

## Entre creencia religiosa y creencia empírica: La crítica de Wittgenstein a Frazer

Nancy Núñez de Morillo\*

Instituto de Filosofía

Universidad Central de Venezuela

nnunezm@gmail.com

### RESUMEN:

Para Wittgenstein la religión no tiene contenido cognitivo, lo que le lleva en *Las observaciones a la rama dorada de Frazer* a separar a las reacciones mágico-religiosas como emociones o reacciones últimas, cuya característica es carecer de contenido empírico, de las creencias como tales; critica especialmente a Frazer que no intenta comprender cuáles serían las razones para que los hombres, dejándose llevar por sus costumbres ancestrales, cometan actos que a nosotros nos parecerían abominables, sino que se remite a la explicación, mediante un cúmulo de datos, según la cual serían las creencias las que estarían en la base o el fundamento de dicha acción.

**Palabras clave:** Wittgenstein, Frazer, creencias, emociones mágico-religiosas.

## Between Religious Believe and Empirical Believe: Wittgenstein's Criticism to Frazer

### ABSTRACT:

According to Wittgenstein, religion has no cognitive content, which leads him to separate the magic-religious reactions in the *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Those reactions would be emotions or ultimate reactions which are characterized by the lack of empirical content from actual beliefs. Wittgenstein specially criticizes the fact that Frazer does not try to understand which would be the reasons for men to let themselves lead by their ancestral customs, such as committing acts that would look abominable to us. Yet, he wants Frazer to refer to the explanations through a bunch of data according to which the beliefs would be the basis or the foundation of such an action.

**Key words:** Wittgenstein, Frazer, magic-religious emotions.

\* Licenciada en Filosofía, Universidad Central de Venezuela (UCV) – Caracas; Magister Scientiarum en Filosofía y Lógica, y de la Ciencia, UCV.



En los últimos años de su vida (entre 1930 y 1948), Wittgenstein comienza a mostrar un renovado interés por las cuestiones que tienen que ver con los asuntos inherentes a la religión; en 1931 dicta sus cursos sobre creencia religiosa, estética y ética. No es que el interés por estas cuestiones sea algo nuevo para él; no, en realidad, su preocupación por lo religioso es algo que Wittgenstein mantuvo a lo largo de toda su obra filosófica, aun cuando se haya manifestado en formas que pudieran verse, de cierta manera, como distintas. Es por ello que si quisiéramos construir una especie de línea de *continuum* entre las dos filosofías de Wittgenstein nos sería de gran utilidad apelar al estudio precisamente de estas creencias religiosas, ya que ellas se constituyen en formas de actitudes expresivas de los seres humanos, las cuales, posteriormente, se muestran a través del lenguaje; los individuos se manifiestan como hacedores de lenguajes a partir de ciertas acciones que están en la base en cualquier comunidad lingüística, de allí su contingencia. Es precisamente de esta manera, como ha de entenderse la religión y ello nos permitiría tener acceso a un entendimiento más claro de esas costumbres que vemos en culturas distintas de la nuestras, aun cuando las mismas pudieran parecernos extrañas y/o misteriosas. Es precisamente en este contexto donde se insertan las observaciones que hiciera Wittgenstein al libro “*La rama dorada*” de Frazer, donde va a encargarse de disertar sobre lo mágico-religioso —lo que considera que son la misma cosa; así, va a contrastar las acciones mágico-religiosas, es decir, las reacciones expresivas de los seres humanos —que no dejan de ser formas de lenguaje sin ninguna trascendencia— con lo que normalmente llamamos científico, es decir, creencias u opiniones que conllevan un significado empírico.

Alrededor de 1930, Wittgenstein empieza a leer el libro *La rama dorada* de George Frazer,<sup>1</sup> el cual es un intento de explicar la evolución cultural de los hombres y tiene como objetivo principal develar los asuntos que tienen que ver con la magia y la religión. A partir de estas lecturas, Wittgenstein escribe sus *Observaciones sobre “La rama dorada” de Frazer*<sup>2</sup>, donde va a admitir una cierta supremacía de la ciencia respecto a otras “formas de vida” y a algunos “sistemas

1 George Frazer: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Londres, Mc Millan, 1922 (Edición abreviada, que es la que lee Wittgenstein). Hay traducción castellana: *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Antes de esa edición abreviada, había sido publicada en 1890, 1900, 1911 y, posteriormente, hay otra edición de 1936.

2 Ludwig Wittgenstein: *Bemerkungen über Frazer’s The Golden Bough*, Holanda, Reidel, 1976. En *Synthese*, Vol. XVII, 1967. Hay traducción castellana: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992, 2001.





