

HUMÁNITAS. Portal temático en Humanidades

EPISTEME NS, Vol. 22, Nº 1, 2002, pp.71-93

NOTAS Y DISCUSIONES

NANCY NÚÑEZ

WITTGENSTEIN: ¿EL PARADIGMA DE LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA?

Resumen: A partir de la crítica que hace a los que todavía sustentan que hay al menos un bosquejo de “concepción absoluta del mundo” en la física actual, Putnam sugiere que lo único que se puede hacer “para mostrar una forma mejor de filosofía” es intentar hacer un trabajo hermenéutico -aún cuando ello no esté exento de errores. Acepta el reto revisionista del estado actual de la filosofía y toma la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, en especial, lo concerniente al lenguaje religioso y las creencias religiosas, como una propuesta de cómo podríamos renovar a la filosofía. Wittgenstein va a ser su paradigma de la renovación de la filosofía, puesto que responde a ese ideal de filósofo que no se escinde entre lo que constituye su obra filosófica y la forma en cómo habla y actúa en su vida personal.

Palabras Clave: Creencia religiosa, religioso, creyente.

WITTGENSTEIN: THE PARADIGM OF RENOVATION OF PHILOSOPHY?

Abstract: Putnam, based on the critique of theorists who hold “an absolute conception of the world” in present physics, suggests that hermeneutic work, though not free of errors, offers “a better form of philosophy”. He accepts the present revisionist state of philosophy and assumes the philosophy of language of Wittgenstein as a proposal for the renewal of philosophy, especially concerning religious language and beliefs. Wittgenstein will be his paradigm as the ideal philosopher who does not separate his philosophical work from the way he speaks and acts in his personal life.

Keywords: Religious belief, religious, believer.

Uno de los autores que ha aceptado el reto revisionista del estado actual de la filosofía es Hilary Putnam¹, aunque al hacerlo esté abjurando de gran parte de su pasado como filósofo analítico.² Así, como una manera de patentizar la necesidad de esta revisión, realiza una fuerte crítica contra el cientificismo, tendencia que ha dominado gran parte de la filosofía en el presente siglo. Esta crítica putnamiana se basa en que el cientificismo confunde la metafísica sugerida por la ciencia con la ciencia misma, así como también la pretensión de que la ciencia y sólo la ciencia describe el mundo tal como es, independientemente de que lo haga bajo una perspectiva del realismo metafísico o del realismo interno.³

Esta crítica de Putnam va dirigida especialmente a los filósofos analíticos que todavía sustentan que hay al menos un bosquejo de “concepción absoluta del mundo” en la física actual y se limitan a hacer comentarios y especulaciones sobre los progresos de la ciencia, sobre todo los casos en que ella se interesa o da la impresión de interesarse de las diferentes problemáticas de la filosofía.⁴

Putnam se solidariza con las tesis de John Dewey, para quien lo

¹ Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.

² Putnam trabajó inicialmente la filosofía de las matemáticas y de la ciencia. Se le considera el “inventor” del funcionalismo, que podría decirse es la tendencia que predomina dentro de la disciplina de la filosofía de la mente. El funcionalismo es la teoría que sustenta que la mente es como un computador; que los estados mentales son los estados ‘funcionales’ en los términos en los que el programa podría ser descrito, y que esos estados mentales son tipos individualizados por el rol funcional, es decir, sus relaciones causales para estímulos perceptuales, de respuestas conductuales y otros estados de la mente.

³ El realismo metafísico consiste en que el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción V y completa de “como es el mundo”. La verdad supone una especie de correspondencia entre palabras y signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. Esta es una perspectiva externalista; mientras que en el realismo interno sólo tiene sentido formular la pregunta ¿de qué objetos consta el mundo? dentro de una teoría o descripción. Aquí la verdad es una especie de aceptabilidad racional (idealizada), una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias, Putnam se adhiere a esta perspectiva.

⁴ Putnam, *op. cit.*, p. 32.

anterior ha sido un desastre en la historia de la filosofía, pues para él, ni siquiera de la ciencia puede decirse que está estructurada por una “*teoría unificada única*”, ni tampoco las diversas teorías existentes en cada momento han sido completamente coherentes. Aun cuando Dewey considera que debemos intentar construir teorías coherentes, no cree posible que en filosofía podamos hablar de una “*única concepción absoluta del mundo*”, que lo explique todo; la labor de la filosofía debe verse como una reflexión sobre la manera en que nosotros podemos intentar dar una solución acerca de esas ‘*situaciones problemáticas*’ que se nos presentan en los diversos campos del conocimiento, bien sea en la ciencia, la ética, la educación, la política, u otro⁵

Ahora, uno de los problemas a los que debe enfrentarse quien intente hacer una revisión y proponer una renovación de la filosofía, el cual sería el caso de Putnam, es el de definir cómo hacerlo, puesto que los métodos clásicos del filósofo, esto es, la argumentación cuidadosa y el establecimiento de “distinciones”, sirven más para demostrar que una posición filosófica está equivocada que para demostrar que es correcta. Podríamos decir que la evolución de la filosofía, por lo menos en lo que se refiere a la filosofía analítica y del lenguaje, ha sido de carácter crítico, por cuanto las teorías que han surgido dentro de ella han sido más críticas hacia los planteamientos surgidos en las controversias sobre el lenguaje que hacia los descubrimientos sobre la naturaleza del mismo, pues las diversas teorías que han intentado dar una explicación satisfactoria de qué es el significado, son generalmente críticas de las fallas que han tenido las que las han precedido. Así, podríamos decir por ejemplo, que la filosofía del “segundo” Wittgenstein surge como una reacción contra el formalismo de Russell, e incluso contra su postura inicial con respecto a la consideración de la lógica como herramienta analítica, mientras que la de Russell se presenta como una crítica a algunos planteamientos que hacía Frege.

El consejo de Putnam para no caer en lo que hemos mencionado anteriormente, el cual podríamos tomar también como una guía, es procurar no caer en el escepticismo ni en el relativismo ni en las

⁵ *Ibidem.*

diversas formas de “no cognotivismo” en relación con nuestros juicios normativos, puesto que esto nos permitirá que podamos atender una gran parte de los problemas filosóficos, entre ellos los de la referencia, bajo una óptica distinta. Ahora, ¿podríamos decir que Putnam está proponiendo una teoría sobre la naturaleza esencial de la normatividad? La respuesta es por supuesto que no, puesto que está claro que para Putnam la idea de una distinción radical entre “hechos” y “valores” está totalmente equivocada, aun cuando reconoce que un filósofo pueda tener un punto de vista distinto, y que pueda disponer de mecanismos a través de los cuales puede hacer que sus puntos de vista parezcan consistentes, aunque a otros estos les parezcan inteligibles.

