

“El creyente religioso como un animal esperanzado: Wittgenstein y la creencia religiosa”

Trabajo presentado para optar al título de

Profesional en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Programa de Filosofía

Universidad del Rosario

Presentado por:

Lina Margarita Rivera Porras

Director:

Carlos Alberto Cardona Suárez

Semestre II de 2014

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	3
Abreviaturas.....	4
Introducción.....	5
Capítulo 1: El método wittgensteniano; filosofía descriptiva con miras hacia la identificación de protofenómenos.	15
Capítulo 2: Gramática del creer: de las evidencias y los motivos.....	44
Capítulo 3: Buscando <i>el esquema de una planta</i> , de los creyentes religiosos como animales esperanzados.	63
Epílogo.....	84
Bibliografía.....	87

Agradecimientos

El enfrentarse a realizar una monografía, especialmente en el área de la Filosofía, ha sido para mí una tarea realmente ardua y con muchos momentos difíciles, no sólo respecto de los argumentos y de las tareas académicas sino de las implicaciones emocionales que se despiertan al intentar defender un acercamiento propio y coherente a algún problema.

En ese sentido estos agradecimientos corresponden a todo aquél que me apoyó durante este proceso, no sólo en la discusión de argumentos y tesis, sino sobre todo en las circunstancias en las cuales el trabajo se volvía incómodo y difícil. Estos agradecimientos van para quien me guió, me orientó y me indicó el camino para seguir adelante cuando las cosas no se veían claramente.

Así pues primero agradezco a mis padres, mis abuelas y mis hermanos pues ellos me han apoyado a optar por las Ciencias humanas, han comprendido y acompañado la decisión de estudiar conceptos, aclarar ideas y producir discursos. Sin ellos una educación poco ortodoxa hubiera sido un camino imposible y la realización de una monografía en este campo, una meta de nunca alcanzar.

Respecto de la inspiración para resolver problemas en contextos religiosos, mi mamá me ha permitido entender y sacar a la luz juegos de lenguaje en dichas situaciones y me ha dado las respuestas del creyente en incógnitas que no hubiera podido resolver sola. Por su parte mi padre siempre comprendió con gran profundidad lo que debe ser un análisis filosófico y me permitió encontrar el tiempo y la tranquilidad para ahondar en mis propios pensamientos.

Quiero agradecer a Nicolás Montenegro, mi compañero en este camino y mi más grande opositor. Sus posturas filosóficas produjeron el debate más fuerte frente a mis opiniones por lo que las discusiones con él siempre fueron fructíferas y se ven reflejadas profundamente a lo largo de este trabajo. Quiero agradecerle por todo el tiempo que le dedicó a escucharme y a proporcionarme sus perspectivas; él fue quien me aportó la tranquilidad y el equilibrio para permanecer en el trabajo de aclarar un pensamiento difícil como el de Wittgenstein.

Por último, mi más grande agradecimiento debe ser al Profesor Carlos Cardona pues sin él todo este proyecto no sería lo que es. A él debo haber despertado en mí el interés por la Filosofía wittgensteniana y sobre todo por cultivar la idea de que se puede defender una postura propia frente a un tema complejo. El profesor Carlos Cardona hizo un acompañamiento que desborda los límites de una obligación académica y se comportó siempre como un mentor que apoyó y me dio la seguridad para seguir mis intuiciones. A él debo una argumentación limpia y juiciosa y el espíritu de investigar y aclarar, apropiándose de los conocimientos.

Abreviaturas

Tabla de abreviaturas¹

CAM-	Cuadernos azul y marrón
CV-	Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena
GF-	Gramática Filosófica
IF-	Investigaciones filosóficas
L&C-	Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa.
ORDF-	Observaciones a la Rama Dorada de Frazer.
RD-	Rama Dorada
TLP-	Tractatus Logico Philosophicus
TS-	Big typescript ²

¹ Ver la bibliografía completa al final del texto.

² Citado en Baker, G. (1991/2004). *Philosophical Investigations* 122, Neglected aspects. En K. J. Morris, *Wittgenstein's Method* (págs. 22-51). Malden: Blackwell. Ver bibliografía completa en *Wittgenstein's Method*, pp. 299.

Introducción

Ludwig Wittgenstein ha sido reconocido por la comunidad filosófica como uno de los grandes filósofos del siglo XX, en gran parte debido a sus contribuciones a la lógica, la naturaleza de las proposiciones matemáticas, la psicología y la filosofía del lenguaje, las cuales en virtud del estilo de escritura del autor, además de su personalidad particular, hacen de los ejercicios de aclaración de su pensamiento una tarea realmente difícil y para la cual se debe ser muy cuidadoso. Por ello mismo, el propio Wittgenstein advierte a sus lectores, en el prólogo de sus *Investigaciones*, que sus anotaciones son oscuras y no pudieron ser concebidas de una manera más clara por lo que no ahorra al lector el ejercicio comprensivo³.

Ahora bien, según los comentaristas más importantes de Wittgenstein como P. M. S. Hacker y G.P Baker, su obra podría entenderse en dos períodos, abriendo el camino a un número amplio de temáticas y problemas filosóficos diversos; el primer período de su pensamiento se encuentra consignado en el *Tractatus lógico philosophicus*, en donde se defiende una concepción de la lógica y del lenguaje que fue altamente debatida en el Siglo XX y que lo consagró como uno de los filósofos más grandes de la época. El segundo período, por su parte, se consolidó con la publicación de las *Investigaciones filosóficas*, obra en la cual este autor criticó paso a paso el TLP, dejando atrás las tesis e ideas que había defendido, lo cual incitó a los lectores a reconocer una segunda ola del pensamiento del autor⁴. El período intermedio o de transición, corresponde a los escritos menores, notas de clase y conversaciones personales en las cuales se atisban los pensamientos que se desarrollaron en las *Investigaciones*. Entre dichas obras se encuentran *Gramática filosófica*, *Observaciones filosóficas*, *Los cuadernos azul y marrón*, entre otros.

No obstante de la gran variedad de obras, sus dos obras magistrales y principales, el *Tractatus Logico Philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas* son quienes despiertan en los comentaristas canónicos una lectura común que invita hacia la comprensión de nociones de la lógica y el significado, incluso cuando otros comentaristas no ortodoxos las han interpretado como tratados de ética o tratados referentes a temas que no conciernen propiamente a la filosofía del lenguaje.

³ Ver Wittgenstein, L. (2003) Prólogo. En L. Wittgenstein *Investigaciones Filosóficas*. Ciudad de México: UNAM.

⁴ Sin embargo, es importante mencionar que pese a las transformaciones entre las dos obras mencionadas, muchos aspectos relacionados con los alcances de la filosofía se han mantenido sin variación alguna.

En ese sentido, el marco común de interpretación a las anotaciones de Wittgenstein proviene de una mirada desde la Filosofía del lenguaje, de las matemáticas o la lógica, por lo que anotaciones sobre creencia religiosa, por ejemplo, brillan por su particularidad pues es difícil catalogarlas como una discusión respecto de los temas comunes en la obra Wittgensteniana. Además de ello, normalmente cuando estas anotaciones aparecen, suelen estar en conexión con temas éticos, estéticos y de índole personal acerca de la forma en la que Wittgenstein ve y vive la religión como parte importante de una forma de vida.

Ello ha llevado a algunos como Norman Malcolm⁵, a entender dichas anotaciones como la postura Wittgensteniana acerca de cómo debe afrontarse la vida de manera personal y ética (Sábada, 1992, 75). Ello sin embargo presenta la dificultad de ser un proyecto demasiado totalizante y deja en la sombra problemas filosóficos que nada tienen en relación con indagaciones éticas de la vida personal del autor.

Textos no canónicos e intermedios como *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* y *Observaciones a la rama dora de Frazer* que tratan temas principalmente éticos y religiosos, permiten entonces una lectura más abierta, la cual puede llevar a diferentes caminos de interpretación. Por ello mismo, si bien esta monografía tiene como temática principal las anotaciones de Wittgenstein acerca de la creencia religiosa, se buscará adoptar una perspectiva diferente a la propuesta por Malcolm por las razones ya propuestas. Lo que haremos a continuación, en cambio a Malcolm, se acerca más a lo que Sábada reconoce como la ‘primera lectura’ de los problemas religiosos en la filosofía wittgensteniana. (Wittgenstein, 2009)

Según la primera interpretación –probablemente la más correcta–, la religión, siempre según Wittgenstein, es esencialmente expresiva. No tendría contenido cognoscitivo, por lo que sería insensato hablar de creencias religiosas en el sentido fuerte y habitual de la creencia. (Ibíd., 74)

Veamos el camino con más cuidado.

En el campo filosófico, incluyendo la perspectiva de Wittgenstein en el TLP, normalmente se pretende alcanzar un alto nivel explicativo con el cual al posar una mirada sobre los fenómenos, se pueda dar cuenta de rasgos comunes y principios básicos que desentrañen la naturaleza del problema. En ese sentido, la Filosofía quisiera ser como la ciencia, trabajando bajo leyes generales que expliquen el comportamiento de algo que nos llama la atención, principalmente a través de una discusión ontológica, metafísica o epistemológica.

En el caso específico que nos convoca, la creencia religiosa, al ser denominada una creencia, la Filosofía despierta una discusión respecto del carácter ontológico y epistemológico de la religión cuando ésta se entiende desde los criterios de lo que se considera una creencia por excelencia: una creencia

⁵ Ver *Wittgenstein: A religious point of view?*

empírica o científica. De ese modo, algunos filósofos ven en la creencia religiosa un homólogo de la creencia empírica sólo que usando conceptos extraños y problemáticos.

Ello genera que se discuta cuál es la referencia de una palabra como “Dios” así como nos preguntamos a qué refiere una palabra como “manzana” y en los casos más extremos se examina por qué, siendo la creencia religiosa una creencia que no tiene pruebas ni ningún tipo de cuerpo de justificación, es decir que es una creencia muy débil y que no soporta ninguna crítica, sigue siendo tomada como una creencia válida que guía la acción en ciertas prácticas. Preguntas que pueden disolverse si cambiamos de mirada sobre los fenómenos.

Esta perspectiva filosófica clásica, como mostraremos, conlleva entonces a la conclusión de que la creencia religiosa debe ser abandonada por una creencia que pueda cumplir los criterios básicos de una creencia que guía la acción de manera adecuada, algo como una creencia científica comprobada y adecuada para hacernos una imagen del mundo. George Frazer en *La Rama Dorada* (1993), es un ejemplo de cómo se da la aplicación de dicha perspectiva en el análisis de un fenómeno social pues presenta un análisis antropológico respecto de los actos mágicos y religiosos extendidos en todo el globo en base a creencias básicas originadas en sociedades primitivas. Ahora, la tesis realmente fuerte de este antropólogo respecto de lo que quiero discutir a continuación es que dichas creencias básicas son erróneas en cuanto son resultado de confundir el orden en el que se presentan las ideas a nuestra mente y el verdadero orden físico o natural del mundo.

En ese sentido Frazer sostiene que los indígenas que realizan actos mágicos y religiosos sólo llevan a cabo prácticas pseudo- científicas basadas en un error producto de la ignorancia y la incivilización. Su trabajo es muestra de los resultados que conlleva adoptar una visión filosófica para la cual una creencia religiosa en post de que comparte su forma superficial con una creencia empírica, debe también compartir los rasgos gramaticales de un enunciado que afirma un estado de cosas en el mundo.

Con ello en mente, el objetivo principal de esta monografía, haciendo uso de la metodología wittgensteniana propuesta en sus *Investigaciones filosóficas*, es disolver la perspectiva bajo la cual una creencia religiosa puede ser entendida con los criterios gramaticales de una creencia ordinaria.

La pregunta ahora es, ¿si la creencia religiosa sólo comparte una forma superficial con la creencia empírica, qué tipo de comportamiento gramatical tiene?

Frazer considera que la creencia religiosa se comporta no sólo como una creencia empírica en cuanto a la necesidad de un cuerpo de justificación que la fortalezca y la haga válida. Además de ello, cree que los enunciados religiosos comparten la forma de una hipótesis, esto es de un enunciado que habla sobre el futuro a manera de algo que podría o no suceder. En ese sentido, la creencia religiosa sería un tipo de predicción acerca de lo que sucederá cuando se lleva a cabo cierto rito o gesto religioso.

Como mostraremos, al igual que la analogía entre una creencia religiosa y una empírica, esta nueva imagen de la creencia religiosa resulta ser un mal entendimiento de la forma superficial de los enunciados, por lo que en el capítulo 3 la idea de un enunciado con contenido religioso comportándose como una hipótesis empírica, será disuelta como una incompreensión de la gramática de los enunciados religiosos.

Así entonces guiados por el objetivo general recién descrito, se proponen 3 capítulos en los cuales se pretende, primero hacer una aclaración conceptual de la metodología wittgensteniana que se va a utilizar, y segundo poner en práctica dicha metodología a través de una terapia filosófica que se desarrollará en los capítulos 2 y 3.

El capítulo 1 se encargará de hacer un recorrido por la tesis principal que ataca Wittgenstein en sus *Investigaciones*, a través de una aclaración al concepto de explicación. Para Wittgenstein, como mostraré a continuación, el gran error de la Filosofía es copiar el método de la ciencia y practicarlo en la Filosofía: el modelo de la explicación. Ésta última pretende universalizar los fenómenos a través de una generalización de los rasgos en leyes universales, coartando la diversidad de usos, reglas y funciones. En ese sentido, la filosofía se dejaría llevar por las similitudes superficiales entre ciertos enunciados y buscaría generar criterios de universalidad, necesidad y suficiencia para explicar su comportamiento.

Por los problemas que dicha perspectiva genera, entre los cuales aparecen problemas como los ya mencionados respecto de la creencia religiosa, Wittgenstein propone hacer un *cambio de mirada* sobre el lenguaje y practicar una descripción filosófica que dé cuenta de los diferentes usos de un concepto en el lenguaje con el objetivo de disolver problemas filosóficos enraizados en una gota de gramática.

Dicha descripción será aclarada como una terapia filosófica para la cual se lleva a cabo un ejercicio de comparación a través de diversos juegos de lenguaje, situaciones imaginarias en las cuales se busca manifestar que un concepto puede tener diversos usos en ciertos contextos, por lo que la supuesta rigidez de un concepto parece ser sólo un mito que se presupone.

En dicha descripción, haciendo uso de los juegos de lenguaje como herramientas metodológicas, se buscará generar una visión sinóptica; una imagen general con la cual pueda reconocerse cómo un concepto que nos parecía similar a otro (en su forma superficial), en realidad en su gramática se acerca más a otro grupo de conceptos que parecen no tener una función cognitiva.

Dicho ejercicio, sin embargo, no pretende ser la construcción de una teoría filosófica más poderosa que la que busca criticarse. La visión sinóptica es en cambio una ordenación propuesta por Wittgenstein de modo que podamos reconocer prácticas comunes que nos son familiares. Así pues, dicho ejercicio no se trata de un mapa gramatical necesario que revele la realidad del lenguaje o algo por el estilo, se trata de una ordenación que cumple un propósito específico, llevar

a la tranquilidad a la filosofía, es decir, hacer que el filósofo deje de preguntarse por un fenómeno originado en una confusión gramatical.

En ese último sentido, el ejercicio filosófico propuesto se trata de una tarea de *persuasión* pues más allá de proponer argumentos, contra argumentos o tesis, lo que se hace es proponer una nueva ordenación respecto de los conceptos que nos parecían problemáticos para generar una visión que disipe las preguntas filosóficas, se intenta cambiar la mentalidad respecto de un fenómeno particular.

Para poder llegar allí sin generar un esencialismo, Wittgenstein toma prestado el concepto de proto- fenómeno desarrollado por Goethe en sus trabajos botánicos. Básicamente este concepto hace un alto en la investigación para que dejemos de preguntar hacia algo más profundo y se convierte en una práctica que reconocemos como primitiva, esto es, como una práctica básica en la cual se aprende el uso de un concepto, uso que lleva la mirada hacia un nuevo mapa de conceptos que se relacionan. Como se explorará con cuidado, al practicar una mirada sinóptica sobre el uso de los conceptos, puede recordarse y reconocerse una práctica básica en la cual un concepto se relaciona a un uso que nos es ya familiar, por lo que el supuesto misterio que nos despierta un concepto desaparece completamente.

En el caso de la creencia religiosa, como mencioné en las palabras de Sábada, buscaremos disolver la perspectiva con la cual se identifica a la creencia religiosa como una creencia empírica, y en cambio a ello, a través de diversos juegos de lenguaje y de una nueva ordenación a través de una visión sinóptica, buscaré llevar los enunciados religiosos hacia una práctica básica de tipo expresivo, esto es, a la palabra como la sustitución de un gesto que representa una sensación: dolor, asombro, gusto, disgusto, o en nuestro caso, *esperanza*.

Así pues, el segundo objetivo primordial de esta monografía será poder identificar como proto-fenómeno de la creencia religiosa una práctica común en la cual se nos enseña a expresar sentimientos de esperanza a través de conceptos religiosos.

Esta nueva ordenación debería dejar al Filósofo en la tranquilidad, es decir, en una analogía que le satisfaga y que disipe sus ansías de explicación. Ello sin embargo, al ser un ejercicio terapéutico y persuasivo, depende tanto del terapeuta como del paciente por lo que los caminos no son únicos, certeros ni necesarios. En ese sentido la filosofía wittgensteniana, considero, cobra un sentido personal en cuanto las ordenaciones propuestas y los juegos de lenguaje que disuelven dificultades están pensados para tranquilizar a quien tiene las dificultades, al mismo Wittgenstein en la gran mayoría de sus anotaciones, y en otras tantas a un filósofo particular para el cual Wittgenstein pensaba las terapias.

De ese modo el análisis que adelantaremos a continuación respecto de las creencias religiosas pueden dejar satisfechos a muchos o completamente intranquilos a otros. Esta monografía entonces parece ser más una auto-terapia, como muchas de las que se hacía Wittgenstein a sí mismo, en parte una terapia hecha por mí hacia mis propias inquietudes filosóficas.

Así como las IF parecían estar concebidas para tratar sus propias confusiones, esta monografía está construida de manera tal que me deja a mí, ayudada por intuiciones wittgenstenianas, a quedar tranquila respecto del fenómeno religioso, (al menos por un tiempo). Y en ese sentido el siguiente análisis es en gran parte una aclaración de *algunos aspectos* de la perspectiva wittgensteniana respecto de la creencia religiosa pero al mismo tiempo es también un ejercicio personal de llevar a la tranquilidad preguntas propias.

Con ello claro puede comprenderse ahora el ejercicio del capítulo dos, el cual consta de un ejercicio completamente personal por desentrañar la naturaleza gramatical del enunciado “Creo que X” ante la pregunta de un interlocutor “¿por qué crees X?”, ya sea en contextos religiosos, empíricos o científicos. Esta búsqueda gramatical, enmarcada en el espíritu wittgensteniano recién descrito, tiene el objetivo principal de disipar la imagen bajo la cual la creencia religiosa es idéntica a una creencia empírica sólo que con contenido religioso, por lo que el capítulo 2 consta del análisis de diversos juegos de lenguaje en el contexto de una creencia empírica, en el contexto de una creencia teológica y el de una creencia religiosa.

Según los resultados de dicho análisis, se propondrán ciertos criterios gramaticales de una creencia empírica que sin duda no son compartidos por la creencia religiosa, por lo que si se permite seguir llamándosele de ese modo necesita que se comprenda ahora bajo un nuevo conjunto de ellos. En ese sentido, para la comprensión de un creyente religioso, desde el punto de vista de un creyente ordinario, no se requiere ampliar los criterios, sino adentrarse en un mundo nuevo de criterios sobre lo que se considera la justificación de una creencia.

De ese modo, en dicho capítulo se defenderá que para alcanzar una comprensión justa sobre el creyente religioso se necesita situar su discurso en una forma de vida que le corresponda, una tal que permita entender en qué tipo de contextos y situaciones se formulan enunciados religiosos, ya que sin duda no son los mismos que aquellos en los cuales afirmamos una creencia empírica. Como resultado se tendrá entonces que mientras en la creencia empírica hablamos de razones y evidencias de justificación para lo que se afirma, en la creencia religiosa se trata en cambio de *motivaciones* de tipo existencial con las cuales se despierta una sensación que desea expresarse a través del gesto o el rito religioso.

El capítulo 3, por su parte tiene la tarea de radicalizar y mostrar con fuerza los orígenes y las consecuencias de una postura que defiende que creencia religiosa y empírica son idénticas gramaticalmente, ahora haciendo uso de las anotaciones de Wittgenstein respecto de la obra de Frazer y también de sus anotaciones respecto del carácter expresivo del lenguaje y de la creencia religiosa.

La Rama Dorada de George Frazer, como un análisis de caso de la postura Filosófica propuesta, será entonces la encargada de mostrar esos dos rasgos (el origen y las consecuencias de una postura tal), con lo cual es identificable que el filósofo es conducido por la forma superficial del enunciado a pensar en la

creencia religiosa no sólo en términos de una creencia empírica sino también en términos de una hipótesis científica originada en una incompreensión del mundo natural.

Con esa perspectiva se buscará 1) aclarar qué entiende Frazer por una creencia religiosa, 2) cuál es la gramática de una hipótesis y 3) qué sería una creencia religiosa entendida como una hipótesis. Con el último punto se mostrará una vez más que los enunciados de contenido religioso no cumplen los criterios de lo que sería una hipótesis y por tanto lo único que comparte la creencia religiosa con una hipótesis regular es su forma superficial.

Una vez demostrado por qué sería un mal entendido ver a la creencia religiosa bajo los criterios de un enunciado empírico, ya sea hipotético o como creencia, es tarea del último segmento del capítulo crear un nuevo mapa gramatical que persuada al lector a dejar de preguntar filosóficamente sobre el creyente, esto es, a identificar una práctica primitiva como un *protofenómeno*.

En dicha segmento haré uso de las anotaciones wittgenstenianas respecto de lo que él considera la naturaleza gramatical de una creencia religiosa, y poniéndolo en conexión con las intuiciones ya desarrolladas en el capítulo 2 respecto de un carácter expresivo y existencial en el enunciado religioso, se hará una analogía entre los enunciados estéticos y éticos con el carácter gramatical de los enunciados religiosos.

En el desarrollo de esta última idea se muestra que aprendemos a usar enunciados de carácter religioso dentro de unas prácticas específicas para las cuales se cumple una función expresiva: aprendemos a orar y le damos significado a dicha práctica como un gesto de suplica o añoranza. Oramos e invocamos el nombre de Dios para expresarle nuestras esperanzas, aquello por lo cual sentimos angustia pues no podemos controlarlo y por lo tanto los gestos religiosos en general se convierten, por el sentido que cobran en las prácticas en los cuales los aprendimos, en un acto de expresión de nuestras esperanzas.

En ese sentido se defiende en esta monografía que Wittgenstein presenta la imagen del creyente como un animal esperanzado, pues las prácticas religiosas, entendidas del modo aquí descrito, son un acto expresivo más no cognitivo. El creyente se convierte en un animal en cuanto sus motivaciones no son racionales en el sentido académico o científico, su móvil en cambio proviene de sus *emociones* y al ser el móvil principal de ellas una actitud de añoranza respecto de lo que no podemos controlar, los creyentes religiosos expresan la esperanza de que aquello que ellos desean pueda ser.

Esta perspectiva ha despertado en algunos comentaristas que hacen filosofía de la religión en un espíritu wittgensteniano algo que ha sido denominado por los críticos como el Fideísmo de Wittgenstein.

El texto de Nicholas Wolterstorff, *Practices of belief* y específicamente su capítulo "Are religious believers committed to the existence of God?" es una buena muestra de aquello que defienden algunos comentaristas de Wittgenstein, de cómo se les critica desde la Filosofía del lenguaje y de cómo se entiende

Wittgenstein en esa esfera de la Filosofía. Básicamente Wolterstorff defiende que el fideísmo puede entenderse a través de dos tesis básicas, la primera siendo que la creencia religiosa es para Wittgenstein, expresión de la manera en la cual valoramos e interpretamos aquello que parece profundo e importante en la vida. La segunda por su parte, diría que la creencia religiosa es regulativa en el sentido en el que forma una imagen del mundo con el cual nos guiamos para actuar.

Aunque yo no me comprometo en esta monografía con ninguna de esas dos tesis, sí puedo identificarme con los corolarios que según el autor se desprenden de ellas. A saber, 1) En las discusiones religiosas no hay contradicciones en cuando alguien afirma un enunciado contrario al del creyente religioso, 2) la creencia religiosa no es ni explicación teórica de nada o una hipótesis, 3) los enunciados de creencia religiosa no requieren algo como un cuerpo de evidencias pues no son afirmaciones de un estado de cosas.

Como se habrá visto esta tesis explorará los dos aspectos mencionados hacia el final, a saber que la creencia religiosa no es ni enunciado empírico ni hipotético, y que los enunciados religiosos deben ser entendidos bajo una lógica diferente de justificación o “evidencia”, por lo que el primero corolario podría comprenderse.

Ello, dice Wolterstorff, puede deducirse de la filosofía wittgensteniana gracias a sus propias anotaciones y puede verse también en sus comentaristas, pero a ello, el autor presenta la siguiente pregunta, ¿El creyente religioso no tendría que justificar su participación en las prácticas religiosas? Cuya respuesta creo yo, separa los comentaristas wittgenstenianos y aquello que él mismo quería hacer notar. Según este autor, los wittgenstenianos responden que no es posible justificar la participación en la práctica, pues no podemos justificar de ninguna manera, por qué hacemos las cosas en el modo en el que las hacemos, esto es no podemos justificar porque usamos ciertos juegos de lenguaje.

Ello conlleva entonces a que aquél que sostenga esa posición sea comprendido como un fideísta, alguien quien no cree que deba o pueda justificarse una práctica específica. Lo anterior adquiere además un carácter que ha sido considerado como anti realismo, pues según los comentaristas wittgenstenianos, Wittgenstein defiende algo como que las expresiones en las cuales participan contenidos religiosos, especialmente, la palabra ‘Dios’ no son prácticas referenciales en absoluto. En esa perspectiva, ‘Dios’ no es un nombre y no refiere a nada, es meramente expresivo, como “ay” y por lo tanto no hay ningún tipo de compromiso con una entidad a la cual pueda llamarse ‘Dios’.

Ahora, si los wittgenstenianos sostienen algo como lo presentado yo no tengo las herramientas para discutirlo como correcto o incorrecto. Lo que sí puedo decir es que esa postura y sobre todo el carácter de Fideísmo y sobre todo de anti realismo serían algo más que inadecuados para tratar la filosofía wittgensteniana. En primer lugar, para decir que Wittgenstein hacía filosofía realista o anti realista⁶

habría que mostrar que dicho autor pensaba en la pregunta a cerca de la realidad como una pregunta legítima, lo cual, a quien conozca las anotaciones Wittgenstenianas y su metodología, le parecerá de entrada un descabellado⁷.

En segundo lugar, Wolterstorff afirma que la filosofía de Wittgenstein respecto de la creencia religiosa es fideísta en cuando *niega* que hay algo así como un compromiso ontológico con una entidad divina en cuando hacemos usos del lenguaje con contenidos religiosos. Como analogía para demostrar su punto, Wolterstorff utiliza el caso de las reglas, diciendo que cuando hablamos de ellas, nuestras palabras hacen referencia a algo que entendemos como reglas, y sin embargo, no puede fijarse su referencia a través de un método ostensivo tradicional. En ese sentido, el autor dice que los wittgenstenianos están equivocados si dicen que los enunciados religiosos no hacen referencia a algo como Dios dado que su referencia no es ostensiva.

Me parece que el ejemplo de Wolterstorff muestra exactamente qué se está diciendo cuando se enuncia que Hay tal o tal regla, o que Hay tal o tal Dios al cual agradezco, oro, pido, etc. El punto es que estas palabras si bien no hacen referencia a algo como un objeto, hacen referencia a una convención común que hace parte de una práctica y en ese sentido decir que hay tal o cual regla es decir que en las prácticas podemos aplicar ciertas normativas que las regulan. “Regla” no designa una entidad sino una práctica común que reconocemos fácilmente.

En ese mismo sentido, en esta monografía veremos qué decimos cuando enunciamos que Hay tal o cual Dios, no como la referencia a un objeto como manzana, sino como un concepto que cobra sentido en una práctica específica dentro de una forma de vida, para este caso, en la práctica de expresar esperanzas. Ello sin embargo no niega que “Dios” tenga una referencia, pero si Wolterstorff cree que se trata de una entidad, sólo que no ostensiva, entonces estamos en un desacuerdo fundamental.

En ese sentido los análisis próximos llevarán la discusión del plano epistemológico al plano lógico, gramatical, para mostrar a quien piensa en el enunciado religioso como un compromiso con un estado de cosas en el sentido ontológico o epistemológico, que no es necesario hacerse tales preguntas si se comprende qué tipo de rol juega un enunciado en el lenguaje y cómo los conceptos de dicho enunciado pueden entenderse, sin entrar en discusiones filosóficas, desde una perspectiva que aclare sus significados a través del uso en contextos específicos.

Así entonces, si lo que dice Wolterstorff de la forma en la que leen los comentaristas a Wittgenstein es verdad, yo tendría mucho que decir al respecto en otro lugar. Por otro lado si Wolterstorff cree que esa lectura es la única plausible en una filosofía wittgensteniana, yo lo invitaría a acercase a este texto y ver en él

⁷ Ello merece una investigación aparte y profunda, sin embargo es conocido por los lectores de Wittgenstein que preguntas epistemológicas de ese tipo serán de entrada una pregunta que vale la pena revisar para disolver.

algunos aspectos aclarados en profundidad y que invitan a no preguntarse por aquello que inicia toda la discusión. En conclusión, la diferencia entre la respuesta de los comentaristas wittgenstenianos y la mía es que mientras ellos niegan un tipo de referencia en las expresiones religiosas, yo pido que no se entre en esa discusión al presentar una perspectiva que persuada y lleve a la tranquilidad, es decir, disolviendo la pregunta.

