmagoría. Así que en el proceso de aprendizaje el niño aprende también lo que debe investigarse y lo que no, porque es el supuesto de toda posible investigación.⁴⁰ Pero eso es así porque el presupuesto del aprendizaje es la creencia en los adultos; las dudas aparecen después *en* ese marco que, en cuanto tal, no se pone en duda. Así, aunque llegue a dudar de ciertas afirmaciones históricas o geográficas que aprendí, e incluso llegue a falsarlas, no por ello concluyo que los libros de geografía y de historia no son fuentes fiables de información.⁴¹

V

Es momento de volver a la peculiar forma de creencia que es la creencia religiosa. Decía más arriba que en el caso de la religión no se trataba estrictamente ni de conocimiento, ni de creencia por cuanto, como aquellas creencias que formaban parte de la imagen del mundo, eran indubitables. Pero esa indubitabilidad que la he referido, hasta el momento, a los hechos históricos del relato religioso, puede ser extendida en absoluto porque el juego de lenguaje de la creencia religiosa no está asociado con el juego de lenguaje de la aducción de pruebas; lo cual nos pone en el camino de ver por qué el juego que aquí se juega no se deje apresar por el par “racional/irracional”. Ello se muestra si seguimos —a la manera de Wittgenstein— fijándonos, por comparación, en la gramática profunda del juego de lenguaje religioso. Por ejemplo, qué ocurre cuando alguien dice creer en el Día del Juicio Final y otro hablante dice que no cree tal cosa (caso A). La primera diferencia surge si

³⁹ Cf. S. C. #523-524.

⁴⁰ Cf. S. C. #472.

⁴¹ Cf. S. C. #159-163.

comparamos tal situación con otra en la que dos hablantes se contradijeran respecto a una creencia empírica de la vida cotidiana: "Creo que va a llover esta tarde" y el otro dijera "Quizá, pero creo que no va a llover"(caso B). Si comparamos las dos situaciones podríamos diferenciarlas señalando por lo menos estos rasgos. En el caso A no diríamos que hay una diferencia de *grado* como en el caso B. Diríamos que yo que no creo en el Día del Juicio Final me sitúo en una posición completamente diferente al que dice creer en él.⁴² Pero hay otra diferencia notable y es que mientras que en el caso B yo diría que mi creencia contradice la del otro, esa posibilidad no es tan clara en el caso A. Lo cual se muestra en el hecho de que en el caso B, una parte y otra pueden aducir razones para justificar su creencia e intentar convencer de la justeza de la misma al otro y a sí mismo. Pero en el caso A, no sabemos muy bien en qué consistiría dar razones al otro para creer en el Día del Juicio Final porque "cualquier cosa que normalmente llamo prueba no me influiría lo más mínimo".⁴³ Y es por ello, dice Wittgenstein, que en los desacuerdos religiosos no se consigue *la forma de la controversia*. Aunque a veces el creyente utilice expresiones que parezcan pruebas, e incluso pruebas de experiencia, ese lenguaje es sólo aparentemente un lenguaje probatorio. Por tanto no cabe hablar de la verosimilitud o de la fiabilidad de la creencia religiosa como cuando hablamos de una creencia empírica. A tal tipo de creyentes se les puede acusar de ser inconsistentes y de autoengañarse, porque no hay proporción entre lo que dicen creer y la debilidad de las razones que aportan para justificar su creencia. Dicho de otra manera: son inconsistentes porque, una vez adoptado el canon de la ciencia, no respetan las exigencias de ese mismo canon a la hora de entrar en el juego probatorio. Puede decirse entonces que los que así piensan son *irracionales*. Wittgenstein llega a decir: "si esto es creencia religiosa, entonces es pura superstición toda ella".⁴⁴ Pero esa acusación de irracionalidad, que comporta un juicio negativo,⁴⁵ no puede extenderse al que no cae en la inconsistencia porque no trata de probar lo que cree. En este caso podemos hablar de que no son racionales, porque ellos mismos "no tratan esto como una cuestión de racionalidad", pero no que sean irracionales por el valor descalificador del término.⁴⁶

Pienso pues, que las creencias religiosas deben de considerarse como las que forman parte de lo que Wittgenstein llama imagen del mundo. Tanto unas como otras son creencias heredadas que forman un fondo de convicciones en base al cual actúo. No son ni verdaderas ni falsas porque no tienen un contenido de experiencia, sino que constituyen un sistema de referencias para vivir de distinta forma "procesos reales en la vida del hombre".⁴⁷ Tampoco son justificadas porque no pueden aducirse razones evidenciales para probarlas.⁴⁸ Lo cual quiere decir que no son racionales

⁴² Esta diferencia radical de terreno en el que se sitúa el creyente se muestra en la anotación de las *Observaciones* donde se excluye la posibilidad de emplear la expresión ajustadora (en el sentido de Austin) "realmente" cuando se habla de la creencia en Dios: "Nunca antes creí en Dios" —esto lo entiendo. Pero no: 'Nunca creí realmente en Él'. Op. cit, pág. 97.