de creencias”, aunque reconoce que ello no pueda justificarse de una manera filosófica ni moralmente, por lo menos, desde un punto de vista racional. De igual manera, considera que esta “superioridad” de la ciencia no es una patente de corso como para decir que los avances o logros que ella pudiera conseguir tendrían alguna ayuda para resolver los problemas de la filosofía, puesto que esta no está interesada en las conquistas de aquella, sino que su objetivo es hacer evidente, patentizar, lo que está ante nuestros ojos, es decir, el correcto funcionamiento de nuestro lenguaje, aunque a veces no nos percatemos de ello. Y es precisamente esta imposibilidad de hacer patente lo dado, la que hace que el ser humano desarrolle una tendencia metafísica, la cual no hay posibilidad de explicar —y si la hay no tiene mayor interés— aun cuando tomemos como punto de partida los conocimientos que poseemos sobre la realidad e incluso de nosotros mismos; esa tendencia metafísica que aun cuando la considera legítima desde un punto de vista filosófico existencial —expresa un cierto hecho aun cuando no puede estar sujeto al análisis y a la explicación— no podemos dar razón de ella. Wittgenstein no cree que la ciencia o el conocimiento científico puedan explicar, justificar y dar una crítica racional a todas las cosas que puedan acontecer en el mundo; incluso considera que ella —la ciencia— deja muchas preguntas sin respuestas, tal como lo dice en el *Tractatus*: “Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas, pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente esta es la respuesta”.<sup>3</sup> Wittgenstein está convencido que el problema de Frazer es que permite que las creencias mágico-religiosas de los pueblos primitivos puedan verse como errores, puesto que para él son algo que pertenece a la opinión y considera que el error se produce justamente cuando se le ve bajo una óptica científica, cuando se pretende que ellas se vean como algo científico. Wittgenstein piensa que Frazer está confundido al considerar que lo “mágico” pueda verse como algo parecido a una “falsa creencia científica”; así, mientras que para Frazer los pueblos primitivos, partiendo de su conocimiento o visión del mundo podían, a través de sus ritos y prácticas, manipularlo a fin de conseguir los fines deseados, basándose en creencias generalmente científicamente erróneas, de la misma manera en que lo hacen los científicos, para él las prácticas o ritos de los pueblos primitivos no podían verse bajo ningún

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1922. Hay traducción castellana: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973. En Tecnos, Madrid, 2002, parág. 6.52.





concepto como algo que estuviera basado en opiniones científicas o pseudocientíficas: “Creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por creencias”.<sup>4</sup>

Wittgenstein pareciera recriminarle a Frazer que con su reduccionismo no se ocupara especialmente de lo esencialmente religioso, tal como lo señala Barrett,<sup>5</sup> así como también dejara de lado la cuestión referente a lo mágico de los ritos y las prácticas, los cuales para Wittgenstein no están basados en una falsa ciencia ni son pseudocientíficos, ya que tanto la magia como el ritual pueden basarse en creencias aunque no sean creencias que se fundamentan sobre la naturaleza del mundo ni de teorías u opiniones surgidas en torno a él; asimismo, ellas serían completamente simbólicas. Wittgenstein, quien sí se muestra muy interesado en la cuestión religiosa, considera que la manera de intentar entender el proceso de comprensión de lo religioso estaría en que solo puedo comprobarlo por las consecuencias que pudieran derivarse o no en la experiencia cotidiana, en la vida diaria respecto a la concepción del mundo y la práctica religiosa misma, en la forma en cómo se usa en el lenguaje, el cual se manifiesta en las acciones lingüísticas, actos de habla relacionados a esa práctica religiosa (oraciones, ritos, simbología y otros).

De esta manera, para Wittgenstein, una práctica religiosa es por sí misma un juego de lenguaje, en el cual las palabras y los gestos se entretajan, se entrecruzan, en actos de veneración (reverencias, cultos, oraciones, confesiones, absoluciones, gracias). Así, las prácticas religiosas pasan a conformar una porción de ese todo que es la historia natural de la humanidad y, de la misma manera, ellas no son más explicables que otras características de la historia natural. Es como la filosofía; ella puede observar una práctica lingüística complicada y describir como un movimiento está en ella relacionada con otro, pero la filosofía no puede explicar por qué las prácticas existen; tampoco lo pueden hacer las ciencias duras como la física, la química, la biología, ni tampoco pueden hacerlo las ciencias “suaves” como la psicología, sociología, antropología. Esto no es una justificación para decir que las prácticas religiosas surgen o provienen de “un impulso religioso básico”; es mucho más que esto. Así como los cuerpos caen hacia la tierra a causa de la fuerza de gravedad, la existencia

<sup>4</sup> Wittgenstein, *Observaciones a La rama...*, *Op. cit.*, p. 72.

<sup>5</sup> Cyril Barret: *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford, Basil Blackwell, 1991. Hay traducción castellana: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.





de prácticas religiosas podría no exigir más explicación que lo que pueda exigirle la existencia de deportes o una composición musical.<sup>6</sup>

Es por ello que para poder entender cuestiones tales como “Dios existe”, “creo en Dios” y otras expresiones religiosas, es necesario saber o tener una idea de lo que significan estas formas de conductas o comportamientos rituales, tales como rezar u orar. Si aceptamos que rezar es hablar con Dios, ya sea para agradecer, suplicar, confesar, y otras, entonces estamos claros en que el lenguaje religioso es algo distinto al lenguaje científico y al ordinario; así, tendríamos que aceptar que “hablarle a Dios” es un *símil*, una imagen.