El método wittgensteniano; filosofía descriptiva con miras hacia la identificación de profenómenos.

Como se mencionó en la introducción, este capítulo tendrá el objetivo de aclarar en qué consiste el método wittgensteniano orientado a la descripción como meta de la filosofía en el marco de una crítica a la pretendida explicación como su finalidad última⁸. Para ello, es necesario delimitar con claridad el concepto de explicación y sus características

La pregunta guía en los próximos capítulos será ¿qué es una creencia religiosa? Esta pregunta es respondida por muchos en el sentido de la Filosofía tradicional a través de una actitud cientificista que busca la naturaleza metafísica⁹ del concepto. En contraposición a ello, la postura del segundo Wittgenstein buscará hacer un examen de los diferentes juegos de lenguaje en los que usamos el concepto de creencia religiosa, con miras a dar cuenta de la multiplicidad de usos y romper la necesidad de entender dicho concepto bajo una sola mirada.

En pos de dicho objetivo general, en primer lugar este capítulo se encargará de aclarar los principales rasgos de la metodología Wittgensteniana de la siguiente manera: 1) se hará una diferenciación entre la filosofía prescriptiva y la filosofía descriptiva. La primera como modelo de lo que la filosofía tradicional quiere hacer: encontrar un canon *a priori* para dar cuenta de las prácticas racionales en las que estamos envueltos, esto involucra por supuesto, la idea de buscar criterios necesarios y suficientes para el uso de los conceptos. En cuanto a la filosofía descriptiva, como la *nueva* filosofía que propondrá Wittgenstein, es una tal que no busque nada oculto sino que reconoce que ya hay de por sí algunas prácticas que llamamos racionales y quisiéramos saber cómo funcionan. Este tipo de filosofía debe ser diferenciado de prácticas filosóficas descriptivas que aun así pretenden hacer teorías. La filosofía Wittgensteniana en cambio, es una renuncia tanto a la explicación como a la teorización filosófica.

En segundo lugar, 2) se dará una caracterización de lo que para Wittgenstein es una filosofía descriptiva terapéutica, en ella, se mostrará que el problema que debe ser resuelto es la constante *actitud* de hacer exigencias al lenguaje que por principio, no pueden ser cumplidas. 3) Para dar claridad sobre el punto anterior, se caracterizarán los ejercicios terapéuticos, se intentará dar una

⁸ Recomiendo ver la compilación de ensayos acerca del método wittgensteniano, *Wittgenstein at work* (2004)

⁹ Esto podrá ser aclarado más adelante, sin embargo, el uso que hago de una búsqueda por la naturaleza metafísica de un concepto, es el mismo uso que aclara Baker en "Wittgenstein on Methaphysical /Everyday Use". Allí, Baker defiende que Wittgenstein utiliza el concepto 'expresiones metafísicas' casi igual que los filósofos tradicionales; esto es, como expresiones de las posibilidades e imposibilidades. Así entonces, la búsqueda de naturaleza metafísica acerca de los conceptos, es la búsqueda de las condiciones de necesidad o imposibilidad para los usos de los mismos.

mirada abstracta a los elementos principales de los ejercicios de Wittgenstein. Éstos últimos tienen el objetivo de detener la indagación filosófica de ciertos problemas bajo la aplicación de dichas herramientas en contextos específicos. En ellos debe hablarse de un concepto como *juego de lenguaje*.

Por último, 4) se mostrará que en la práctica de estos ejercicios terapéuticos se da aquello que Wittgenstein llamó *compilación de recuerdos*. A través de la comparación entre casos particulares en diferentes contextos y situaciones, el lector es llevado al punto de poder reconocer a modo de recuerdo, cómo se usa el concepto que lo tiene confundido. Esto es, en un primer caso, cómo el lector usa en ciertos contextos específicos del lenguaje cotidiano aquél concepto que le parecía tan oscuro o profundo. En un segundo caso, el lector podría también recordar, no sólo un uso que se reconoce a través de una comparación, sino también una *práctica primitiva* en la cual se teje y se da sentido a ese uso que recuerda. A esto llamaremos el reconocimiento de un profenómeno, pero para llegar allí debemos recorrer todo el camino.

1) El método heredado; una exigencia

Los cuadernos azul y marrón cumplen con la tarea de presentar con claridad un concepto interesante de explicación filosófica, esto es, del olvido del caso particular al subsumirlo a leyes universales y necesarias, lo cual será luego deplorado por Wittgenstein en sus escritos posteriores. Dicho olvido se lleva a cabo intentando copiar la manera en la cual la ciencia responde sus preguntas.

A muy grandes rasgos, siguiendo un canon clásico de un modelo nomológico deductivo, la explicación científica de un fenómeno es la subsunción del *explanandum* bajo leyes generales (Hempel & Oppenheim, 1948, 146). Estas leyes expresan comportamientos de los cuerpos en un sentido general, es decir, expresan características de comportamiento que son regulares para cuerpos con propiedades específicas (Ibid., 137). Éstas son leyes o reglas universales y necesarias para un campo de fenómenos físicos.

Esto último es vital para el concepto de explicación de Wittgenstein, pues a su parecer la Filosofía ha intentado copiar el modelo recién mencionado¹⁰ para responder a las preguntas filosóficas, esto sería subsumir a leyes generales algunas similitudes que observamos en la forma de las proposiciones o expresiones lingüísticas¹¹.

¹⁰ Este modelo es sólo una muestra del tipo de explicación que tiene Wittgenstein en mente. En este escrito tiene el objetivo de caracterizar con precisión el espíritu de explicación que ha acompañado a la filosofía desde sus inicios y que hasta hoy en día continúa en algunas corrientes. Hempel es unas décadas posterior a Wittgenstein, sin embargo logra recoger el espíritu de explicación científica que ha sido seguida por muchos.

¹¹ Para mediados del Siglo XX, en la cual se enmarca parte de la obra de Wittgenstein, se había dado un giro lingüístico para el tratamiento de los problemas filosóficos, en este caso, un giro hacia el lenguaje cotidiano. En la época moderna principalmente, el tratamiento de las preguntas filosóficas se hacía a través de herramientas epistemológicas. Filósofos como Wittgenstein en la

La tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general. Tenemos tendencia a pensar que tiene que haber algo común, digamos a todos los juegos, y que esta propiedad común es la justificación de que se aplique el término general «juego» a los distintos juegos. [...] Es comparable con la idea de que las *propiedades* son *ingredientes* de las cosas que tienen las propiedades, por ejemplo, que la belleza es un ingrediente de todas las cosas bellas como el alcohol lo es de la cerveza y el vino, y que, por tanto, podríamos conseguir la pura belleza, no adulterada por ninguna cosa bella. (CAM, 46)

Este fragmento muestra con claridad la mentalidad de un filósofo tradicional prescriptivo. Éste quisiera encontrar la ‘propiedad’ pura de aquello que es común a lo que llamamos del mismo modo. Se quisiera hallar la propiedad primaria que hace necesario que llamemos ‘juego’ a los juegos y que haga imposible llamarlos de otra forma. Estamos en la búsqueda del canon único, necesario y universal que determine el uso de los conceptos.

Esta actitud, es descrita por Wittgenstein en su muy citado y conocido pasaje:

Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía *es* «puramente descriptiva» [...] En vez de «el ansia de generalidad» podría haber dicho también «la actitud despectiva hacia el caso particular». (CAM, 47)

Aquello que Wittgenstein va a llamar *filosofía* tiene en este escrito dos sentidos radicalmente distintos, en primer lugar, aquello que vamos a definir como Filosofía va a ser la figura tradicional de este qué-hacer. La misma va a ser atacada luego por Wittgenstein para un nuevo significado del concepto como una actividad completamente distinta de la que se entiende tradicionalmente. Así entonces, entendamos Filosofía por ahora, como la filosofía tradicional que se encarga de problemas metafísicamente; esto es, queriendo responder a las preguntas filosóficas como si fueran preguntas empíricas o científicas, buscando en la respuesta cánones de necesidad y universalidad.

“La persona filosóficamente perpleja ve una ley en el modo en que se utiliza una palabra y, al intentar aplicar esta ley de forma consistente, se enfrenta con casos en los que se conduce a resultados paradójicos” (CAM, 57). Debe entenderse que el método científico y el método filosófico comparten para Wittgenstein el espíritu explicativo; aquello que los hace similares, y de lo cual la Filosofía quiere hacer parte, es la posibilidad de tomar un caso particular y

época en la que escribió y defendió el TLP, impulsaron la idea de que ningún problema filosófico podría ser entendido ni tratado sin un análisis previo al lenguaje. Los malentendidos filosóficos no se daban en virtud de la relación mente- mundo, sino de la relación lenguaje (pensamiento)- mundo. Por ello mismo, el término metafísica está enmarcado directamente a problemas referentes a la filosofía del lenguaje.

presentarlo como si fuera la instancia de una ley universal, en su caso, conceptos o usos particulares de un concepto como instancia de una ley universal y necesaria del uso del lenguaje.

En la cita puede apreciarse que la Filosofía tradicional para Wittgenstein intenta encontrar en el lenguaje leyes que expliquen de forma consistente y regular los usos que hacemos de una palabra. Por ejemplo, la pregunta del *Teeteto* “¿Qué es el conocimiento?” es una pregunta claramente reconocible como filosófica, en la cual se busca indagar la naturaleza de un concepto pero no para contextos específicos de uso¹². En este caso, como ejemplificación del proceder de la Filosofía, se quisiera encontrar condiciones necesarias y suficientes para el concepto de conocimiento, pues se piensa que sólo a través de una definición de ese tipo podremos dar cuenta de manera efectiva de este término. Todo caso particular que llamamos conocer, debe poder ser subsumido a las condiciones explicativas que se formulan a través de la pregunta “¿qué es el conocimiento?”.

A esto, específicamente, llama Wittgenstein el ansía de generalidad. Se piensa que así como en la lógica de la ciencia hay leyes que explican un fenómeno dando cuenta de aquello que sucede necesariamente cada vez que hay ciertas circunstancias, el filósofo pide en la explicación del lenguaje, encontrar también regularidades estrictas para un concepto que nos parezca problemático, esto es, para cada concepto que pareciera entrañar una oscuridad muy profunda y especial. Por ejemplo, *conocimiento, mente, verdad, realidad, pensamiento, significado*, etc.

Así pues, Wittgenstein aduce el ansía de generalidad presente en la Filosofía a varios elementos, entre ellos, como se mencionó, al afán filosófico de copiar el método científico:

Nuestro ansía de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número de leyes naturales primitivas; y en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización. Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. (CAM, 47)

Hemos dicho entonces que la ciencia responde a sus preguntas de manera explicativa, subsumiendo la descripción de un fenómeno que nos inquieta a un conjunto de leyes de naturaleza lógica de necesidad y universalidad. Así también la Filosofía ataca las preguntas filosóficas sobre la naturaleza de un concepto,

¹² El debate que genera este tipo de preguntas y la exigencia que despierta para dar cuenta efectiva de condiciones necesarias y suficientes puede verse en la historia de la filosofía tras la publicación de los contra ejemplos Gettier. Luego de dicha publicación, la filosofía se puso en la tarea de reconocer en las tres condiciones dadas por Platón aquella debía eliminarse, o una más que debía agregarse. Nunca se debatió que la exigencia no podría ser cumplida, sino se empezó a buscar qué debía eliminarse, mantenerse o añadirse. Ver “Is justified true belief Knowledge?” de Edmund L. Gettier.

intentando configurar una respuesta en un conjunto de condiciones y reglas estrictas de comportamiento de dichos conceptos¹³.

La explicación como método filosófico, según esa caracterización, ha estado presente en toda la tradición filosófica; se trata del intento de reglamentación, delimitación y determinación estricta de aquellos conceptos que tienen algún «uso raro» que nos llama la atención.

«Significado» es una de las palabras de las que puede decirse que desempeñan funciones extrañas en nuestro lenguaje. Son estas palabras las que causan la mayor parte de las dificultades filosóficas. Imaginemos una institución: la mayor parte de sus miembros tienen ciertas funciones regulares, que pueden describirse fácilmente, por ejemplo, en los estatutos de la institución. Hay, por otra parte, algunos miembros a los que se emplea para tareas raras, que, sin embargo, pueden ser extraordinariamente importantes. Lo que más turbación produce en filosofía es que sentimos la tentación de describir el uso de palabras importantes de “tarea rara” como si fuesen palabras con funciones regulares. (CAM., 77)

La Filosofía, en su ansía de generalidad quisiera tomar un uso de un concepto que nos parece especialmente importante y describirlo bajo condiciones regulares y generales. La Filosofía diría que dicho concepto, por su lugar en la gramática, debe tener características muy especiales que deben ser descubiertas a través del análisis filosófico de condiciones necesarias y suficientes para su uso.

Al respecto, en *Wittgenstein's Method*, Baker menciona el problema de la siguiente manera:

Un dogmático es alguien que se adhiere a generalizaciones metafísicas. Él cree que toda imagen [picture] debe ser la imagen lógica de un estado de asuntos, que toda palabra debe ser el nombre de algo, que debe haber algo en común entre toda actividad que llamamos ‘juego’, etc. Él está completamente convencido por adelantado, de que una generalización tal es verdadera, sin siquiera haber tenido el trabajo de examinar cualquier caso particular; él persiste en pensar que es una verdad esencial, sin importar qué tan bizarras sean las consecuencias (cf. §113); y se rehúsa a examinar el caso particular porque está persuadido de que sabe por adelantado lo que encontrará (§§51,67). Las generalizaciones sirven para desviar aparentes posibilidades a un lado¹⁴. (Baker, 1992/ 2004,124)

Ello añade una segunda característica al método filosófico, además de la generalidad o regularidad, desea además, pensar que aquello que está haciendo es un descubrimiento que nadie más ha visto. El filósofo quisiera decir que en su análisis aparecerá la verdadera naturaleza lógica de un concepto como ‘ser’, ‘conocimiento’, ‘significado’, etc. Éste mismo hace un salto al sentido común e intenta superarlo a toda costa. Su examen en algunos casos está basado, de hecho, en partir de nociones del sentido común pero sólo con vistas a criticarlas,

¹³ El concepto de explicación no se agota en la exigencia de condiciones necesarias y suficientes. En numerosos pasajes, este espíritu también es equivalente a la lectura del lenguaje como un cálculo. Para explorar esta dirección y enriquecer la aquí propuesta, recomiendo ver “Turning the examination around: the recantation of a metaphysician (§89)” En *Wittgenstein: Understanding and meaning*. Vol 1 de G.P Baker y P. M. S. Hacker.

¹⁴ Traducción propia. El primer año citado corresponde a la fecha de la publicación original. La segunda fecha corresponde al año de publicación de la compilación de artículos.

afirmarlas o traspasarlas a lo que quisieran fuera el reino de la verdad, la claridad y el desenredo de confusiones. En cualquier caso se intentaría hacer una teorización del mismo.

No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común. Un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve; por otra parte, su desacuerdo con el sentido común no es tampoco el del científico, que discrepa de las opiniones ordinarias del hombre de la calle. Es decir, su desacuerdo no está fundado en un conocimiento de hecho más sutil. [...] Sólo se produce confusión y disgusto cuando no se satisface nuestra curiosidad sobre determinados hechos o cuando no podemos encontrar una ley de la naturaleza que se adapte a toda nuestra experiencia, sino también cuando nos desagrade una notación- quizá a causa de que evoca diversas asociaciones. (CAM, 94)

Según la cita, puede verse entonces que el origen de las confusiones filosóficas tiene al menos dos aristas; la primera es la dificultad para encontrar una ley que no tenga resultados paradójicos en el lenguaje, y la segunda es el desagrado por una notación en el sentido común. El filósofo quiere superar dichas notaciones y encontrar una que satisfaga *su necesidad*, una que aparezca como un descubrimiento único sobre la más profunda naturaleza de un concepto.

La forma de *curar* al filósofo que ataca el sentido común, dice Wittgenstein, no es reafirmando lo que ya sabemos, sino disolviendo la *actitud* que tiene éste hacia el sentido común. El objetivo del nuevo método que propondrá Wittgenstein será atacar el origen de esta confusión; es decir, la idea de que el lenguaje es un tipo de cálculo reglado estrictamente del cual es posible descubrir las normativas del significado de un concepto.

La idea de que para lograr claridad acerca del significado de un término general haya que encontrar el elemento común a todas sus aplicaciones ha sido una traba para la investigación filosófica, pues no sólo no ha conducido a ningún resultado, sino que hizo además que el filósofo abandonase como irrelevantes los casos concretos, que son los únicos que podrían haberlo ayudado a comprender el uso del término general. Cuando Sócrates hace la pregunta «¿qué es el conocimiento?» no la considera siquiera como una respuesta *preliminar* para enumerar casos de conocimiento. (CAM, 48)

Wittgenstein caracterizando su propio método utilizado en el TLP logra definirlo de la siguiente manera en *Las investigaciones filosóficas* antes de atacarlo por las problemáticas que entraña:

Estas consideraciones nos colocan en el lugar donde se plantea el problema: ¿Hasta qué punto es la lógica¹⁵ algo sublime? Pues parecía que le correspondía una especial profundidad- un significado universal. Ella está según parecía, en el fundamento de todas

¹⁵ Aquí lógica no hace referencia a las herramientas de análisis de la lógica de relaciones o predicativa. Lógica en ese párrafo está haciendo referencia a toda la filosofía, al espíritu metafísico que la acompaña, al ansía de darle sentido metafísico a nuestro lenguaje y al entendimiento en general.

las ciencias.- Pues la consideración lógica indaga la esencia de todas las cosas. Intenta ver las cosas en su fundamento y no debe ocuparse de si lo que sucede efectivamente es así o asá. -Nace no de un interés por los hechos del acontecer natural, ni de la necesidad de captar conexiones causales. Sino de una aspiración a entender el fundamento, o esencia, de todo lo que la experiencia enseña. (IF, I, §89)

Estas características que se han ido mencionando son la figura de la explicación que Wittgenstein ataca tanto en *Las investigaciones filosóficas* como en otros textos intermedios. El ideal de reglas estrictas que puedan aplicarse al lenguaje y que definan todo su sentido y aplicación es uno de los focos de atención que hacen a Wittgenstein reevaluar toda su teoría.

Para el segundo Wittgenstein este armazón teórico que se ha descrito se convierte en una exigencia nacida de una *actitud hacia el lenguaje*. El ideal del análisis, de lo simple, de las reglas estrictas bajo las cuales puede deducirse toda expresión es nada más que una ilusión exigida al lenguaje que hace de los problemas filosóficos nada más que una confusión gramatical.

Cuando hablamos del lenguaje como de un simbolismo usado en un cálculo exacto, podemos encontrar en las ciencias y en las matemáticas aquello en lo que estamos pensando. Nuestro uso ordinario del lenguaje se adapta a este patrón de exactitud sólo en contados casos. ¿Por qué al filosofar comparamos, pues, constantemente nuestro uso de las palabras con uno que siga reglas exactas? La respuesta es que las confusiones que tratamos de eliminar surgen siempre de esta actitud hacia el lenguaje. (CAM, 56)

Se *exige* al lenguaje que sea un sistema completo y organizado en el cual puedan develarse las leyes exactas de su funcionamiento y posibilidad, reglas anteriores a toda experiencia o contenido empírico. Todo esto, como indica Rush Rhees en la introducción de *Los cuadernos azul y marrón* corresponde, para Wittgenstein, en lo que identificó en IF como la sublimación de la lógica del lenguaje. (CAM, 20)

El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire.- ¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas. (IF, §103)

Esta última cita es una primera aproximación al por qué Wittgenstein habría de criticar una postura explicativa de los problemas filosóficos, en específico, los problemas del lenguaje. La filosofía se deja llevar por la forma análoga de dos expresiones y ante ello, se pregunta inmediatamente qué es lo común a ambos. Esta actitud hacia el lenguaje se convierte en exigencia metodológica, la cual se ubica como unos lentes que nunca se nos ocurre dejar de lado. Con ellos puestos se observan los fenómenos lingüísticos de una manera específica y se les pide que se comporten bajo reglas estrictas sin importar que se deban acomodar fenómenos que en principio no podrían ajustarse a dichas exigencias sin perder sentido o parecer ridículos.

En primer lugar {el filósofo} se hace la pregunta: « ¿Qué es el tiempo? » Esta pregunta hace que parezca que lo que queremos es una definición. [...] Al decir que la primera

definición es errónea, sentimos la tentación de pensar que tenemos que reemplazarla por una diferente, por la correcta. (CAM, 57)

Esta cita da cuenta de la última idea enunciada, es decir, de la Filosofía que quisiera hacer explicación a modo científico de los problemas filosóficos, de una Filosofía que le exige al lenguaje comportarse de una manera específica, que busca una definición exacta de las condiciones necesarias para una expresión con sentido. Si una definición no nos satisface entonces buscamos inmediatamente la siguiente, esa sí debe ser correcta. No se nos ocurre jamás que tal vez no haya una definición satisfactoria en los términos que se exigen¹⁶.

En palabras de Baker:

Nuestra posición es comparable con la de alguien que ve un solo *aspecto* en el diagrama del pato-conejo (PI p.194) Él está consciente de ninguna otra posibilidad, él es incapaz de ver la figura más allá de una imagen-conejo, y reporta lo que ve de este aspecto de la figura en la forma de un reporte perceptual (PI pp.194-5) En ambos casos hay una especie de ceguera a los aspectos. El remedio debe ser traer aspectos de las cosas que hasta el momento, no han sido notados por la conciencia de esta persona, i.e. llevarlo a ver las cosas de manera diferente. El objetivo es efectuar no sólo un cambio de opinión, sino una especie de *conversión* (die Umstellung der Auffassung (TS220, §116)). (Baker, 1991/2004, 35)

El objetivo de la nueva filosofía como un espíritu de conversión en el lector, es una piedra angular para da cuenta de la nueva metodología Wittgensteniana. En ella, se explorarán la idea de ver aspectos, (posibilidades), de romper con la necesidad, de convertir al lector, y de traer a su conciencia algo que no se da como un simple cambio de opinión.

La descripción como meta de la filosofía es el paso a seguir en esta investigación, sin embargo debe entenderse primero la naturaleza del cambio que se propone pues ciertamente no es el reemplazo de un sistema filosófico por otro. Aquello que Wittgenstein propone aparece como una mirada nueva que puede resultar más enriquecedora para dar cuenta del modo en el que usamos el lenguaje, más no busca encontrar una teoría más poderosa que la anterior. Esto hace la diferencia entre la filosofía del segundo Wittgenstein y la filosofía descriptiva teórica, la cual sigue siendo parte de la Filosofía tradicional.

Aquí se encuentran los eslabones uno y dos del camino que estamos trazando, siendo estos, la idea de que la filosofía de Wittgenstein es descriptiva pero abandona la teorización a través de dichas descripciones, y la idea que surge de ese rechazo: una filosofía descriptiva terapéutica.

Al respecto, Baker lo afirma de la siguiente manera:

Su intención [de Wittgenstein] no era reemplazar la mitología de un simbolismo por una teoría paralela (e.g. reemplazar el platonismo por ‘finitismo estricto’ o el dualismo cartesiano por un conductismo); ni siquiera reemplazar la ‘imagen agustiniana’ por alguna

¹⁶ Ese es precisamente el caso del problema de Gettier respecto del esquema tripartito del conocimiento ya mencionado. Allí se hace visible cómo a través de la dificultad se busca inmediatamente encontrar una definición que llene los vacíos de los contra ejemplos.

generalización alternativa acerca de la naturaleza del lenguaje [...] En cambio, él dirigía una descripción analizable de ‘nuestra gramática’, la cual neutraliza el encanto de toda teoría filosófica estándar. (Baker, 1991/2004, 27)

Cualquier teoría estándar en Filosofía incluiría también las metodologías filosóficas que describen pero al mismo tiempo hacen teoría. Un ejemplo de ello sería Strawson, quien para dar cuenta del problema de la responsabilidad moral, invoca las *prácticas* de adjudicación de responsabilidad moral. La diferencia con Wittgenstein está en que Strawson a través de esa descripción, intenta buscar un canon que dé cuenta de los criterios necesarios y universales para decir del otro que es responsable.¹⁷

Las metodologías filosóficas pueden buscar ser descriptivas en cuanto dan cuenta de las prácticas efectivas en las que se dan ciertos usos de un concepto. Sin embargo, la diferencia con Wittgenstein está en los objetivos de esa búsqueda, pues la Filosofía tradicional descriptiva no intenta desquebrajar la exigencia de buscar criterios necesarios con los cuales leer el lenguaje *de manera correcta*.

Además de ello, como puede verse en el caso de Strawson, la metodología Wittgensteniana se diferencia de las metodologías descriptivas en cuando no hace el paso siguiente a la descripción de prácticas, esto es, encontrar el núcleo común de todas ellas para ver en ese núcleo el criterio de necesidad para justificar la adjudicación de un concepto en esas prácticas. En este caso, para decir que en todas esas prácticas estamos justificados para llamar a alguien ‘moralmente responsable’

Wittgenstein comenta que él está intentando llevarnos a ver ficciones gramaticales (§307). Estas son casas de naipes que él se establece a sí mismo para destruir. (§118). El no tiene intención de establecer hechos gramaticales [...] En cambio, él bosqueja posibilidades y hace uso de nuevas comparaciones en orden de dar una visión unificada (*Übersichten*) del uso de los nombres de las sensaciones. Él nos aconseja ver algo problemático desde un nuevo punto de vista y trae a la luz aspectos que nos estaban escondidos en virtud de su simpleza y familiaridad (§129) (Baker, 1992/2004, 128)

La búsqueda Wittgensteniana, tal como menciona Baker, y en cambio a las teorías filosóficas descriptivas y teorizantes recién mencionadas, está en romper con la *necesidad* de una mirada como la que hemos caracterizado, mostrando al lector que la perspectiva propuesta puede deshacer problemas que parecían muy profundos con la metodología anterior. Tal vez al *persuadir* o en palabras de Baker, aconsejar, al lector de dejar la exigencia de reglas estrictas y definiciones exactas a un lado pueda satisfacerse mejor la curiosidad filosófica y el asombro por expresiones análogas.

El trabajo persuasivo que hace Wittgenstein con base en una crítica a su antiguo modo de pensar, consignado en el TLP, se maneja a través de comparaciones que muestran diferencias en el uso de los conceptos según sus contextos. Como mostraré en seguida, el significado de las palabras cambia según sus contextos de uso por lo que Wittgenstein pretende hacer visibles esos usos a

¹⁷ Ver “Freedom and resentment and other essays” de P. F. Strawson. (1974)

través de escenarios lingüísticos llamados *juegos de lenguaje*. Estos juegos funcionan a modo de terapia en el sentido de presentar al lector una mirada diferente hacia el problema, y tienen el objetivo de dejar en el lector la inquietud de una nueva perspectiva que disipe la supuesta profundidad de la teoría contendiente, comúnmente, las tesis del TLP.

Baker sugiere interpretar la metodología Wittgensteniana como una filosofía descriptiva terapéutica, incluso, en uno de sus artículos hace la analogía entre ésta y la homeopatía.

La cura es fomentar la rendición de las preguntas dogmáticas. ‘La cosas deben/ no pueden ser así o asá’ al exhibir otros caminos inteligibles de ver las cosas (otras posibilidades), i.e. al mostrar que nosotros podemos quitar el par de lentes a través de los cuales ahora vemos lo que sea que veamos (TS 220, §92 ½ PI §103) Al grado de que los problemas filosóficos toman la forma de un conflicto entre ‘¡Pero esto no es lo que es!’ (But this isn’t how it is!) y ‘¡Aún esto es como debe ser!’ (Yet this is how it must be) (TS 220, §98b ¼ PI §112), ellos serán obviamente disueltos una vez que la inclinación a decir ‘debe’ sea neutralizada al ver otra posibilidad. Wittgenstein trata de liberar nuestro pensamiento de la esclavitud a una analogía particular al traer a la luz otras analogías que están igualmente bien soportadas como las que usamos inconscientemente (TS 220, §99) (Baker, 1991/2004, 34)

La terapia Wittgensteniana es, por así decirlo, una forma de homeopatía. Las analogías conscientes y las comparaciones son herramientas útiles para curar enfermedades del intelecto, cuando las analogías inconscientes generan problemas irresolubles al ejercer una tiranía imperceptible sobre nuestro pensamiento. (Baker, 1991/ 2004, 34)

Bajo este mismo espíritu, Baker afirma en otro de sus ensayos:

‘Pensar es operar con signos’ [...] La llave para entender este eslogan es darse cuenta de que éste no significa la transmisión de información (e.g. corregir errores particulares de los detalles) acerca de la lógica gramatical de ‘pensar’, sino que se trata de persuadir a alguien perplejo por la naturaleza del pensamiento a reconocer ciertos prejuicios gramaticales en sí mismos, los cuales generan confusiones gramaticales. La empresa de Wittgenstein tiene afinidades más cercanas con las sesiones de psicoterapia que con presentaciones didácticas de la geografía lógica del lenguaje ordinario, o con descripciones de la práctica compartida actual de hablar ‘el inglés de la Reina’. (Baker, 1997/2004, 145)

Esto sin embargo no debe entenderse como algo más allá que una comparación, que una analogía. Muchos¹⁸ creen que las anotaciones de Wittgenstein respecto del psicoanálisis son declaraciones de una simbiosis total entre la metodología de éste y la freudiana. Sin embargo, Wittgenstein no está

¹⁸ Al respecto de las problemáticas interpretativas de la metodología wittgensteniana recomiendo ver “El método en Wittgenstein” de Magdalena Holguín. (2003) Ver también “A cognitive self-therapy” de Eugen Fischer (2004), como una lectura de la metodología wittgensteniana en la cual la relación con el psicoanálisis va más allá que una analogía. “Veremos que los problemas que Wittgenstein está intentando tratar en las secciones 138-97 de las *Investigaciones* son de un modo pertinente similares a los problemas tratados por la teoría cognitiva: ellos nacen de un contexto de pensamiento autónomo, de hábitos cognitivos autónomos, los cuales son atacados por Wittgenstein en línea con una ‘perspectiva cognitiva’ (Fischer, 2004, 91)

haciendo psicología, él está haciendo filosofía sólo que con una metodología tal que podría guardar ciertos parecidos de familia con las pretensiones de las herramientas psicoanalíticas, las cuales llaman su atención por su manera de proceder más no por las conclusiones psicológicas que invocan.