⁴³ Cf. *ERP*, pág. 132.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, pág. 136. En las *Observaciones* anota: "La fe religiosa y la superstición son muy diferentes. Una surge del temor y es una especie de falsa ciencia. La otra es un confiar", pág. 128.

⁴⁵ "Irracional" implica para cualquiera un reproche". *ERP*, pág. 134.

⁴⁶ Loc. cit.

⁴⁷ "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 fe" *O*, pág. 57. Subrayados míos.

⁴⁸ "La religión dice: ¡Haz esto! ¡Piensa así! pero no puede fundamentarlo y cuando lo hace, repugna; pues para cada una de las razones que dé, existe una razón contraria sólida. Más convincente sería decir: '¡Piensa así!, por extraño que te parezca'. O: '¿No quisieras hacer esto?— tan repugnante no es' *O*, pág. 60.

pero no por ello *siempre* irracionales. Hay un texto de las *Lecciones...* que pone explícitamente de manifiesto ese carácter de las creencias religiosas como *imagen del mundo* que preside mi vida, y aquí hay que entender vida como vida moral. Dice así:

“Consideren dos personas, una de las cuales habla de su conducta y de lo que le sucede en términos de retribución, mientras que la otra no lo hace. Esas personas piensan de modo completamente diferente. Sin embargo, no por eso pueden ustedes decir que ellas creen cosas diferentes.

Supongan que alguien está enfermo y dice: “Esto es un castigo”, y que yo digo: “cuando estoy enfermo no pienso para nada en un castigo”. Si ustedes dicen: “¿Cree usted lo contrario?”, ustedes pueden llamar a eso creer lo contrario, pero es completamente diferente de lo que normalmente llamaríamos creer lo contrario.

Yo pienso de modo diferente. Me digo cosas diferentes a mí mismo. *Tengo imágenes diferentes*”.⁴⁹

Justamente en la *Observaciones* hay una anotación de Wittgenstein donde se habla, *en general*, de esas imágenes muy arraigadas sin hacer distinción alguna respecto a de qué tipo de imagen se está hablando: si de lo que en *Sobre la Certeza* se llama a) “imagen del mundo” como creencias irrefutables que suponen el fondo de mis convicciones y que son supuestas en todas mis actuaciones como fundamento infundamentado de mis creencias empíricas fundamentadas o b) del “sistema de referencias” que constituyen las creencias religiosas en mi vida emocional y moral:

“Una *imagen muy arraigada en nosotros* puede compararse naturalmente a la superstición, pero también se puede decir que siempre se tiene que llegar a un terreno firme, aunque sea una imagen y que por tanto una imagen que está en el fondo de todo pensar debe ser respetada y no se la debe tratar como una superstición.”⁵⁰

Evans-Pritchard, en su libro *Las teorías de la religión primitiva*, dice⁵¹ que respecto al estudio antropológico de la religión como factor de la vida social, poco importa que el antropólogo sea creyente o ateo: en ambos casos se limitan a describir las formas de la vida religiosa. Pero cuando se va más allá y la cuestión es pronunciarse sobre el carácter de las creencias religiosas, entonces parece que el camino de unos y otros se bifurca. Los no creyentes buscarán una *explicación* —lo de menos es el *tipo* de causas señaladas en esa explicación— de lo que consideran una ilusión; buscarán una explicación que aporte las causas de que las gentes hayan sido tan estúpidas para creer en esas falsedades con tanta constancia. El creyente tratará, por el contrario —y sólo en el caso de que no sea dogmático—, de comprender el modo que un pueblo o una cultura tienen de concebir una realidad en la que él mismo cree y las relaciones que sostiene dicho pueblo con tal realidad. La posición de Wittgenstein no se deja apresar en esa dicotomía establecida por Evans-Pritchard.

Por un lado, no piensa que la religión —o la acción ritual en general— sea cuestión de verdad o falsedad y en ese sentido no la concibe como una *ilusión* que haya que *explicar*. Cuando Wittgenstein considera análogas la vida del sacerdote-rey del bosque con cualquier acción verdaderamente religiosa como la actual confesión de los pecados, concluye “también ésta se puede ‘explicar’ y no se puede explicar”⁵². Cabe, por supuesto, una explicación histórica que nos diga que tal práctica cobra una

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 131. El subrayado es mío.

⁵⁰ *O.*, pág. 146.