Considera Putnam que la razón por la cual nosotros seguimos adheridos

... a la idea de que hay juicios morales correctos y equivocados y perspectivas morales mejores y peores, y también juicios valorativos correctos y equivocados y perspectivas normativas mejores y peores en campos que no son la moral, no es sólo de carácter metafísico, sino sencillamente, que así es como todos nosotros hablamos y pensamos, y también como nosotros vamos a seguir hablando y pensando.⁶

Esto es lo que hace que, generalmente, las personas pregonen una determinada posición filosófica, por ejemplo, e incluso ser el estandarte de ellas, y sin embargo actuar en su vida particular de maneras muy distintas. Putnam señala que el mismo Hume confesó que tan pronto como él salía de su despacho se olvidaba de su escepticismo acerca del mundo material. De aquí que no sea muy complicado advertir que, por muy escépticos y relativistas que puedan ser cuando hablan entre ellos, los filósofos se olvidan de su escepticismo o su relativismo en el mismo momento en que comienzan a hablar de algo que no sea filosofía. Esto le lleva a considerar que si el proyecto de describir “la concepción absoluta del mundo”, de describir “las cosas en sí mismas”, de dividir nuestro mundo común en lo que está “realmente ahí” y lo que es “sólo una proyección” ha fracasado, entonces con mucha más razón hemos

⁶ *Ibid.*, p. 194.

de considerar con seriedad nuestra vida y nuestras costumbres en el debate filosófico.

Esta dicotomía entre las posiciones que muchas veces mantenemos formalmente y la que practicamos es verdaderamente algo que ha afectado y que nos afecta muchas veces como pensadores y portadores de ideologías y creencias. Putnam se pregunta acerca de ¿cómo pensaba la gente que él conciliaba su postura ideológica filosófica –la idea materialista y científica del mundo que él sustentaba en sus primeros escritos– con sus ideas religiosas –judío practicante? Su respuesta es que no existía tal conciliación, pues era ateo y creyente a la vez, ya que se limitaba a mantener separadas ambas partes de su vida, aun cuando reconoce que en esos años (50 y 60) la idea materialista y científista era la que dominaba, puesto que creía que “todo lo que existe puede ser explicado y descrito con una teoría única, la que se daba por descontado que pudiéramos conocer con exactitud en sus principios, incluso los más generales”.⁷

Realmente podría ser peligroso el que nosotros no nos percatemos de que en nuestras formas de pensar y actuar podrían haber cosas que pueden no ser justas e incluso ser crueles, lo cual podría determinar nuestra posición en alguna circunstancia, puesto que vamos a seguir hablando y pensando de una forma determinada. Para Putnam, este peligro es real, aunque eso no signifique que estemos condenados a mantenernos en una disyunción entre el “conservadurismo y una falta imposible de compromiso con nuestra cultura”,⁸ puesto que las maneras de pensar y de hablar que tienen una mayor influencia en nuestras vidas son las que constituyen y las que tienen que ver con las formas de vida; la función del filósofo no es simplemente respaldar las formas de vida existentes, pero tampoco lo es adoptar posturas escépticas. Asimismo, el hecho de que no podamos reconocer el mundo que tenemos en común no significa que pueda sernos de utilidad para construir uno que pudiera ser mejor.

El error de los filósofos contemporáneos, ya los llamemos analíticos o no, ha estado –y en esto podríamos estar de acuerdo con

⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁸ *Ibid.*, p. 199.

Putnam- en hacer un uso excesivo de la fantasía en la construcción de sus teorías, la fantasía de pretender ser científicos y la de intentar “*poner fin a las pretensiones de verdad y razón.*” Para Putnam lo único que se puede hacer “*para mostrar una forma mejor de filosofía*” es intentar hacer un trabajo hermenéutico, es decir, dar una interpretación de las teorías de algunos filósofos, las cuales –aún cuando no están exentas de errores, puesto que como bien lo dice Putnam, ¿quién no comete errores ni tiene defectos cuando está haciendo filosofía?– abren una vía, con su propio ejemplo.⁹

Como un paradigma de lo que él está proponiendo, Putnam toma la propuesta de Wittgenstein sobre el lenguaje religioso. Creemos que esta elección de Putnam obedece a que Wittgenstein responde justamente a lo que él ha estado sugiriendo en los señalamientos anteriores: ese ideal de filósofo que no se escinde entre lo que constituye su obra filosófica y la forma en cómo habla y actúa en su vida personal. Esto se patentiza en la siguiente afirmación de Wittgenstein:

Working in philosophy –like work in architecture in many respects– is really more a working on oneself. On one’s own interpretation. On one’s way of seeing things. (And what one expects of them).¹⁰

En Wittgenstein, consideramos que se da, de una manera armoniosa, la relación entre esas dos partes. Hay un estrecho vínculo entre sus preocupaciones éticas, espirituales y religiosas, que prevalecieron durante su casi siempre atormentada vida, y las cuestiones filosóficas, aparentemente aisladas que determinaron su obra intelectual, lo que nos permite decir, sin caer en exageraciones, que el pensamiento wittgensteniano siempre se mantuvo coherente con su vida. La búsqueda de una claridad última de las cosas podría decirse que fue el *telos* de su vida; renunciando a todas las demás cosas, hace que se le considere, en un ‘modelo de perfección espiritual’, que –como señala Isidoro Reguera– en nada podría consi-

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Wittgenstein, L., *Culture and Value*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p. 17.

derarse parecido al camino de una carrera académica –algo que le horrorizaba- o cualquiera de las maneras convenidas del oficio o la gestión de pensar.¹¹

Esta visión wittgensteniana de considerar a la religión como anti-intelectual,¹² la veía como algo ‘no cognitivo’, puesto que carece de contenido cognitivo, presente en el *Tractatus* –que corresponde al primer período de Wittgenstein-, alcanza su *clímax* en el segundo período. Así, su teoría del significado evoluciona y pasa de una teoría basada en una relación isomórfica entre el lenguaje (la proposición) y el mundo o la realidad (los hechos), a una teoría donde el significado está determinada por el uso que hagamos de las palabras. De esta manera, el lenguaje religioso adquiere la posibilidad de mostrarse como una práctica humana particular; es decir, que un lenguaje religioso es uno más de los múltiples juegos de lenguaje a que hacía referencia Wittgenstein:

Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son costumbres (usos, instituciones). Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.¹³

Es justamente esta segunda parte de la evolución del pensamiento de Wittgenstein la que más le interesa a Putnam. Así, toma como punto de partida el discurso religioso de Wittgenstein, específicamente sobre la creencia religiosa, en la medida en que son reflexiones acerca del lenguaje y de la creencia religiosa y puesto

¹¹ Reguera, I., “Lógica y Religión”, en Jareño Alarcón, J., *Religión y Relativismo en Wittgenstein*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001, p. 11.