Aceptar una lectura tal que diga que entre el psicoanálisis y la metodología Wittgensteniana hay algo más que una mera analogía metodológica, sería aceptar que en Wittgenstein sí hay teoría y que su interés es meramente psicológico más no filosófico.

La analogía es una buena analogía, aunque no se debe olvidar que esta es *sólo una analogía*. La enfermedad impide nuestro funcionamiento óptimo en la vida diaria. Por contraste, las preocupaciones filosóficas acerca de la existencia del mundo externo, la existencia filosófica de las otras mentes, o la posibilidad de un ‘espectro invertido’ son ociosas. Las confusiones filosóficas y los conceptos erróneos (misconceptions) son causados no por una infección sino por varias formas de mal-entendimiento. Ellos son curados, no causalmente por la medicina, sino racionalmente por argumentos, los cuales nos recuerdan cómo usamos las palabras, nos muestran que los límites del sentido fueron transgredidos, nos ofrecen analogías y indican dis-analogías, o yuxtaponen el caso en mano con juegos de lenguaje imaginarios diseñados para resaltar aspectos gramaticales que hemos pasado por alto. En este sentido, alcanzamos un panorama (overview) que no produce salud sino entendimiento. La analogía psicoanalítica es también poderosa. El filósofo transforma el sin sentido latente a sin sentido patente (PI §§119, 464, 524), así como el psicoanalista transforma las emociones latentes en patentes- Sólo cuando estas dos son expuestas de esta manera pueden ser confrontadas (Baker y Hacker, 2005, 285-286)

Ahora, el acercamiento de Wittgenstein al psicoanálisis no es desconocido para sus lectores¹⁹, de hecho *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* es una muestra del aprecio que el autor tenía de sus pretensiones metodológicas pero no de sus conclusiones y de la idea de formar una nueva mitología para resolver otra. Le llamaba la atención que la terapia psicoanalítica pudiera ser una práctica de persuasión del paciente con el objetivo de que éste viera sus fenómenos psíquicos desde otra perspectiva. Sin embargo, al autor austríaco no le interesaba que para lograr lo anterior, Freud edificara toda una mitología explicativa de carácter psicoanalítico, esto es, que formara un discurso a modo de ciencia intentando explicar sus logros terapéuticos.

En *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Wittgenstein discute la metodología y los contenidos del psicoanálisis, haciendo hincapié en que muchas de las pretendidas explicaciones psicoanalíticas son tomadas por verdaderas por los pacientes no por su verdad o genialidad sino por su *encanto*. Son aceptadas por el hecho de presentar un punto novedoso e interesante para entender los problemas.

La crítica de Wittgenstein tiene el objetivo de que el lector pueda reconocer que está siendo persuadido por un punto de vista, que su encanto lo

¹⁹ Recomiendo ver “Wittgenstein’s Method and Psychoanalysis” de G.P. Baker (2003/2004)

atrapa, más no que con ello está descubriendo la verdad.²⁰ Lo anterior a través de comparaciones en los usos del lenguaje que llevan a reconocer diferencias en dichos conceptos, lo cual disipa el misterio. Esto mismo funciona para las temáticas tratadas en las IF y posteriormente, para la temática que nos interesa, la creencia religiosa. Al respecto de dicho objetivo, dice Wittgenstein:

He llamado su atención en numerosas ocasiones sobre determinadas diferencias; por ejemplo en estas clases he intentado mostrarles que la infinitud no es tan misteriosa como parece. Lo que estoy haciendo es también persuasión. Si alguien dice: «No hay diferencia», y yo digo: «No quiero que vean de este modo». (LEPR, III, §35)²¹

En seguida a ello, Wittgenstein afirma en una nota al pie, que todo aquello que él desea hacer es que los demás *consideren* el asunto de manera diferente (LEPR, nota al pie 49) Esto quiere decir que el trabajo filosófico del segundo Wittgenstein y de su periodo intermedio es un trabajo de persuasión que se mueve a través de comparaciones entre casos concretos que buscan diferenciar los usos de un mismo concepto en diferentes contextos. El objetivo es mostrar al lector la riqueza lingüística y los diferentes usos de un concepto, para que este considere una perspectiva diferente, para que en últimas, se retire *los lentes de la exigencia cientificista*. “Todo lo que estamos haciendo es cambiar el estilo de pensar y todo lo que yo estoy haciendo es cambiar el estilo de pensar y persuadir a la gente para que cambie su estilo de pensar. (Mucho de lo que estamos haciendo es una cuestión de cambio de estilo de pensar.)” (LEPR, §40 y §41)²²

Siendo este el objetivo para el cambio hacia una nueva perspectiva de Wittgenstein, no sólo para los problemas de la Filosofía sino para el que-hacer de la misma, debe revisarse cómo funciona dicha metodología de manera consolidada en las IF y cuáles fueron las principales causas para cambiar de perspectiva hacia una que pretende ser más enriquecedora.

Lo dicho acerca de la persuasión y de la comparación de usos en aras de rastrear diferencias, es tal vez el nodo más importante para la caracterización de la metodología pues en primer lugar explica por qué no se está lidiando con una teoría y en segundo lugar aclara cómo se pretende proceder. Por ello mismo, a continuación se rastrean estas dos características en el texto más sólido en el segundo período del autor, *Las investigaciones filosóficas*. En él quiere mostrarse las principales críticas al método del TLP y sus pretensiones, además de

²⁰ Creo que es posible rastrear este punto en las IF como en las *Lecciones* respecto de las conclusiones y metodologías científicas, sin embargo, este análisis aunque interesante, excede mis propositos para la investigación en curso.

²¹ El carácter *personal* más no *privado* de esta forma de hacer filosofía será discutido más adelante y es realmente importante para entender la naturaleza de la compilación de recuerdos y del reconocimiento de un uso o una práctica como profenómeno.

²² Ver en conjunto de §35 a §41 en compañía de la discusión anterior respecto de la explicación psiconanalítica y las críticas que esta merece según Wittgenstein.

ejemplificar el uso de las terapias y por último dar el rol correspondiente a la tarea de la filosofía frente a sus problemas.

2) Filosofía descriptiva terapéutica: terapia como metáfora de la persuasión psicoanalítica.

En primer lugar, al dejar claro que el objetivo de Wittgenstein con estas críticas y con una nueva postura no es edificar una teoría más interesante o poderosa sino *persuadir* al lector de cambiar de perspectiva, es importante presentar brevemente por qué la metodología explicativa que busca reglas *a priori* para los enunciados análogos puede presentar problemas o dificultades y sobre todo por qué Wittgenstein cree que el método descrito no es un resultado investigativo sino una *exigencia*.

Principalmente la filosofía descriptiva terapéutica tiene como objetivo mostrar los problemas que envuelve hacer exigencias que no vienen al caso a las prácticas lingüísticas. Básicamente el problema principal radica en encontrar condiciones suficientes y necesarias para las definiciones conceptuales, lo cual entraña problemas para hacer una búsqueda de reglas definidas y estrictas sobre el lenguaje.

Como se mencionó, el espíritu del método anteriormente descrito, que quiere criticarse, busca encontrar definiciones reglamentarias para los usos conceptuales en términos de sus condiciones necesarias y suficientes, sin embargo, aunque dicha exigencia parezca una cuestión que puede alcanzarse por clarificación conceptual, Wittgenstein durante el período intermedio y aquél que condujo a las IF da cuenta de que no todos los conceptos se prestan para este tipo de análisis, por lo que dejarse ‘los lentes’ del análisis lógico rígido y dirigido a un lenguaje ideal podría entrañar problemas y dificultades para ciertos casos.

La estrategia de rastrear *parecidos de familia*²³ para aquellos conceptos para los cuales no podemos ofrecer condiciones necesarias y suficientes en su definición, propia del método de la “descripción wittgensteniana” es consignada en las IF como muestra principal de esta problemática, pues recoge la nueva perspectiva de Wittgenstein acerca de la forma de entender supuestas regularidades o similitudes entre usos del lenguaje.

Uno de los primeros puentes que usa Wittgenstein para hacer notar los problemas que puede conllevar no sólo una teoría clásica del lenguaje sino también una metodología de la explicación hacia los problemas filosóficos, se encuentra en mostrar al lector los diferentes usos del lenguaje y el cómo las palabras varían de significado según los contextos de su enunciación.

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. –Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allá). Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias

²³ Ver “Family resemblance” en *Wittgenstein Understanding and meaning* Vol. 1 de G.P. Baker y P.M.S. Hacker.

cuando las palabras no son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su *empleo* no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos! (IF, §11)

Esta cita²⁴ está señalando dos aspectos importantes e interesantes para la investigación. El primero de ellos, se ubica como respuesta a la teoría clásica del significado, la cual asegura que cada palabra tiene un significado fijo y reconocible que se da en virtud de reglas estrictas del lenguaje. Wittgenstein está mostrando al lector la idea de que el lenguaje puede entenderse como una caja de herramientas, gracias a la analogía entre ambos puede verse que si bien entendemos que hay semejanzas entre todas ellas pues son herramientas, cada una tiene una *función* particular que responde a su *empleo*, a su *uso*.

Cuando se filosofa es difícil para muchos situarse en el ámbito del empleo ordinario de las palabras, pues como se mostró, muchos filósofos quisieran entender el lenguaje ordinario como el origen de los malentendidos, por lo que es necesario analizarlo a la luz de un lenguaje ideal más puro. El aspecto que llama la atención sobre el uso, es una invitación a pensar el lenguaje a través de una analogía, idea que podría en últimas solucionar problemas en los cuales se ve atrapada una metodología ya descrita. Como ya se mostró, esto será entendido en las IF como *terapias*.

Las terapias son *herramientas metodológicas* en el plano de hacer ver al lector preguntas abiertas a reflexión en las cuales se cae al llevar las teorías, que Wittgenstein combate, hasta sus últimas consecuencias. Éstas mismas se formulan como juegos del lenguaje, imaginarios o reales en los cuales dichas teorías son llevadas hasta el límite del absurdo o de la frustración. Esto no quiere invocar una teoría nueva en reemplazo de la anterior, como se dijo, las terapias tienen el objetivo de invitar al lector a reflexionar sobre una nueva forma de ver el lenguaje que sea más enriquecedora que la anterior.

Los juegos lingüísticos que se presentan a manera de analogías, comparaciones, escenarios imaginarios o momentos primitivos en los que los niños aprenden a hablar, están al servicio de disipar o disolver los problemas filosóficos que aparecen en el curso de la investigación como los más grandes y profundos. Las terapias son ejercicios en los cuales juegos de lenguaje se van presentando poco a poco como invitaciones a cambiar de lentes y como se dijo, intentan mostrar un modo de pensar distinto que pueda enriquecer la visión sobre el lenguaje.²⁵

²⁴ En la cita se observa una de las características principales del método de Wittgenstein: la metáfora. Esta forma de proceder no es gratuita pues es una invitación al lector a entender los fenómenos lingüísticos a través de figuras distintas, en vez de establecer una teorización del lenguaje en vez de otra, permite al lector tejer analogías entre aquello que le es cotidiano y una figura atractiva que llame su atención y lo pueda persuadir.

²⁵ Este aspecto es absolutamente vital para la metodología, sin embargo es difícil poder asirlo de una sola vez y con un solo ejemplo. En parte gracias a la negativa de Wittgenstein por teorizar y

Sin embargo, ¿qué es exactamente un juego del lenguaje? Esta pregunta es tal vez una de los nodos problemáticos más debatidos entre los comentaristas de Wittgenstein. Su polisemia y riqueza semántica hace difícil poder dar una definición exacta, incluso esa pretensión podría ir en contravía de la misma filosofía del autor. En IF y en los CAM *juegos de lenguaje* se presenta con una variedad de significados.

En “The language game method” de Baker y Hacker, los autores copilan los diferentes usos que se hace en IF de la noción de juego de lenguaje, lo cual muestra la gran variedad de usos de dicho término. Ello mismo genera mucha confusión y debate acerca de su uso más acertado, sin embargo, de manera general, un juego de lenguaje es una herramienta metodológica que tiene al menos dos formas de uso.

‘Juego de lenguaje’ se entiende como una práctica *real* y cotidiana que podemos traer al lector para recordar usos. Estas prácticas normalmente en Wittgenstein, son juegos primitivos, en el sentido de que son aprendidos a edades tempranas y son juegos introductorios en los cuales los niños aprenden habilidades para otros juegos de lenguaje. Su función en la terapia es traer a la vista usos que no reconocíamos pues no lo recordábamos. Estábamos tan familiarizados con él que nos aparecía escondido.

En segundo lugar, ‘juego de lenguaje’ puede ser un caso inventado por Wittgenstein, el cual toma el rol de ser un caso intermedio entre prácticas que no vemos conectadas, por lo que a través suyo nos es más fácil reconocer los parecidos de familia entre dos casos que en principio pensábamos aislados.

Así entonces, los juegos de lenguaje tienen una función metodológica, son herramientas. En el caso de los juegos ‘naturales’ nos recuerdan usos que no veíamos, que no notábamos y en el caso de los juegos inventados funcionan como objetos de comparación que forman puentes entre juegos que considerábamos completamente distintos. (Baker y Hacker, 2005, 45-64)

Dicho esto, un ejemplo de una terapia que invita a repensar la teoría y que intenta hacer pensar al lector e invitarlo a preguntarse a través de comparaciones entre juegos de lenguaje, es la siguiente:

Imagínate que alguien dijese: «*Todas* las herramientas sirven para modificar algo. Así, el martillo la posición del clavo, la sierra la forma de la tabla, etc.» — ¿Y qué modifican la regla, el tarro de cola, los clavos?— «Nuestro conocimiento de la longitud de una cosa, la temperatura de la cola y la solidez de la caja. » — ¿Se ganaría algo con esta asimilación de expresiones? — (IF, §14)

Wittgenstein no está intentando dar una respuesta definitiva ni resolver con una teorización sublime las preguntas que lo aquejan, más allá de ello, él busca a través de la comparación y el reconocimiento de las diferencias, persuadir a su

conceptualizar rigurosamente este tipo de conceptos, es una idea que debe irse viendo a lo largo del capítulo y que se va fortaleciendo a lo largo de la exposición.

lector a ver el lenguaje de una manera diferente y a repensarse aquellos inconvenientes a los que lleva, por ejemplo, la búsqueda de condiciones necesarias y suficientes para los conceptos. La pregunta que queda es, ¿qué se gana si lee el lenguaje de esta manera?, ¿es necesario que esta sea la única vía de respuesta?, dice Wittgenstein más adelante, (IF, §63) quien se queda en el análisis como una exigencia se está perdiendo un aspecto de la cosa, no alcanza a ver las riquezas que puede dar otro punto de vista.

Por ello mismo dice Wittgenstein, refiriéndose a la distinción entre complejo y simple: “Para ver más claramente, aquí como en innumerables casos similares, no debemos perder de vista los detalles del proceso; *contemplar de cerca* lo que ocurre” (IF, §52) La invitación a ver lo que ocurre no es ver la estructura profunda y clara que subyace al lenguaje ordinario, la invitación es a entender cómo se está utilizando cada término en cada contexto, cuál es la función y finalidad de las palabras para ese contexto específico, es decir, darle completa importancia al caso particular. ¿Qué es aquí simple y complejo? ¿Bajo qué criterios se escoge lo que es simple o complejo en *esta* situación?

Dicha invitación se da a través de notar que no todos los conceptos pueden ser definidos bajo condiciones necesarias y suficientes. ‘Juego’ es el ejemplo perfecto para notar que no podemos dar características específicas y comunes a *todo* lo que llamamos juego para poder utilizarlo con sentido, podemos si acaso emparentar algunos de ellos bajo similitudes o parecidos, i.e. tejer redes entre conceptos que comparten parecidos entre sí y aún así hacer usos completamente inteligibles entre los hablantes.

En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos. — sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje». Considera por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». [...] ¿Qué hay de común a todos ellos? — sino *mira* si hay algo común a todos ellos. — Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! [...] No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia». (IF., §65, §66 y §67)

Esto podría parecer a muchos un defecto del lenguaje ordinario y una dificultad que debe superarse a toda costa, sin embargo para Wittgenstein esto es de hecho lo que da riqueza al lenguaje y lo que en últimas le permitiría al filósofo poder disolver las problemáticas que tanto le aquejan. De hecho, en el §69, Wittgenstein aduce que el hecho de que no podamos dar una definición exacta de la palabra ‘juego’ no es una cuestión de ignorancia, que no podamos hacerlo se da en virtud de que no *hay* en los modos en los que empleamos el lenguaje, ningún límite trazado. Así son nuestros juegos de lenguaje. El límite puede trazarse cuando se necesite para alguna finalidad específica, pero que no lo haya no significa que lo necesitamos o debamos exigirlo. El lenguaje es perfectamente inteligible tal cual está y la definición exacta es sólo una exigencia.

Si le digo a alguien « ¡Detente aproximadamente aquí!» — ¿No puede funcionar perfectamente esta explicación? ¿Y no puede también fallar cualquier otra? « ¿Pero no es sin embargo inexacta la explicación?» — Sí, ¿por qué no habría de llamarse «inexacta»? ¿Pero entendamos qué significa «inexacta»! Pues no significa «inusable». ¡Y consideremos lo que llamamos una explicación «exacta», en contraposición con esta explicación. [...] «Inexacto» es realmente un reproche, y «exacto» un elogio. Pero esto quiere decir: lo inexacto no alcanza su meta tan perfectamente como lo exacto. Ahí depende, pues, de lo que llamemos «la meta». ¿Soy inexacto si no doy nuestra distancia del Sol con 1 metro de precisión; y si no le doy al carpintero la anchura de la mesa al milímetro? No se ha previsto un *único* ideal de precisión; no sabemos lo que debemos imaginarnos bajo este apartado — a no ser que tú mismo estipules lo que debe llamarse así. Pero te sería difícil acertar con una estipulación; con una que te satisfaga²⁶. (IF, §88)

‘Exacto’ o ‘inexacto’ son conceptos que, al igual que ‘simple’ o ‘complejo’, necesitan de una estipulación previa para su entendimiento. Dicha estipulación no corre igual para todos los casos, sino que se ajusta a las necesidades de cada contexto y por ello un análisis de reglas exactas para todos es imposible como resultado. El ideal de exactitud, simpleza, y reglamentación estricta no es resultado de los usos cotidianos del lenguaje y del cómo usamos las palabras con sus respectivos significados. El significado de cada palabra es variable a los contextos y por ello mismo la explicación en términos de igualdad y generalidad absoluta no es más que una quimera.

Con esto claro, puede pasarse entonces a comprender el por qué se da la sustitución de un método explicativo por uno descriptivo. En primer lugar las condiciones que exigía la explicación no son resultado de una investigación sino que se sitúan como una exigencia previa para ella, dicha exigencia conlleva la problemática de tener que subsumir todo concepto a condiciones necesarias y suficientes lo cual es imposible para casos como la palabra ‘juego’. En dichos casos la exigencia no puede cumplirse y aun así los términos son utilizados por los hablantes con total fluidez y sin problema alguno. Que los límites de un concepto sean borrosos no hace del concepto inutilizable, inexacto o inservible.

3) Ejercicios terapéuticos: compilar recuerdos o reconocimiento de usos.

Dado lo anterior, Wittgenstein quiere dar al lector herramientas nuevas para el entendimiento de aquello que debería hacer la filosofía. En vez de buscar quimeras y pedir exigencias inalcanzables al lenguaje, el autor pide al filósofo

²⁶ Además de estar haciendo una crítica a la exactitud como una exigencia, Wittgenstein está haciendo ver que aquello que llamamos exacto o inexacto, al igual que aquello que llamamos simple o complejo, es una cuestión de convención en el sentido de que dichas categorías responden a lo que estemos esperando de cada caso. Cada juego de lenguaje tiene exigencias y expectativas distintas de lo que se espera que sea exacto, de allí el ejemplo del carpintero y del astrónomo, para ellos la categoría de exactitud no tiene el mismo significado que para un físico atómico, por ejemplo.

volver al terreno del lenguaje ordinario²⁷ y no pensar acerca de él sino *verlo, mirarlo* en su funcionamiento y finalidad con el objetivo de disolver aquellos problemas filosóficos que considerábamos de la más alta profundidad metafísica.

Cuando los filósofos usan una palabra- «conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»- y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?- *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo ordinario. (IF, §116)

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia.) El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío.- Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la *fricción*. ¡Vuelta al terreno áspero! (IF, § 107)

Las dos citas preliminares están resumiendo, en primer lugar, la idea que aquí se ha expuesto; la *exigencia* problemática de condiciones necesarias y suficientes como condiciones ideales que chocan con el funcionamiento ordinario del lenguaje. La brecha entre dichas condiciones y el lenguaje cotidiano se vuelve tan amplia que éstas ya no parecen tocar, reflejar o referirse al lenguaje que utilizamos sin problema día a día.

En segundo lugar, dichas citas son una invitación a reconducir el método hacia terreno *áspero*, es decir, al terreno del lenguaje cotidiano en el que se da fricción, en el que no se trata de condiciones ideales y preestablecidas sino que corre con fluidez en el día a día. Este lenguaje se reinventa y se transforma sin la necesidad de reglas fijas y establecidas claramente, por ello mismo permite fricción, es decir permite choques, cambios y sorpresas.

Dado esto, la Filosofía ya no debe situarse en el plano de análisis metafísico del lenguaje pues allí éste marcha en el vacío. La filosofía en cambio a ello debe dar una vuelta a su análisis y regresar al terreno del lenguaje ordinario. Esto sin embargo no implica que la filosofía ahora deba hacer antropología, esto es, buscar en el mundo los juegos de lenguaje que se están usando, compararlos y hacer analogías. Si bien como se mencionó el método del segundo Wittgenstein busca hacer descripción utilizando como herramienta metodológica tanto las terapias como la búsqueda de parecidos de familia entre diferentes juegos de lenguaje, la *meta* o *funcionalidad* de dicho método no es ni la simple recopilación de datos, ni la teorización del mundo a través de dichos datos.

Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las '*posibilidades*' de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre

²⁷ El artículo de Baker "Wittgenstein on Metaphysical/ Everyday Use" puede resultar interesante respecto de la oposición entre el lenguaje metafísico y el lenguaje ordinario. Este artículo se centra en el análisis del §116 (Baker, 2002)

los fenómenos. [...] Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras: provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje. (IF, §90)

Para el segundo Wittgenstein la Filosofía se deja llevar por *malentendidos* del uso del lenguaje y se cree que en ello reside lo *profundo*; el problema metafísico más grandioso (IF, §111.) Por ello mismo, es la tarea de la nueva filosofía desencantarse de esta mirada acerca de los problemas a través de la descripción de los juegos de lenguaje.

Dicha descripción no se trata de la compilación de datos lingüísticos. La descripción que aquí se está presentando es la descripción de las ‘posibilidades’ de los fenómenos lingüísticos. Esto es como dice Wittgenstein en la cita, un examen de índole gramatical.

‘Nuestro método’ manifiesta su preocupación [de Wittgenstein] a dos niveles de aspectos o concepciones. Éste explota una concepción particular del significado de expresiones lingüísticas. (El significado de una palabra es su rol en el cálculo), y él describe un aspecto particular del uso de expresiones particulares. En ambos casos este procedimiento es esencialmente anti dogmático. Aspectos y concepciones (Auffassungen) son esencialmente múltiples. Pedir una explicación de cómo usamos una palabra, una concepción de su significado, requiere el conocimiento de alternativas disponibles. Este punto es fundamental. Es parte de la gramática de ‘aspecto’ y ‘concepción’ (¡al menos en el lenguaje Wittgensteniano!) (Baker, 1997/2004, 157)

El objetivo de traer a la vista la gramática de los usos de ciertas palabras o de ciertos juegos de lenguaje es poder, a través de ello, desenredar problemas que considerábamos como filosóficos pero que en últimas resultan siendo nada más que *chistes gramaticales* (IF, §111.), esto es, confusiones de cómo una palabra juega cierto papel gramatical en un contexto, papel que es confundido por el metafísico pues intenta expandirlo a *todo* contexto desconociendo la multiplicidad de juegos y usos de un mismo término. “Uno podría decir: «Una proposición es lo más cotidiano del mundo», y otro: « ¡Una proposición- eso es algo muy extraño!»- Y éste no puede simplemente mirar y ver cómo funcionan las proposiciones.” (IF, § 93)

La invitación es a *ver cómo funcionan* de hecho las proposiciones, esto es a describir las posibilidades del funcionamiento y la estructura de las proposiciones dentro de los juegos de lenguaje. Se busca a través de la descripción poder ver con claridad en qué puntos se emparentan y se diferencian diversos juegos de lenguaje, es decir, *cuáles son las posibilidades de uso de ciertas expresiones en diversos contextos*. A través de la aplicación de juegos de lenguaje en contextos particulares y específicos se busca hacer que la indagación filosófica acerca de ese concepto específico pare.

Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el

funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar de* una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje. (Ibid., § 109)

El hecho de que la filosofía sólo deba describir sin teorizar se basa entonces en que no debe construir hipótesis alguna, no debe trascender lo que ya tiene frente a sus ojos: el lenguaje cotidiano en su funcionamiento ordinario. Lo único que debe hacer la filosofía para poder deshacerse de los malentendidos metafísicos es *compilar* recuerdos sobre los usos o los juegos de lenguaje en su funcionamiento, es decir, recordar o reconocer cómo usamos específicamente un concepto en un contexto específico y cómo es que esos usos se van configurando en nuestro lenguaje. “El remedio es llevar al sufriente a renunciar a sus prejuicios gramaticales al traer a su consciencia aspectos olvidados de cómo él ha usado siempre sus palabras (al recordarle su propia práctica)” (Baker, 1997/2004, 157)

Compilar recuerdos puede ser entendido en dos sentidos: en primer lugar, recordar los diferentes usos de un concepto en diferentes contextos, esto es, hacer cadenas de recuerdos a través de juegos de lenguaje comparados y en segundo lugar, recordar las prácticas primitivas en las cuales se teje y da sentido a los usos que recuerdo. Esto es, las prácticas en las cuales se empezó a aprender el lenguaje y en la cual se dio sentido al uso que estamos reconociendo en la comparación.

La noción de *acordarse* del tipo de enunciado que hacemos, conectada a la idea de compilar recuerdos, es un tema complejo y que genera debate en los lectores de Wittgenstein. En el marco interpretativo que he venido proponiendo, compilar recuerdos significaría en el segundo sentido propuesto, recordar *la génesis* de un tipo de enunciado en ciertas circunstancias. Esto quiere decir recordar la práctica en la cual se dio el uso primario que aprendimos de un enunciado o de un juego de lenguaje, en qué tipo de práctica se da el aprendizaje de ese enunciado, ¿por qué era importante que aprendiéramos la palabra ‘dolor’, ‘Dios’, ‘verdad’, etc.?

Compilar recuerdos, o recordar el tipo de enunciado que hacemos es dar cuenta del tipo de funcionalidad que tiene un enunciado en ciertos contextos, ¿qué está expresando ese enunciado?, ¿qué de nuestra naturaleza no lingüística está reemplazando ese enunciado?, ¿‘Dolor’ es el reemplazo de un grito más no su descripción?²⁸

Todo este tipo de preguntas son las que guían el poder recordar la función que tiene de manera primitiva un uso, y en ello debe encontrarse un tipo de

²⁸ En este análisis se está adoptando una perspectiva expresivista para ciertos usos del lenguaje, lo cual no quiere decir que *todo* enunciado tenga esta función. Quiere hacerse hincapié en que al compilar recuerdos el lenguaje parece en algunos casos, reemplazar expresiones primitivas no lingüísticas, pero esto no abarca toda la funcionalidad de un juego de lenguaje en los primeros momentos de aprendizaje. Defender esa tesis requeriría de un trabajo arduo y muy exhaustivo y podría comprometer a Wittgenstein con una tesis positiva contraria a su metodología.

satisfacción que nos permita encontrar tranquilidad respecto de los supuestos problemas filosóficos. En ello se encuentra el carácter terapéutico de esta forma de hacer filosofía.

Para lograr lo anterior, el filósofo debe poder *ver* (sinópticamente) y también imaginar todas las posibilidades de uso de un término en diferentes juegos de lenguaje. Por ello mismo en el §90, anteriormente citado, Wittgenstein nos pide que como filósofos debamos *acordarnos* del tipo de enunciado que se está analizando; esto significa traer “a la conciencia” usos y prácticas que estaban escondidas por su familiaridad y que por ello mismo parecíamos haber olvidado.

‘Visión sinóptica’ es un concepto altamente debatido en los círculos wittgenstenianos por su profundidad e importancia, sin embargo, en el marco de esta interpretación y de manera simple, ver sinópticamente no es más que proponer ordenaciones.