La religión representa para Wittgenstein una postura o una actitud ante una situación o una explicación; es, como dice en las *Observaciones*,<sup>7</sup> algo que se muestra en la propia vida. Así, lo religioso es por sí mismo el propio vivir del hombre; es una forma de vida característica y de una manera global lo que le da sentido a cualquier pensamiento, enunciado o juicio, incluso sobre aquellos que se harían sobre la propia religión. De allí entonces que sea la vida misma, todas las vivencias que podamos experimentar, la disposición a vivirla de una cierta manera, donde damos más importancia a unas cosas en detrimento de otras y se adiestra o se educa de cierta forma, a fin de dar una primacía a la fe, la creencia en Dios y otras cosas, que por sí mismas, aisladas, no tendrían ningún valor dentro de un contexto científico o racional, las que adquieren su total sentido para la vida del individuo dentro de ese sistema de referencias. Como lo dice Wittgenstein: “Tampoco aquí importan las palabras que se pronuncian o lo que con ellas se piensa, sino la referencia que marcan en diversos lugares en la vida”.<sup>8</sup> Es la propia vida la que da sentido al lenguaje con las prácticas y acciones que conforman nuestra forma de vida y el lenguaje (más aún el lenguaje religioso) no tiene mucha importancia.

Es así como una descripción religiosa adecuada de una preferencia religiosa, donde se incluirían rezos, expresiones de creencia o de fe y otras, la coloca en el contexto del juego de lenguaje y forma de vida religiosa, dentro del cual ellas se desenvuelven y al cual pertenecen originalmente.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 85.

<sup>7</sup> Cfr. Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt and Main, Suhrkamp Verlag, 1977. Hay traducción castellana: *Observaciones*, México, Siglo XXI, 1981, § 160.

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 161.





Sin embargo, tenemos que ser muy cuidadoso con lo dicho anteriormente, ya que como lo señala Satris, citando a Phillips,<sup>9</sup> quien apoya lo sustentado por Wittgenstein acerca de las diferencias entre una creencia empírica y una creencia religiosa, cualquier interpretación que intente medir las preferencias religiosas en contra de un paradigma habitual o lógico, el cual sería introducido de una manera *a priori* fuera de todos los contextos religiosos, estaría sujeta a la carga del dogmatismo. Como una manera de evitarlo o como “un antídoto al dogmatismo”, Phillips hace la recomendación –tal como diría el mismo Wittgenstein– que “no pienses, sino mira”<sup>10</sup> para mirar si una creencia religiosa, por ejemplo, una creencia en la existencia de Dios, puede tomarse lógicamente de la misma manera como lo serían las creencias que surgen cuando se quiere hacer un tratamiento filosófico de la creencia misma, es decir, creencias que tienen que ver con objetos físicos, asuntos relacionados a hechos empíricos y otros. De esta manera, Phillips arguye que la creencia en la existencia de Dios es tan distinta a la creencia en la existencia de, por ejemplo, un planeta distante, y que sería erróneo pensar en esta como en una creencia en un *objeto*, porque la palabra “Dios” no es el nombre de una cosa.<sup>11</sup>

Aquí traemos nuevamente a colación una de las críticas que se le ha hecho a Wittgenstein, la cual tiene que ver precisamente con la concepción que tiene de Dios. ¿Qué es Dios para Wittgenstein? Phillips, intentando dar una explicación sobre ello, dice que el hecho de considerar que hay un Dios no significa que tengamos que caer en cuenta de que existe un ser adicional, porque si ello fuera así, entonces tendríamos que considerar también que habría una extensión del conocimiento de uno de los hechos, es decir, de la existencia de alguien más, pero no habría ninguna extensión de la comprensión de uso. Lo que tenemos que tener en cuenta es que cuando estamos hablando de Dios, ello debe involucrar que podemos ver nuestra vida bajo un nuevo significado y que se nos ha dado una nueva comprensión.<sup>12</sup>

9 D.Z. Phillips: *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970. Citado por Satris, Stephen, “Wittgenstein and the Philosophy of Religion”, en *Wittgenstein and his...*, *Op. cit.*, p. 506.

10 Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *Op. cit.*, § 66.

11 Satris, *Op. cit.*, p. 506.

12 *Ibid*, p. 507.





El problema que ve Satris en esta formulación de Phillips, es que no se ve de una manera precisa –y Phillips no da luces al respecto– cómo palabras como “objeto”, “ser” y “hecho” pueden ser comprendidas, y ello es de suma importancia, pues dependiendo de cómo esas palabras o términos son interpretados la conclusión puede volverse “o bien muy débil o demasiado fuerte”; es decir, si asumimos que la conclusión es que Dios no es un objeto físico ni un ser finito, el argumento se hace trivial, ligero, ya que el Dios, cuya naturaleza se está cuestionando, es el Dios de la tradición judeo-cristiana y de acuerdo con esta, Dios es espiritual, no físico, y es infinito, no finito. Satris está criticando a Phillips que sencillamente está repitiendo las creencias tradicionales, cuando lo que se requiere es un análisis filosófico de las creencias religiosas tradicionales y no solo una restitución de ellas. Si por el contrario decimos que Dios no es un objeto de ninguna especie, entonces si no es una expresión de ateísmo (que sería de hecho una expresión bastante natural de ello), ¿cómo podríamos denominarla? Considera Satris que Phillips no está haciendo justicia a la tradición con la que se está involucrando, ya que él mismo reconoce que los criterios para lo que podamos decir acerca de Dios desde un punto de vista sensible se encuentran *dentro* de la misma tradición religiosa. Sin embargo, dentro de la tradición religiosa Dios se considera un objeto, aunque sea un objeto espiritual, como lo serían también los ángeles y las almas; asimismo, el hecho de la existencia de Dios es visto como un asunto que está fuera de lo terrenal, es decir, es sobrenatural: es el Ser Supremo, el Creador. Este sería el problema del cristianismo ortodoxo porque su tradición religiosa implica una creencia en la existencia de un Dios sobrenatural.<sup>13</sup>