¹² En las expresiones religiosas usamos expresiones que funcionan como *similes*; cuando intentamos reemplazar este *simil* por los hechos que supuestamente están detrás de él, nos percatamos de que no existen tales hechos. Las expresiones religiosas funcionan de esta manera y los que las usan parecieran tener el ‘sentido de la vida’. Sin embargo, lo que tenemos que tener presente –como lo recomienda Jareño Alarcón- es que la base de estas experiencias es mística, y que bajo ningún concepto deben de considerarse intelectuales; es decir, que aun cuando ellas parecieran tener una justificación lingüística, y por lo tanto, parecieran ser significativas, no debemos verlas como cargadas de contenido cognitivo.

¹³ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Editorial Critica, 1988, parág. 199.

que constituyen una fuente muy interesante cuando queremos acceder a la comprensión de la filosofía del segundo Wittgenstein. Esta elección de Putnam del lenguaje religioso como una manera de entender la obra del Wittgenstein de las *Investigaciones* que es el Wittgenstein ya maduro, podría considerarse que, en cierto modo, es una manera de 'hacer justicia' al tan incomprendido Wittgenstein. En la siguiente expresión, recogida por Norman Malcom en *Wittgenstein, A Religious Point of View?*, se refleja uno de sus múltiples conflictos interiores:¹⁴

... mi forma de pensar no ha sido apreciada en este tiempo. Yo he tenido que luchar fuertemente contra la corriente. Yo no soy un hombre religioso pero no puedo menos que ver todos los problemas desde un punto de vista religioso.

Estos problemas a los que se refiere Wittgenstein no parecieran referirse a la guerra, las enfermedades, la ética, el poder, y otras (las cuales no le eran indiferentes), sino a los grandes problemas filosóficos, "esas grandes confusiones y perplejidades con las que él luchó en las *Investigaciones filosóficas*," tal como lo señala Peter Winch en la introducción que hace al libro de Malcolm,¹⁵ aunque Winch no está tan seguro de si el mismo Wittgenstein cayó en la cuenta de que los problemas estudiados en las *Investigaciones* los había visto desde un punto de vista religioso. Para Malcolm, uno de sus discípulos predilectos, Wittgenstein no era una persona religiosa, aunque si latía en él la posibilidad de lo religioso: que Wittgenstein no era una persona de iglesia, es algo sobre lo que no cabe la menor duda. Que no podamos considerarlo religioso por esta razón, es algo que no es tan obvio; von Wright tampoco sabe decidir si se podría calificar de 'religioso' a Wittgenstein en el sentido usual de la palabra, porque "ciertamente –dice– no profesaba la fe cristiana, pero tampoco su visión de la vida era no-cristiana, pagana, como la de Goethe"¹⁶. Otro de los estudiosos de Wittgenstein, Isidoro Re-

¹⁴ Malcom, N., *Wittgenstein, A Religious Point of View?*, editado por Winch, P., Nueva York, 1994, vii.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

guera,¹⁷ considera que sobre este aspecto cabría aceptar que sí hay una auténtica religiosidad en Wittgenstein, puesto que no puede decirse que se haya tomado la mística como una mera catarsis intelectual,¹⁸ sino como el *culmen* de su sistema de pensamientos, tal como se muestra en el *Tractatus*.¹⁹ Por nuestra parte, creo que aparte de lo señalado, un rasgo importante que no podemos dejar de señalar es el compromiso que Wittgenstein siempre mantuvo hacia la cuestión ética; consideraba que la actitud religiosa estaba íntimamente relacionada a la actitud ética. Estaba consciente de su gran sentido del deber moral, de su responsabilidad, de sus culpas y de su necesidad de perdón. Que no pueda considerársele un *creyente* en la manera usual, es algo que no interfiere con su profundo interés por las cosas que tuvieran alguna relación con la religión.

Aunque Putnam no sostiene que los problemas estudiados por Wittgenstein los haya visto desde un punto de vista religioso, sí considera que el estudio del lenguaje religioso, y especialmente de la creencia religiosa, va a sernos de gran utilidad para tener una mejor comprensión de los últimos escritos de Wittgenstein. Se basa especialmente en los tres cursos (*Lectures on Religious Belief*) que Wittgenstein impartió sobre la creencia religiosa en el verano de 1938, específicamente en las notas de estos tres cursos. En el primero de ellos, Wittgenstein va a referirse al problema de la inter-

¹⁷ Reguera, I., "Dios", en Baum, W., *Diarios Secretos*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 202.

¹⁸ Reguera nos alerta sobre la importancia de no confundir religión (credo, rito, magisterio) o religiosidad (relación personal con *el* misterio) con mística (intuiciones o sentimientos inefables respecto a lo misterioso), pero el fondo religioso (de religiosidad, no de religión) de la mística es a todas luces innegable en la época en que Wittgenstein estaba en la guerra. (Cf. Reguera, I., "Dios", en *Diarios Secretos cit.*, p. 202).

¹⁹ Wittgenstein había estado –en sus comienzos– fuertemente influenciado por Shopenhauer –con su doble teoría del mundo–; por Angelus Silesius y su mística böhmeana, que va más allá de la razón, pero también de la ignorancia y del silencio negativo, por Kierkegaard y su agónica vivencia de lo religioso y de la culpabilidad; por William James y su clasificación psicológica de la fenomenología religiosa; y por Tolstoi, con el profundo sentido ético de la religiosidad. Estos autores podrían ser la base que componen el entendimiento de la cuestión religiosa en Wittgenstein. (Cf. Jareño Alarcon, *Religión y Relativismo ...*, *cit.*, pp. 53-73)

pretación, donde aborda desde un ángulo distinto los conceptos sustentados en la filosofía del lenguaje. Aquí Wittgenstein va a ocuparse de distintas declaraciones religiosas, tales como las del Juicio Final y las de la "otra vida", *no* se aboca a las cuestiones sobre Dios; lo que le interesa es intentar entender que para algunos estas cuestiones son posibles, mientras que para otros no. Ahora, no se trata que el creyente o el religioso haga una afirmación como "*Creo que hay un Dios*" y luego el ateo haga la negación "*No creo que haya un Dios*", sino que el discurso religioso es de alguna manera incommensurable, pero la relación no es de contradicción.