Aquí, dar una representación perspicua es esencial para una terapia conceptual, no es algo que debe ser contrastado con una terapia particular, como un proyecto independiente manifestando el anhelo de Wittgenstein de un rol más global, positivo, o sistemático para la filosofía. [...] la comparación con una notación alternativa es claramente un método para introducir un orden en ‘el uso de nuestras palabras’, pero en cada caso es también relativo a un propósito específico, a saber, la disolución de un problema específico. (Baker, 1991/2004, 36)

A manera de metáfora puede significar que la filosofía debe ver el lenguaje como un mapa en el cual sea posible encontrar una forma posible de hacer conexiones entre los diferentes juegos de lenguaje. Cuando me siento perdido, en el bosque por ejemplo, los mapas siempre me ayudan a ubicarme, a saber dónde estoy y hacia dónde debo seguir, además también a saber cómo llegue a donde estoy. Sin embargo, hay muchas formas de leer el mapa y de construirlo, puedo buscar muchas rutas para llegar a donde quiero o para buscar de donde partí. El mapa no tiene una lectura única, ni busca dar una única y necesaria salida a nuestro problema, es una guía que construyo para poder llegar al lugar que deseo²⁹.

Así mismo, la visión sinóptica funciona como una mirada desde lo alto en la cual se pueden apreciar los caminos, conexiones, puentes y brechas entre los conceptos. Cuando estoy en un problema de alta profundidad filosófica, puedo construir una forma de ver de dónde surge tal confusión, ¿a qué se conecta el concepto en cuestión?³⁰, ¿a qué se parece y a qué no?, ¿cómo llegué a pensar en

²⁹ Ver Baker “Philosophical investigations, §122 neglected aspects” (1991/2004) Notar su crítica a la imagen de visión sinóptica como el ojo de un ave para entender la importancia de las muchas ordenaciones posibles.

³⁰ Es importante entender el carácter específico de una representación perspicua, pues no se está pretendiendo un esquema general que organice toda la filosofía y que forme un canón de ordenaciones. Las representaciones perspicuas, tal como identifica Baker, son específicas. “La discusión filosófica no se añade a nuestro capital de información, pero ella transforma la impresión (Eindruck) (PII §104) hecha por nosotros por lo que nos es familiar. Este es todo el

ese concepto como filosófico?, ¿con qué uso de otro concepto puedo estarlo relacionando?

Esto puede tomar la forma de trazar ciertas líneas en una secuencia particular, partes circundantes de un dibujo con otras figuras, comparar la figura de un dibujo con varios modelos tridimensionales u otros objetos perceptibles, o mostrar cómo la figura dibujada puede resultar de una secuencia de modificaciones de otro dibujo. Todos estos procedimientos tienen analogías con hacer visibles aspectos o patrones no notados en ‘el uso de nuestras palabras’ (Baker, 1991/2004, 41)

La filosofía examina las *posibilidades* del lenguaje, es decir, las posibilidades de uso de un concepto en los juegos de lenguaje que están emparentados a partir de prácticas similares o nodos comunes, también permite ver sus diferencias en los diferentes contextos de sus usos. Esas posibilidades son los estados anteriores que menciona Wittgenstein en la cita, no se trata de resolver los conflictos entre los diferentes juegos de lenguaje sino de poder ver el porqué y el cómo empezó el malentendido. Una vez se aclaran las conexiones posibles entre los juegos de lenguaje³¹ todo el problema se disipa³².

Ello lleva a una consecuencia que tal vez sea para muchos el rasgo más problemático y distintivo de la filosofía wittgensteniana. A saber, el hecho de que la filosofía llega al descanso a través del método propuesto:

No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras. Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva a la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión.- En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.- Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no es *un* único problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias. (IF, § 133)

punto de cada observación individual. Aislada de un diálogo específico, éste carecerá de cualquier propósito o punto, tal vez, cualquier significado” (Baker, 1997/2004, 160).

³¹Por la importancia de ver las conexiones menciona Wittgenstein también la importancia de encontrar o inventar casos intermedios que permitan hacer la transición entre juegos de lenguaje de una manera más suave. Para poder ver usos emparentados de una manera más fácil es importante poder pensar juegos de lenguaje intermedios que permitan encontrar la conexión de forma más clara.

³² El punto en el cual se reconoce el éxito de un modelo de representación perspicua, cobra en la lectura que estoy siguiendo de Baker un matiz muy personal. Las terapias y las ordenaciones propuestas por el terapeuta, en este caso Wittgenstein, son eficaces sólo cuando el paciente las reconoce como tal. La terapia y su éxito es personal en cuanto esta dirigido de manera específica a *un problema* en la forma de ver la filosofía de *ese sujeto en particular*. Esto para Baker, hace la diferencia entre la filosofía de Wittgenstein con la aproximación de Carnap y Ryle, pues en las dos últimas se busca despejar problemas para un público general, para una teoría general o para una aproximación filosófica general. En Wittgenstein la metodología terapéutica tiene un rasgo meramente personal, más no privado. (Baker, 1997/2004) y (Baker 1991/2004)

La filosofía como una descripción terapéutica que no busca teorización alguna, está dirigida como su meta hacia el descanso, la tranquilidad. La identificación de que los supuestos problemas filosóficos son tan sólo mal entendimientos en la gramática del lenguaje hace desaparecer toda ilusión de la filosofía como la explicación de los problemas más profundos y esenciales.

El método de descripción propuesto no resuelve problemas, más bien los disuelve, como dice Wittgenstein, los aparta del camino. Sin embargo esto no se hace a través de un camino único, hay diferentes métodos y terapias pues hay que recordar que el tipo de filosofía que está haciendo Wittgenstein se propone persuadir a su lector por lo que hay diferentes maneras de hacerlo con efectividad.

El ejercicio de persuasión hacia el desencantamiento no tiene un camino único pues depende de los problemas metafísicos o lo cual sería lo mismo, las confusiones gramaticales que aquejen a cada quien³³, por lo que la misma terapia puede no funcionar para dos filósofos que tengan intereses y preguntas diferentes. El punto en el que cada quien puede *descansar* y dejar de hacer Filosofía, varía según el talante de cada quien y las preocupaciones metafísicas que aborden sus mentes. Se trata de un proceso de enfrentamiento *personal* (más no privado) con nuestras preguntas metafísicas³⁴, en el sentido de conocer aquellos problemas que nos parecen de la más alta complejidad, y un proceso de análisis en el sentido de poder ir a las prácticas para ver su funcionamiento y a través de ello lograr disuadirnos de seguir haciendo filosofía.

No hay una forma de ver las cosas que no sean la forma de alguien de ver las cosas, y no hay cambios en la forma de ver las cosas que no sean cambios en la vida intelectual de una persona. (Baker, 1997/2004, 147)

Este tratamiento del problema depende de la aceptación del paciente hacia lo que el terapeuta propone (F 35; BT410) y en el continuo conocer de las analogías inconscientes y previas como imágenes (pictures) (F 66; PPI §107) Clarificar este objetivo de ‘nuestro método’ tiene el importante corolario de que el procedimiento es esencialmente específico a una persona (Baker 1997/2004, 158)

Esto último se conecta ahora directamente con el siguiente párrafo “El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada” (IF, §127) y luego dice Wittgenstein, “Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas” (IF,

³³ Working in philosophy – like work in architecture in many respects – is really more a working on oneself. On one’s own interpretation [Auffassung]. On one’s way of seeing things [Daran, wie man die Dinge sieht]. (And what one expects of them.) (TS 213, 407 ¼ CV 16)

³⁴ “Es un corolario de ésta concepción de un problema filosófico que la investigación filosófica (o la clarificación de conceptos) deba tomar la forma de una discusión con un individuo (real o imaginario). Cada problema es el problema de alguien, y el problema de otro es otro problema (cf. FA §27) De este modo, la terapia de confusiones es esencialmente relativa a la persona” (Baker, 1997/2004, 213). Esto resulta importante pues como se mencionó se trata de una terapia personal, más no privada. El objeto de la misma es personal en cuanto se trata de la confusión de un alguien que está embebido en *su* forma de ver las cosas, pero es público en cuanto el objeto de las herramientas terapéuticas tiene un aspecto necesariamente público: la gramática.

§128) Las dos citas están muy relacionadas pues las dos apuntan hacia la *meta de la filosofía*, es decir, hacia el objetivo que debe alcanzarse con el método de la descripción que se ha analizado. La idea de compilar recuerdos, es decir, de recordar y reconocer un uso en un caso concreto o una práctica primitiva que da sentido a ese uso con el fin de deshacer los malentendidos gramaticales tomados como problemas filosóficos, está en última instancia encaminado hacia el que-hacer de la filosofía y hacia las consecuencias de este que-hacer³⁵.

La descripción estructuras y función de casos concretos de uso, aleja a la filosofía de la formación de hipótesis y por tanto de la postulación de tesis. La filosofía, tal como lo está entendiendo Wittgenstein sólo puede hablar de algo que está patente frente a los ojos de todos, por lo que no está descubriendo novedades, sino compilando lo que ya tenemos. (IF, §89)

“La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está.” (IF, §124) Como ya se había mencionado, la filosofía según esta visión no transforma ni fundamenta el lenguaje, deja todo como está. Su función es únicamente ver la región del problema que se examina con una *visión sinóptica* (IF, §122) tal que permita ver con claridad el estado anterior de las dificultades.

Wittgenstein identifica un punto en el cual la cadena de recuerdos nos lleva a un lugar de total familiaridad y claridad, estamos de acuerdo con el “terapeuta” por el *encanto* de la propuesta³⁶. El esquema organizativo que se proponga, como se dijo, debe ser encantador, persuasivo, debe llamar la atención y parecernos una ordenación casi obvia. Lo anterior se relaciona directamente con el párrafo en el cual la mención al concepto de protofenómeno se convierte en un asunto angular: “Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*” (IF, §654) y luego de ello dice Wittgenstein “No interesa la explicación de un juego de lenguaje mediante nuestras vivencias, sino la constatación de un juego de lenguaje.” (IF, §655)

¿Qué significa exactamente ver juegos de lenguaje como protofenómenos en el sentido de recordar una práctica primitiva? ¿Cómo podríamos reconocer algo, tras un ejercicio terapéutico, como obvio?

³⁵ Esto está relacionado directamente con las diferentes funciones de invocar juegos de lenguaje dentro de una terapia. Así como se invocan juegos de lenguaje inventados para hacer puentes entre casos, se invocan también juegos de lenguaje ‘naturales’ para reconocer más fácilmente los contextos de preferencia y las prácticas en las cuales dichos juegos de lenguaje tienen sentido. A esto último precisamente es a lo que nos referimos como compilar recuerdos. Ver Baker y Hacker “The language game method” (2005, 60)

³⁶ “El terapeuta me recuerda como he usado ciertas palabras (PPI §104) y suscita mi conocimiento de sus sugerencias; pero su descripción de la gramática de mi lenguaje es correcta sólo si yo lo reconozco como tal (BT 410)”. (Baker, 1997/2004, 159)

4) El reconocimiento de los profenómenos: una forma de recordar y descansar.

Toda la crítica a la idea de explicación que se ha ido forjando no encuentra su punto de quiebre sino hasta el concepto de profenómeno, pues en sí, no es sino hasta este concepto donde se encuentra la pieza que desenreda la idea del encanto de la propuesta descriptiva. Un esquema de organización visto sinópticamente no es persuasivo, encantador y por tanto disuasorio del filosofar, sino encuentra su punto de descanso en el interlocutor: un estado de *satisfacción* tal que no es necesario preguntar ni decir nada más.

‘Profenómeno’ como concepto es aquel punto de satisfacción en el que la filosofía como descripción, queda en la tranquilidad y por tanto en el descanso. Se trata del reconocimiento de una práctica primitiva del lenguaje, esto es, de las primeras prácticas de un uso con las cuales nos familiarizamos para aprender a usar conceptos. Dicha práctica no es el descubrimiento antropológico de un juego de lenguaje especial. Su importancia radica en cambio en que es una herramienta de comparación desde la cual podemos tejer similitudes y diferencias entre usos de un concepto problemático. Esta herramienta se reconoce como un *recuerdo* pues es una práctica que reconocemos como familiar a través de la terapia y que antes no veíamos y tiene el objetivo filosófico de disolver en el lector el problema metafísico que lo aqueja.

Al filosofar tradicionalmente, como se mencionó, suele olvidarse el rol de los casos concretos y por tanto se olvidan usos específicos que pueden disipar el aura de reglas necesarias y suficientes para un concepto. Así entonces, recordar un uso es traer de vuelta algo que habíamos ignorado y que no podíamos ver. Recordar una práctica primitiva es recordar cómo se dio sentido a ese uso que recordamos, en qué tipo de práctica se hizo funcional aquél uso olvidado y que ahora vemos con claridad.

Uno de los ejemplos más claros para dar cuenta de esto es §289 y §290 de IF en los cuales Wittgenstein nos pide que pensemos en los diferentes usos que hacemos de la palabra ‘dolor’. Para ella, quisieran algunos decir que el uso legítimo es dolor como un estado mental. A través de varios ejercicios terapéuticos, Wittgenstein va tejiendo una red de diversos usos en contextos variados, hasta que en ese ejercicio podemos reconocer uno de ellos como algo que habíamos olvidado pero que tiene total sentido. Tras ello, queremos preguntarnos en qué práctica ese uso tiene sentido, cuándo lo uso y cómo.

Cuando somos pequeños y por ejemplo nos golpeamos, el llanto se expresa como reflejo instintivo, pero con el tiempo, el niño aprende a utilizarlo como una herramienta comunicativa. Con el tiempo, nuestros educadores, nos van adiestrando para expresar dicha sensación a través de una palabra: ‘dolor’. El niño, entonces, con el tiempo, ya no grita cuando se pega sino dice “Mamá, tengo un ‘ayayai’, un ‘bubú’”, etc., cualquier expresión que se haya enseñado para

reemplazar el grito. Luego ya no decimos ‘ayayai’ sino ‘duele’, y ya no decimos “Mamá, tengo una ayayai” sino “Mamá tengo dolor”.

La práctica inicial que da sentido al uso de ‘dolor’ como reemplazo de un grito, es una práctica en la cual para poder comunicarme debía involucrarme en las prácticas lingüísticas de mi comunidad y desarrollar la habilidad de reemplazar mis expresiones primitivas por conceptos reglados públicamente. El *recuerdo* de cómo es que llegamos a hacer ese uso nos remite a la práctica de enseñanza de mi mamá hacia mí en la cual hay un reemplazo de expresiones no lingüísticas por unas expresiones sofisticadas. Al recordar dicha práctica podemos pensar ahora que otros usos de conceptos son llevados a cabo bajo esa misma lógica gramatical. Ese recuerdo nos sirve ahora como herramienta de comparación para otros usos que nos estén confundiendo, y en ese sentido, como herramienta metodológica para el descanso filosófico.

La idea principal de esto es que al hacer una cadena de recuerdos en la que emparentamos diferentes usos de un concepto en contextos específicos, nos preguntamos a continuación por la fundamentación de esas conexiones. En dicha búsqueda, como veremos en el segundo capítulo, muchas veces lo que encontramos son prácticas colectivas que dan sentido y tejen el significado de esos usos emparentados. El reconocimiento o recuerdo de un profenómeno, en ese sentido, es el reconocimiento de una práctica colectiva en la cual se da sentido al uso específico y los usos emparentados que recordamos y que antes no veíamos.

En ese sentido, el reconocimiento de un profenómeno es la identificación de un modo de representación de conexiones internas entre conceptos. Veámoslo con más cuidado.

Hablar de profenómenos introduce la idea de una herramienta metodológica que es un reconocimiento o identificación de relaciones conceptuales, más no a la adopción de un punto de vista arbitrario. Este concepto, heredado por Wittgenstein de Goethe y enriquecido con las ideas de Spengler, (Bouveresse, 2006)³⁷, está íntimamente relacionado con el concepto de visión sinóptica y con §127 de IF, en el cual el autor pide que la tarea del filósofo sea compilar recuerdos para una finalidad determinada.

La visión sinóptica, como se mencionó, trata de adoptar un esquema de organización u ordenamiento para los conceptos, es una red conceptual organizada con miras a poder ver con claridad la función de los conceptos en los difersos

³⁷ Se puede entender esta conexión a través de las siguientes palabras de Bouveresse acerca de Spengler: “El método de la filosofía, según él, descansa esencialmente en la ejemplificación, la descripción comparativa y la analogía. Consiste en percibir semejanzas y diferencias, en descubrir o intentar conexiones faltantes, en ver un aspecto inédito o destacar una fisonomía en un conjunto de fenómenos que a primera vista parecen completamente disparatados; en suma, consiste en buscar un tipo de inteligibilidad fundamentalmente diferente del que se obtiene mediante la formulación de hipótesis explicativas. (Bouveresse, 2006, 266)

juegos de lenguaje. La estructura que se proponga como esquema de organización debe proveer al filósofo un mapa en el que pueda ubicarse sin problema un concepto en sus diversos usos.

Ahora, esta organización no trata sino de compilar recuerdos, es decir, de recordar cómo usamos el lenguaje. La pregunta que debe hacerse el filósofo es qué usos damos a un concepto, por ejemplo 'mente', y además de ello, qué otros posibles usos podríamos hacer. ¿A qué otro concepto se parece el uso de "mente" en 'x' expresión?, ¿qué otros conceptos utilizamos así?, ¿se parecen esos dos conceptos en la función que están cumpliendo en las expresiones 'x' y 'y' para ciertos contextos específicos? El mapa o esquema de organización que se plantee debe poder responder todas esas preguntas, pues sólo con ellas puede verse con claridad el uso y función de un concepto de un contexto específico.

La idea de protofenómeno de Goethe³⁸, reseñada con cuidado por Jacques Bouveresse en *La modernidad, el progreso y la decadencia*, invita a crear una *analogía* que relacione dos conceptos en la cual la relación nos parezca tan obvia que no podamos pensar un concepto sin el otro.

Lo que se vuelve crucial es la percepción de una conexión conceptual interna, el hecho de que, como dice Goethe, logremos ver la cosa de tal modo que ya no podamos pensar en una sin pensar en la otra, no la transformación real de la hoja en uno u otro de sus avatares, sino el hecho de que podamos engendrar una forma a partir de otra mediante una serie de modificaciones que se efectúen en el pensamiento. (Ibid., 272)

Urpflanze o la planta originaria de Goethe, interesa ahora para identificar una relación conceptual muy fuerte entre un elemento principal y otros elementos a su alrededor los cuales son transformaciones desde dicho elemento principal. Para Goethe la hoja de la planta era dicho elemento originario pues desde ella los demás órganos de la planta podían entenderse como transformaciones de su forma³⁹.

En palabras de Bouveresse respecto de Goethe:

En cuanto a la concepción Goetheana de la *Urpflanze*- la planta originaria-, Waissman considera que no debe entenderse en absoluto como una hipótesis evolutiva de tipo predarwiniano, sino más bien como un medio para alcanzar una presentación perspicua esclarecedora del universo extraordinariamente complejo y diversificado de las plantas (Ibid., 268)

³⁸ Debo recordar que el análisis de Goethe que introduce la idea de protofenómeno surgió de su investigación acerca de la fisiología vegetal, por lo que en las citas en las cuales se menciona el trabajo de Goethe, sus analogías y exámenes se dan respecto de los órganos de las plantas

³⁹ Para ver las diferencias entre el acercamiento de Goethe y el de Wittgenstein respecto del concepto de protofenómeno, recomiendo ver el capítulo "Antropología y cultura: sobre una posible deuda de Wittgenstein con Goethe y Spengler". En J. Bouveresse, *Wittgenstein: La modernidad, el progreso y la decadencia* (2006, 261- 278).

En el caso de Wittgenstein, se trata también de identificar conexiones conceptuales internas, esto es, conexiones entre conceptos o prácticas en los cuales pueda identificarse una funcionalidad muy similar. Hablar de profenómenos no se trata de buscar transformaciones o conexiones reales, sino de lograr la identificación de una conexión entre varios conceptos o prácticas a una forma de expresión básica justificada en una práctica común, desde la cual los elementos periféricos puedan entenderse como transformaciones de dicha base práctica.

Esta identificación debe ser tan clara que nos debe parecer obvia y satisfactoria, por lo que se deja de lado toda pretensión de seguir indagando. La satisfacción nos deja en la tranquilidad. Por ello mismo, la identificación de profenómenos deja de lado toda exigencia de explicación y lleva al descanso de la filosofía.

En todos los casos de este género, lo interesante, lo importante, no es que las cosas hayan o no sucedido de acuerdo con la hipótesis acerca de su origen, es el hecho de que podrían haber sucedido de esa manera y la impresión que además tenemos de que es justamente así como debieron suceder. (Bouveresse, 2006, 276)

Tanto en Wittgenstein como en Goethe, el profenómeno es un elemento clave para todo el método, en el caso del primero para la visión perspicua, la satisfacción, el silencio, el descanso. Hallar una *analogía satisfactoria* entre casos concretos de uso que nos parezca casi obvia está intimamente correlacionada a poder alcanzar la visión sinóptica que mencionamos, pues a través de una analogía que nos parece muy encantadora y casi que familiar, podremos ver las conexiones y transformaciones de un elemento base en distintos juegos de lenguaje luego de haber compilado recuerdos.

A través de la relación de una forma de expresión con otra en las prácticas en las cuales se les da sentido, se van tejiendo ordenaciones y estructuras en la manera de usar el lenguaje. El mapa estructural de nuestros juegos de lenguaje es un ejercicio conjunto a la identificación, o más bien al *recuerdo* de una forma de expresión base a la cual se relacionan en función dentro del lenguaje otras formas de expresión.

Dice Bouveresse a modo de conclusión:

Podemos resumir la posición de Wittgenstein sobre lo que Goethe llama el “*Urphänomen*” diciendo que, para él, el *Urphänomen* no es como lo que quería Goethe. {...} Corresponde simplemente a la adopción de lo que él llama un elemento o una forma de representación. [El filósofo] Adopta simplemente, para describir los fenómenos, un objeto de comparación destinado a resaltar tanto semejanzas como diferencias. (Bouveresse, 2006, 276)

Y dice el mismo Wittgenstein respecto de hacer filosofía, “En Filosofía, la dificultad estriba en no decir nada más de lo que sabemos. Por ejemplo, ver que cuando hemos colocado dos libros juntos en su orden adecuado, no por ello los hemos colocado en sus lugares definitivos.” (CAM, 78) La metáfora de la filosofía como la organización de una biblioteca en los CAM introduce la idea que se ha estado explorando: se da un esquema de organización que nos permite unir o

separar los libros para diferenciarlos o para hallarlos juntos, pero dicho esquema no es *definitivo*, no es el encuentro *del orden*.

Así como en §88 donde Wittgenstein menciona que no hay un único ideal de precisión, también como hemos dicho anteriormente, no se trata de un *único y verdadero* orden. Se invita a pensar el lenguaje con cierto orden y estructura a través de relaciones analógicas entre las funciones de algunas expresiones, ello con el fin de formar una visión perspicua o sinóptica que nos guíe para salir de las confusiones gramaticales.

Wittgenstein nos está proponiendo un método persuasivo que invita a adoptar perspectivas diferentes que puedan parecernos seductoras y satisfactorias. Cada lector, en pro de sus problemáticas filosóficas debe encontrar un camino que lo satisfaga y lo lleve al descanso, que libere de la exigencia metafísica de la explicación y que lo guíe hacia la descripción de las posibilidades gramaticales de los juegos de lenguaje.

Wittgenstein considera que el *Urphänomen* es efectivamente simbólico en el sentido de que corresponde a la adopción de un modelo o de un prototipo en función del cual elegimos describir los fenómenos, y que es precisamente por esa razón que no puede ser ni ideal, ni real, ni idéntico (a todos los casos que nos permite identificar), como creía Goethe. (Ibid., 277)

Todo esto debe ser visto ahora en la exigencia filosófica para explicar el fenómeno del acercamiento humano a las problemáticas religiosas. Las anotaciones de Wittgenstein respecto de este tema son en muchas obras nada más que un intento persuasivo por dar al lector una perspectiva diferente acerca de la religión. Perspectiva diferente a la defendida por científicos sociales como George Frazer en *La Rama Dorada*.

A continuación, se verá con atención la naturaleza de dichas anotaciones y la identificación de una estructura analógica proto-fenomenológica respecto de estos fenómenos culturales y lingüísticos. El capítulo siguiente se encargará entonces de la puesta en práctica del método descrito para las anotaciones acerca de la creencia religiosa, en la cual el autor hará una diferenciación entre el lenguaje cotidiano y el lenguaje religioso y por tanto sus prácticas “fundadoras”, buscando la identificación de las estructuras y funciones propias de los juegos de lenguaje rituales o religiosos.

Dicho en otros términos mientras Frazer intenta explicar costumbres incomprensibles, Wittgenstein subraya que son enteramente comprensibles y, en cierto modo, muy bien comprendidas, en el sentido de que su lugar está ya dispuesto en un espacio de posibilidades que encontramos dentro de nosotros mismos. Lo que necesitamos no es una explicación genética o causal más o menos aventurada, sino una simple presentación perspicua de los propios hechos que revele, y de ser necesario invente, las transiciones faltantes. (Bouveresse, 2006, 271)

Gramática del creer: de las evidencias y los motivos.

Cuando necesitó decirle algo importante al chico y no encontró palabras para ello, el gesto despertó en ella y dijo en su lugar lo que ella misma no sabía decir. (Kundera, 2003, pág. 50)

Una vez examinada la metodología de Wittgenstein y rastreada en ella los difíciles movimientos que llevan a la comprensión del concepto de *protofenómeno*, es cuestión de este capítulo adentrarse en el tema principal de esta disertación: la creencia religiosa. No sólo para la Filosofía, sino también para todas las ciencias sociales, las acciones realizadas o prácticas en las cuales un creyente religioso se ve involucrado para expresar su fe pueden ser un fenómeno que llaman la atención por diferentes motivos, ya sean sociales, culturales, históricos, epistémicos o cognitivos.

Cuando el creyente religioso dice “Creo en...” y a continuación realiza ciertas acciones que son entendidas como religiosas, en concordancia con lo creído, el no creyente puede reaccionar frente a su afirmación y a su acción, como si se tratara de una declaración que envuelve un halo de misterio, a veces incomprensible. La discusión entre los dos en algunos casos alcanza un punto en el cual el no creyente debe simplemente decir: “no entiendo a qué te refieres, no entiendo por qué haces tal cosa”. Esta discusión se da por ejemplo cuando un creyente afirma que “Cree que Dios lo acompaña día a día”, a lo que el no creyente puede responder de muchas maneras, pidiendo por ejemplo, pruebas o evidencias, y ante la negativa de recibirlas podría a continuación pensar que dicha creencia no es comprensible o no tiene sentido alguno.

Para aclarar este tipo de discusiones y el por qué muchas veces el creyente nos parece tan misterioso y a veces incomprensible, se explorará la gramática de “creer” en el marco de diversos juegos de lenguaje en los cuales se utiliza este verbo. Ello, claramente guiado por influencia Wittgensteniana, para ver qué tipo de reglas gramaticales se exigen en cada contexto y el cómo se usa un mismo verbo de formas tan diversas. Al pensar en la gramática de un término debemos remitirnos, para no caer en exigencias metafísicas, a las prácticas colectivas que fundamentan las reglas con las cuales se juega un juego. Esto quiere decir que debemos dirigirnos a las prácticas colectivas en las cuales decimos con sentido “Yo creo que...” para reconocer qué tipo de exigencias hacemos a un hablante que hace tal afirmación.

‘Creer’ sin embargo, puede decirse en muchísimos contextos, pues no sólo hablamos de creencia religiosa, hablamos también de creencias políticas, sociales, científicas, etc. Siguiendo el análisis del capítulo anterior, nos centraremos en la creencia religiosa y en la creencia científica o aquello que llamaré creencia ordinaria como caso de contraste, siendo esta última, toda creencia que expresamos en la vida cotidiana respecto de un estado de cosas en el mundo que tiene la posibilidad de ser verificado empíricamente, o frente a la cual podemos

ofrecer a continuación justificaciones que podrían, en principio, despertar el asentimiento o la reacción adversa del oyente..

No interesará para este análisis el contenido de verdad o falsedad de la proposición que expresa creencia, es decir, si dicha creencia puede considerarse conocimiento. El análisis que sigue es de tipo gramatical por lo que el interés está en poder reconocer qué pedimos como justificación (gramaticalmente, en el juego de lenguaje) cuando alguien dice que “Cree que”, guiándonos a reconocer que poder decir “creo que X” exige al menos como posibilidad para ciertas creencias, que un interlocutor pueda preguntarle a continuación qué le hace creer X y que el creyente pueda responder satisfactoriamente⁴⁰.

La respuesta que se dé y la misma posibilidad de la pregunta sin embargo, será diferente respecto de aquello que escribamos en reemplazo de X. Cuando se trata de X como un estado de cosas que corresponde a una creencia ordinaria (empírica) o científica, la respuesta a preguntas del tipo ¿“Por qué crees X”? evocará pruebas, evidencia justificadora y metodologías estándar de validación. Cuando se trata de X como una afirmación que tiene un contenido religioso, la pregunta del por qué se cree tal cosa, si genera una respuesta, evocará en *algunos* la mención a un tipo de evidencias, las cuales se entenderán como tales sólo dentro de un contexto teológico. Así entonces se hará una diferenciación entre el creyente teológico el cual se identificará como un creyente ideológico pues no está dispuesto a decir que no puede justificar su creencia, y aún así no puede hacerlo dentro de los criterios del interlocutor. En ese sentido, el creyente teológico le pide al interlocutor que se amplíen los criterios de justificación para que sus argumentos sean aceptados como pruebas de su creencia, y éste mismo no sea categorizado como un insensato o irracional por el interlocutor que exige justificación.

El creyente místico o “genuino”, por su parte, será entendido como uno tal que no es cercano a un corpus doctrinal y el cual, por principio, no se ve en dificultades en cuanto se le pregunta por qué y no encuentra ningún tipo de argumento o evidencia. Dicho creyente se verá llevado a responder con *motivos* sin posibilidad de ser validados, pues no corresponden a reportes que funcionan como evidencia de justificación. En ese sentido, dicho creyente no pedirá que se amplíen los criterios, pedirá en cambio que se eliminen los mismos, que se comprenda que su uso de conceptos no es el mismo que el uso de un interlocutor ordinario, por ello las reglas que se piden no pueden ser las mismas.