Aun cuando Satris está haciendo esta crítica a Phillips, no deja de reconocer la pertinencia de los señalamientos que este hace sobre las diferencias entre creencia concerniente a hechos empíricos y creencia en la existencia de Dios. Phillips está consciente, y así lo manifiesta, en que el creyente ve en su creencia religiosa algo que le da sentido a su vida y a la vez le proporciona un contexto en el cual las demás creencias encuentran un lugar. Así, la creencia religiosa o la creencia en Dios no entra en conflicto con las demás creencias, porque no hay la intención de intentar compararlas ni confrontar las creencias empíricas; estas son asumidas en un contexto que es suministrado precisamente por la creencia religiosa. Sin embargo,

---

13 *Ibid.*





como lo señala Phillips, la creencia en Dios no es reducible a algún método a fin de equipararla para tratar con asuntos mundanos, pero tiene una parte que se relaciona con creencias metafísicas acerca de la naturaleza como un todo, es decir, el universo visto como una creación de Dios; una de estas creencias es que Dios no es un objeto sino “un ser o persona adicional”, cuya única realidad divina es el terreno para cualquier rasgo que puede ser atribuido al mundo creado. Llegar a creer esta enseñanza no es pintar un objeto nuevo en la pintura del mundo de uno, sino pintar un objeto completamente nuevo que mantiene una relación especial con esa pintura<sup>14</sup>.

Esta propuesta wittgensteineana de una religión sin contenido cognitivo es lo que le lleva en *Las observaciones a la rama dorada de Frazer*, a separar a las reacciones mágico-religiosas como emociones o reacciones últimas, cuya característica es carecer de contenido empírico de las creencias como tales. Wittgenstein critica especialmente a Frazer que no intente comprender cuáles serían las razones para que los hombres, dejándose llevar por sus costumbres ancestrales, cometan actos que a nosotros nos parecerían abominables, sino que se remite a la explicación, mediante un cúmulo de datos, según la cual serían las creencias las que estarían en la base o que serían el fundamento para dicha acción. Como lo señalé anteriormente, Wittgenstein no considera que las reacciones mágico-religiosas sean creencias. Sobre este respecto, veamos lo que dice Sábada:

...no solo no son creencias, sino que dan lugar a un sinfín de reemplazamientos (sustituciones) que continúan sin ser creencias (a no ser que “degeneren”). Dicho de otra forma: la práctica mágico-religiosa X no surge porque el individuo A tenga una creencia –una falsa creencia, por hipótesis–, sino que puede ser reemplazada por el símbolo Y o por el rito Z o por el relato W<sup>15</sup>

Para Wittgenstein, lo que debemos hacer es intentar comprender el porqué de esta acción y no dejar todo el peso sobre la explicación. Así, cuando caemos en cuenta y pensamos en todas las cosas terribles que nos pasan a los hombres, entonces entendemos lo terrible que podría ser y qué es la vida de las personas, pudiendo estar en capacidad de entender a otras culturas más primitivas que lo que hacen es dejar correr su libre albedrío para obtener algún tipo de

14 Sattris, *Op. cit.*, p. 508.

15 Javier Sábada: “Tres modos wittgensteinianos de religión”, en Caffarena, José G., y Mandones, José M., *La Tradición Analítica: materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, Antropos, 1992, p. 76.





satisfacción; lo único que podría resultarnos extraño, raro, es que lo hagan con medios culturales que nos son ajenos, o no tan ajenos, como por ejemplo, todas las guerras que azotan al mundo.<sup>16</sup>

Ahora, no se trataría de que en la religión no existan creencias como tales. Lo que quiere Wittgenstein señalarnos es que una emoción religiosa no solo podría permitir dar lugar a una creencia tomándola en su sentido habitual, es decir, el que se usa en nuestro sentido común ordinario y en el científico, sino a la producción de un nuevo juego de lenguaje, donde podría surgir por ejemplo, la “creencia” en el cristianismo u otra religión; pero más que creencias, tendríamos que hablar es de formas de regular la vida de una persona.

O’Hear,<sup>17</sup> por su parte, cree que Wittgenstein lo que está criticando es el análisis que hace Frazer de las prácticas religiosas primitivas, por considerarlo filosóficamente confuso, ya que en lugar de “comparar esas prácticas de manera elocuente (*perspicuously*) con cosas que nos son familiares, él intenta explicarlas como tecnología cruda y equivocada que consigue su sentido a través de visiones equivocadas acerca de las leyes naturales”<sup>18</sup>. Para Wittgenstein, esta explicación de Frazer no puede ser del todo satisfactoria, pues pareciera involucrar malentendidos acerca de la naturaleza por parte de los hombres primitivos, ya que aun cuando Frazer se sentía fuertemente inclinado hacia el poder moral e intelectual de las sociedades sacerdotales, no puede explicar por qué errores que parecieran ser tan evidentes acerca de la naturaleza no se hubieran subsanado o eliminados.