Aun cuando Wittgenstein no se hubiera dedicado en los cursos sobre creencia religiosa, que señala Putnam, a las cuestiones sobre Dios, es evidente que siempre mantuvo un cierto interés hacia este tema. En 1937, cuando se encontraba en la cabaña que se había construido en Noruega, escribió en su diario: "*Me gustaría conversar con Dios*". Podríamos añadir: ¿a quién no? Como bien lo señala Reguera, Dios hubiera sido el interlocutor natural de Wittgenstein, porque su modo natural, su pensar, era un pensamiento religioso, aunque sin dogmas, ni religión siquiera. Una cosa es ser creyente, otra pensar sobre el sentido de la religión y otra sería dar un último sentido religioso al pensar.²⁰ Wittgenstein pensaba que el concepto de Dios nunca se refiere a alguien, sino a algo; sin embargo, pareciera que él a veces lo percibía como una permanente compañía en la soledad de su cabaña, 'alguien' trascendental más que algo, a quien respetaba como un juez que podía ser implacable, pero no como un protector al que se ama, aunque recurría a 'él' cuando se encontraba en problemas. En *Diarios Secretos*²¹ vemos que cuando está tranquilo, trabajando en una fábrica -durante su servicio voluntario en la I Guerra Mundial- las referencias a Dios casi no existen, pero cuando se encuentra en el medio de una batalla, las referencias son prácticamente todos los días: pide que Dios le asista, ayude a vivir, que le proteja, que le acompañe, y otras expresiones parecidas; cuando se encuentra angustiado o está de-

²⁰ Reguera, en Malcolm, *Wittgenstein, A Religious ...*, cit., p. 12.

²¹ Wittgenstein, *Diarios Secretos*, cit.

primido, pide a Dios que le dé fuerzas, fortaleza, ánimo alegre, y otras expresiones; cuando se siente moralmente abatido, pide a Dios ayuda para que lo redima, lo mejore, lo convierta en un mejor ser humano, pone todo en manos de Dios, Dios es el amor, etc.²²

Wittgenstein proporciona algunas “pistas” para intentar entender este particular. Pareciera que para él hay una separación entre una cuestión empírica ordinaria y una cuestión religiosa. Así, se podría encontrar que en el primer caso podrían considerarse algunas posibilidades de consenso e incluso disenso, pero en el segundo no hay ni siquiera una posibilidad. Wittgenstein suministra este ejemplo: Alguien dice “*Hay un avión alemán volando sobre nosotros*”; probablemente su interlocutor podría decir “*posiblemente, no estoy tan seguro*”, con lo cual podría manifestarse que esta interacción entre los dos hablantes estaba cerca del consenso, mientras que si el ejemplo entre estos dos hablantes se refiere a una cuestión relativa al Juicio Final, y la respuesta es “*pues, yo no estoy tan seguro; posiblemente*”, no hay una posibilidad de acuerdo, puesto que para un “*no creyente típico, el Juicio Final no es ni siquiera una posibilidad*”²³ y esta última respuesta es para Wittgenstein muy diferente a “*Posiblemente haya un avión volando sobre nosotros*”. Las creencias religiosas son para Wittgenstein inquebrantables, ya que ellas van a regular la vida del creyente; ésta es la manera en que ellas se van a manifestar, no es que ellas van a ser razonadas ni van a ser creencias basadas en experiencias ordinarias. A juicio de Wittgenstein, la creencia del Juicio Final²⁴ es la más

²² Estos *Diarios Secretos* publicados por Wilhelm Baum, son las partes del diario de Wittgenstein (escritas en clave entre 1914-1916) que habían sido censuradas por Rush Rhees, Georg Henrik von Wright y Elizabeth Anscombe (albacas literarios de Wittgenstein) quienes las mantuvieron en secreto por muchos años, por considerar que ofendían la imagen de su maestro, al presentarnos sus debilidades y obsesiones privadas y existenciales.

²³ Putnam, *Cómo renovar la ...*, cit. p. 204.

²⁴ Malcolm dice que Wittgenstein le dijo una vez que él pensaba que podía comprender la concepción de Dios en tanto estaba inmerso en la conciencia del propio pecado y la culpa, pero que no podía comprender la concepción de Dios como creador. Creía que las ideas de Juicio Final, perdón y redención eran en cierta manera ininteligibles, ya que iban unidas en su mente a sentimientos de disgusto consigo mismo; a un fuerte anhelo de pureza y a un gran

sólida que pueda tener el hombre creyente, en aras de ella “se expone a cosas a las que no se expondría que están mucho mejor probadas para él.”²⁵

Estoy de acuerdo con Putnam cuando dice que sería absurdo decir que Wittgenstein “desconocía la lucha interior a que da lugar el asunto de la creencia religiosa”;²⁶ sin embargo, no estaría tan de acuerdo con su opinión de considerarlo como un no creyente. Claro, como lo señalé *supra*, no fue un creyente en el sentido tradicional, lo cual no descarta que no se sintiese comprometido y sintiera un gran respeto por todo lo concerniente a la religión. Cuando considera la inquebrantabilidad de una creencia religiosa como una de sus características, no quiere decir con ello que una creencia religiosa verdadera esté siempre y en todo momento fuera de duda. Para Wittgenstein como dije anteriormente, la creencia religiosa es la que mantiene regulada toda la vida del creyente, aunque esto no quiera decir que algunas veces no pueda tener dudas al respecto. Como bien lo señala Putnam, éste es el aspecto que la diferencia de la creencia empírica. Si un constructor de puentes, por ejemplo, tiene dudas respecto a la firmeza de las bases, hace nuevos cálculos y pruebas, mientras que el creyente, aun si se plantea dudas, es muy difícil que se plantee pruebas que pudieran corroborarla.

Wittgenstein lo que quiere patentizar es que la vida de un individuo podría estar conformada siguiendo un patrón de concepciones diferentes a las de otro; la religión juega un papel que es inherente al tipo de concepción con la que el individuo organiza o conforma su vida así como también con las expresiones de creencia.