Los motivos esgrimidos serán más bien las situaciones bajo las cuales el interlocutor puede *comprender* al creyente. Con dichos motivos, el interlocutor no puede decirle al creyente si está en lo correcto o no, puede en cambio ponerse en

⁴⁰ Este será el eslabón diferenciador entre las creencias ordinarias y las creencias religiosas, por lo que su identificación en los juegos de lenguaje ordinarios es de vital importancia. Lo que se considera una respuesta satisfactoria a la pregunta, si se llega a aceptar, será un factor de distinción entre los dos tipos de creencia.

los zapatos del otro y comprender o no las situaciones que lo llevaron a su creencia. En ese sentido, el creyente “genuino” será considerado como un creyente motivado por cuestiones existenciales de corte emocional.

Exploremos en primer lugar aquello que llamaremos *creencias ordinarias*.

1) La gramática del creer en contextos de creencia empírica.

Cuando alguien dice que sabe montar en bicicleta y nos encontramos indecisos al respecto, ¿qué preguntamos o pedimos a continuación? Normalmente, pediríamos a ese sujeto que tome una bicicleta y la conduzca, es decir, que *nos muestre* que efectivamente sabe montar en bicicleta: que exhiba su habilidad.

Ahora, cuando alguien (A) dice “**Creo que hay un ratón en la cocina**” un interlocutor (B) tiene la posibilidad de preguntarle (sin que A haga alguna cara de desconcierto)⁴¹: ¡cómo! ¿Por qué crees tal cosa?

Esta última pregunta, para contextos en los cuales afirmo un estado de cosas en el mundo, puede interpretarse como una pregunta por la justificación de un sujeto para afirmar que cree que dicho estado de cosas es el caso, es decir, qué tipo de condiciones llevaron a dicho sujeto a creer que hay un ratón en su cocina: las evidencias para afirmar el estado de cosas expresado en su creencia.

Imaginemos en el caso del ratón que B pregunta por las razones que justifican a A, y en respuesta él dice: “Creo que hay un ratón en la cocina, *porque* al entrar en la cocina escuche un ruido extraño en la gaveta llena de comida (un ruido que generalmente no se escucha en la cocina), y al abrir la puerta para poder ver a qué se debía, *vi* una cola de un animal, una muy similar a la cola que tienen los ratones: de color rosado, sin pelo y larga... etc.”

Ante esta descripción, B podrá ahora, si lo desea, *verificar* aquello que el sujeto vio, esto es, ir a la cocina y ver en la gaveta que efectivamente hay un animal con una cola similar a la de un ratón, que hace unos ruidos extraños y que parece está buscando comida, etc., y que por tanto es altamente probable que haya un ratón en la cocina, por lo que A estaba justificado en creer que había un ratón en la cocina.

No nos interesa ahora si la creencia del sujeto era verdadera o falsa o si estaba suficientemente justificada. Interesa ahora que cuando alguien nos dice “Creo que (hay un ratón en la cocina)”, como ejemplo de una creencia empírica, deben cumplirse como posibilidad gramatical, al menos tres condiciones para

⁴¹ Piensen en los casos muy intuitivamente. Cuando señale las expresiones faciales que esperamos de un interlocutor quiero señalar en qué casos para los interlocutores es absolutamente normal la respuesta que le da el otro hablante y en qué casos los interlocutores están asombrados con las respuestas o preguntas que se le proveen. Ello es importante pues define qué tipo de reglas esperamos que se sigan en cada juego. Esto es análogo a un juego de pelota en el que alguien me lanza una bola esperando que yo la reciba y la lance de vuelta y yo en cambio la tomo y la meto en mis cobijas y me acuesto a dormir. Sin duda alguna, el jugador que inició estará desconcertado pues *así no jugamos*.

tener una afirmación con sentido en el juego de lenguaje. Así, 1) cuando hay una afirmación de creencia sobre un estado de cosas, existe la posibilidad de interpelar al creyente acerca de por qué cree tal cosa, 2) como respuesta se exige una justificación que responda al por qué de tal afirmación, la cual toma la forma de una evidencia (en este caso, se trata de un reporte de percepción como evidencia justificatoria), 3) dicha justificación, en el diálogo ejemplificado, toma la función de exhibir aquello que podría servir como evidencia para la afirmación realizada, y por lo tanto, tiene como posibilidad su verificación, es decir, debe poder corroborarse⁴². 4) Esto último implica que la evidencia propuesta por A como justificación debe por principio, ser evaluable, es decir que debe poder ser corroborada por B en ciertas prácticas establecidas como prácticas de corroboración para dicho contexto específico.

Imaginemos una situación ordinaria en la que alguien expresa una creencia sobre un estado de cosas en el mundo y no se cumplen las condiciones mencionadas; con ello se podrá ver lo ajeno que puede llegar a ser dicho juego y cómo nos veríamos tentados a decir que no se está jugando un juego “legítimo” de adjudicación de creencia ordinaria. Ahora no podremos interpelar al sujeto, no podremos exigir una justificación y por tanto la creencia no puede tener un cuerpo de evidencia.

- A: “Creo que hay un ratón en la cocina”
- B: “¿Por qué crees eso?”
- A: “Tu pregunta no tiene sentido, ¿a qué te refieres con por qué?, no puedo darte ninguna razón para ello, sólo lo creo”
- B: “¿Cómo que no tiene sentido?, debes darme una razón para afirmar tal cosa ¿Lo soñaste anoche y acaso amaneciste pensando que hay un ratón en la cocina?”
- A: “No, si lo hubiera soñado ello sería la razón de mi creencia. Simplemente creo que hay un ratón en la cocina y no puedo decirte por qué lo creo”
- B: “¿No puedes decirme por qué lo crees?, ¿Me estás jugando una broma? ¡Algo debiste ver en la cocina para creer tales cosas! ¡Te estás comportando extraño!”

¿Pueden imaginarse en una situación como la de B? Si un hablante nos hiciera una afirmación tal y luego dijera que el sólo lo sabe pero no puede demostrarnos porqué, creeríamos que está loco, que está hablando sandeces, que nos miente o que está en un estado de conciencia alterado. Al afirmar por ejemplo:

⁴² La corroboración se realiza dentro del marco del juego de lenguaje que se está realizando, es decir que debe tenerse en cuenta qué cuenta como un criterio de corroboración en ese contexto específico. Para el ejemplo, el reporte de percepción de A puede corroborarse cuando B imita las condiciones en las que A vio al supuesto ratón, y enseguida espera poder observar lo mismo que observó A unos minutos antes.

“Creo que mi papá está en casa pero no vas a poder verlo, él está aquí pero no puedo decirte por qué lo sé, si lo buscas no lo encontrarás”, ¿acaso esto no nos parecería un caso absolutamente anómalo y muy extraño?

Si alguien dice “Mi papá está en casa” un interlocutor usaría los métodos ordinarios para verificar dicha información, es decir ir a buscarlo por toda la casa para verlo y saludarlo. Como se mencionó, dicha afirmación exige la posibilidad gramatical de preguntar al que afirma “¿por qué lo crees?”, a lo cual la respuesta más común sería una que nos dé evidencias verificables con criterios públicos y admitidos por todos: lo vi entrar, marcó el citófono, timbró en la puerta, me acaba de saludar etc. Todas ellas experiencias empíricas que podrían ser siempre confirmadas por un tercero.

Sin embargo, si A dice que no puede dar ningún tipo de justificación y que por tanto no hay evidencias que justifiquen que puedan verificarse, B se encontraría en una situación desconcertante y sin duda no sabría muy bien como proseguir, es decir, ya no sabría qué tipo de juego se está jugando porque sin duda ya no es un juego ordinario de una creencia empírica u ordinaria, no se están cumpliendo las reglas.

El caso se convierte en algo mucho más dramático cuando hablamos de una creencia científica. Para ella, se siguen las cuatro condiciones que se han sugerido atrás: 1) la posibilidad de preguntar por su justificación, 2) una justificación en términos de evidencias justificatorias, (para el caso de la ciencia, posiblemente se trate de la enunciación de leyes universales), 3) la posibilidad de la verificación de dichas evidencias bajo métodos empíricos acordados por las comunidades científicas.

Cuando un científico A en un laboratorio, afirma a otro B que “Cree que X compuesto se desintegra al encontrarse a Y temperatura”, el científico B puede y debería en seguida de dicha afirmación, interpelar a A con la pregunta que ya conocemos, “¿Por qué crees tal cosa?”.

En un ambiente científico, A debe tener muy buenas razones para poder hacer su afirmación, esto es, debe argüir una serie de condiciones antecedentes y leyes aceptadas por la comunidad en la que se desenvuelve; éstas deben ser todas verificables en contextos de prueba controlada (experimentos). Ante ello, B debe poder recrear fielmente todas las condiciones que justifican a A a tener su creencia, tal como lo hicimos en el caso de las creencias ordinarias. La diferencia radica ahora en que las creencias científicas requieren una metodología de verificación muy estricta y altamente estandarizada.

Para los juegos de lenguaje ‘ordinarios’ tenemos metodologías de verificación más o menos estándar. Por ejemplo, normalmente ante “Creo que hay un ratón en la cocina” todos iríamos a la cocina y miraríamos en la gaveta para encontrar en ella si hay o no un ratón, o si hay rastros de su paso por allí: materia fecal, huellas, queso mordido, etc. Sin embargo, podríamos tener muchos otros métodos de verificación como dejar comida con veneno o poner una cámara y ver posteriormente el video en busca de una imagen del ratón.

En el caso de la ciencia, las metodologías de verificación no suelen ser laxas; éstas comprometen en cambio, manuales muy técnicos de cómo proceder ante la experimentación de un caso para poder verificarlo. Ello hace que sea más difícil imaginarnos cómo sería una situación tal en la que un científico afirme una creencia y luego al intentar justificarla no pueda proveernos prueba alguna. Para un científico interlocutor, o incluso para una persona del común que quiera entender aquello que A afirma, sería absurdo no poder tener evidencia alguna de una creencia empírica, ¿no debería acaso, por principio, poder ser confirmada en la experiencia?, ¿qué sería una creencia empírica, científica u ordinaria, que no tiene ningún fundamento empírico que pueda ser expuesto como su justificación? Seguramente, tildaríamos aquél escenario de alucinación, sueño, imaginación o mentira.

Con ello en mente, es hora de preguntarnos qué pasaría en los escenarios de creencia religiosa. ¿Tildaríamos de alucinación, sueño, imaginación, mentira, absurdo, o sin sentido aquella afirmación religiosa para la cual no pueden proveerse evidencias (empíricamente verificables y repetibles en contextos controlados) que la justifican?

2) La gramática del creer en contextos de creencia religiosa

En el análisis de aquello que consideramos generalmente como una declaración de creencia religiosa, pueden distinguirse por su estilo al menos dos expresiones distintas, la primera siendo ideológica o como la llamaré *teológica*. La segunda comporta un carácter más místico, esto quiere decir que no está necesariamente comprometida con una doctrina teológica por ignorancia o por decisión, y sin embargo expresa creer en un poder divino o superior, a ella la llamaremos creencia religiosa “genuina”.

Aquello que llamaré “creencia teológica” puede entenderse a través del siguiente ejemplo: **“Creo que Jesús es el hijo de Dios”**. Esta expresión está relacionada directamente con el cuerpo doctrinal de la iglesia católica apostólica romana; puede interpretarse de varios pasajes consignados en el libro sagrado de ésta: La Biblia, y comporta uno de los cánones más importantes de la fe cristiana. Quien afirma esto, está afirmando un compromiso muy profundo con un conjunto de milagros y enseñanzas.

Así mismo como se hizo con los ejemplos pasados, a este creyente también lo interpelaremos en la búsqueda de una justificación para su creencia. Así entonces, para efectos del ejemplo, supongamos que el interlocutor debe ser un no creyente, es decir, alguien que diga “No creo que Jesús sea el hijo de Dios”⁴³. Pensemos en la discusión entre ambos.

⁴³ Pensemos en alguien no religioso, es decir alguien que no pueda decir “Jesús no es el hijo de Dios, el verdadero hijo de Dios es... “. Debe pensarse, para hacer el ejemplo efectivo, en alguien para el cual la idea misma de Dios sea absolutamente oscura. Esto con el objetivo de pensar en el

- A: “Creo que Jesús es el hijo de Dios”
- B: “¿Por qué crees tal cosa?”
- A: “Porque así lo dice la biblia, la cual es la palabra de Dios”
- B: “¿Y por qué crees que la Biblia es la palabra de Dios?”

Ante esta última pregunta la discusión puede tomar muchos caminos; si A es un consagrado creyente y teólogo, como imaginamos, A podría responder con un conjunto grandísimo de argumentos históricos y por supuesto teológicos (en los cuales relaciona de manera armónica la interpretación de varios pasajes y hace un ejercicio hermenéutico de la Biblia) de cómo los apóstoles estarían consignando *la verdad de los hechos*, o podría también responder con argumentos de las autoridades sacerdotales de las cuales ha recibido su doctrina. Sin embargo, estos argumentos ya sea de interpretación bíblica, de autoridad sacerdotal o históricos, son todos leídos desde una óptica teológica, esto es, como evidencias que justifican y responden a un corpus doctrinal. A en ese sentido estaría intentando responder a B con argumentos que si bien son considerados como tales sólo si se leen dentro de una óptica teológica, siguen de algún modo el juego de B acerca de la pregunta por la justificación de una afirmación. B aceptaría de ese modo que hubo un personaje llamado Jesús que nació en Belén y que se relacionó de cierto modo con la comunidad, sin embargo, ello no lleva a B a aceptar que dicho personaje histórico sea el hijo de Dios. Así pues, la declaración de A sólo es aceptada como tal si se entiende el contenido de argumentos históricos o arqueológicos dentro de un contexto teológico o doctrinal, los argumentos de estas ciencias por sí solos, no son suficientes para justificar a A.

En ese sentido, tal como Pedro pide, el creyente teológico se ve obligado a conocer muy de cerca la fundamentación teológica de su creencia, es decir, cómo es que su creencia se ve soportada en un cuerpo de hechos litúrgicos. “No tengan miedo a nadie, ni se asusten, sino honren a Cristo como Señor de sus corazones. Estén siempre preparados a responder a todo el que les pida razón de la esperanza que ustedes tienen, pero háganlo con humildad y respeto” (1Pedro, 3:15).

Así entonces, el creyente teológico debe seguir el principio de dar razón, esto es, debe poder argumentar a quien lo interpele, el por qué de *su esperanza*, el por qué de su creencia. Esto sin embargo comporta matices muy complicados pues evidentemente, dichos argumentos no son del mismo tipo del caso que hemos visto anteriormente. Un argumento teológico o histórico no comporta el mismo tipo de preguntas o prácticas que una evidencia justificatoria, la cual por principio, es evaluable. ¿Un creyente teológico acaso pondría en evaluación uno de sus argumentos base o principales?

Esto quiere decir ahora que el creyente no puede justificarnos, en los términos de B, aquél halo sagrado de Jesús: un ser humano del cual ni siquiera

no creyente como alguien que sólo puede comprender las expresiones religiosas mediante los métodos con los cuales comprende creencias ordinarias; los 4 criterios mencionados.

tenemos evidencias contundentes acerca de su existencia, no en sentido histórico sino en sentido religioso. Las únicas *pruebas* para su afirmación son las escrituras sagradas, lo cual hace su argumento circular pues “Creo que Jesús es el hijo de Dios porque lo leí en las escrituras que son la palabra de Dios” se justifica en “Creo que la Biblia es la palabra de Dios por qué así lo dicen las escrituras”. Esto nos deja ver lo absurdo de su justificación si la misma se mide en los términos que le pide B, es decir en términos de una justificación empírica que esgrime evidencias verificables.

A tal situación A podría rehusarse a responder la pregunta de B en los términos que pide. Cuando A dice: “¡estoy justificado!, ¡no creas que soy un insensato! Es sólo que no puedo darte pruebas de mi creencia en Dios como me las pides, mi Iglesia me pide que no te las de. La existencia de Dios no es evaluable”, acaso no nos está diciendo “Puedo responderte, sólo que no como tu quisieras”. Cuando se le pregunta qué lo justifica (empíricamente a creer en Dios) el creyente no puede responder en términos de evidencias evaluables; para un creyente religioso la pregunta ya no puede ser aceptada en esos términos.

Si se da una justificación, el creyente esgrime argumentos teológicos o doctrinales que hacen de su creencia algo coherente. En principio, los términos que pedía B como respuesta del por qué para una creencia, no pueden ser cumplidos por un creyente religioso pues el creyente teológico no está dispuesto a decir “Creo que *es altamente probable* que Jesús sea el hijo de Dios, podemos evaluarlo” y mucho menos “Creo que *es altamente probable* que haya un Dios” como si se tratará de una arqueólogo leyendo unos papiros inéditos.

El creyente religioso no está dispuesto a someter una creencia tan importante como esa a un tribunal de evaluación: un sujeto frente a cuestiones religiosas cree o no cree, no dice, “Bueno, es posible que Jesús haya resucitado, debemos hacer unos experimentos para probarlo” ¡No!, la exigencia de evidencias empíricas que soporten la creencia no desempeña papel alguno cuando se interpela a un creyente teológico sobre su creencia.

Ello sin embargo, no evita que se alcen preguntas respecto de las creencias en cuanto se trata de un creyente teológico. La génesis de la palabra “teología” como Teo- Dios y Logos- razonamiento, estudio, muestra la necesidad filosófica de dar razón de lo que se cree, esto es, dar un fundamento argumentativo a la creencia en Dios. Si bien dicha argumentación ya no se da en términos de evidencia evaluable como en el primer caso, sí hay un intento de argumentar por qué se cree lo que se cree y por qué se actúa como se actúa en conformidad con dicha creencia. El creyente ideológico quiere tener razones suficientes para afirmar con toda seguridad que “Cree que...”, sin embargo, en algunas ocasiones no se da cuenta de que hay principios para los cuales no puede dar razón en términos de evidencias evaluables y sin embargo para los cuales no está dispuesto a negociar o a renunciar.

Por ejemplo, tanto para creencias que se basan en una creencia del tipo “Hay un Dios”, no podemos exigir gramaticalmente al creyente que dé respuestas

en los términos que un no creyente (jugando un juego de creencia empírica) le pide. El creyente teológico toma esa afirmación como una verdad, como una afirmación para la cual no es necesaria ni posible ningún tipo de evidencia, no es una afirmación evaluable y no puede ser justificada por fuera del *corpus* doctrinal del cual es partícipe.

En este sentido, el creyente teológico toma la forma de un creyente ideológico, uno tal que está empeñado a decir con derecho “Yo creo que...” y sin embargo, se niega a seguir las reglas que se han estipulado en el primer caso para adjudicar una creencia. Dicho creyente sigue parcialmente el juego de B, está empeñado en que está justificado y con suficiente razón para afirmar sus creencias, y sin embargo, aquello que considera evidencia para ello no cumple ya las condiciones estipuladas por B para dicho juego de lenguaje.

A intenta a toda costa hacer parte del juego de B, intenta poder dar razón a las condiciones de B y a la misma vez busca que se le perdonen ciertas condiciones y que se le considere justificado. En el sentido anterior, A sería un creyente ideológico pues afirma algo, intentando que sea suficiente para B, y a la misma vez le pide excepciones pues sus evidencias no son del mismo tipo que necesita B.

En el caso de “Jesús es el hijo de Dios”, A quisiera poder evidenciar de manera completa el por qué de su creencia, pero ello desconoce que los conceptos mismos que se usan en esta afirmación no pueden por su naturaleza gramatical, cumplir las condiciones de B. A esgrime argumentos teológicos, bíblicos e históricos para demostrar que ese es el caso, pero “hijo” no se está usando del mismo modo en ese contexto que cuando decimos, por ejemplo, que “Nicolás es el hijo de Mario”. Para el segundo caso, quien afirme tal cosa podría hacer una prueba de ADN, mostrar el certificado de nacimiento de Nicolás o su registro civil. Para el primer caso, sin embargo, “hijo” no se entiende como un ser humano engendrado a través de relaciones sexuales, para el cual su padre ha compartido información genética y que además podría comportar parecidos físicos con su padre biológico. En el primer caso, Dios, el padre de Jesús no es “padre” en un sentido tradicional, éste no se valió de métodos tradicionales para engendrar a Jesús y se pone en duda incluso, la naturaleza física de dicho padre, por lo que “hijo” tampoco cumple con las condiciones ordinarias para su uso. El uso de los conceptos en dichos contextos religiosos cobra un sentido diferente al ordinario y por tanto las supuestas “evidencias” pedidas no pueden ser del mismo tipo que en el caso de una creencia ordinaria.

Así pues, si bien A quisiera poder argumentar racionalmente respecto de su creencia, esto es, esgrimir un cuerpo firme de razones y evidencias de naturaleza evaluable que lo justifiquen a realizar dicha afirmación, estaría cometiendo el equívoco de no notar la naturaleza conceptual de los términos que usa en contextos religiosos. Sus palabras no corresponden ya a un juego de lenguaje de creencia ordinaria y por lo tanto no pueden cumplir los requisitos de

corroboración del mismo, por eso mismo termina siendo un insensato si se queda en el juego de B.

Si A quisiera dar una justificación, está ya no puede ser en términos de evidencia evaluable, su justificación por ello sólo puede quedar limitada al círculo de la teología si pretende seguir argumentando; ciertas situaciones se consideran como evidencia sólo si se está ya dentro de dicho juego de lenguaje.

De ese modo, A es un creyente teológico e ideológico en cuanto cree que está suficientemente justificado para dar razón ante un interlocutor como B sobre su creencia, y sin embargo la misma no es evaluable, A no está dispuesto a renunciar o reevaluar la misma, es decir que la supuesta justificación no cumple con los criterios de la misma en un uso ordinario de creencias justificadas. Esto podría conllevar que A diga algo como lo ya mencionado: “No soy un insensato, por supuesto que hay un Dios, pero no puedo demostrártelo, estoy justificado y eso es todo, mi fe me lo indica así, puedo darte pruebas pero tú no las entiendes”.

Esta imagen del creyente teológico es por supuesto una radicalización de aquél que se inserta en el juego argumentativo de la creencia, aquél que no comprende bien el uso que hace de los conceptos en contextos de creencia religiosa e intenta seguir el juego de B aunque se encuentre en dificultades. Esta es la imagen de aquél que no quiere parecer un tonto frente a quien lo pone a prueba y busca en las escrituras, por ejemplo, un respaldo firme para no ser un insensato por creer lo que cree y actuar como lo hace. Dicha imagen es de aquél que se pregunta, intelectualmente, acerca de lo que cree y de por qué actúa religiosamente, de por qué debe encender una vela en la oración o por qué debe tomar el cuerpo de Cristo en la Eucaristía.

La imagen que he esbozado es de quien intenta cumplir *el principio de dar razón respecto de su esperanza*, como dice Pedro, de aquél que se preocupa por no ser un insensato y desconocer el por qué hace lo que hace. El creyente teológico tiene dificultades para poner sus doctrinas en orden y coherencia e intenta siempre poder argumentar a B cuáles son sus razones, todas bien fundamentadas, para creer como cree.

En este sentido, formulemos un nuevo esquema de cómo funcionaría gramaticalmente el ‘creer’ de un sujeto teológico- ideológico: 1) Este creyente no quiere sonar absurdo, es decir, sigue el juego de un creyente empírico y acepta sus preguntas y exigencias, 2) Busca en principio, evidencia (de interpretación teológica, históricos, arqueológicos, etc.) que justifiquen su creencia, 3) sin embargo, dicha evidencia sólo es aceptada como tal si se entienden teológicamente, es decir, siendo ya un creyente 4) por lo tanto, no pueden hacerse experimentos de verificación sobre los “hechos” que se esgrimen como soporte sin ser un creyente.

Según esto, el creyente teológico- ideológico estaría intentando *ampliar criterios* de justificación, es decir, pedir a B que le acepte nuevos criterios para justificar una creencia. A quisiera que la justificación fuera posible y que B no le viera como un insensato al no comprender de qué se trata lo que cree y hace, por

lo tanto, busca que en vez de aceptar evidencias, le acepte argumentos teológicos con la misma validez que una evidencia empírica y evaluable.

Ejemplo de este tipo de creyente se ve ilustrado en el cuento de Voltaire “Historia de un buen Brahmán” en el cual se presenta al Brahmán como un hombre dedicado a la reflexión, es un filósofo, un sabio y un hombre rico y sin embargo es un hombre infeliz pues cada vez que conoce algo, se le presentan muchas preguntas nuevas y vuelve de nueva a la ignorancia. El Brahmán se pregunta por el origen de los dioses en los que cree e intenta responder las preguntas de los ignorantes al respecto, sin embargo, al verse envuelto en las confusiones y preguntas sin respuesta, el Brahmán se desespera pues no logra comprender cómo es que cree tales cosas.

»Y es mucho peor cuando me preguntan si Brahma fue producido por Visnú o si los dos son eternos. Pongo a Dios por testigo de que no sé una sola palabra de eso, y se nota en mis respuestas. “¡Ay!, reverendo padre, me dicen, enseñadnos cómo inunda el mal toda la tierra.” Sufro tanto como los que me hacen esa pregunta. A veces les digo que todo está de la mejor manera del mundo; pero los que tienen arenilla en la vejiga, los que han quedado arruinados y mutilados en la guerra no lo creen, ni yo tampoco: me retiro a mi casa abrumado por mi curiosidad y mi ignorancia [...]» (Voltaire, 2007 288)

Si bien esta puede ser una imagen del tipo de creyente que hemos descrito, lo realmente interesante es la personificación de Voltaire respecto del personaje: al filósofo, el Brahmán le parece un hombre sabio y lo contrapone a la lavandera que se sitúa en frente de su casa: una mujer imbécil y autómatas que no se preocupa por nada de lo que le preocupa al sabio y en cambio a él, vive feliz.

Dicha mujer es la contraposición al creyente teológico pues es un creyente que no le interesa ni entiende las preguntas del teólogo, su fe no se basa en poder dar respuestas o argumentos para ella y sus acciones no deben estar justificadas en un asiento de pruebas justificatorias que la convierten en un camino racional de acción.

Ese mismo día vi a la vieja que moraba cerca de su casa: le pregunté si alguna vez se había afligido por no saber cómo se había formado su alma. No sólo no comprendió mi pregunta, sino que nunca había pensado ni un momento siquiera de su vida en ninguno de los puntos que atormentaban al brahmán; ella creía en las metamorfosis de Visnú con todo su corazón, y con tal de poder tener algunas veces agua del Ganges para lavarse, se creía la más feliz de las mujeres. (Ibíd., 288)

Este tipo de mujer será lo que llamaremos a continuación un creyente “genuino”, uno tal que de principio no acepta el juego de B, no entiende sus preguntas y en vez de sentirse en dificultades frente a la notable falta de argumentos para su acción, vive feliz haciendo lo que hace pues ya no está en el marco de la justificación a través de evidencias o argumentos. Este tipo de creyente, sin embargo, puede verse en dificultades pues quien no entiende la naturaleza de su fe y del uso conceptual que realiza en contextos religiosos, éste que está enfrascado en el esquema de un ideólogo o un filósofo, lo verá como un imbécil, como un autómatas que no razona respecto de lo que hace, que no

entiende argumentativamente cómo funciona su fe o su doctrina, esto es, como un idiota que hace las cosas sin reflexión o justificación sobre ellas.

3) Un creyente místico: la motivación religiosa en la existencia misma.

En este apartado se buscará hacer una distinción clara entre el creyente teológico y el creyente “genuino”, especialmente mostrando que éste último se ve inmerso en una creencia religiosa que configura su vida y su manera de actuar sin involucrar de ningún modo la deseada justificación de un interlocutor. El creyente teológico se verá en la necesidad, a continuación, de dar un fundamento argumentativo a sus creencias, éste no podrá aceptar que tiene esperanza por motivos personales y que acorde a la misma realiza ciertas acciones, siempre buscará demostrar que su creencia es una verdad, que es objetiva, que tiene fuerza en sus bases de justificación y que por tanto, se trata de una decisión completamente racional.

El creyente que buscaré esbozar, en cambio, no le interesa demostrar que se trata de una decisión racional; seguir un rito en concordancia con una creencia religiosa no tiene por qué estar justificado en un *corpus* de argumentos. Este creyente buscará mostrarle a B que los conceptos que usa en sus afirmaciones no deben ni pueden cumplir con los criterios que B busca pues el registro de su uso no es el mismo que el de las creencias ordinarias; ya no se trata de ampliar criterios, como quisiera el creyente teológico en una ilusión; se trata ahora de cambiar los criterios, se trata de sumergirse en una *forma de vida* distinta que exige nuevos criterios y reglas para los usos del lenguaje.

La forma de vida de B, queriendo ser compartida por el creyente ideológico- teológico, exige poder esgrimir argumentos y pruebas en camino de hacerse ver como seres racionales; seres que toman decisiones con base en buenas razones para actuar como resultado de comparar las razones que tendrían para no hacerlo, razones que pueden ser evaluadas y contrarestadas, en este caso para creer y actuar, o no creer y no actuar. Como se verá, este tipo de actuación y de proceso de reflexión no se lleva a cabo en un creyente “genuino” por lo que la supuesta racionalidad de la creencia, en los términos propuestos, será puesta en duda; se trata de algo distinto.

Quienes han atravesado un proceso de conversión religiosa, cualquiera sea su doctrina, suelen haber vivido un momento decisivo en el cual se vieron impulsados a creer en un Dios supremo. Normalmente, dichas vivencias suelen tener un carácter trágico, es decir, son momentos realmente difíciles para los cuales sentir la presencia de una fuerza suprema que puede aliviar el dolor y enderezar el camino es un consuelo a todas las preocupaciones⁴⁴.