De allí entonces que para Wittgenstein los rituales que Frazer describe en su libro no solo son un reemplazo casual de los medios más idóneos que originan los resultados deseados sino que coexisten con ellos; es decir, están en una cierta manera relacionados. Wittgenstein está comparando nuestra forma de actuar con los rituales primitivos; estos son equivalentes a actividades simbólicas que nosotros realizamos, tales como coronar reyes, besar fotos de personas a las que amamos, así como hablar de cosas como fantas-

16 Cfr. Sábada, “Introducción” a Wittgenstein, L., *Observaciones a La rama...*, *Op. cit.*, p. 19.

17 Anthony O’Hear. “Wittgenstein’s Method of Perspicuous Representation and the Study of Religión”, en *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium*, Verlag Holder – Pichler – Tempsky, Vienna, 1978, pp. 521-524.

18 O’Hear, A., *Op. cit.*, p. 524.



mas o que hacen referencia a la muerte. En las *Observaciones sobre La rama dorada*, dice:

[...] Besar la imagen de la amada. Esto *no* se basa *naturalmente* en una creencia en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen. Se propone una satisfacción y ciertamente, la obtiene. O, mejor, *no se propone* nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos.

Se podría besar también el nombre de la amada y aquí se evidenciaría la sustitución que ejerce el nombre.<sup>19</sup>

Asimismo, Wittgenstein considera que cuando Frazer basa la descripción de esos ritos, no puede dejar de usar el lenguaje de esa misma forma, haciendo que tengamos ideas de cosas profundas y terribles, las cuales no surgirían de una manera directa cuando se hace la descripción de un experimento fallido; critica especialmente a Frazer que cuando hace la descripción de esos ritos, no caiga en cuenta que allí se están expresando e inculcando actitudes hacia la vida, la muerte, el mundo y la sociedad.

Es especialmente interesante la crítica que hace Wittgenstein en relación con el desinterés que muestra Frazer por la actividad simbólica y expresiva, ya que cuando este resalta un ritual acerca de algún aspecto de nuestra vida, como un baile, por ejemplo, ello pareciera llenar la necesidad de expresar el interés que pueda tener para nosotros, pero en esa expresión no se ha cambiado nada en este mundo. El mayor problema que ve Wittgenstein es que Frazer lo que está buscando es su propia satisfacción:

Creo que el empeño de una explicación está descaminado, dado que lo que solo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno *sabe* y no añadir nada más. La satisfacción que se intentaba conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí misma.

Y aquí no es en modo alguno, la explicación la que proporciona la satisfacción.<sup>20</sup>

[...] Aquí solo se puede *describir* y decir: “así es la vida humana”.<sup>21</sup>

19 Wittgenstein, L., *Observaciones a La rama...*, *Op. cit.*, p. 55.

20 Aquí Wittgenstein está haciendo honor a su concepción de la filosofía: nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, la filosofía es puramente descriptiva. Asimismo, nuestro método es puramente descriptivo; las descripciones que damos son esbozo de explicaciones.

21 *Ibid.*, pp. 52-53.



De este modo, Wittgenstein nos señala que cuando observamos nuestra vida y la forma de comportarse de los hombres, nos damos cuenta de que, aparte de lo que pudieran llamarse actividades animales, tales como buscar vida y otras, las personas también realizan acciones que pueden considerarse muy singulares y que pueden ser llamadas rituales: “Pero entonces no tiene sentido si seguimos diciendo que la característica principal de esas acciones es que ellas proceden de ideas equivocadas acerca de la física de las cosas”.<sup>22</sup> Sobre este respecto, es interesante la observación que hace O” Hear, quien considera que compartir esta tendencia sin sentido y simbólica con los primitivos le parece mucho más importante que el hecho de que ellos pudieran tener creencias diferentes a las nuestras, las cuales hacen eco en sus rituales; incluso desde una perspectiva teológica actual no encontramos un objetivo específico adicional en las prácticas o rituales religiosos que se dan en el “*performance* puramente simbólico”. De allí entonces que para Dios no sea necesario que nosotros le manifestemos nuestras carencias o necesidades cuando le estamos orando o rezando; pasa lo contrario con los sacramentos, puesto que ellos son signos de que, en su *performance*, logran lo que significan.<sup>23</sup>

Considera Wittgenstein que las personas que creen en el budismo o el catolicismo, por ejemplo, no son creyentes a través de alguna intuición o un razonamiento habitual, sino que han dado un significado importante o relevante a cada uno de los elementos que usan, lo que les ha permitido que sean parte de un nuevo juego de lenguaje, es decir, que han generado nuevos significados que son válidos para ellos. Estos creyentes lo que hacen es dar un valor simbólico, el cual podría estar revestido de creencias, a esas profundas experiencias; frente a ellos, podemos poner a un no creyente, es decir, alguien que no forme parte de esta forma de vida, que esté al margen, el cual podría decir que no les entiende e incluso que si lo hace, los considera irracionales, aunque no por ello los irrespetaría. Como dice Wittgenstein, ellos son dignos de respeto, porque no se están refiriendo a cosas banales, triviales, referentes a nuestro mundo, sino que corresponden a otra forma de vida, la cual es una elección u opción que tiene que ver con la vida de las personas, con alguna otra perspectiva de nuestro mundo.