Asimismo, Wittgenstein hace una analogía sobre el fundamento en que la persona hace sus creencias empíricas y sobre el que hace sus creencias religiosas. Sobre este aspecto, proporciona un ejemplo entre lo que piensa una persona sobre algo que podría ajustarse dentro de lo que podría llamarse Juicio Final y que bajo unas creencias o pruebas científicas cree que ocurra dentro de mu-

sentido de la impotencia del hombre para mejorarse. (Cf. Malcom, *Wittgenstein, A Religious ...*, cit., p. 70-71.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibid.*

chos años y lo que podría pensar sobre el respecto una persona con una creencia religiosa y que podría en realidad burlarse de tal predicción y decir “No, no se cumplirá”. Wittgenstein declara que si un científico le dijese que va a haber un Juicio Final dentro de unos mil años y que tiene que renunciar a todos los placeres por ello, “no se inmutaría”. Pero la persona cuya creencia en tal predicción tiene una base religiosa y no científica

... lucharía para que su vida no se consumiese en el fuego. No se trata de inducción, sino de temor, que forma parte, por así decirlo, de la sustancia de la creencia.²⁷

Wittgenstein compara el uso de las imágenes que representan a personas, y el uso de imágenes cuando se quiere representar a Dios. Esto lo hace en el segundo curso de sus *Lectures on Religious Belief*. Aquí trae a colación el siguiente ejemplo: “Cabría hacer esta pregunta ¿Pensaba Miguel Ángel que Noé en el arca era así y que Dios creando a Adán era así? No habría dicho que Dios o Adán eran como aparecen en esta imagen”. Para Wittgenstein, la explicación más satisfactoria de los significados de las palabras es la imagen.

Y yo pienso que Miguel Ángel era tan capaz como el que más y que se esforzó al máximo, y ahí está la imagen de la Divinidad creando a Adán. Si la vemos, desde luego que no pensaremos que es la Divinidad. La imagen tiene que ser utilizada de una manera completamente diferente si vamos a llamar ‘Dios’ al hombre que aparece con ese extraño manto, etc.²⁸

Es claro que, a pesar de tener la influencia de imaginar a Dios como un hombre de barba blanca, larga, con un rostro tranquilo, sereno, a veces con cierto aire de inquisidor, si quisiéramos hacer una reflexión sobre lo que Dios es y significa para nosotros, probablemente, lo más seguro, es que no relacionáramos a esa imagen de Miguel Ángel con lo que nosotros pensamos es la Divinidad. A pesar de todas las emociones y sentimientos que nos pudiera transmitir esa imagen, ella no traspasa los límites de lo que Miguel Ángel quiso expresar con ella (la imagen de la Divinidad creando a Adán). Aquí es evidente que lo que Wittgenstein quiere aquí paten-

²⁷ *Ibid.*, p. 205.

²⁸ *Ibidems.*

tizar es que la superstición y la incredulidad coexisten o cohabitan con la religión generalmente, con la creencia religiosa en el sentido en que él la entiende. Wittgenstein no acepta que puede haber una continuidad entre lo que él considera una creencia religiosa y una creencia científica. En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein dice en el párrafo 43,

... para una gran clase de casos, aunque no para todos, en los que empleamos la palabra 'significado', ésta puede definirse así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.²⁹

De ahí la importancia del uso de imágenes en la religión. El carácter significativo de ellas va en sentido paralelo a su adscripción al juego de lenguaje en que participa, así como en la manera en que ellas pueden tener alguna influencia en nuestra manera de actuar y también de la forma en que se conectan en ella. Esto se da de una manera más expedita cuando hablamos de nuestras propias creencias religiosas como imágenes. Nosotros podemos utilizar una metáfora o una alegoría de lo que es el cielo y el infierno; por una parte, podemos escenificar una 'situación ideal de felicidad': escenas de personas con rostros sonrientes, felices, plácidos, en un paisaje bucólico; por otra parte, un escenario tenebroso, con personas desagradables, sufriendo dolores terribles, en un ambiente lúgubre y espeluznante. Aquí, lo interesante es señalar que, a través del uso que estamos haciendo de las imágenes, estamos patentizando la importancia y trascendencia del 'premio' y del 'castigo' eterno, el cual dependerá de cómo nos comportemos en esta vida. Así, el significado religioso de una imagen se determinaría por la observancia del comportamiento de un individuo ante ella y por el rol que esta imagen juega con relación a la totalidad de creencias y conductas de ese individuo. Asimismo, la relevancia que pudiera tener en nosotros dichas imágenes, va a depender de mi aceptación o rechazo de determinadas certezas que están en la base de todo el proceso. De esta manera, las imágenes, en cuanto tales, forman parte de un juego de lenguaje, el juego de lenguaje religioso; si fuese de otra

²⁹ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* México, Ediciones de la UNAM, 1988.

manera, entonces ellas podrían verse como manifestaciones artísticas, populares, etc. Pero, cuando ellas se incardinan en la conducta de un individuo -como lo señala Jareño Alarcón- en su espectro particular de relaciones semánticas,

adquieren una relevancia especial en la medida en que entran en contacto con enunciados de valor religioso conformando una peculiar afirmación de la realidad; una actitud hacia ella.³⁰

Así, cuando Wittgenstein nos dice reiteradamente que la persona religiosa o creyente y el ateo o no creyente usan las mismas palabras para decir una oración, pero lo hacen de una manera diferente, se está refiriendo a que cuando el creyente y el ateo dicen por ejemplo: '*Creo en un Juicio Final*', esta expresión tiene un significado diferente para cada uno de ellos. Para uno -el ateo o no creyente- hablar del Juicio Final puede verse como una cuestión de 'probabilidad', mientras que para el creyente religioso el significado es otro. Sin embargo, Putnam considera que esto no es lo que Wittgenstein quiere decir, puesto que en las notas del primer curso, el interlocutor imaginario de Wittgenstein le dice:

Tú quieres decir algo completamente diferente, Wittgenstein,

y éste le responde que
... la diferencia podría no ponerse en absoluto de manifiesto en una explicación del significado.³¹

Aquí, creemos que lo que Wittgenstein pareciera querer evidenciar es que la diferencia entre estos dos usos no podría considerarse usualmente como una diferencia de significado. Podríamos saber que quiere significar una persona creyente cuando se refiere cuando dice que cree en el Juicio Final, y no saber si le entiendo o no. Así, si una persona no creyente dice:

No creo en el Juicio Final

y la persona religiosa dice que sí, Wittgenstein se pregunta ¿po-

³⁰ Jareño Alarcón, *Religión y ...*, cit., p. 87.