Pensemos en el siguiente caso para ilustrar la naturaleza de “creer” para un creyente “genuino”: A dice: **“Creo que Dios está conmigo”**, B inmediatamente

⁴⁴ Ver al respecto, desde una perspectiva pragmatista, *The will to believe, and other essays in popular philosophy* de William James.

interpela “¿Por qué crees tal cosa?”, supongamos ahora que ya no estamos lidiando con un teólogo, sino con un simple ser humano no académico, el cual no responde a ésta pregunta con citas bíblicas y evidencias históricas, sino que en cambio, como lo haría la lavandera de Voltaire, ante esta pregunta con una cara extraña respondería quizás diciendo “No lo sé, sólo lo siento conmigo”.

B, asombrado, seguiría inquiriendo con exigencias empíricas pidiendo a continuación la evidencia que justifica a A a creer que siente a Dios consigo. A tiene a continuación la experiencia de la oración para explicarle a B *cómo* es que efectivamente distingue lo que siente ante la presencia de Dios y no la presencia de otra cosa, esto es, una circunstancia en la cual distingue a Dios de la presencia de una persona. Pero a esa circunstancia no la podríamos llamar evidencia justificadora de su creencia, es sólo una ayuda de A para hacerle entender a B de qué se trata, es decir que A está intentando sumergir a B sobre la forma en la que éste creyente entiende que Dios esté consigo, las prácticas en las cuales entiende dicha afirmación.

A diferencia del creyente teológico, A en este caso no sigue las prácticas de corroboración para una creencia ordinaria, en cambio a ella, A le pide a B que entienda qué significa en su contexto las afirmaciones que hace, qué tipo de prácticas la rodean y qué tipo de criterios juegan en este caso: la forma de vida en la cual se insertan los juegos de lenguaje que desconciertan a B.

A es consciente de que “presencia” no se está usando bajo el mismo registro de “presencia” cuando hablamos de un encuentro físico, él puede decir que al orar y pedir la compañía de Dios siente una paz y tranquilidad inefable y cada vez que está en oración siente dicha presencia divina que no puede transmitirle a B en palabras, es una sensación indescriptible. En ese sentido, presencia no es ya evaluable o justificable a través de un reporte de percepción del tipo “X estaba presente, conmigo, porque lo vi sentando junto a mí, incluso tengo testigos para probarlo”.

¿Acaso A le está ofreciendo a B una respuesta en los términos que B exigía? B quisiera encontrar un hecho contrastable empíricamente que le permita *observar objetivamente* la presencia espacio temporal de un sujeto que llamamos Dios y en ese sentido la práctica de ir al lugar y corroborar dicho reporte de percepción es una práctica “correcta” en ese contexto. A en cambio, no le está ofreciendo un Dios espacio temporal que puede observar al abrir una puerta, o como nuestro ratón en la cocina, al abrir una gaveta, por lo tanto A está reclamando otro uso (otra convención) para poder usar “me acompaña” o “está conmigo” y por lo tanto, las prácticas para la corroboración de una creencia ordinaria no pueden ser consideradas adecuadas para este contexto.

A está ofreciendo la presencia de Dios como la sensación de tranquilidad y paz inefable; Dios puede que ni siquiera sea un sujeto, a nuestro creyente no teólogo no le importa si Dios es uno o es tres, si es una luz o si es una persona que nos espera en las puertas del cielo, lo único que le importa es que en la oración al invocar su nombre, la paz y tranquilidad llega a su vida por lo que siente que Dios

está consigo. En ese sentido, “la presencia de Dios” significa el sentimiento de paz: la emoción, lo que es principal para la experiencia religiosa de A.

El creyente teológico traslada y oculta la emoción ante la pregunta del por qué de la misma, dicho creyente diría que la presencia de Dios evoca tranquilidad en virtud de que Dios tiene la cualidad de generar en mí ciertos estados gracias a su omnipotencia. Así pues, el creyente teológico escondería tal emoción hasta que logre explicar la misma en virtud de un argumento que se lo permita, mientras que A se entrega por completo a dicha emoción, es ella la que le da sentido a sus conceptos. No importa si no puede explicarla en virtud de las capacidades del espíritu santo o de los poderes omniscientes de Dios, importa para él que se siente en un lugar seguro; el concepto se define independientemente de la virtud divina que se lo haya permitido. A nuestro creyente “genuino” le importa la acción misma pues es esta la que llena de significado su lenguaje, no algún tipo de pretendida justificación sobre dicho uso.

Cuando B pregunta por qué se asocia la paz y tranquilidad inefable con la presencia de Dios, A entonces ya ha abandonado por completo las exigencias de justificación para una creencia ordinaria. A ya no le interesa, ni quiere, ni busca proveer evidencia perceptual ni reporte justificatorio semejante. Por la naturaleza del uso que hace de los conceptos, a A le interesa ahora hacerle entender a B *qué tipo de situaciones*⁴⁵ lo llevaron a dicha asociación, es decir, *sus motivaciones*. La legitimación del uso de “presencia” para dicho contexto no necesita ahora de evidencias o de argumentos, dicho uso requiere en cambio de una comprensión total de la situación emocional y cotidiana del sujeto que reclama esa afirmación y de dicha situación en la forma de vida de A.

Es en este sentido que el creyente que he llamado “genuino”, encuentra el lugar de su creencia en la vida misma, en las emociones o sensaciones que le produce la acción religiosa. La existencia de A, sus experiencias trágicas, felices, angustiosas o de temor, son lo que lo han llevado a creer y son esas situaciones las que expone a B como motivación; no interesa ahora si A no logra comprender la complejidad de la acción de Dios o cómo es que Él llegó a su vida y produce lo que el creyente cree que produce. Interesa para A poder describir a B el tipo de sensaciones o emociones asociadas como significado de sus afirmaciones, qué es para él aquello que cree.

Piensen en el ejemplo que cité antes de una Iglesia en la cual se lleva a cabo un experimento para probarle a un nuevo miembro que puede adquirir una creencia justificada. Si alguna vez han asistido a una Iglesia, en especial cristiana,

⁴⁵ Recuerden que estamos en la búsqueda de profenómenos: de prácticas lingüísticas en las cuales podemos establecer un modelo desde el cual comprender satisfactoriamente usos que nos parecen extraños. Buscamos una práctica que nos parezca obvia como justificación del uso de un concepto sin llegar a una explicación metafísica. En el caso de la creencia religiosa, buscamos una práctica colectiva que nos parezca interesante y satisfactoria para dar cuenta del por qué usamos ‘Creer’ de una manera tan particular para los contextos religiosos.

pueden saber con seguridad que ese no es el método que se lleva a cabo para reafirmar y reavivar una creencia religiosa. Lo que suele hacerse para encender ‘la llama de la fe’ es traer un testimonio de vida a dicha Iglesia.

Testimonio de vida en dichos contextos significa que una persona que ha tenido una vida alejada de la fe, ha sufrido una transformación radical de vida luego de una situación dramática, tras la cual tuvo un encuentro directo con Dios. Esta persona relata a todos los demás cómo un encuentro con la muerte, con la soledad completa, con la depresión, con la tristeza más profunda, etc., lo llevó a repensar su vida y en ese camino fue dirigido (por Dios) al encuentro de la Iglesia: una nueva oportunidad de vida, un lugar de esperanza, un lugar donde todos son iguales y sus peticiones pueden ser cumplidas si su vida se lleva a cabo de acuerdo a las enseñanzas divinas.

Lo anterior quiere decir que su creencia fue motivada por una situación de miedo, terror, asombro, desesperanza, la cual es olvidada y superada, de acuerdo a su reporte, tras el encuentro de un Ser que todo lo puede: un Ser que *puede* cambiar el curso del mundo. Ello es lo que ha generado un sentimiento de esperanza en el creyente, esperanza que al contrario de lo dicho por el apóstol Pedro en una cita ya mencionada, no necesita ser justificada teológicamente ante un interlocutor pues su origen no es racional, su origen es experiencial, emocional.

Esto ha hecho que algunas personas que tienen cierto acercamiento a los problemas de la vida (el cual por cierto no es el del creyente genuino), por ejemplo los científicos que entienden a la ciencia como la única respuesta efectiva, cataloguen al creyente de cobarde, de ingenuo o de imbécil, pues en vez de enfrentarse a la vida ‘tal y como es’, debe buscar un camino de felicidad, que aunque a dichos pensadores les parezca absurdo, los esconde de la vida trágica y les da la fuerza para continuar sin abandonarse a la tristeza de que el mundo no va a cambiar y va a seguir siendo miserable por el resto de su vida. Este es precisamente el caso de la lavandera de Voltaire, quien a través de su falta de interés en los supuestos fundamentos que justifican su fe, vive completamente feliz. Esto además, genera que el narrador del cuento hacia el final la catalogue de imbécil y autómatas: quien no sepa por qué hace lo que hace es entonces un ignorante que no da cuenta de sus acciones.

Lo que se ve en el análisis que he propuesto es que la justificación que B busca es rechazada completamente por A pues hay una renuncia completa de A hacia argumentos verificables, pero no por capricho, sino porque A no se sitúa en la misma área lingüística que le pide B. Como ya mencioné, “presencia” no se entiende como presencia física ni como una presencia explicada y clarificada en los textos bíblicos; la presencia de la cual habla A es una experiencia personal ligada a sus estados emocionales, en el caso explorado, un estado de paz y tranquilidad en el cual A siente que nada puede sucederle y que se encuentra protegido de todo mal.

Se configura así una respuesta al porqué de su creencia pero no en términos de evidencias sino de *motivaciones*, siendo éstas situaciones

existenciales en las cuales el sujeto entra en un estado muy profundo de miedo o asombro, por ejemplo, en el miedo que tenemos a la muerte o el deseo de dar *sentido a su vida*. Esto quiere decir que el sujeto a través de situaciones de terror o asombro tiene como motivación *la esperanza*: el deseo de que las cosas cambien.

Esta motivación si bien puede ser la misma para un creyente teológico que esté realmente comprometido espiritualmente, cambia radicalmente para el creyente genuino en cuanto éste último no se ve en la necesidad de fundamentar el por qué se ve movida hacia la acción por dicha sensación. Mientras el creyente teológico se siente un insensato si le dice a B que su única razón para actuar o creer es que tiene miedo y espera que todo salga bien, al creyente “genuino”, como la lavandera, no le interesa poder aceptar que vive con miedo y que ello mismo lo impulsa a realizar ciertas acciones en virtud de poder calmar este mismo. Este creyente nota que su uso del lenguaje se ve arraigado a sus estados emocionales, más no a un estado de razonamiento respecto de las buenas razones o argumentos para su afirmación. ¿Acaso es de idiotas encender una vela cuando estamos en dificultades y esperamos que ello nos ayude a solucionar las cosas?, ¿está mal y es de autómatas dar un beso a una imagen esperando que pronto acabe la ausencia de quien se encuentre en ella?

Hemos llegado con ello a una nueva configuración de lo que es el creer para un creyente “genuino” de la siguiente manera: 1) Este creyente acepta la pregunta “¿por qué?” pero no en términos de B, la acepta como forma de contar su historia de vida, 2) busca *motivos* como justificación: cómo llegó a creer en Dios, bajo qué situaciones, qué tipo de prácticas dieron origen a su creencia, 3) las situaciones reportadas son momentos difíciles en los que se cuestiona la existencia misma, 4) el miedo o el asombro ante dichos momentos generan un estado de *esperanza* que no requiere justificación más allá de lo ya relatado, de la historia de vida que le da génesis. Los conceptos usados se dan en un registro que evoca emociones o sensaciones como su génesis, más no pruebas o evidencias de justificación.

En este sentido, la esperanza que nace como resultado de una situación de dificultad, es el móvil del actuar religioso, de afirmar que “Dios está conmigo” y a continuación realizar acciones que le son acordes a dicha afirmación, acciones como las oraciones que reafirman y realzan el sentimiento de paz y tranquilidad generado por dicha compañía.

A través del rito o de la afirmación de creencia, A genera una situación existencial para la cual no busca argumento racional: un argumento que le permita justificar su curso de acción. A busca en cambio que B logre comprender el estado de cosas que lo llevó a creer que a través de la oración puede generar para sí mismo un estado de paz. Esto significa que A no intenta justificar a B su acción o su afirmación, A intenta ahora que B *comprenda*, que se ponga en sus zapatos y logre imaginar cómo podría él mismo, no creyente, llegar a actuar de la forma en la que A lo hace. A intenta que B sienta empatía sobre su forma de vida, sobre las prácticas colectivas o personales que expresan su creencia.

A le muestra a B situaciones humanas que pueden ser compartidas por todos, en las cuales A se embarga de sentimientos de incertidumbre y miedo. Frente a ellas, puede o no generarse esperanza, lo cual genera a su vez la diferencia entre A y B, pero dicho sentimiento no es una decisión racional: justificada, meditada, es en cambio una *reacción* del sujeto frente a la vida, frente a cómo tomar el curso de las cosas. El creyente teológico quiere devolverse y poder dar sustento argumentativo a tal reacción, sin darse cuenta que los conceptos de su afirmación ya no están jugando en los criterios de una creencia ordinaria y por tanto su génesis no se da con base en evidencias o argumentos, su génesis se da en términos de expresividad del sujeto frente a las situaciones humanas.

El error del creyente teológico es no poder aceptar que aquello que lo lleva a creer no es más que *una forma de enfrentar los eventos de la vida*, es una reacción emocional frente al curso de los acontecimientos. Esto es, intentar situar los conceptos que utiliza en un juego de lenguaje que no le corresponde: el juego de lenguaje de las creencias ordinarias. Dicho creyente quisiera que la esperanza no fuera sólo una emoción bajo la cual un sujeto se enfrenta al mundo, éste quisiera que la misma fuera en cambio un evento que puede justificarse de manera completa si B le ampliara los criterios.

Aquí se entiende el epígrafe con el que comienza el capítulo, “Cuando necesitó decirle algo importante al chico y no encontró palabras para ello, el gesto despertó en ella y dijo en su lugar lo que ella misma no sabía decir”(Kundera, 2003, pág. 50). Para un creyente “genuino” el gesto está en concordancia con la naturaleza reactiva (en el sentido de una naturaleza expresiva) de la afirmación de la motivación inicial de una creencia religiosa. Cuando este creyente afirma cierta creencia, como se vio, está motivado por una situación existencial que lo ha llevado a generar esperanza como la forma de reaccionar ante los eventos difíciles. En ese sentido, “Dios está conmigo” es expresión del deseo de felicidad o tranquilidad del creyente, así mismo, encender una vela, hacer una oración, convocar ciertos ritos, etc., son expresiones del mismo deseo. Si la motivación es la misma, ésta se configura en diferentes formas de expresión que buscan cumplir el mismo objetivo: generar tranquilidad.

En ese sentido, B debe comprender que A no está ya en su mismo juego de lenguaje y que no comparte su *forma de vida*: A no cumple los criterios impuestos para la adjudicación de creencias, pues su afirmación no se trata de una creencia ordinaria y su manera de sentir plenitud hacia la vida no es a través de argumentos efectivos, dicha plenitud se alcanza de manera distinta.

Aquí no se puede ya, como quisiera el creyente teológico, ampliar criterios. El creyente “genuino” en vez de seguir el juego de B, pide que se cambie la perspectiva sobre su afirmación y que se le exijan evidencias o argumentos para su esperanza: A quisiera que B escuche su historia de vida y que a partir de ello, entienda cómo llegó A a creer en la compañía de Dios y por qué las acciones que realiza en confirmación de dicha afirmación no son por ignorancia o imbecilidad

sino que están insertos en una *forma de vida* diferente a la de B. Para entender qué dice y qué hace A, se necesita hacer un cambio de criterios, sumergirse en su *forma de vida* y comprender qué tipo de situaciones lo llevan a decir y hacer lo que hace.

Pero ahora nos queda una pregunta suelta, ¿cuál es específicamente, la diferencia entre la *forma de vida* de A y la de B?, ¿qué debería comprender B sobre la *forma de vida* de A para no tomarlo por imbécil?

Forma de vida se entiende como el entorno de prácticas y actitudes que acompañan los gestos y acciones de una comunidad en general, o un sujeto, y las cuales guían la manera en la cual se deben entender los juegos de lenguaje que se están analizando. En ese sentido, para analizar los juegos de lenguaje de creencia, y en este caso los juegos de lenguaje de creencia religiosa, es importante comprender que los actos del creyente se insertan en una *forma de vida*; una forma de actuar, entender y afrontarse a los fenómenos de la vida ordinaria.

Como se vio, para el creyente ordinario y para el creyente teológico que busca insertarse en el juego de lenguaje ordinario, aquello que le genera felicidad y plenitud acerca de sus preguntas, es poder encontrar la respuesta correcta a las mismas; es decir, un argumento que sea efectivo para poder justificar sus acciones. La forma de vida del creyente ordinario y teológico tiene que ver con afrontar la vida y encontrar felicidad en una forma de argumentación, en la hipótesis, la verificación, la verdad y la corrección, para luego poder dar fundamento o justificación a su manera de actuar.

Por otro lado, como he intentado mostrar, el creyente “genuino” no comparte la preocupación por las formas de argumentación, su vida no gira en torno a responder preguntas o justificaciones pues éstas no le generan ningún tipo de sentimiento de plenitud o alegría, dicho sentimiento proviene de otra fuente.

Para el creyente religioso “genuino”, sus prácticas se acompañan de una forma de *asumir la vida*, verla y enfrentarla que se diferencia del teólogo o el creyente ordinario pues el primero no se ocupa de darle sentido a su vida a través de un camino racional, entendido como fundamentado, verificado y evidenciado. En cambio a ello, lo que impulsa la acción y genera un sentimiento de plenitud frente a lo que se hace y como se vive, proviene de los *gestos* del creyente, eso es suficiente para estar satisfecho. Este tipo de creyente no tiene la necesidad de poder responder académicamente a sus preguntas, si es que alguna vez las formula, en cambio a ello, en su forma de vivir lo que hace, se hace para generar tranquilidad, no para enfrentarse a preguntas teóricas y generar plenitud en su solución.

En ese sentido, para que B pueda comprender que A no está siendo un imbécil al actuar sin seguir sus criterios, debe comprender primero que los actos de A no responden a la necesidad de dar cuenta de los argumentos para sentirse pleno y por tanto no necesita de criterios de justificación, su forma de vida, su forma de afrontar la vida, no le exige pensar en la justificación de la acción para sentirse en paz. En cambio a ello, sus actos responden a querer generar plenitud y

felicidad a través de los símbolos y ceremonias, la misma tranquilidad que es generada en B por métodos argumentativos.

Así pues, la comprensión de un creyente religioso “genuino”, de ser adecuada, requiere de la comprensión del tipo de actitud que tiene el sujeto frente a la vida, y de cómo dicha actitud moldea lo que se hace necesario para alcanzar la felicidad. Nuestro buen Brahmín no puede ser feliz sin conocer, mientras que la lavandera alcanza la felicidad completa con un buen día de sol traído por sus dioses. La forma en la cual cada sujeto ve la vida y la afronta, moldea cómo es entendida la acción o práctica de éste y por tanto entender al otro es entender para qué se realizan las acciones insertadas en su *forma de vida*.

Buscando el esquema de una planta, de los creyentes religiosos como animales esperanzados.

Este capítulo tiene el objetivo principal de presentar la postura que sostiene Wittgenstein en las *Observaciones a la Rama dorada de Frazer* a propósito del actuar ritual y por tanto de la creencia religiosa. Esto para presentar un análisis de caso que ponga a prueba las categorías discutidas en el segundo capítulo y llevar las consideraciones hechas hasta entonces hacia el encuentro de un protofenómeno respecto del actuar mágico religioso.

A continuación, 1) se planteará la posición defendida por George Frazer en su libro *La Rama Dorada*, haciendo especial hincapié en la tesis del antropólogo según la cual la creencia religiosa es abandonada al identificarla como hipótesis no exitosa, esto es como un error. En ese sentido, 2) analizaré la gramática de una hipótesis con el propósito de mostrar que los enunciados con contenido religioso que parecen tener la forma de una hipótesis en realidad no pueden ser considerados una ya que entre una hipótesis ordinaria y una “hipótesis” religiosa sólo se comparte la forma superficial del enunciado mientras que las reglas gramaticales son totalmente distintas, por lo que la perspectiva de Frazer está desencaminada.. Para lograrlo utilizaremos diversos juegos de lenguaje en los cuales un sujeto A busca persuadir a un sujeto B a abandonar una hipótesis ordinaria y una “hipótesis” religiosa, mostrando que aunque la forma superficial de ambos enunciados parecen idénticos, sus reglas gramaticales no son las mismas.

Con esto último, 3) se entrará a discutir qué tipo de naturaleza gramatical tiene la creencia religiosa teniendo como ayuda las anotaciones wittgenstenianas que apuntan a que las enunciaciones religiosas parecen tener un carácter expresivo y no uno hipotético, pero ¿qué expresan las creencias religiosas?, buscaremos un protofenómeno que pueda responderlo.

1) La rama dorada: magia y religión como hipótesis erróneas.

George Frazer es un antropólogo escocés del Siglo XIX, gran exponente de la etnografía y del estudio comparado de culturas. En *La rama dorada (RD)*, como lo menciona en el prólogo, su objetivo inicial era dar cuenta de la ‘ley’ primitiva que regía la sucesión del sacerdocio de Diana en Aricia, en el bosque de Nemi en Italia (RD, 11). Dicha ley dictaba que el rey del Bosque debía hacer guardia a un árbol de Roble, sin poderse dormir, pues en cuanto durmiera algún otro podría venir a asesinarlo, tomando una rama dorada de este árbol y reclamando su lugar como Rey del bosque. Sin embargo, este objetivo se vio desbordado por una investigación mucho más rica, la cual condujo a una obra de 12 volúmenes en los cuales se buscaba dar cuenta de las similitudes en los ritos mágicos y religiosos en comunidades de todo el globo.

En ese sentido, esta obra ilustró dos tesis de vital importancia para la Antropología moderna y sus avances posteriores. En primer lugar, la tesis respecto

del sacerdocio en Nemi dio cuenta de la importancia del árbol de Roble, del rey sacerdote y de las deidades asociadas al sacrificio humano, no sólo en Aricia sino en casi toda la comunidad europea y no europea hasta sus épocas cristianas. En segundo lugar, la tesis metodológica, que a mi parecer es la más importante pues es muestra de un acercamiento científicista hacia los actos mágicos o religiosos, afirma que magia, religión y ciencia, en ese orden ascendente, son fases de las comunidades en su camino hacia la civilización. Esto significa que en cada una de esas fases se comparten ciertos rasgos que no desaparecen: *una búsqueda por dar sentido a la naturaleza* a través de leyes. Sin embargo, las leyes que rigen y se descubren en dicha búsqueda dan cuenta de un pensamiento que asciende desde la ignorancia a una comprensión juiciosa de las regularidades naturales, es decir que se van abandonando las hipótesis de la magia al ser consideradas como erróneas, se reemplazan por las religiosas y luego se asciende a la verdad de la ciencia; hipótesis exitosas que explican el comportamiento del mundo.

En ese sentido, Frazer afirma que los salvajes o primitivos practican acciones mágicas en virtud de leyes basadas en una *errónea asociación de ideas* (semejanza y contigüidad), las cuales en su evolución van mostrando sus deficiencias y se ven reemplazadas por las prácticas religiosas, las cuales ya no confían el destino en muchos sino en Uno. Éstas últimas, se deja atrás gracias a la actividad científica, la cual abandona la idea de que la realidad puede ser controlada por un Dios, haciendo una asociación de ideas, esta vez correcta, y logrando comprensión científica sobre las regularidades de la naturaleza.

Con el ánimo de mostrar su veracidad, el libro procede a través de ejemplificaciones e ilustraciones de las *creencias* que según él, están *a la base* de rituales extendidos entre las comunidades primitivas. Por ello es importante para Frazer, en sus términos, encontrar la raíz del “*error*” para una práctica como el sacrificio humano, la cual con el tiempo fue reemplazada por meras puestas en escena de una muerte simbólica a manera de teatro o procesión, (RD, 684).

Así entonces, revisemos los dos principios de asociación que según Frazer son mal entendidos por los salvajes y por tanto por la magia, pues allí se encuentra lo que él considera el origen del supuesto error y es la muestra de la ignorancia primitiva respecto de la naturaleza.

El principio de semejanza afirma que entre un objeto y otro en los cuales podemos ver un parecido, se puede ejercer una relación causal tal que al afectar uno, se afectará el otro. Ejemplo de esto es el vudú, en el cual se ataca un muñeco o foto que simboliza el cuerpo de un sujeto y cualquier daño que se le haga al muñeco o imagen será inmediatamente sentido por el sujeto (RD, 36). Esto también funciona como protección, por lo que surge la idea del tabú. Ciertos objetos, prácticas o situaciones se convierten en una prohibición, pues al tener relación con ellas se afectará de manera negativa aquello con lo cual guarden semejanza. De esta manera, según Frazer:

El propósito de la magia positiva o hechicería es el de producir un acontecimiento que se desea; el propósito de la magia negativa o tabú es el de evitar el suceso que se teme. Mas

ambas consecuencias, la deseable y la indeseable, se suponen producidas de acuerdo con las leyes de semejanza y de contacto. *Las dos cosas son tan sólo los lados o polos opuestos de un grande y calamitoso error, una concepción equivocada de la asociación de ideas*⁴⁶ (RD, 43)

Frazer advierte que los primitivos piensan que, gracias a la magia, están haciendo un *descubrimiento* de la naturaleza del mundo, al modo de la ciencia, y por tanto a través de ciertas ceremonias y reglas se podrá controlar su curso. Éstas entonces, funcionan como verificaciones de hipótesis acerca del curso del mundo.

La magia contaminante, por su lado, basada en el principio bajo el cual dos objetos que hayan tenido contacto causal, temporal o espacial (contigüidad), seguirán teniéndolo en el futuro y a distancia, se basa para Frazer en el mismo fundamento lógico de la magia homeopática: una errónea asociación de ideas. (RD, 63)

Su base física, si podemos hablar así, semejante a la base física de la magia homeopática, es un intermedio material de cierta clase que, a semejanza del éter de la física moderna, se supone que une los objetos distantes y conduce las impresiones del uno al otro. El ejemplo más familiar de magia contaminante es la simpatía mágica que se cree existe entre una persona y las partes separadas de ella tales como el pelo, los recortes de uñas, etc.; así que siempre que se llegue a conseguir pelo humano o uñas, se podrá actuar a cualquier distancia sobre la persona de quien proceden. (RD, 63)

Este principio, como el principio de semejanza, tienen una supuesta evidencia física para la cual se tejen leyes mágicas que enseñan a modificar, proteger o destruir la naturaleza y la sociedad primitiva. Los principios de semejanza y contigüidad son principios válidos para la organización del conocimiento humano pues nos permiten organizar de manera coherente el mundo y formar experiencias, el problema del salvaje, desde la perspectiva de Frazer, consiste en que dada la ignorancia evolutiva de aquél, esto es, su lugar bajo en el camino de la civilización, dichos principios se aplican erróneamente y dan origen a *creencias absurdas* a modo de hipótesis, que terminan configurando rituales mágicos de gran complejidad.

El origen de tal error tiene base en que, para el salvaje desde la perspectiva de Frazer, el orden en el cual se presentan sus ideas es el orden *verdadero* que debe generalizarse para explicar el orden natural, mientras que para el moderno científico, dicho orden se justifica con base en las regularidades y observaciones juiciosas, más no a partir de una generalización hecha por falsa analogía entre el orden de ideas y orden del mundo. (RD, 797) Así pues, en su base más fundamental, magia y ciencia no serían muy diferentes en su concepción del mundo, pues las dos consideran que el universo es regular y por tanto se pueden hacer predicciones, pero el proceder legaliforme bajo el cual opera cada una

⁴⁶ Cursivas propias.

demuestra el grado de inteligencia de las sociedades que le dieron origen a cada uno de estos procederes, lo cual las hace diferentes. (RD, 75)

En cuanto al camino ascendente que dibuja Frazer, la religión en cambio de la magia, genera una distancia con la ciencia pues no se cree que la naturaleza sea uniforme y que pueda predecirse su comportamiento bajo leyes. Ésta misma, y por tanto la vida humana, se maneja al antojo de una voluntad superior que debe ser complacida a través de oración, sacrificio, rito, etc. Ahora, ¿por qué se pasó de la magia a la religión? “El descubrimiento llegó por primera vez cuando los hombres reconocieron su impotencia para manejar a placer ciertas fuerzas naturales que hasta entonces se habían supuesto dentro de su mandato. Fue un reconocimiento de la ignorancia y de la flaqueza humana” (RD, 84)

En ese sentido, magia y religión, rito y oración, cumplen para Frazer una función meramente teórica e instrumental. Magia y religión crean hipótesis basadas en erróneas leyes de asociación de ideas, con las cuales buscan dar respuesta a enigmas naturales y resolver problemas empíricos como la lluvia, la cosecha o la enfermedad. La creencia religiosa o mágica, desde su perspectiva, para poder ser explicada satisfactoriamente y dar tranquilidad a quien no la comprende, necesita de un cuerpo de justificación que exprese el corpus de hipótesis no exitosas que motivan a la acción. Ello tiene como consecuencia, en su teoría, que los sujetos desechan costumbres en virtud de la falsedad científica en la que están basadas, lo cual quiere decir que al verifican una hipótesis como no exitosa, la costumbre que se basa en ella debe ser eliminada y reemplazada por el camino verdadero de la ciencia. La pregunta a continuación es, ¿desechamos una costumbre por tales razones en todos los casos?, ¿el rito o la oración tienen únicamente una función teórica o empírica?

2) La gramática de la hipótesis y la forma superficial de la creencia religiosa.