⁵¹ Cf. *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI. Madrid, 1979, pp. 192-3.

⁵² *ORDF*, pág. 55.

preeminencia central en las sociedades cristianas desde la Edad Media y que —*grosso modo*— la forma en que la conocemos depende del sacramento de la penitencia y de los procedimientos y técnicas de confesión que se derivan de él, tal y como lo formaliza el Concilio de Letrán en 1215. Podemos, incluso, historiar cómo esa práctica ritual está asociada con el retroceso de otras prácticas donde se establecían retos que el sujeto debía superar para mostrar/probar su culpabilidad/inocencia (duelos, juicios de Dios, etc.).⁵³ Pero esta explicación no agota el sentido de tal práctica ni para el creyente, ni para el no creyente. Más allá de la forma en la que se substantive históricamente el ritual de la confesión, éste está conectado a un rasgo de la vida de los hombres *qua* hombres —por ejemplo: el sentido de culpa—, de la misma manera que más allá de las formas culturales que pueda adoptar la desesperación, los hombres se desesperan. Por contra, “Quien... está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética. *Esto no le tranquilizará*”.⁵⁴ Tanto al que tiene dolor de los pecados como al que está enamorado sólo la práctica ritual les satisface.

Pero por otro lado, eso no lleva a Wittgenstein a pensar que la religión sólo es comprensible desde la participación en alguna forma de creencia religiosa. Del análisis de diferentes juegos de lenguaje puede desprenderse la comprensión del juego de lenguaje mágico o religioso sin la necesidad de ser creyente porque, en definitiva, todos hemos estado enamorados y hemos besado la imagen de la amada: todos somos animales ceremoniales. Por cierto, ello no quiere decir que las formas de la creencia religiosa no puedan ser sometidas a crítica. Lo que ocurre es que aquí la crítica debe ser radical: mostrando con una *vida* diferente un nuevo y apasionado sistema de referencias.

⁵³ Cf. a este respecto M. Foucault *La voluntad de saber*. Siglo XXI. Madrid. 1978. Cap. III.

⁵⁴ *ORDF*, pág. 54.

| | |
|---|-----|
| Presentación | 5 |
| Nota del editor | 8 |
| Los límites de la lógica | |
| <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i> | 9 |
| La teoría del conocimiento en el “Tractatus” | |
| <i>José Luis Blasco Estellés</i> | 21 |
| Extensionalidad y proposiciones elementales en el “Tractatus” | |
| <i>Valeriano Iranzo García</i> | 31 |
| El análisis de las formas proposicionales de la psicología y la crítica del sujeto en el “Tractatus” | |
| <i>Carlos López Baeza</i> | 43 |
| El problema de la verdad en el “Tractatus” | |
| <i>Antonio Defez Martín</i> | 69 |
| Epistemología del contenido y del significado | |
| <i>José Luis Prades Celma</i> | 83 |
| Gramática y naturaleza humana | |
| <i>Julián Marrades Millet</i> | 97 |
| Wittgenstein y los verbos psicológicos | |
| <i>Godfrey Vesey</i> | 113 |
| Mente, substancia y contexto | |
| <i>Carlos Moya Espí</i> | 123 |
| Wittgenstein y el conocimiento: Más allá de la forma y el contenido | |
| <i>Christopher Hookway</i> | 137 |
| Wittgenstein y la epistemología | |
| <i>Thomas Sorell</i> | 149 |
| Los cimientos de un castillo en el aire | |
| <i>Salvador Rubio Marco y José Javier Marzal Felici</i> | 161 |
| Argumentos Wittgensteinianos en la filosofía de H. Putnam | |
| <i>José Miguel Esteban Cloquell</i> | 171 |
| Una explicación no tranquilizará al enamorado | |
| <i>Nicolás Sánchez Durá</i> | 181 |
| Curricula de los colaboradores | 199 |

ACERCA DE WITTGENSTEIN

Editor

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE



DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO
DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada

Editor: VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

Diseño gráfico: Pre-Textos (Servicios de Gestión Editorial)

1.ª edición: febrero de 1993

© Vicente Sanfélix Vidarte, José Luis Blasco Estellés, Valeriano Iranzo García, Carlos López Baeza, Antonio Defez Martín, José Luis Prades Celma, Julián Marrades Millet, Godfrey Vesey, Carlos Moya Espí, Christopher Hookway, Thomas Sorell, Salvador Rubio Marco, José Javier Marzal Felici, José Miguel Esteban Cloquell y Nicolás Sánchez Durá

© De la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)
C./ Luis Santángel, 10
46005 Valencia

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N. 84-87101-72-0
DEPÓSITO LEGAL: V. 426-1993