³¹ Putnam, *op. cit.*, p. 205.

drían significar lo mismo? Esto se presenta como muy confuso, puesto que no está definido el criterio de significar lo mismo, aunque pudiera decirse que describen las mismas cosas y así

... cabría decir que esto muestra ya que significan lo mismo.³²

En cuanto a la propuesta de que el lenguaje religioso es emotivo, es decir, que se usa para expresar “actitudes”, Wittgenstein se niega a hacerse eco de la afirmación de que el lenguaje se utiliza “para expresar una actitud” cuando no hay ninguna posibilidad de reemplazar el lenguaje en cuestión por una expresión explícita de la denominada actitud. Así, sostiene que el discurso religioso sólo se entiende cuando entendemos la forma de vida a que pertenece este discurso, la cual está caracterizada no por las creencias que en ella puedan estar enraizadas, sino por la forma en que se quiere o se ama la propia vida, así como en la manera en que podamos hacer una reglamentación de las acciones que tomamos en nuestra vida diaria. Wittgenstein consideraba la religión como una ‘forma de vida’; una forma de vida de la cual él no participaba, pero que respetaba, simpatizaba y sentía un gran interés por todo lo concerniente a ella. De aquí, que entender o no el “significado” del discurso religioso involucra entender una forma de vida religiosa;

...y esto no es una cuestión de teoría semántica, sino de entender a un ser humano.³³

De igual manera, para Wittgenstein, las imágenes son de suma importancia en la vida, “la importancia de una forma de vida podría estar en las imágenes que esa forma de vida utiliza”. En *Culture and Value*, dice:

It is true that we compare a picture that is firmly rooted in us to a superstition; but it is equally true that we *always* eventually have to reach some firm ground, either a picture or something else, so that a picture which is at the roof of all our thinking is to be respected and not treated as a superstition.³⁴

³² Podría considerarse que significan lo mismo, puesto que mientras uno lo afirma, el otro niega el mismo hecho.

³³ Putnam, *Cómo renovar la ...*, *op. cit.*, p. 215.

³⁴ Wittgenstein, *Culture and Value*, *cit.*, p. 83.

Con esto se patentiza que Wittgenstein no consideraba que las imágenes eran malas, y por lo tanto, no se le puede considerar contrario a las imágenes como tales, como algunos autores han señalado. Creemos, tal como lo señala Putnam, que lo que Wittgenstein critica es que algunos filósofos estén sometidos a una imagen. Para Wittgenstein las imágenes pueden verse de dos maneras distintas: por una parte, son una buena manera de explicar el significado de las palabras y por otra, como una forma de hablar de imágenes que tienen “peso” o que están presentes “*en la raíz de todo el pensamiento de la persona*”.³⁵

De lo anterior podría desprenderse que lo que critica a los filósofos que se someten a imágenes, es que son imágenes “malas” por así decirlo, puesto que no son del tipo de imágenes que están en los fundamentos de los pensamientos de una persona, y por lo tanto, no tienen “peso” significativo. Así, podríamos decir, como lo habíamos señalado, que el lenguaje religioso es no cognitivo;³⁶ es decir, que para Wittgenstein el lenguaje ordinario y el lenguaje religioso no son la misma cosa y que en ambos hay una diferencia, puesto que, a pesar de que en ambos el lenguaje ordinario y el lenguaje religioso poseen imágenes y palabras y usos de esas imágenes y palabras, en el lenguaje ordinario hay algo más que está más allá de las imágenes y de las palabras, mientras que en el religioso no existe este algo.

Wittgenstein propone el ejemplo de “*el hermano de América*” y a propósito de éste le inquieta el hecho de que pueda pensar en él sin que se dé una interacción causal con él y considera que ni siquiera pensamos en la referencia como en una relación causal, pues

... el impulso natural consiste en pensar que la intencionalidad de nuestras palabras

³⁵ Putnam, *Cómo renovar la ...*, cit., p. 219.

³⁶ La manera realista tradicional de dar expresión a la sugerencia de que el lenguaje religioso es *no cognitivo* consistía en decir que los términos descriptivos ordinarios, tales como ‘mi hermano’, ‘América’, ‘el Arco del Triunfo’, se refieren todos a algo, mientras que las palabras utilizadas en los contextos religiosos que Wittgenstein examina, no.

es algo que viene dado por la experiencia del pensamiento mismo.³⁷

Así para Wittgenstein, si se nos preguntara:

...¿Cómo sabes que es un pensamiento de tal o cual? , el pensamiento que se nos viene inmediatamente a la cabeza es el de una sombra, una imagen. No pensamos en una relación causal. Lo que mejor expresa el tipo de relación en que pensamos es 'sombra', 'imagen', etc.³⁸

Las personas tenemos la tendencia de concebir los pensamientos como si éstos fueran imágenes mentales y a atribuirles capacidades que ninguna imagen real podría poseer. Aquí podríamos atribuirle a Wittgenstein que está haciendo una observación de carácter fenomenológico: si una persona que está en España está pensando en su hermano que está en América, esto no significa que se esté realizando un tipo de interacción causal oculta con su hermano,³⁹ aunque podría decirse que se ha dado una relación causal con el hermano en el sentido de que ha actuado con él en el pasado y esto ha permanecido en su memoria, etc. Y también se relaciona causalmente con América (aunque no la conozca) porque ha adquirido esta palabra de una persona que ha estado allí (su hermano, por ejemplo) u de otras personas que la han adoptado de otras personas que si estuvieron allí.

De esto pareciera desprenderse que no hay posibilidad de contar con una teoría de la referencia general, ya que tendríamos que considerar que sólo si pudiéramos tener una definición de la referencia primitiva (la referencia en el caso de lo que serían los términos primitivos de una lengua en la formalización adecuada de la lengua) y una teoría de la referencia por descripción podríamos pensar que

... habría una posibilidad de afirmar que contamos con una teoría de la referencia

³⁷ Putnam, *Cómo renovar la ...*, cit., p. 223.

³⁸ Wittgenstein, L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Berkeley, University of California Press, 1966, p. 66.