En *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena* y en la *Gramática Filosófica*, Wittgenstein presenta anotaciones y discusiones cortas acerca de la naturaleza gramatical de la hipótesis, las cuales a través de un análisis, pueden hacer más claro por qué algunos como Frazer, piensan que la creencia religiosa funciona como una hipótesis, pero también por qué dicha concepción desconoce el hecho de que en el fondo, la creencia religiosa enunciada a modo de hipótesis no comparte los criterios gramaticales que sí pueden adjudicársele a una hipótesis ordinaria.

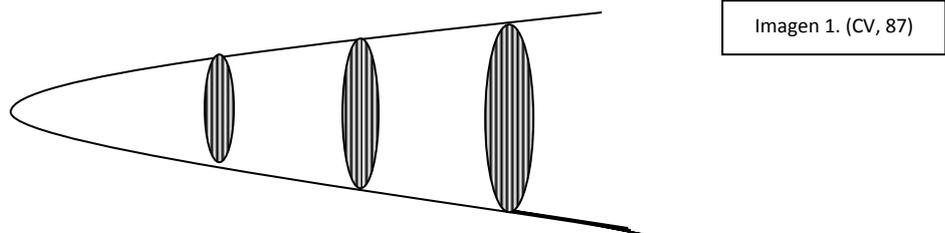
Así pues, de manera general, Wittgenstein defiende que “la hipótesis no es una aserción, sino una ley para la formación de aserciones” (CV, 87) o que es “una ley para la formación de proposiciones, [...] para la formación de expectativas” (GF, 429), en otras palabras la hipótesis no es una proposición verificable, sino un enunciado que funciona como esquema de proposiciones posibles el cual trabaja como una función matemática para la cual se asignan

ciertos valores en una variable y se arrojan como resultado proposiciones verdaderas o falsas.

La hipótesis no puede ser entendida como una proposición pues estas últimas tienen un claro contenido empírico, verificable y contingente, ello es su rasgo gramatical más importante. Esto quiere decir que las proposiciones pueden ser verificadas como verdaderas o falsas en el momento de la enunciación, mientras que los enunciados que tienen la forma de una hipótesis, tales como “Mañana lloverá” no pueden ser verificados ya que ni “llueve” ni “no llueve” pueden hacerlo verdadero o falso. En cambio a ello, “Mañana lloverá” resultará verdadero o falso mañana, cuando de hecho mañana llueva o no, pero en ese caso las proposiciones verdaderas serán “llueve” o “no llueve”, proferidas el día de mañana, 9 de Septiembre de 2014 y no “Mañana lloverá”.

En ese sentido, piénsese en la hipótesis como una función para la cual se asigna una variable y al reemplazarla con ciertos datos, arrojará una proposición verdadera o falsa. Por ejemplo, la hipótesis “mañana lloverá” funcionaría con una variable de tiempo (t) en donde ésta puede reemplazarse con la fecha de mañana, así entonces, $f(t)$ donde $(t) = 9$ de Septiembre de 2014, arrojará el resultado “llueve” o “no llueve”, proposiciones que harán de la hipótesis una hipótesis exitosa, si se trata de una proposición verdadera, y no exitosa si se trata de una proposición falsa.

Con ello en mente, Wittgenstein utiliza la siguiente figura para representar la hipótesis:



De acuerdo a esta imagen, la hipótesis funciona como un esquema que une y relaciona los fenómenos que pueden observarse (representados en los óvalos oscuros). Cada óvalo es entonces un “corte” que puede verificarse como verdadero o falso, es decir, una proposición que podemos asignar dentro del esquema de la hipótesis, un resultado de la función. Ello conlleva, como mencioné, que entre más proposiciones sean arrojadas por la hipótesis como verdaderas, más exitosa será la hipótesis y en cambio si hay un gran número de proposiciones que son verificadas como falsas, la hipótesis será considerada no exitosa y por tanto poco ventajosa.

Así entonces, en esta perspectiva Wittgensteniana lo único que es verdadero o falso son las proposiciones arrojadas por la hipótesis mientras que la hipótesis misma sólo puede ser considerada como exitosa o no exitosa y en ello radica que se mantenga como ventajosa o que se abandone por una mejor. Ahora

no importa específicamente cuál es el número necesario para poder abandonar una hipótesis como no exitosa pues lo que quiero develar es el comportamiento gramatical de la hipótesis; cómo funciona, cómo se abandona, por qué decimos que una hipótesis es adecuada y otra no. En ese sentido, en palabras de Wittgenstein, “Uno abandona una hipótesis solamente por algo que resulta ser cada vez más ventajoso” (GF, 439). Así pues, las hipótesis ordinarias, es decir de contenido empírico, son desechadas una vez se consideren no exitosas al identificar un gran número de proposiciones como falsas.

La pregunta a continuación es ¿funciona esto igual en el caso de una “hipótesis” con contenido religioso?

Como se ha expuesto durante el segundo capítulo, la dinámica gramatical de una creencia religiosa parece no responder a lo esperado cuando se tiene el canon de una creencia ordinaria como ejemplo, esto es, enunciados que desempeñan un papel cognitivo, aquellos que hablan acerca de cómo es el mundo.

En el caso de la creencia religiosa, hay ciertos enunciados y ritos en los cuales parece haber un interés por describir un estado de cosas pues hay expresiones que parecen responder a una necesidad de ordenar el mundo por lo que podrían entenderse como hipótesis no exitosas⁴⁷. Sin embargo, hay también otras expresiones que no tienen un claro contenido cognitivo pues su enunciación responde en cambio a motivaciones que no tienen que ver con una necesidad explicativa, de aprendizaje. Piénsese por ejemplo en la lavandera de Voltaire y los enunciados propuestos en el capítulo 2 para los cuales parecía haber una necesidad de conseguir un estado de paz o tranquilidad, expresiones que se ven motivadas por el anhelo de conseguir no conocimiento, sino un desahogo, es la expresión de un anhelo.

Estos ritos que se alejan de una intención predictiva parecen romper completamente con la función explicativa que es propia de la hipótesis, pues el enunciado no parece estar cumpliendo una función cognitiva. La creencia religiosa entendida en dichos contextos y bajo el análisis que hemos adelantado anteriormente, no cumple la función que Frazer parecía encontrar en común entre una creencia ordinaria y un comportamiento religioso. Por dicha razón parece desencaminado que para Frazer una “hipótesis” religiosa tenga a la base una

⁴⁷ En este punto debe hacerse una diferenciación entre aquellos ritos mágicos o religiosos que tienen un carácter notablemente cientificista, en cuanto son intentos de explicación del orden del mundo. En este corpus de ritos se encuentran aquellos que responden a la cosmología de grupos indígenas y que cumplen la función de mantener dicha cosmología. Por otro lado, se encuentran ritos que no están apegados necesariamente a la cosmología y que responden más a temores o esperanzas de otro tipo, por ejemplo, ritos de muerte o de nacimiento. “Hay que distinguir de las operaciones mágicas aquellas que se sustentan en ideas falsas y simplistas de las cosas y de 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”. (ORDF, 57)

creencia errónea como “Si hago esto, sucederá aquello”, “si beso la imagen, mi amada sentirá el roce de mis labios en los suyos”, es decir, una hipótesis no exitosa. La “hipótesis” religiosa parece en cambio cumplir una función diferente dentro del lenguaje; no busca satisfacer la curiosidad académica de poder controlar la naturaleza de X o Y manera. La pregunta que aparece entonces es ¿qué lleva a Frazer a pensar que tanto religión como ciencia son hipótesis y por tanto deben abandonarse y justificarse de la misma manera?

Con ello en mente, analicemos a continuación dos juegos de lenguaje para los cuales un sujeto B va a intentar persuadir a un sujeto A de abandonar su hipótesis, en el primer caso, una hipótesis científica o empírica, y en el segundo caso una “hipótesis” religiosa, pues con ello busca mostrarse que no sólo respecto de la justificación sino también del abandono, los enunciados religiosos y aquellos de contenido empírico no comparten reglas gramaticales comunes, reforzando la idea a demostrar de que las creencias religiosas no comparten las reglas gramaticales de una hipótesis, por lo que sería erróneo hablar de ellas como una hipótesis.

El primer caso corresponde a un creyente A que formula una hipótesis ordinaria del siguiente tipo: “Mañana lloverá”, enunciado que parece comportarse como una hipótesis y no como una proposición, pues como se explicó, éste enunciado no puede verificarse en el momento de la preferencia como verdadero o falso; se trata en cambio de un supuesto comportamiento en circunstancias futuras, momento en el cual el enunciado ya no será más una hipótesis sino una proposición verificable, en ese caso, “Llueve”.

Según lo descrito respecto de la gramática de las hipótesis, A se verá persuadido a abandonar su creencia respecto de la lluvia en cuanto B le demuestre a A que al día siguiente de la preferencia de la hipótesis, la enunciación “llueve” es falsa, es decir que “Hoy, septiembre 9 de 2014, llueve” es falsa, (teniendo en cuenta que A hizo su hipótesis el día 8 de septiembre de 2014). Esto significa ahora que la hipótesis propuesta por A no es exitosa pues la proposición “llueve” es falsa al reemplazar el día 9 de Septiembre en la variable. Si eso se sigue, sería razonable que A a continuación la abandone por resultar no exitosa y por tanto poco ventajosa.

En ese sentido, dicha situación se ajusta a la imaginada por Frazer, pues un sujeto A, (un primitivo), crea una hipótesis sobre el comportamiento de un objeto, en este caso, de la lluvia en cierto tiempo específico y a continuación, tal como cree Frazer, llega un sujeto B que verifica un número de proposiciones falsas en la hipótesis de A y por tanto sería razonable que A se persuada hacia un abandono de su creencia inicial por resultar no exitosa. ¿Es ese, sin embargo, el caso cuando A expresa una “hipótesis” con contenido religioso?, ¿de qué se trata el abandono de una “hipótesis” en dicho contexto?

Si bien ya analizamos la gramática de una creencia religiosa durante el capítulo 2, por lo que entendemos ahora qué quiere decir un sujeto que habla de ello y por qué no habrían de exigírsele las mismas condiciones que a un creyente

ordinario, no hemos analizado cómo este mismo sujeto podría verse persuadido para abandonar su creencia. Lo que nos convoca ahora es comprender qué se necesita para abandonar una “hipótesis” religiosa y si es suficiente considerarla como no exitosa para dejarla de lado, pues la tesis de Frazer es que dicha hipótesis se comporta igual que una ordinaria, por lo que sólo al comprobar un gran número de las proposiciones que esta arroja como falsas, la hipótesis es considerada no exitosa y por tanto se abandona por una más ventajosa.

En ese sentido, para que A sea persuadido para abandonar su “hipótesis” de que, por ejemplo, “Mañana en el partido, Dios me ayudará” B, al día siguiente a la enunciación debería poder verificar como falsa la proposición de que “Dios me ayuda” lo cual sería suficiente para reconocer la hipótesis de A como no exitosa. Este enunciado es entendido como una hipótesis en el sentido descrito pues la “hipótesis” con contenido religioso que hemos propuesto parece compartir la forma de “Mañana lloverá”: ambos son enunciados que no pueden ser verificados en el momento de la enunciación y por lo tanto no parecen tener el rasgo característico de una proposición; ser contingentes y verificables. Sin embargo, ¿estos dos enunciados comparten, además de su forma superficial, el mismo comportamiento gramatical?, ¿puede llamarse un enunciado religioso como el descrito, una hipótesis en el sentido ordinario?

Pensemos en A enunciado “Mañana en el partido, Dios me ayudará” y pensemos en otro sujeto diciendo por ejemplo “Mañana ganaremos”, ¿son los dos enunciados idénticos gramaticalmente? El segundo ejemplo parece comportarse como una hipótesis ordinaria pues al igual que “Mañana en el partido, Dios me ayudará” y que “Mañana lloverá” es un enunciado no contingente, no puede ser verificado como verdadero o falso en el momento de la enunciación. Además de ello, “Mañana ganaremos”, si se entiende como una función, puede arrojar proposiciones falsas o verdaderas respecto del tiempo que se indique. Supongamos que la hipótesis fue proferida el día 8 de Septiembre de 2014, por lo que al indicar en la variable el día 9 de Septiembre de 2014, recibiremos como resultados, “ganamos” o “no ganamos” y dependiendo de cuál de ellas sea verdadera, la hipótesis será considerada exitosa o no.

En el caso de “Mañana en el partido, Dios me ayudará”, esperaríamos entonces recibir como resultado de la función, cuando se reemplaza (t) por 9 de septiembre de 2014, “Dios me ayuda” o “Dios no me ayuda” como proposiciones falsas o verdaderas, ¿pero es claro el significado de “ayuda” en este contexto?

Si esperaríamos un comportamiento idéntico entre la “hipótesis” religiosa y la ordinaria, esperaríamos un resultado tal como “ganamos” o no “ganamos”, pero ¿qué es lo que se espera cuando decimos “Dios me ayuda”? En el contexto del partido de fútbol, en términos muy simples se esperaría que la ayuda de Dios signifique que el equipo al cual A pertenece, gane el partido, y en el caso contrario, “Dios no me ayuda” significaría que el partido hubiese sido ganado por el equipo contrario al de A.

En ese sentido, para el día 9 de septiembre de 2014, tanto la hipótesis ordinaria como la “hipótesis” religiosa deberían ser consideradas no exitosas y por tanto abandonadas ya que la proposición “perdimos” sería verificada como verdadera. Ello sin embargo no sucede en el caso de una “hipótesis” religiosa, y sí en el caso de “Mañana ganaremos”; mientras la segunda es abandonada por ser no exitosa, la primera posiblemente no será abandonada por un creyente genuino, ¿cómo sería un creyente religioso que dijera “Dios me ayudará” y ante el hecho de que suceda lo que no esperaba abandone inmediatamente su “hipótesis”? ¿diría simplemente “Dios no me ayudó, debí haberme equivocado, Dios no hace tales cosas”?

Consideren decirle a un creyente: “perdieron, ¿acaso Dios no te ayudó?”. Es dudoso que la respuesta inmediata sea, “por supuesto, ¿no viste?, Dios no me ayudó”, en cambio a ello un creyente realmente comprometido diría algo como “No, no digas eso, Dios tenía mejores cosas preparadas” o “Sí me ayudó, sólo que no como yo pensé que iba a hacerlo, sus planes son otros”. El creyente no está dispuesto a renunciar a un enunciado tan poderoso, incluso cuando se supone que se dan todas las condiciones para que lo haga o al menos, cuando se dan las condiciones de abandono para una hipótesis ordinaria no exitosa.

Lo que quiero decir ahora es que la “hipótesis” con contenido religioso parece ser un enunciado que siempre tiene garantizado el éxito pues no importa el resultado de verificación de las proposiciones, así sean falsas o verdaderas, el creyente siempre dirá que tiene razón; la ayuda de Dios no es cuestionable y siempre puede interpretarse de manera muy amplia, incluso cuando sucede todo lo que no esperábamos.

El contenido religioso de una supuesta “hipótesis” religiosa parece ser siempre re-interpretable para poder hacer de sus enunciados exitosos, es decir, para permitir que Dios siempre obre, incluso de la manera contraria a como se esperaba. En ese sentido, la “hipótesis” religiosa no puede ser una hipótesis en ningún sentido y así como las tautologías son proposiciones degeneradas puesto que su verificación dará como resultado siempre verdadero, por lo que no son consideradas proposiciones en un sentido ordinario, la “hipótesis” religiosa resultará siempre exitosa a los ojos del creyente religioso y la posibilidad de fracasar no aparece en el panorama por lo que la supuesta forma de una hipótesis resulta ser nada más que superficial.

Ante esta perspectiva el creyente religioso puede parecer caprichoso, pero esto solo surge como resultado si se entiende la creencia religiosa y por tanto la formulación de “hipótesis” religiosas desde un punto de vista cognitivo, esto es, como si el creyente religioso hiciera enunciados a modo de hipótesis respecto de la naturaleza del mundo, hipótesis que incluso al evidenciarse como no exitosas, no se abandona. Hay, sin embargo, suficiente evidencia histórica de la persistencia que han tenido las religiones en la vida humana, incluso cuando la ciencia ha dado las más duras pruebas a favor del poco éxito de sus hipótesis y por tanto sería inadecuado creer que todos los seres humanos inmersos en esa forma de vida son

lo suficientemente ignorantes y caprichosos para no abandonar hipótesis no exitosas.

Ello, junto al análisis gramatical ya desarrollado en éste capítulo y el capítulo 2, me lleva a sostener que la creencia religiosa no está comprometida necesariamente con un estado cognitivo. A mí parecer, y como intentaré mostrar hacia el final de capítulo, la creencia religiosa parece expresar sensaciones, sobre todo la esperanza. El creyente religioso no habla de lo que ocurrirá en el mundo, sino, como hemos mostrado en nuestros ejemplos y como buscaremos mostrar a continuación, acerca de lo que el creyente *quisiera* que ocurriera, de lo que anhela, espera.

Aquella naturaleza no cognitiva de la creencia religiosa llama la atención de Wittgenstein en *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* (ORDF), pues en discordancia con lo propuesto por Frazer, Wittgenstein, como muestran algunas de sus anotaciones, no considera que un aborigen abandone algunas de sus creencias por considerarlas erróneas.

La idea (*Darstellung*) que Frazer se hace de las visiones (*Anschauungen*) mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria: presenta tales visiones como si fueran *errores*. ¿Estaba en un error S. Agustín cuando invoca a Dios en cada página de las *Confesiones*? Pero- se puede decir- si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista –o cualquier otro- cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, *ninguno* de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría. (ORDF, 50)

En concordancia con lo dicho hasta el momento, Wittgenstein considera que sólo podría estar en un error quien formula una teoría; quien formula una hipótesis y a continuación puede verificar proposiciones. Dicha visión, sin embargo, no resulta satisfactoria para entender el comportamiento ritual o religioso, pues como se ha mostrado, el actuar religioso no se ve acompañado necesariamente de una necesidad cognitiva que lo soporte y lo origine. En ese sentido, sólo podría estar en un error quien haga una teoría, y si el actuar religioso no se acompaña de ella, no puede ser explicado con las categorías de error, verdad, validez o falsedad.

Por dicha razón, Wittgenstein dice lo siguiente respecto de la identificación de un error como el motivo para abandonar una creencia religiosa:

Puede ser, y esto ocurre con frecuencia, que un hombre abandone una costumbre después de haber reconocido un error en el que se fundaba dicha costumbre. Pero este caso sólo se da donde es suficiente hacer observar a los hombres tal error para persuadirles de su manera de actuar. En las costumbres religiosas de un pueblo, sin embargo, no es éste el caso y, *por eso*, no se trata aquí de error *alguno*.

Dice Frazer que es muy difícil descubrir el error en la magia –de ahí que se mantenga tanto tiempo- puesto que, por ejemplo, un conjuro para provocar la lluvia tarde o temprano se muestra realmente eficaz. Pero no deja, entonces, de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más. (ORDF, 51)

Lo que llama la atención de Wittgenstein es que Frazer hace parecer a los indígenas como seres ingenuos y muy poco inteligentes, por lo que presupone que

para ellos, entender el error de la magia era casi imposible dado que los efectos de un rito sucederán sin más, tarde o temprano. Ello sin embargo, parece muy extraño pues si los efectos se dan sin más, ¿para qué llevar a cabo un rito?, ¿no sería sospechoso para un indígena un poco más inteligente que llueva siempre en la misma época independientemente de cuándo se realice el rito?⁴⁸

Lo anterior lleva a pensar a Wittgenstein que la imagen que tiene Frazer del indígena y en general de las prácticas mágicas y religiosas está desencaminada, por lo que se propone crear un nuevo mapa para su comprensión. Para ello algunas de sus anotaciones describen algunos juegos de lenguaje que apuntan a ritos que no comparten los rasgos que a Frazer parecen tan obvios: su cientificidad mal practicada.

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 darstellen*). 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. (ORDF, 55)

El bautismo como ablución. –El error nace precisamente cuando la magia se expone científicamente.

Si la adopción de un niño se realiza de modo que la madre lo hace pasar por sus vestidos, es idiota creer que aquí se da un *error* y que ella cree que ha dado luz al niño. (ORDF, 56)

Estas dos anotaciones presentan una serie de ejemplos para los cuales es difícil imaginar que se trate de ritos que expresan una hipótesis no exitosa, ¿qué sería acaso una hipótesis tal que afirme que después de pasar a un niño por sus vestidos la mujer creerá que lo ha dado a luz?, ¿no sería eso muy fácil de probar como no exitosa, por lo que la costumbre debería desaparecer inmediatamente? Sin duda en dicho ejemplo, como en el acto de besar una imagen, no hay un contenido científico del modo que pretende Frazer pues aquello que se expresa con este acto no es una necesidad de tipo cognitivo, la actitud cientificista respecto de estos ritos hace que la imagen de los actos mágico religiosos sea absurda e idiota. En dichos ejemplos, la acción se realiza con el objetivo, consciente o no, de generar una satisfacción; felicidad, tranquilidad, paz,

⁴⁸ Al respecto, Wittgenstein dice: “Leo, entre muchos ejemplos similares, el de un rey de la lluvia en África al cual la gente le pide que llueva cuando llega *el período de la lluvia*. Pero 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 parches and arid desert*. Y es que si se supone que la gente ha instituido este cargo del ser 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. O también: por la mañana cuando va a salir el Sol, los hombres celebran ritos del alba y no por la noche, entonces se limitan, simplemente, a encender lámparas”. (ORDF, 72)

celebración, agradecimiento, etc., todos ellos sentimientos que expresan lo que quisiéramos que sucediera: esperanza.

Así pues, no es claro que para todos los ritos como pretende Frazer, los pueblos actúen en virtud de una imagen errónea del mundo sobre efectos determinados en un objeto o en una persona. Algunos ritos, si no la mayoría de ellos, no se basan en nada de ese tipo; sus motivaciones, tal como se mostró en el capítulo 2, penden de otro tipo de contextos y necesidades. En el caso de los ejemplos propuestos por Wittgenstein, como mencioné, se está expresando esperanza: aquello que añoramos que suceda, más no lo que sucede o sucederá. Esto podría ser por ejemplo, poder expresar la añoranza del ser querido, celebrar que un año termina (sus recuerdos y frustraciones) con la quema de un muñeco que representa el año recién acabado, hacer una simbolización de un parto como inicio de la vida de un niño en una familia tras su adopción, etc.

En ese sentido, la perspectiva según la cual las creencias religiosas se comportan a manera de hipótesis o afirmaciones teóricas respecto del comportamiento de un objeto, está desencaminada y desconoce aspectos importantes de algunos ritos que no funcionan como respuesta a preguntas de corte científico o teórico. La perspectiva cognitivista respecto del creyente religioso genuino parece coartar aspectos no vistos de un fenómeno complejo.

3) La naturaleza gramatical de la creencia religiosa genuina, la búsqueda del *esquema de una planta*.

Tras el análisis exhaustivo que se ha hecho de la gramática del creer específicamente en contextos religiosos o mágicos, es mi tarea recordar ahora qué es en principio lo que buscamos con dicho análisis y cómo se conecta el capítulo 2 y 3 con la metodología presentada en el capítulo 1.

Más allá de hacer uso de las categorías presentadas por Wittgenstein en sus *Investigaciones* respecto de la forma de entender el lenguaje, interesa ahora el concepto de protofenómeno que se ha descrito en el capítulo 1. Luego de examinar el comportamiento gramatical que Frazer creía ver claramente en las creencias religiosas y comprender qué tipo de dificultades se nos presentan, hemos ofrecido parcialmente una perspectiva que nos lleva hacia unas bases mucho más expresivas en ciertos usos, por lo que es la tarea de este segmento concluir el camino que nos ha conducido desde el error hasta “la verdad”⁴⁹; hasta una perspectiva más rica que despeja las dificultades a las que se llega con la mirada científicista enmarcada en el pensamiento de Frazer.

⁴⁹ “Hay que sumergirse del lado del error para conducirlo hasta la verdad. Es decir, hay que descubrir la fuente del error puesto que, en caso contrario, para nada sirve el escuchar la verdad. Ésta no puede penetrar si otra cosa ha ocupado su lugar. Para convencer a alguien de la verdad no basta con constatarla, sino que se debe encontrar el *camino* que lleva del error a la verdad”. (ORDF, 49)

En las ORDF, Wittgenstein inicia haciendo ciertos comentarios metodológicos que conectan de manera directa con lo que luego desarrollará en su segundo período, en aquello que hemos descrito como una terapia filosófica, una descripción que busca la tranquilidad. De ese modo, Wittgenstein dice:

La explicación (*Erklärung*) histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo un modo de conjuntar los datos: es su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general (*allgemeines Bild*) sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal. (ORDF, 65)

Si se recuerda lo descrito en el capítulo 1, Wittgenstein presenta un modelo descriptivo con el cual se desea romper con las pretensiones explicativas de la filosofía, esto es, se busca cambiar el modelo de pensamiento con el cual se ordenan los datos. Wittgenstein busca romper con las cadenas explicativas de la filosofía para ordenar los conceptos de modo que pueda generarse un “modelo general” sin la necesidad de hipótesis o teorías, una imagen que pueda mostrar las funciones no cognitivas del lenguaje.

Para lograrlo, éste sigue el camino que hemos expuesto en el capítulo 1 como una terapia filosófica; primero se ayuda de juegos de lenguaje que muestran a su lector el tipo de problemas que tendría que resolver si sigue una perspectiva explicativa, para luego llevarlo a realizar una compilación de datos, que más que explorar y encontrar, indaga en lo que ya sabemos, se trata de una compilación de recuerdos que llevan a prácticas comunes que nos son familiares. Por ello mismo, Wittgenstein haciendo referencia a los versos de Goethe en “Die Metamorphose der Pflanzen”, de quien heredó y ajustó el concepto de protofenómeno, dice en ORDF:

«Y así el coro sugiere una ley arcana», podría decir uno del modo como Frazer une los hechos. Pero esta ley, esta idea, me la puedo representar mediante una hipótesis evolutiva o también *análoga al esquema de una planta*⁵⁰, por medio del esquema de una ceremonia religiosa o agrupando el material de los hechos en una representación *perspicua* (*übersichtlichen Darstellung*) (ORDF, 66).

Wittgenstein sugiere hacer una reordenación de los juegos de lenguaje siguiendo el “esquema de una planta”, sugerencia que lleva directamente a pensar en el concepto de proto-pflanzen utilizado por Goethe, quien inaugura en Wittgenstein la idea de representarse los hechos en una mirada perspicua que permita identificar un proto- fenómeno a manera de práctica primitiva del lenguaje, un recuerdo.

En ese sentido, buscaremos entender qué quiere decir Wittgenstein cuando afirma que “Un símbolo religioso no se basa en *creencia* (*meinung*) alguna. Y sólo donde hay una creencia hay error” (ORDF, 54), haciendo total contraposición a lo defendido por Frazer. Para ello, Wittgenstein se asombra de cómo un mismo acto puede ser interpretado desde dos perspectivas diferentes generando una

⁵⁰ Cursivas propias.

explicación que pretende calmar la curiosidad o generando a su vez una descripción que conecta aquél acto extraño con situaciones y emociones que nos parecen del todo comprensibles.

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. También ésta se puede «*explicar*» (*erklären*) y no se puede explicar (ORDF, 55).

La confesión como un fenómeno religioso moderno, al igual que los actos religiosos o mágicos que llaman la atención de Frazer pueden, según la perspectiva que se escoja, explicarse o no. Desde la mirada de un científico social en el sentido de la mirada de Frazer, hay una explicación que puede darse a la confesión, ya sea del tipo en el que un creyente teológico quisiera justificar por qué realiza la confesión de sus pecados y qué es exactamente ello o ya sea la justificación que da Frazer por la cual se buscan los orígenes erróneos que llevan a los sujetos a una acción tal.

Por otro lado, hay una perspectiva que nos aleja de la explicación, una perspectiva que hemos propuesto desde la mirada del creyente genuino en cuanto más allá de una hipótesis, se debe formular un camino de comprensión; qué tipo de actitud hacia la vida, de emoción se expresa a través de palabras, algo que nos es familiar incluso sin ser religioso, un recuerdo de algo que también se siente o piensa, por ejemplo, el miedo o curiosidad hacia la muerte, aquello que hay además del cuerpo, el destino, la suerte, etc.

La confesión al igual que la mayoría de ritos mágicos o religiosos, puede sostener las dos miradas propuestas generando bajo la segunda un escenario de comprensión para el cual las palabras no cumplen la función de predecir lo que sucederá a modo de hipótesis, dichas palabras, en la situación de un creyente genuino y también en la perspectiva a la que Wittgenstein invita observar, funcionan en el juego del lenguaje como la expresión de una emoción. Así entonces, “tengo miedo de los dioses” quiere decir ahora “tengo miedo de que algo malo pueda pasarme”; confesar mis pecados puede significar por ejemplo, *quisiera* que todas las cosas malas del pasado queden allí y sean olvidadas, *espero* poder comenzar un nuevo camino sin sentirme culpable.

Lo erradas que son las explicaciones de Frazer se ve -creo yo- si se considera que uno podría muy bien inventar costumbres primitivas. Y sería una casualidad que no se encuentren tales costumbres en cualquier lugar. Lo que quiero decir es que el principio según el cual se ordenan estas costumbres es mucho más general de lo que Frazer dice y existe de tal modo en nuestra alma que podríamos imaginarnos aquellas posibilidades. – Que, por ejemplo, al rey de una tribu no le deba ver nadie nos lo podemos imaginar perfectamente, así como que deba ser visto por cada uno de los miembros de la tribu. Esto último no sucederá de forma más o menos casual, sino que lo irán *mostrando* (*gezeigt*) a la gente. Tal vez no le pueda tocar nadie o tal vez le *deban* tocar. Pensemos que, después de la muerte de Schubert, su hermano rompió sus partituras en pequeños fragmentos dando a los discípulos más queridos trozos tales de algunas de las composiciones. Esta manera de actuar, como signo de piedad, nos es *tan* comprensible como la que consistiera en no tocar

las partituras y guardarlas sin que fueran accesibles a nadie. Y, si el hermano de Schubert hubiera quemado las partituras, sería también comprensible como signo de piedad. [...] Más aún, las explicaciones de Frazer no serían explicación alguna si, en último término, no apelaran a alguna inclinación en nosotros mismos (ORDF, 58).