22 Wittgenstein, L. *Observaciones sobre La rama...*, *Op. cit.*, 53.

23 O” Hear, “Wittgenstein”s Method of..., *Op. cit.*, p. 523.



A Wittgenstein le molestaba no solamente que Frazer pensase que los pueblos primitivos actuaban con base a errores, sino que también eran estúpidos, puesto que para él, los objetivos que buscaban conseguir los pueblos primitivos con sus rituales llegaban en algún momento, ya fuera más temprano o más tarde. En el caso de las lluvias, las mismas aparecían en un determinado momento, o en el caso de buscar alguna otra cosa, el suceso que se buscaba podría acontecer en cualquier instante después del ritual que se había seguido con ese objetivo. Al respecto, dice Wittgenstein: “pero no deja, entonces, de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más”.<sup>24</sup> Aquí, como lo señala Barrett, podría uno preguntarse: ¿No podría suceder que no vieran ninguna conexión casual entre la lluvia y el ritual?, ya que el mismo Frazer admite que el ritual de la lluvia se realiza antes del tiempo en que normalmente es la llegada de las lluvias; eso demostraría, según Wittgenstein, que la gente no cree realmente que el Rey de la lluvia pueda hacer que llueva, porque si fuera así, por qué no realiza el ritual cuando la tierra está árida y seca.

En sus últimos años, en 1950, Wittgenstein afirma en las *Observaciones* lo siguiente: “Si quieres permanecer en lo religioso, tienes que luchar”<sup>25</sup>. Como vemos, Wittgenstein se mantiene fiel a su convicción de que la religión es un asunto absolutamente personal, puesto que es una emoción que no permite ir más allá de sus límites, aunque esté considerando estas emociones como cuestiones universales, las cuales pueden constituirse en mecanismos de enlace que nos permitan acceder y a entender otras culturas que pudieran estar muy apartadas de la nuestra; de esto podemos inferir que a partir de que tenemos una serie de emociones que todas las personas podamos compartir, entonces ello nos permitirá que podamos derivar o establecer normas o reglas que llamamos morales.<sup>26</sup>

Es por ello que podemos entender a individuos extraños o no pertenecientes a nuestra comunidad lingüística, porque aunque ellos pudieran verse como ajenos a nuestra cotidianidad y posean imágenes del mundo distintas a las que nosotros poseemos, existen cosas que pueden verse como comunes en la medida en que hay una especie de acuerdos elementales de la acción, pues los conceptos son una manifestación humana de las necesidades que pudieran

24 Wittgenstein, L., *Observaciones a La rama...*, *Op. cit.*, p. 52.

25 Wittgenstein, L., *Observaciones*, *Op. cit.*, p. 163.

26 Cfr. Sábada, “Tres modos wittgensteinianos...”, *Op. cit.*, p. 76.





experimentar los individuos; es a través del lenguaje como se fundamentan los diferentes usos significativos de los conceptos. Y esto es precisamente lo que nos permite la comprensión de individuos y colectivos diferentes, en la medida en que compartimos acuerdos elementales; aunque ellos tengan unas *imágenes del mundo* diferentes a las que nosotros podríamos tener, lo que involucra que también podrían tener usos distintos a los nuestros, hay diversas y complejas *formas de vida* que compartimos y, por consiguiente, son comunes para ambos, lo que nos permite tener consenso en algunas de los significados que están en juego, que permite abrir una posibilidad para la persuasión.

Así, el juego de lenguaje religioso conlleva la presencia necesaria de formas de vida que se activan de cierta manera en función del contexto y los elementos que determinan a la experiencia religiosa, aunque no por ello deba verse como que está en una estricta dependencia de su condición de una práctica particular, porque puede depender de otros discursos, de una manera más próxima o más alejada. Sin embargo, lo que hace singular a un lenguaje religioso es el hecho de que se basa en una actitud global ante la vida, entretrejida en determinadas certezas y en la forma que se deriva de las mismas cuando se relacionan sus diferentes enunciados. Es por ello que no podemos decir que las formas de vida, por sí mismas, o únicamente a partir de ellas, puedan constituir un juego lingüístico religioso o de cualquier otro tipo, aunque estén en sus raíces; nuestros hábitos o costumbres, así como las acciones que pudieran estar involucradas en la religión, conjuntamente con las instituciones que se han creado para ello, podrían hacer que se tomaran direcciones distintas en un cierto momento. Solo podemos entender el lenguaje religioso mediante la observación de las prácticas con las cuales se relaciona, lo cual no significa que a través de ellas podamos llegar a conectarnos con ese ser trascendental que ellas pregonan; la fe religiosa, los rezos, Dios, y otras, no tienen ninguna relación con la explicación de nuestro mundo, más bien se relacionan con su adoración o culto; de aquí que cuando alguien participa en un rezo está realizando un rito, y por lo tanto podríamos decir que es su manera convencional de conversar con Dios. Es una práctica social en la que cada individuo se ejercita por sí solo, en forma individual; una práctica a la que tiene acceso solo quien está inmerso en alguna forma de vida religiosa institucionalizada. Por otra parte, cuando hablamos de algún concepto inherente a la religión, este se relaciona con otro; por ejemplo, no po-





demos hablar de fe sin involucrar a Dios; estos conceptos religiosos están interrelacionados.

