

# ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

## PRECISANDO EL FIDEÍSMO WITTGENSTEINIANO\*

ENZO SOLARI

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RESUMEN: las influencias de Tolstói, James y Kierkegaard explican varias de las peculiaridades de la filosofía de la religión de Wittgenstein. Pero, a la vez, insinúan sus límites, porque el tratamiento wittgensteiniano de la religión y lo divino como algo fundamentalmente expresivo, patético, decisionista, termina resultando alérgico a argumentos, creencias y evaluaciones. Wittgenstein, así, permite apreciar con gran vivacidad las experiencias y los lenguajes religiosos, lo que es útil para la psicología, la sociología, la literatura y aun la teología, pero no es de igual manera sofisticado filosóficamente, pues sus tendencias fideístas lastran su intelección de las religiones con insuficiencias fenomenológicas, epistemológicas, metafísicas y político-morales.

PALABRAS CLAVE: Tolstói; James; Kierkegaard; religión; Dios; fideísmo; creencia.

### *Precising the wittgensteinian fideism*

ABSTRACT: the influences of Tolstói, James and Kierkegaard explain many characteristics of Wittgenstein's philosophy of religion. But those influences also suggest the limits of this philosophy, because the wittgensteinian view of religion and the divine as something fundamentally expressive, pathetic, and decisionist, is incompatible with arguments, beliefs, and evaluations. Wittgenstein help us to appreciate the religious experiences and languages with vigour. This is useful for psychology, sociology, literature, and also theology, but it is not philosophically sophisticated: his fideistic tendencies ballast the wittgensteinian understanding of religions with phenomenological, epistemological, metaphysical, and moral-political deficiencies.

KEY WORDS: Tolstói; James; Kierkegaard; religion; God; fideism; belief.

Podría decirse que, para bien y para mal, los apuntes filosófico-religiosos de Wittgenstein (W.) son el resultado de influencias cuya peculiar mezcla depende del inconfundible e inestable estilo filosófico del que confesara que «para mí es importante, al filosofar, modificar siempre una situación, no estar demasiado tiempo sobre *una* pierna, para no quedarme agarrotado»<sup>1</sup>.

---

\* Una versión preliminar de este texto fue presentada el año 2009 como ponencia en el Seminario Internacional «A 120 años del nacimiento de Wittgenstein» (Biblioteca Nacional, Stgo. de Chile). El mismo, luego, fue pulido durante los años 2014-2015 gracias a la investigación: «La tolerancia en Kant: supuestos epistémicos, políticos y religiosos», financiada por una beca C de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Icala, Consejo Valparaíso). La versión final se benefició de los comentarios y críticas del profesor Felipe de la Fuente.

<sup>1</sup> Es el aforismo N° 151 de las *Vermischte Bemerkungen de W.* (1995a: 70).

## I

Para ir desgranando (algunas de) tales influencias, y así comprender mejor cuál es el rendimiento de esos apuntes acerca de la religión y lo divino, podemos partir con un cuento que fascinaba a W. En el mismo, un obispo navega en dirección al monasterio de las Solovki cuando escucha casualmente esta conversación: un pescador está hablando de tres eremitas, auténticos «hombres de Dios», que viven en un islote. Dice que los tres, más o menos viejos, todos barbudos y pobremente vestidos, están «ocupados en la salvación de su alma» (Tolstói 2008: 308). El obispo se interesa por estos eremitas, y como el islote ya empieza a vislumbrarse en el horizonte, pide al piloto del barco que lo lleve allí para hacerles una visita. El piloto cede ante la insistencia, y envía al obispo en un bote. En la orilla «los eremitas lo recibieron con una reverencia y él les dio su bendición, a la que respondieron inclinándose aún más» (2008: 310). El obispo les dice: «he oído, eremitas de Dios, que viven aquí ocupados en la salvación de su alma, rezando a Jesucristo por sus semejantes; como yo, indigno siervo del Señor, he sido designado por la gracia de Dios para apacentar su rebaño, he querido verlos también a ustedes, servidores de Dios, para instruirles en lo que pueda» (2008: 310-11). Dicho lo cual el obispo les pregunta cómo es que sirven a Dios. El más anciano de los eremitas, sonriendo, le responde: «nosotros, siervos de Dios, no sabemos servir al Señor; nos servimos a nosotros mismos y nos ocupamos de nuestro sustento» (2008: 311). El obispo les pregunta enseguida de qué manera rezan a Dios. Y el anciano, que a todo esto no tiene dientes, le responde: «rezamos así [...]: ustedes son tres; nosotros somos tres; ten piedad de nosotros» (2008: 311). El obispo sonrío y les dice: «seguramente han oído hablar de la Santísima Trinidad, pero no deben rezar así. Siento afecto por ustedes, eremitas de Dios, y me doy cuenta de que quieren agradar al Señor, pero no saben cómo servirle. No es así como se reza; escúchenme y les enseñaré. El rito que les voy a enseñar no lo he inventado yo; Dios mismo, en las Sagradas Escrituras, ha ordenado a todos los hombres que le recen de ese modo» (2008: 311). Entonces les explica la doctrina trinitaria y la de la encarnación *pro nobis*. Luego les enseña el Padre Nuestro, no sin dificultades; la repetición de esta oración se prolonga por varias horas, hasta que se la aprenden de memoria. Cuando empieza a oscurecer, el obispo les pide que sigan rezando tal como les ha enseñado y se despide cariñosamente de ellos. Los eremitas, según el relato, «se inclinaron casi hasta el suelo» (2008: 312). Mientras los escucha repetir la oración del Señor, el obispo abandona el islote y vuelve al barco, que de inmediato prosigue su ruta. Sentado en la popa, el obispo parece pensativo: «se quedó mirando el islote» (2008: 312). Desaparecido este de su campo visual, continúa mirando a la luz de la luna en la misma dirección: «[...] y daba gracias al Señor por haberlo enviado en ayuda de esos hombres de bien, a los que había enseñado la palabra divina» (2008: 313). Poco a poco, el obispo vislumbra «[...] que algo resplandecía y blanqueaba en la estela luminosa de la luna: acaso un ave, una gaviota o la vela de una barca» (2008: 313). El obispo fija su atención, sin lograr descubrir qué es aquello. Justo cuando le pregunta al piloto ya distingue de qué se trata: «los tres eremitas corrían sobre el mar, bañados por la luz de la luna, con las canosas barbas resplandecientes, y se acercaban tan deprisa al barco como si este estuviese detenido» (2008: 313). Aterrado, el piloto grita: «¡Señor! ¡Los eremitas vienen a nuestro encuentro y