³⁹ Putnam hace la acotación de que la referencia no es una interacción causal en curso es, por supuesto, verdadero en toda teoría de la referencia. (Cf. Putnam, *Cómo renovar la ...*, cit., p. 224.)

en general, y hasta ahora ningún teórico causal ha intentado presentar una teoría de la referencia por descripción.⁴⁰

Wittgenstein emprende una ofensiva contra la idea de que solamente podamos utilizar una palabra si se posee la condición necesaria y suficiente para su aplicación. Este ataque lo va a desarrollar con la introducción de la palabra “juego”, la cual afirma que no posee la condición necesaria y suficiente para su uso. De esta manera habla de los “*juegos de lenguaje*”⁴¹ y de las familias de juegos de lenguaje que se forman con ellos, los cuales tienen un aire de familia, pues pueden tener semejanzas, pero no hay ningún juego igual a otro; este concepto de aire de familia es el que va a aplicar a las grandes nociones filosóficas. “Los juegos de lenguaje” no tienen una esencia común, y si la tienen es aleatoria.⁴² Lo que Wittgenstein pareciera decir y aquí me plego a la interpretación de Rush Rhees y la de Putnam es que “los usos referenciales no tienen una “esencia”; no hay una determinada cosa a la que cabe llamar “referirse a”: lo que hay es semejanzas que se solapan entre un tipo de “referirse a” y el siguiente, nada más; esta complicada red de similitudes y relaciones que se solapan y entrecruzan entre sí es una característica común del lenguaje. Lo que Wittgenstein quería, al hacer esta comparación, era poner de relieve la conexión entre el habla del lenguaje –o ‘forma de vida’ como él la llama– y las actividades no lingüísticas, a través de la participación del lenguaje en el acto de ‘jugar’ juegos de lenguaje como una forma de conectarse con nuestra vida.⁴³ Los juegos de lenguaje en la medida en que son acciones lingüísticas son un reflejo de cómo pueden ser complejas

⁴⁰ Putnam, *Cómo renovar la ...*, cit., p. 230.

⁴¹ Wittgenstein introduce la noción de “*juego de lenguaje*” en las *Investigaciones filosóficas*, aunque nunca dio una definición de lo que podría considerarse como tal. Se limitó a dar una serie de ejemplos de lo que podría tomarse como algo correspondiente a “*juego de lenguaje*”.

⁴² Cuando Wittgenstein hace esta afirmación se evidencia una de las diferencias más marcadas con su antigua posición filosófica. Mientras que en el *Tractatus* proclamaba un esencialismo (las proposiciones y los estados de cosas), en las *Investigaciones filosóficas* dice que no hay una esencia común, y si la hay, ésta es aleatoria.

⁴³ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, cit., paragrafos. 7, 67, 66.

nuestras acciones.

Por esto, Wittgenstein no se siente confundido frente al problema de cómo debemos “referirnos” a entidades abstractas. Para Wittgenstein, podemos referirnos al número 3, por ejemplo, sin estar ligados causalmente a él, puesto que el uso de las palabras que designan a los números son distintas de las palabras como, por ejemplo, “mesa”. Lo que debe preocuparnos es que debemos considerar la forma en que se utilizan las palabras que designan números; es decir, que lo que es verdaderamente importante es el cómo se utilicen las palabras, el uso que hacemos de ellas.⁴⁴

Del mismo modo que Wittgenstein consideró que no era útil hablar de la inconmensurabilidad, ni de si era o no un discurso cognitivo el discurso religioso, así mismo no le parece útil hablar de si el lenguaje religioso se refiere a algo. Para los pensadores religiosos, no es igual su uso referencial cuando se refieren a su Dios que cuando se refieren a “su hermano de América”. Así, para Wittgenstein la forma en cómo podemos entender el lenguaje religioso no es el intentar aplicar una clasificación metafísica de las diferentes formas posibles en que pueda darse un discurso. Ahora,

¿podríamos decir que Wittgenstein ha inmunizado el lenguaje religioso contra toda crítica? ¿Ha hecho que sea imposible ser ateo?

La respuesta de Putnam y con la cual me solidarizo, es que no del todo.

Es indudable que Wittgenstein se presenta en estos cursos como un no creyente (por lo menos, en el sentido estricto), aunque ya lo hemos señalado, siempre mantuvo una posición de mucho respeto hacia las creencias religiosas y, por consiguiente, hacia los creyentes. Sin embargo, tal como lo señala Putnam, no dudaríamos en aceptar que Wittgenstein decía la verdad cuando afirmaba que él jamás diría que cree que habrá un Juicio Final. De hecho, declara (sin lugar a dudas con absoluta sinceridad) que ni siquiera sabe si decir que *entiende* al hombre que dice que cree que habrá un Juicio Final. (Y leer más filosofía o más lingüística no le va a ayudar a

⁴⁴ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, cit., parág. 68.

decidir si decir o no que entiende).⁴⁵

Ahora, se pregunta Putnam, ¿cuál es la actitud de Wittgenstein hacia el otro bando, es decir, hacia quienes combatirían la creencia religiosa? ¿Librar una lucha sin cuartel contra ella?, ¿Condenarla? Cuando Wittgenstein dice en el primer curso que la línea que separa la creencia religiosa de la creencia científica no puede ser trazada con precisión, porque no siempre esta demarcación está bien trazada y que no es posible que las podamos imaginar como dos cosas totalmente opuestas, separadas por un abismo, no se está refiriendo a una sociedad primitiva, sino a una sociedad donde se ha institucionalizado una distinción entre ciencia y religión. Sin embargo, considera que no debemos desdeñar a una sociedad primitiva por considerarla inferior a nuestra cultura; lo que tenemos que hacer es buscar y hurgar en ella para ver las diferencias entre sus juegos de lenguaje y los nuestros, y así nos daremos cuenta de las diferencias entre alguien que está jugando con nuestros juegos de lenguaje y se equivoca y alguien cuya forma de vida es completamente distinta, aunque esto no signifique que no podamos criticar una cultura primitiva, pues precisamente por sus observaciones en *Sobre la Certeza*, específicamente las que tratan sobre la posibilidad de combatir otra cultura y la dificultad de encontrar razones que justifiquen el combate a otras culturas, es lo que ha hecho que a Wittgenstein se le considere un defensor a ultranza del relativista cultural.⁴⁶ Sin embargo, no nos cabe duda de que Wittgenstein estaba más interesado en subrayar las diferencias que en acentuar las semejanzas; para él era más importante poner de manifiesto diferencias, matices, distinciones, a fin de indicarnos el valor del caso particular frente al generalizador, aunque se estuviese consciente de que las generalizaciones son necesarias para una sistematización científica de la multiplicidad de fenómenos.

Para Wittgenstein, hay diversos juegos de lenguaje diferentes posibles y no hay nada que decir en relación con la validez o no validez de unos comparados con otros. Los juegos de lenguaje, como todo juego, no tienen por qué tener una finalidad externa, pue-

⁴⁵ Cf. Putnam, *Cómo renovar la ...*, cit.