Está claro que para quien se considere creyente, el discurso religioso le es completamente inteligible, pero ello no supone que se deba pertenecer a esa práctica para poder lograr entenderlo, es decir, jugar el mismo juego de lenguaje, puesto que las prácticas, por muy específicas que pudieran ser, lo que les daría un significado propio, no podrían justificar su inteligibilidad en la medida en que ellos se considerasen exclusivos de su evolución, ya que con ello se estaría excluyendo a la religión de su relación con otras experiencias y otros juegos de lenguaje. De esta manera, los *modos de vida* religiosos no se pueden deslindar de las demás actividades de las personas, así como tampoco del desarrollo del significado con otras actividades. Sin embargo, a pesar de que el creyente y el no creyente puedan tener o puedan aceptar, desde una perspectiva general, lo que está por detrás del valor significativo de los términos involucrados en un juego de lenguaje específico, no podemos decir que los mismos tienen que tener iguales usos para ellos, puesto que las palabras que intervienen en un juego de lenguaje religioso han tomado su significado particular a partir de una gramática lingüística religiosa, pero esto no hace que puedan verse como exclusivas de ellas, porque las mismas también detentan o están relacionados con determinados usos dentro de un lenguaje laico. Lo que hace que puedan verse como algo relacionado a un juego lingüístico está precisamente en las prácticas, en las acciones en que ellas se involucran, donde se asientan en *certezas* distintas, permitiendo que el uso se configure de una u otra manera particular. Como bien lo señala Jareño, esto es lo que nos permite decir que si hacemos un uso religioso de los elementos, entonces tendremos un juego religioso; si, por el contrario, hacemos un uso laico, entonces estaremos ante un juego de lenguaje no religioso o no creyente; así, tendremos que los creyentes participan de una determinada conducta, mientras que los no creyentes participan de otra distinta, aunque no por ello podrían dejar de comprender su alcance y significado. Lo que se significa acá es que el no creyente no ha sido educado para que entienda las mismas certezas en las que descansa el funcionamiento del juego religioso, porque él mantiene una brecha con el creyente en la medida en que poseen dos visiones de la realidad, aunque podrían coincidir en lo más importante, en lo fundamental, pero que hacen que ambos vean la vida desde





perspectivas diferentes.<sup>27</sup> Podríamos agregar a lo antes señalado por Jareño, que también podría darse el caso de que el no creyente es un conocedor de la religión aunque no la practique y ello le permitiría participar plenamente en el juego religioso aunque de una manera diferente, porque sería de una forma crítica.

Asimismo, debemos tener presente que estas “formas de vida”, cuando se consideran desde un punto de vista global escapan a las críticas que pudieran hacerse, ya que el criterio de significado depende de ellas, de cómo están establecidas, es decir, de cómo ellas sean. Así, las pruebas de consistencia que se exigen en los discursos de orden filosófico o científico no desempeñan ningún rol en ellas; la única exigencia para el creyente es que él tiene que suministrar algún tipo de argumento o razonamiento para su creencia en algo supremo como un Dios, cuya realidad particular descansa en una discusión también muy particular y la misma está establecida por la propia creencia, ya que es menester que para poder dar respuestas a algo que se relaciona a una cuestión específica, entonces es necesario que primero hay que determinar cuál es la gramática inherente al concepto que está puesto sobre el tapete. De aquí, entonces que si queremos hablar de hechos y de Dios, entonces tenemos que estar conscientes, en que hay una gran diferencia entre ambos, en la medida en que los sentidos de los distintos discursos en los cuales pudieran expresarse son diferentes el uno del otro.

Por otra parte, Wittgenstein nos recomienda tener presente que en la conducta religiosa se manifiesta la relevancia que pudieran tener determinados sentimientos respecto a cuestiones que son de gran interés para nosotros, los cuales aunados a las certezas que mantene-mos respecto a dichos sentimientos, son determinantes en la manera en cómo nos conducimos en nuestra vida; de allí la importancia del uso de imágenes en religión. Así, el carácter *inamovible* o permanente de nuestras certezas estaría justificado por la conjunción de estos elementos; el cómo se asientan determinadas *certezas*, tales como “Dios existe”, “Dios es amor”, está en nuestra relación con nuestra reverencia hacia –y la importancia que le damos a cuestiones como muerte y vida– la presencia del mundo como algo *ajeno* pero inevitable, la *magia* de los procesos de reproducción, el sexo, la fragilidad de la naturaleza humana y los sentimientos de culpa, la necesidad de felicidad y la aparente imposibilidad de darle una respuesta defi-

<sup>27</sup> Cfr. Jareño, *Op. cit.*, p. 234.