Lo que Wittgenstein nos está diciendo en esta cita es que el principio de ordenación de estas costumbres es mucho más amplio que lo que piensa Frazer, pero no porque la hipótesis propuesta deba ser más amplia, más abarcadora, sino porque el principio no es temporal, no se trata de una costumbre originaria que ha ido evolucionando. En cambio a ello, Wittgenstein está guiando al lector a pensar que cualquier que sea la costumbre, nosotros podemos comprenderla pues podemos ver cómo nosotros mismos podríamos llevarla a cabo, tal vez no de la misma manera, pero sí bajo las mismas *motivaciones*. Esto quiere decir que al hacer una reordenación a través de un principio que no tiene que ver con el origen temporal de una costumbre, sino con un principio más abarcador pues lleva al lector a pensar en sus propias inclinaciones hacia el rito, se permite una visión mucho más amplia y comprensiva de aquello que los creyentes religiosos realizan.

En el caso de las partituras de Schubert, no importa en sí el acto como tal sino *aquello que quería expresarse a través de la acción*, al igual que en la confesión, o en la enunciación de una plegaria, aquél que la observa puede identificarse con las emociones que buscan expresarse mediante los símbolos, mediante sustituciones. La quema de las partituras o su rompimiento son sólo un símbolo, una ceremonia que expresan una emoción, un deseo, un miedo, etc., y es con dicha emoción con la cual el observador puede identificarse independientemente de cómo esta sea sustituida en una acción, es ese principio de ordenación el que permite ampliar los criterios para su comprensión.

En ese sentido, tal como mencionábamos en el capítulo 2, la comprensión de las creencias religiosas que nos parecen extrañas, la comprensión de por qué alguien actúa de tal modo, requiere que el observador comprenda que dichas acciones se insertan en una forma de vida para la cual no es importante generar argumentos que justifiquen dicho modo de actuar sino poder expresar emociones conflictivas. Así pues, Wittgenstein dice, “Quien está conmovido por la majestad de la muerte, sólo puede expresarlo a través de una vida en consonancia. Esto no es, naturalmente, una explicación, sino colocar un símbolo en vez de otro. Una ceremonia en vez de otra. Un símbolo religioso no se basa en *creencia* alguna” (ORDF, 54).

La idea que inserta Wittgenstein en cambio de la perspectiva de Frazer lleva entonces a que los actos religiosos o mágicos funcionan como una *sustitución*, esto es como la expresión de una emoción mediante un símbolo que la sustituye. El ser humano en su actuar ritual lleva a cabo una vida en consonancia respecto de aquello que lo conmueve, que lo asombra o lo atemoriza, en este caso, el asombro que provoca el poder de la muerte.

Los actos religiosos o mágicos que en principio parecían una estupidez desde la perspectiva de Frazer, son comprendidos en cuanto los vemos como

sustituciones que los seres humanos llevan a cabo para obtener, voluntariamente o no, una satisfacción. Esta intuición ya fue explorada en cuanto veíamos qué motivaba a un creyente genuino a llevar a cabo ciertos ritos sin cuestionar su efectividad física, es decir, el hecho de que ese rito cambie o no el curso de los eventos. La motivación de un creyente religioso genuino, como se vio en el capítulo 2, responde a generar en su vida un estado de tranquilidad y paz. La oración, la confesión, el beso a una imagen, son actos que muestran una necesidad expresiva, la necesidad de expresar lo que quisiéramos que sucediera: de sustituir la angustia de la muerte, la enfermedad, o la desesperanza con un acto que genere en aquél que lo realiza un estado de tranquilidad.

En ese sentido, quien enciende una vela al inicio del día o se da una bendición al salir de la puerta de su casa, más que tener un compromiso de tipo cognitivo con un efecto físico, expresan con dichos signos un deseo; el anhelo de poder agradecer a alguien sus bendiciones y poderlas mantener.

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 las puede llamar acciones instintivas (*Instinkt-Handlugen*). Y una explicación histórica que dijera, por ejemplo, que yo o mi antepasados hubiéramos creído en otro tiempo que golpear la tierra es una ayuda sería puro juego florar, 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.

Cuando un fenómeno tal se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo se obtiene, sin más, la explicación deseada; es decir, la que resuelve la dificultad en cuestión. Y cualquier investigación adicional sobre la historia de mi instinto se moverá ya en otro plano (ORDF, 73).

Lo que interesa ahora para comprender una creencia religiosa que asombra es poder hacer conexiones entre un acto que nos parece familiar con aquél que nos intriga, esto es poder *recordar* que ello que hace el otro tiene un parecido con lo que yo he hecho o podré hacer, como menciona la cita, poder hacer una conexión mediante una visión perspicua, entre el golpear la tierra y un acto de castigo, una práctica común que nos es familiar. Dicha semejanza crea los puentes necesarios para que el observador pueda ver un parecido de familia en el acto religioso, a saber, la motivación que aquél creyente quiere expresar mediante un acto; furia, rabia, castigo, etc.

Y es que ningún fenómeno es en sí especialmente misterioso, pero cualquiera puede llegar a serlo para nosotros, y lo característico del espíritu auroral del hombre (*erwachenden Geist des Menschen*) es que un fenómeno sea significativo. Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial. Esto es, en parte, falso, en parte sinsentido (*unsinning*), pero también hay algo de verdad en ello (ORDF, 62).

Aquello que estamos investigando es análogo a las inquietudes que despierta el uso de conceptos en el área de la estética. Conceptos como “bello” pueden compartir rasgos en su gramática con aquellos usos de conceptos religiosos, pues en primer lugar conceptos como “bello” y “Dios” son aprendidos

de una manera particular cuando somos niños, específicamente algo así como interjecciones que sustituyen o acompañan gestos, y en segundo lugar, ambos confunden al filósofo en su *forma* superficial llevándolo a crear problemas de la más alta complejidad y supuesta profundidad, problema que se disuelve cuando se comprende en qué tipo de práctica y contexto se ha aprendido uno de sus usos básicos, el juego en el cual el concepto aparece: su protofenómeno.

Una cosa que hacemos siempre cuando discutimos sobre una palabra es preguntar cómo nos fue enseñada. Esto, por una parte, destruye una multitud de concepciones equivocadas y, por otra, les proporciona a ustedes un *lenguaje primitivo*⁵¹ en el que se usa la palabra. Aunque éste no sea el lenguaje que utilizan ustedes a los veinte años, sí consiguen con ello una primera aproximación al tipo de juego de lenguaje que se va a jugar. Por ejemplo: ¿cómo hemos aprendido «Yo soñé tal y tal cosa»? Lo interesante es que no lo hemos aprendido mostrándonos un sueño. Si se preguntan a sí mismos cómo aprende un niño la palabra «bello», «hermoso», etc., encontrarán que las aprende como si se trata más o menos de interjecciones. [...] Un niño normalmente aplica primero una palabra como «bueno» a la comida. Una cosa enormemente importante en la enseñanza es exagerar los gestos y las expresiones faciales. La palabra se enseña como sustitutivo de una expresión facial o de un gesto. Los gestos, tonos de voz, etc., son en este caso expresiones de asentimiento. ¿Qué *hace* de la palabra una interjección de asentimiento? El juego en el que aparece, no la forma de las palabras. (L&C, 64)

¿Por qué Wittgenstein relaciona la palabra «bello» con una interjección de asentimiento? ¿En qué se parecen decir “Eso es bello” o decir “sí”? Recuerden cuando un niño que no habla está intentando mostrar que una comida le gusta y otra no, normalmente haría ciertos gestos que identificamos como gestos de agrado o desagrado, piensen por ejemplo en una sonrisa o en el llanto, o quizá en la frente fruncida y la cabeza intentando esquivar la cuchara. Cuando el niño crece aprende a usar ciertos sonidos para reemplazar o acompañar sus gestos, por ejemplo “mmmm” y una sonrisa en señal de gusto o “no,no,no” acompañado de su cara evitando la cuchara en señal de disgusto respecto de aquello que prueba. Cuando el juego se vuelve más complejo y el niño está inserto en diversos juegos de lenguaje y domina mejor los usos, puede decir ahora “Mmmm, la sopa está buena” o “!no!, la sopa no está buena”. ¿Qué función está cumpliendo “bueno” en este contexto?, ¿acaso no cumpliría la misma función en el juego decir “no,no,no” o hacer un gesto de desagrado y correr la cara o decir en cambio “la sopa no está buena”?

Algo característico de nuestro lenguaje es que un gran número de palabras usadas en esas circunstancias son adjetivos: «hermoso», «bonito» etc. Pero ustedes se dan cuenta de que esto no es en modo alguno necesario. Vimos que ellas se usan primero como interjecciones. ¿Importaría algo si en lugar de decir «Esto es bonito» dijera solo «¡Ah!» y sonriera, o simplemente me frotara el estómago? Dentro del ámbito de esos lenguajes no surgen en absoluto problemas respecto a cuál es el significado de esas palabras o cuál es el objeto que realmente designan [que es el llamado «bello» o «bueno»]. (L&C, 65)

⁵¹ Cursivas propias.

Mientras el filósofo cree que “bueno” debe estar designando una característica especialísima en un objeto, Wittgenstein traslada el término a sus usos más básicos y corrientes, aquél uso que aprendimos cuando niños y el cual devela por qué una pregunta metafísica se encuentra desencaminada. Así mismo, “bello” es para el filósofo una característica que hace de una pintura una obra de arte, algo escondido y misterioso que debe develarse y que debe tener una naturaleza profunda. En la misma línea del concepto de “bueno”, “bello” es un concepto que funciona como sustitución lingüística de una expresión básica que se presenta en nuestros primeros años humanos. Imagínense paseando con un niño por una tarde de verano, cerca a un lago y de repente se presenta ante ustedes un gran arcoíris, ¿acaso no escucharíamos algo como “Guauuu”? Incluso estando en una galería de arte ciertas obras despiertan en nosotros ese mismo gesto, quisiéramos sonreír y exclamar “Guau”, “¡Ah!”. En esta perspectiva, “bello” no es la condensación de una característica especialísima de un objeto, en cambio a ello, “bello” es tan sólo una palabra que se aprende para reemplazar de manera sofisticada la expresión con la cual reaccionamos a ciertos objetos, es un gesto, una interjección de asombro.

Para aclararse respecto a expresiones estéticas hay que describir modos de vida. Pensamos que tenemos que hablar de juicios estéticos como «Esto es bello», pero descubrimos que cuando tenemos que hablar de juicios estéticos no encontramos esas palabras para nada, sino una palabra usada como un gesto acompañando a una actividad complicada. (L&C, 75)

Así pues, el uso de los conceptos estéticos como caso análogo al uso de conceptos religiosos, requiere una comprensión de los modos de vida en los que se inserta, es decir de las prácticas, el juego, en el cual la expresión adquiere significado y no su forma superficial. Una vez hecho eso, la dificultad del filósofo se disuelve pues comprende que la supuesta forma, en este caso de adjetivo de la palabra que lo asombra es sólo una ilusión y su significado se aclara en las prácticas primitivas en las cuales aprendemos un uso básico.

Ahora, ¿en qué tipo de contextos aprendemos a darle carga religiosa a los conceptos?, ¿cómo aprendemos un concepto tan extraño como “Dios”? ¿Es acaso “Dios” un concepto que se aprende de la misma manera en la que aprendemos “Manzana”? Cuando aprendemos el significado de “Manzana”, “Carro”, “puerta” etc., podemos identificar fácilmente el objeto, señalarlo, observarlo y a continuación tras procesos complejos de identificación, relacionar el nombre con un objeto. Ello sin embargo no funciona para “Dios” pues no hay algo así como un objeto identificable que se relacione con su nombre, que podamos observar, identificar y reconocer. En cambio a ello, cuando mamá nos llevaba a la Iglesia de niños debía enfrentarse a la pregunta ¿dónde vive este señor que tu llamas Dios? ¿Cómo es que vive aquí pero también en nuestra casa y en todas las Iglesias? Sin duda, “Dios” no puede ser explicado al niño bajo las mismas condiciones en las que hablamos del nombre de un objeto empírico.

Cuando pensamos en nuestras primeras experiencias en relación a conceptos religiosos, normalmente éstas suceden en la iglesia a la cual nuestra familia

pertenece o en la comodidad de nuestras casas cuando se nos enseña a orar todas las noches. Estas conductas presuponen ya un manejo complejo del lenguaje pues aprender a orar es ya un juego complejo que requiere cierta comprensión. En ese sentido, pensemos en el momento en el cual, como niños que ya hacen parte de una complicada forma de vida, empiezan a presentárenos problemas que no son de tipo empírico, me refiero a cosas como “Tuve pesadillas y tengo miedo”, “No sé qué sucederá mañana en mi colegio, ¿será un día mejor al día de hoy”?

Cuando ingresamos a los tejidos sociales más complejos empezamos a experimentar la *angustia* de no controlar ciertas cosas en el futuro que no tienen un carácter experimental o de solución empírica clara, por ejemplo, poder hacer amigos, resultar bien en un examen o poder ganar un partido de fútbol. ¿Qué nos enseñan en casa para aliviar dicha angustia? Cuando se pertenece a un hogar religioso por supuesto la respuesta será la oración, de niños nos enseñan a orar todos los días para pedir por todo aquello que *quisiéramos* que sucediera y que nos angustia que no suceda. La oración, la mención a Dios, al introducirlo en nuestras vidas es un gesto que alivia la intranquilidad de la angustia sobre lo que sucederá, en este caso, “Dios, ayúdame” no es una predicción sobre lo que acontecerá, es en cambio expresión que busca aliviar nuestra intranquilidad, es la expresión de aquello que esperamos suceda. Cuando mamá decía “Dios vive en tu corazón, llámalo cuando necesites y el te ayudará” sin duda no quería decir algo como “Tienes una manzana en la mochila, cuando tengas hambre, sácala y te la comes, eso te aliviará”.

En esos juegos primitivos no aparece la confusión filosófica respecto de la naturaleza profunda de los enunciados religiosos pues se comprende cómo hemos aprendido a dar contenido religioso a nuestros enunciados, con qué propósito y qué función cumplen. Los contextos religiosos aparecen como parte de una herencia cultural pero cumplen la función en la vida del niño, de poder expresar sus esperanzas respecto del curso de su vida en el mundo. “Dios, ayúdame” sustituye “Quiero que X suceda”, “Tengo la esperanza de que ocurra X cosa” lo cual a su vez acompaña el gesto de angustia con el cual enfrentamos aquello que tememos, nuestro rostro mostrando que tenemos miedo de aquello que vendrá y sobre lo cual no tenemos certeza alguna.

Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero, ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana?- ¿Y *qué* es lo que no puede?- ¿Cómo lo hago yo?- ¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (Si un concepto apunta a un carácter de la escritura humana, entonces no puede aplicarse a seres que no escriben.) (IF, II parte, I, 409)

Los modos del esperar, patentes en la vida humana son difícilmente reconocibles en la vida animal pues ¿qué sería un perro orando?, ¿cómo sería un

chimpancé que espera, en el sentido de anhelar, que las lluvias pasen y su manada sobreviva? Dijimos antes que Wittgenstein cree que pensar en los seres humanos como animales ceremoniales es en parte falso, en parte sin sentido y también en parte verdad. Yo quiero decir ahora, “*Somos animales esperanzados*”

Animales puesto nuestras *motivaciones* para la acción religiosa⁵² no responden a una reacción de tipo cognitivo, a la necesidad de explicar del mundo. Los juegos en los cuales podemos ver el sentido y aprendizaje de un concepto de contenido religioso muestran una situación existencial en la que queremos resolver asuntos de intranquilidad emocional, no de intranquilidad intelectual. En ese sentido, somos animales en cuanto parecemos *reaccionar* emotivamente más no racionalmente, a eventos de la vida cotidiana. Como mencionamos en el capítulo dos, los enunciados con contenido religioso parecen tener una naturaleza reactiva.

Ahora, ¿en qué sentido seríamos esperanzados? Como he intentado mostrar a lo largo de esta monografía y con especial fuerza durante este capítulo, los enunciados religiosos han sido malentendidos por la filosofía como hipótesis científicas no exitosas, pero en una revisión de los juegos de lenguaje en los cuales ellos hacen parte y dejando a un lado su forma superficial, dichos enunciados parecen ejercer una función expresiva, de sustitución de deseos. Aquello que buscamos sustituir es, específicamente, el deseo de que el mundo fuera de otro modo es decir, la esperanza, el anhelo de que las cosas resulten como nos gustaría y no, como piensa Frazer, la idea de que algo sucederá de X o Y manera.

En ese sentido somos animales esperanzados, seres que no siempre hablan bajo estrictos controles de racionalidad, anhelando alcanzar conocimiento, sino que escapan a ese mal entendimiento del lenguaje haciendo de ciertos usos una expresión de anhelo, un *gesto* de las esperanzas más profundas que se nos presentan día a día.

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? (IF, II parte, I, 411)

Así como “Mmmm” o sonreír al probar algo es un gesto tanto como “¡Guau! Que bello”, “Ojala todo salga bien” es un gesto de esperanza tanto como “Dios, ayúdame mañana”, los 4 enunciados no son reportes de lo que sucederá o lo que sucede en mi mente. El gesto no tiene porque ser el fundamento de un enunciado, pues gesto y enunciado pueden estar cumpliendo exactamente la misma función en el juego ya sea a través de una actitud o ya sea con palabras. Los enunciados con contenido religioso se *parecen* a interjecciones de esperanza y en este punto, en palabras del mismo Wittgenstein, hemos tocado roca dura y

⁵² Para Wittgenstein también los usos éticos y estéticos.

nuestra pala se retuerce. Simplemente, así es como lo hacemos, somos como «animales esperanzados» y decir algo más acerca de ello es arrogancia filosófica, (L&C, 150).

EPÍLOGO

A lo largo de los tres capítulos presentados hemos hecho un recorrido que presenta algunos aspectos del pensamiento de Wittgenstein respecto de las creencias religiosas, perspectiva que busca desdibujar en la Filosofía la idea de comprender los enunciados de creencia religiosa como enunciados empíricos que pueden ser tratados como hipótesis científicas. Esta última perspectiva filosófica, como hemos mostrado, conduce a la conclusión de que la creencia religiosa es la expresión de un mal entendimiento de la naturaleza física del mundo, pseudo-hipótesis no exitosas que bajo el capricho epistemológico del creyente no se abandonan y construyen teorías absurdas que nada explican sobre la Naturaleza.

Desde el capítulo 1 hemos luchado entonces con la idolatría que tiene la Filosofía al método científico, al ansía de explicación que bajo las expectativas de comprender todo, neutraliza cualquier atisbo de diversidad bajo el molde de una única forma de utilizar el lenguaje, en este caso, la descripción de estados de cosas en el mundo.

Cuando Wittgenstein entendió el gran problema que ese espíritu generaba, emprendió un camino filosófico que disolviera su antigua metodología, consignada en el TLP, para presentar en vez de ella un camino de comprensión de los diversos usos del lenguaje que rompiera con las cadenas de algunos problemas filosóficos específicos. La nueva metodología de la descripción wittgensteniana, consignada en las *IF*, entendida como una terapia filosófica que busca persuadir al otro de no ver más el lenguaje como un todo que puede reducirse a ciertos criterios haciendo uso de ciertos juegos de lenguaje, ha sido a quien veía en la creencia religiosa únicamente su forma superficial: aquellos rasgos compartidos con las creencias empíricas.

En ese sentido, una vez propuesta la idea de la descripción y el concepto de profenómeno como el criterio para *llegar a roca dura* y permitir que la filosofía se tranquilice, en el capítulo dos y tres nos hemos propuesto aplicar una serie de distinciones gramaticales a través de diversos juegos de lenguaje, los cuales como herramienta metodológica, tenían el objetivo de desdibujar poco a poco la supuesta igualdad que veía el filósofo entre una creencia religiosa y una ordinaria.

Dichos juegos de lenguaje en primer lugar atacaron la idea de que se tenían los mismos criterios de justificación cuando nos veíamos obligados a responder “¿por qué crees X?” tanto en un contexto religioso como en uno empírico. El trabajo del capítulo 2 fue entonces mostrar los rasgos gramaticales de una creencia religiosa cuando un sujeto enuncia una creencia religiosa y un interlocutor pide su justificación. La conclusión de esa serie de ejemplos y juegos fue que el creyente religioso, por la naturaleza de su enunciado, no se ve en la necesidad de responder a su interlocutor con un cuerpo de evidencias justificatorias y un modelo de razones bien construidas y fundamentadas. En cambio a ello, en contextos de creencia religiosa, hemos mostrado que el creyente

expresa a su interlocutor un cuerpo de *motivaciones* existenciales que lo han guiado a su creencia.

En ese sentido, los criterios que supuestamente unificaban gramaticalmente la creencia religiosa y la empírica, han sido rotos y se ha mostrado que los enunciados religiosos están cumpliendo una función diferente a la de reportar cuál es el estado del mundo en base a evidencias de justificación.

Con ello dicho, a continuación en el capítulo 3 hemos presentado de manera más fuerte y clara la idea de igualar, gramaticalmente, la creencia religiosa con una creencia empírica utilizando a George Frazer como un caso claro de la aplicación filosófica de dicha imagen. Con la perspectiva de Frazer ahondamos en la idea de que la creencia religiosa puede y debe ser entendida como una creencia empírica, y llevándolo aún más lejos, en la especial idea de que la creencia religiosa es una hipótesis ordinaria por lo que funcionaría como una suerte de función para la cual se ingresan variables y resultan proposiciones verdaderas o falsas, las cuales a su vez hacen del enunciado hipotético uno exitoso o no exitoso.

En el análisis de dicha perspectiva propusimos nuevos juegos de lenguaje que mostraban cómo en los contextos religiosos no se cumplen las expectativas que se tienen de una hipótesis ordinaria, específicamente, no se cumple el hecho de que la hipótesis tenga la posibilidad de identificarse como no exitosa, y en virtud de ello, ser abandonada por una hipótesis que sea más ventajosa.

La creencia religiosa, enunciada en la forma de una hipótesis, si se piensa bajo los criterios de una hipótesis ordinaria resultaría ser una tal que siempre es exitosa, es decir, una hipótesis que resultará exitosa sin importar cuales sean los datos que se introduzcan. En ese sentido, el carácter primordial de una hipótesis, a saber que pueda resultar no exitosa para abandonarse y reemplazarse, no es cumplido por la supuesta hipótesis religiosa y de ese modo, hablar de un enunciado religioso como una hipótesis resulta ser todo un error.

Con ese último movimiento se concluyó la terapia filosófica pues se ha presentado un conjunto de juegos de lenguaje que puso en problemas la perspectiva inicial que pensaba análogamente la creencia religiosa y la creencia empírica. Todo un problema filosófico se ha disuelto dejando claro una gota de gramática, es decir, yendo más lejos de las formas superficiales que causan confusión.

El último paso, luego de desdibujar la perspectiva filosófica inicial, era crear una visión sinóptica que permitiera reconocer ciertos juegos de lenguaje primitivos, es decir, prácticas comunes, como el profenómeno de una creencia religiosa. Para lograrlo se ha recordado *grosso modo* la metodología propuesta y se vio el caso de la estética y de la ética como prácticas complicadas que pueden ser vistas desde el modelo de una práctica primitiva que les da sentido.

Así mismo, propuse algunos contextos básicos en los que hemos aprendido el uso de enunciados con contenido religioso, específicamente, aquél momento en el que además de repetir una oración de forma automática, empezamos a dar

sentido y uso a aquellas palabras que proferimos. La oración no es ya una actividad que se realiza todos los días como parte de la rutina sino que empieza a cumplir una función dentro de nuestra complicada forma de vida.

Cuando ello sucede la oración se convierte en el vehículo de expresión de angustias, la palabra religiosa es la expresión de las esperanzas que tenemos, de aquellos que quisiéramos que sucediera y sobre lo que no tenemos control alguno. En ese sentido, he propuesto como protofenómeno de la creencia religiosa pensar en el enunciado religioso como *expresión* de la esperanza, lo cual nos convierte en animales esperanzados, seres que en este caso, *motivados* no por razones si no por miedos, angustias, asombros o alegrías, expresan aquello que quisieran sucediera: sus esperanzas.

Esta propuesta busca generar en el filósofo, cegado por las formas superficiales, una comprensión más profunda de los rasgos gramaticales de la creencia religiosa, los cuales al verlos a la luz de una expresión animal, de motivación existencial, podría generar cierta tranquilidad académica y llevaría a que dejemos de hacer preguntas filosóficas, al menos por un tiempo.

Esta monografía por supuesto no busca responder a todas las confusiones filosóficas que se desenvuelven alrededor de un fenómeno complejo como el de la religión. Por ahora el objetivo específico era poder disolver la imagen que igualaba una creencia religiosa y una empírica, por lo que sin duda hay muchas preguntas más por resolver o por disolver.

Queda por ejemplo la duda de si puede seguirse llamando, con sentido, creencia religiosa a las actividades que hemos caracterizado. Según el análisis propuesto los actos o gestos religiosos pueden pensarse cada vez menos como una creencia, en el sentido ordinario, y parecen estar más cercanas a lo que se considera un gesto, un gemido, una exclamación. Pensar en qué sentido o no puede darse dicha descripción puede ser ya una investigación más profunda y más rica.

Otro aspecto (además de los que hemos mencionado en la introducción, como el carácter de imagen reguladora que tiene la religión, el papel de la teología en una perspectiva wittgensteniana o las discusiones respecto de la referencia de los enunciados religiosos), es el problema del abandono de las creencias religiosas genuinas. Si bien en el capítulo 2 y 3 hemos hablado de cómo se abandonaría una creencia empírica, rasgos que no comparte la creencia religiosa, no hemos aclarado qué sería que un creyente religioso genuino dejara de seguir su religión como producto de unas circunstancias aparatosas específicas.

Ello podría generar un análisis muy interesante de la lógica de los enunciados religiosos respecto de su abandono, ¿podríamos también hablar de motivos o el creyente religioso se vería movido mejor por razones de tipo ético?, ¿qué sería que Dios sea injusto?, ¿cuál es la relación, en una perspectiva wittgensteniana, entre la ética y la religión.

Bibliografía General.

- Baker, G. (2004). 'Our' Method of thinking about thinking. En K. J. Morris, *Wittgenstein's Method*. Malden: Blackwell.
- Baker, G. P. (2005). The language game method. En G. y. Baker, *Wittgenstein: Understanding and meaning Voll.* (págs. 45-64). Malden: Blackwell.
- Baker, G. (2004). Philosophical Investigations 122, Neglected aspects. En K. J. Morris, *Wittgenstein's Method* (págs. 22-51). Malden: Blackwell.
- Baker, G. (2004). Wittgenstein on methapysical/ Every day use. En K. J. Morris, *Wittgenstein's Method* (págs. 92-107). Malden: Blackwell.
- Baker, G. (2004). Wittgenstein's Method and Psychoanalysis. En K. J. Morris, *Wittgenstein's Method* (págs. 206-222). Malden: Blackwell.
- Baker, G. (2004). Wittgenstein's Method and the private language argument. En J. k. Morris, & J. K. Morris (Ed.), *Wittgenstein's Method* (págs. 120-129). Malden: Blackwell.
- Bouveresse, J. (2006). Antropología y cultura: sobre una posible deuda de Wittgenstein con Goethe y Spengler. En J. Bouveresse, *Wittgenstein: La modernidad, el progreso y la decadencia* (págs. 261- 278). México DF: UNAM: Instituto de investigaciones filosóficas.
- Fischer, E. (2004). A cognitive self therapy. En E. Ammereller, & F. E. [comp.], *Wittgenstein at Work* (págs. 86-126). Lóndres: Routledge.
- Frazer, G. (1993). *La rama dorada*. Bogotá: FCE.
- Gettier, E. L. (1963). Is justified true belief Knowledge? *Analysis* , 121-123.
- Hacker, G. B. (2005). Family Resemblance. En G. B. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and meaning Voll.* (págs. 201-226). Malden: Blackwell.
- Holguín, M. (2003). El método en Wittgenstein. En A. Flórez, M. Holguín, & R. [. Meléndez, *Del espejo a las herramientas* (págs. 125 -140). Bogotá: Siglo del Hombre.
- James, W. (2010). *The will to believe, and other essays in popular philosophy*. online publisher: The floating Press.
- Kundera, M. (2003). *La inmortalidad*. Barcelona: Fabula TusQuests.
- Malcolm, N. (2002). *Wittgenstein: A religious point of view?* london: Routledge.

- Sádaba, J. (1992). Tres modos wittgenstenianos de religión. En J. Gómez Caffarena, & J. [Mardones, *La tradición analítica*. Madrid: Anthropos.
- Strawson, P. F. (2008). *Freedom and resentment and other essays*. Taylor and Francis.
- Voltaire. (1998). *El ingenuo y otros cuentos*. Madrid: Siruela.
- Waissman, F. (1973). *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*. Ciudad de México: Fondo de cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (2007). *Aforismos: cultura y valor* . madrid: espasa Calpe.
- Wittgenstein, L. (2009). Cuaderno azul. En L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marron* (F. Guillen Gracia, Trad., págs. 25-112). Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1992). *Gramática Filosófica*. Ciudad de México: UNAM.
- Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones Filosóficas*. Ciudad de México: UNAM.
- Wittgenstein, L. (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (2012). *Observaciones a La Ramada Dorada de Frazer*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lexington (Kentucky): Seven Treasures publications.
- Wolterstorff, N. (2014). Are religious believers committed to the existence of God? En N. Wolterstorff, *Practices of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.