⁴⁶ Wittgenstein, L.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.

den ser actividades autosuficientes. Lo que Wittgenstein quería, al hacer esta comparación, era poner de relieve la conexión entre el habla del lenguaje –o ‘forma de vida’- y las actividades no lingüísticas. De hecho, cabría añadir que ni siquiera piensa que se pueda elegir uno en vez de otro, ya que está claro que no *elegimos* nuestra forma de vida, tal como él utiliza el término “forma de vida”. Lo que Wittgenstein quiere es que reflexionemos y nos pongamos a pensar en *cuando* deberíamos combatir un juego de lenguaje religioso o un juego de lenguaje primitivo que no sea nuestro ni de nuestra cultura. Como lo señala Putnam, lo que Wittgenstein deseaba era que fuéramos más tolerantes con los juegos de lenguaje que pudieran ‘jugar’ los demás:

Si consideramos los demás juegos de lenguaje como estúpidos o ignorantes de nuestros propios juegos de lenguaje, entonces estaremos combatiendo una y otra vez sin *fijarnos* jamás. Si nos fijamos bien, quizás descubramos que son muchos menos los juegos de lenguaje que queremos combatir. Pero incluso si combatimos, y Wittgenstein prevé que a veces lo podamos hacer, no tenemos que tachar a nadie de tonto o hereje.⁴⁷

Para Wittgenstein los juegos de lenguaje son hechos irracionales (aunque él los llama más bien no razonables) y arbitrarios de la naturaleza:

Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: No está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está ahí, como nuestra vida”... y, “Por otra parte, el juego de lenguaje cambia con el tiempo.⁴⁸

Aquí podríamos traer a colación la advertencia de Putnam acerca de los propósitos de Wittgenstein.⁴⁹ No se trata de que Wittgenstein niegue que nosotros podamos entender las cosas ni que razonemos; ya que de hecho, todo el libro de *Sobre la certeza* es un examen de cuándo se puede y cuando no se puede hablar de entender algo, saber algo, mostrar algo, tener una razón para algo,

⁴⁷ Putnam, *Cómo renovar la ...*, cit., p. 238.

⁴⁸ Wittgenstein, *Sobre la certeza*, cit., Parágs: 559 y 256.

⁴⁹ Cf. Putnam, *op. cit.*, p. 241.

estar seguro de algo, etc., aunque tenga una visión naturalista (no reduccionista) del hombre. Lo que quiere señalar es que nuestras capacidades de entender y razonar se han ido desarrollando desde otras formas más primitivas, las cuales compartimos con los animales y que la vida humana no puede considerarse como una muestra empírica de la capacidad trascendental de la razón:

En este punto, quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento.⁵⁰

De esta manera, cuando un individuo dice que algo es verdadero en un juego de lenguaje, debe suponerse que él está fuera de ese juego de lenguaje y lo que está haciendo es un comentario. Cuando nos vemos impelidos a hacer sustituciones de cosas tales como decir “es verdadero”, “es razonable” por otras expresiones tales como “es verdadero en mi juego de lenguaje” o “es razonable en mi juego de lenguaje”, “se trata de algo que nos hace querer *distanciarnos* de nuestro propio juego de lenguaje.” Esta sería una de las razones por las cuales a Wittgenstein se le acusa de relativista, un relativista lingüístico, pero a fin de cuentas, un relativista. Sin embargo, tal como lo señala Putnam, el atractivo del relativismo no está en que éste se presente como una opción clara y coherente desde la cual pudiéramos comprender el cómo entender el lenguaje sin tener una base metafísica, sino lo contrario:

... se ha señalado a menudo que tan pronto se intenta establecer el relativismo como *posición* desemboca en inconsistencia o solipsismo (o quizás solipsismo con un ‘nosotros’ en vez de un ‘yo’). La idea de que todo lo que creemos es, en el mejor de los casos, sólo ‘verdadero en nuestro juego de lenguaje’ no es ni siquiera una idea coherente: ¿es entonces la misma existencia de nuestro lenguaje ‘sólo verdadera en nuestro juego de lenguaje’? ¿Es nuestro juego de lenguaje, por tanto, pura ficción?⁵¹.

Esto lo podríamos entender mejor si, en vez de considerar el

⁵⁰ Wittgenstein, *Sobre la certeza*, cit., parág. 475.

⁵¹ Putnam, *Cómo renovar la...*, cit., p. 243.

relativismo como una cura contra la enfermedad de “carecer de una base metafísica”, lo consideramos, tanto a él como al deseo de encontrar una base metafísica, como manifestaciones de la misma enfermedad. Lo que hay que decirle al relativista es que algunas cosas son verdaderas y algunas cosas son justificables y algunas cosas son razonables, pero, por supuesto, sólo podemos decir *esto* si tenemos un lenguaje apropiado. Y tenemos el lenguaje y podemos decir esto y decimos esto, aun cuando el lenguaje mismo no tenga una garantía metafísica como la razón. ¿Qué lo garantiza? La respuesta de Wittgenstein es asombrosamente sencilla: la confianza.

¿De qué me puedo fiar?... Lo que quiero decir es que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo. (No dije “puedo confiar en algo”).⁵²

De esta manera, Wittgenstein concluye que nuestros juegos de lenguaje no dependen de la Razón, sino de la *confianza*.

Con esta aseveración, Wittgenstein quiere señalarnos que la solución de la mayoría de nuestros *impasses* está en nosotros mismos, que no tenemos que recurrir a la creación de nuevas categorías para buscar las soluciones que están allí, ante nuestros ojos. Tal como lo señala Putnam, el pensamiento de Ludwig Wittgenstein constituye un ejemplo de cómo la reflexión filosófica puede ser algo más que crear nuevas tormentas en viejos vasos de agua o que buscar nuevos vasos de agua donde crear tormentas. Cuando se hace bien, la reflexión filosófica puede permitirnos ver con inesperada claridad y sinceridad nuestra propia situación, no con “*un punto de vista desde ningún sitio*” sino con los ojos de algún ser humano con defectos y con su propia forma de ver las cosas. Si Wittgenstein quiere hacer una hoguera de nuestras vanidades filosóficas, no es por sadismo intelectual; si le hemos interpretado bien, esas vanidades son, en su opinión, lo que nos impide confiar y, lo que quizás sea más importante, tener compasión. Y yo agregaría algo más a esta reflexión de Putnam, tener respeto por las formas de vida de los

⁵² Wittgenstein, *Sobre la certeza*, cit., párrafos 508 y 509.

HUMÁNITAS. Portal temático en Humanidades

WITTGENSTEIN: ¿EL PARADIGMA DE LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA?

101

demás.

Instituto de Filosofía
Universidad Central de Venezuela