nitiva, y otras y esto se manifiesta en los rituales y liturgias, en los que desplegamos la significatividad de una interpretación del mundo asida a la relevancia de estos asuntos. De ahí la relevancia del uso de imágenes en religión; el carácter significativo de las mismas camina paralelo a su inclusión en el juego de lenguaje del que participan. No pretenden describir situaciones metafísicas de ningún tipo, antes bien, su importancia surge de la incidencia que poseen para nuestra conducta y cómo se incardinan en ella. Esto sucede en forma más expresa cuando hablamos de las propias creencias religiosas como imágenes, las cuales Wittgenstein considera de gran importancia cuando se trata de creencias religiosas. En este caso, Wittgenstein está resaltando los problemas con la creencia cristiana contemporánea, al ocuparse de esta especialmente; así, nos dice que una creencia en el Juicio Final no está bien establecida desde el punto de vista empírico, aun cuando el creyente religioso sea una persona capaz de usar criterios normales para sus juicios desde un punto de vista empírico. Sin embargo, el continuará con sus creencias de una manera inquebrantable y la misma seguirá regulando su vida de una forma tal como no podría hacerlo un pronóstico empírico. Así, si comprender una creencia involucra entender los fundamentos en la cual ella se sostiene, el “no creyente” siente que sus “técnicas normales” del lenguaje lo abandonan, ya que un creyente racional pudiera tener la sensación de que está basando grandes cosas en unas evidencias “extremadamente débiles”, ya que se sale del contexto normal de la distinción entre lo razonable y lo no razonable. Aunque, por otra parte, esto no constituye algo que pudiera angustiarse; el creyente no se angustia por las cosas que pudieran considerarse como contradictorias en algunas de sus creencias. Dice Wittgenstein en las *Lecciones*:

Supongan que alguien cree en el Juicio Final y que yo no; ¿significa esto que yo creo lo contrario que él? Es decir, que no habrá tal cosa? Yo diría: “De ningún modo, o no siempre”

[...] Supongan que alguien fuera creyente y dijera: “Creo en el Juicio Final” y que yo dijera: “Bueno, yo no estoy tan seguro. Quizás” Ustedes dirán que hay un enorme abismo entre nosotros. Si él dijera: “Hay un avión alemán ahí arriba”, y yo dijera: “Quizás. No estoy seguro”, dirán que estamos bastante cerca. <sup>28</sup>

Como lo señala O’Hear,<sup>29</sup> el no creyente encuentra apenas inteligible la creencia en el Juicio Final, pero comparte con el creyente

<sup>28</sup> Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones...*, *Op. cit.*, pp. 129-130.

<sup>29</sup> O’Hear: “Wittgenstein’s Method of...”, *Op. cit.*, pp. 522.







muchas creencias acerca de cosas ordinarias, tales como la muerte, por ejemplo. El creyente está consciente de que su creencia está arreglada para que no se generen conflictos con las creencias ordinarias y que las mismas puedan ser de una forma acomodaticia, es decir, que ellas pueden ser acomodadas por él, incluso, como por ejemplo, en el cristianismo, donde él está consciente de que en un cierto nivel pudieran darse algunos conflictos.<sup>30</sup>

Así, el no creyente pudiera tener algunas dudas y se preguntaría “¿Cuál es la sustancia de una creencia que está en un conflicto aparente con las suposiciones empíricas compartidas, pero cuyas inconsistencias y discontinuidad con esas suposiciones puedan ser aparentemente pasadas por alto?”<sup>31</sup> Considera O’Hear que el método de la representación elocuente (*perspicuos*) no puede dar una solución a esto, pero puede lograr hacerlo inteligible para los no creyentes y de esta manera, darse cuenta de que dichas creencias parecieran ser incongruentes, pero que ellas pueden desempeñar un rol de especial relevancia en nuestras vidas.<sup>32</sup>

Sobre este respecto, Wittgenstein, en las *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer* dice que el concepto de representación perspicua es de suma importancia puesto que:

Designa nuestra manera de representar, la manera según la cual vemos las cosas (Una especie de “weltanschauung” como parece ser típico de nuestro tiempo. Es por ello que podemos tener pensamientos que, aunque no pertenezcan al campo de la ciencia, al final pueden tener alguna relevancia en nuestras vidas.

Esta representación perspicua es el medio para la comprensión consistente en “ver las conexiones.” De ahí la importancia de encontrar *cadena intermedias*.<sup>33</sup>

Esta aseveración de Wittgenstein es lo que permite considerar la idea de que podemos tener pensamientos que tienen que ver con el hombre y su presencia en el mundo, aun cuando estos pensamientos no puedan ser tomados como de carácter científico, pero no por ello podrían no ser objeto de discusión bajo otras perspectivas y que los mismos no nos puedan brindar un sentido particular respecto a lo

30 O’Hear, p. 523.

31 *Ibid.*

32 *Cfr.* O’Hear, p. 524.

33 Wittgenstein, L., *Observaciones a La rama..., Op. cit.*, p. 66-67.





que podría contar como algo relevante en su vida; esto es lo que hace que estos pensamientos puedan darse de una manera natural bajo un comportamiento ritual.

Y es precisamente esta manera de relacionarse con las cuestiones inherentes a la realidad y a la cultura del individuo, que de una y otra forma le afectan directamente, lo que hace que la obra de Wittgenstein se mantenga vigente, ya que pareciera que la misma permanece fuera de la tiranía del tiempo, suspendida en una atemporalidad que no permite que pierda su actualidad frente a las verdades que se han consolidado a través de la historia de la filosofía, las cuales parecieran permanecer en un estrato superior a las cosas contingentes de la vida.