andan por el mar como por tierra firme!» (2008: 313). Los pasajeros, que divisan ya la escena desde la popa, se aterran: «todos vieron cómo los eremitas corrían cogidos de la mano; los dos de los extremos hacían señas para que pararan la embarcación. Los tres corrían por el agua como si fuesen por tierra firme, pero sin mover los pies» (2008: 313-14). Y en el momento en que alcanzan la borda, le dicen al obispo al unísono: «¡nos hemos olvidado de la oración, siervo de Dios! Mientras la repetíamos, nos acordábamos; pero luego dejamos de repetirla durante una hora, se nos olvidó una palabra y a continuación todo se vino abajo. Ya no nos acordamos de nada. Enséñanosla otra vez» (2008: 314). El obispo, haciendo la señal de la cruz, se inclina hacia los eremitas y les dice: «su oración es grata al Señor, eremitas divinos. No me corresponde a mí enseñarles. ¡Recen por nosotros, pecadores!» (2008: 314). Ahora es el obispo el que los saluda «con una profunda reverencia» (2008: 314). El relato termina cuando, al irse los eremitas de vuelta por el mar, dejan un resplandor que dura hasta el amanecer.

W. admiraba a Lev Nikoláievich Tolstói, el autor de este breve relato: «Los tres eremitas», de 1885<sup>2</sup>. El cuento tiene antepuesto un pasaje evangélico: «cuando recen, no sean palabreros como los paganos, que piensan que a fuerza de palabras serán escuchados. No los imiten, pues su Padre sabe lo que ustedes necesitan antes de que se lo pidan» (Mt 6,7-8). En estos versos del sermón de la montaña, así como en el cuento de Tolstói, W. ve una nota de la mejor religiosidad<sup>3</sup>. En efecto, la fe y la oración —como se aprecia en la vida de los eremitas— no son el fruto de una instrucción. La enseñanza episcopal no solamente no es necesaria, sino que ni siquiera es posible. La fe y la oración tienen raíces más profundas que las de la ortodoxia (*Rechtgläubigkeit*) y la teología. W. le hace ver a Drury, cuando este le comenta su intención de hacerse sacerdote anglicano, que la fe cristiana no necesita de una fundamentación filosófica, y que en general no requiere pruebas ni demostraciones. W. incluso admite que en la religión pudiera no hablarse: «¿El habla es esencial para la religión? Puedo imaginar perfectamente una religión en la que no haya doctrinas y, por lo tanto, no utilice el habla. Evidentemente, la esencia de la religión puede no tener nada que ver con el hecho de que se hable (o mejor dicho, si se habla); esto en sí mismo constituye un componente de la conducta religiosa y no una teoría. Por consiguiente, en modo alguno se trata de si

<sup>2</sup> Y de otras piezas que imantaron la atención religiosa de W.; al respecto, vid. ENGELMANN (2009: 131-133). De hecho, es difícil dejar de ver cierto paralelismo en las vidas de Tolstói y W., tan obsesivas y a veces tan disparatadas. Tolstói «era del todo imprevisible. Un día se encontraba en medio de una batalla en Crimea y al siguiente aparecía segando el heno con los campesinos. Otro día nos enterábamos de que estaba aprendiendo el oficio de zapatero y días más tarde de que estaba estudiando griego clásico para leer a Homero. Había momentos en los que nos sorprendía con el minucioso examen de conciencia al que se sometía, mientras en otros lo veíamos perder su finca por deudas de juego. Era una personalidad llena de contradicciones, desmesurada y seductora [...]» (ANCIRA 2002: 7-8). Y qué decir de la vida de Wittgenstein: estudiante de ingeniería en Berlín y Manchester, soldado durante la primera guerra (luego de la cual renuncia a la millonaria herencia paterna), jardinero de un monasterio, profesor en apartados pueblecitos austríacos, constructor de su propia cabaña en Noruega y diseñador de la casa vienesa de una de sus hermanas, capaz de amenazar con un atizador al mismísimo Popper en medio de una discusión filosófica...

<sup>3</sup> Sigo aquí a RICKEN (2003: 33).

las palabras son verdaderas, falsas o sin-sentidos» (W. 1995: 50). Aun sin palabras ni teología, la actitud religiosa y el cristianismo en particular plantean una cuestión que toca a la vida en su más íntima raíz<sup>4</sup>.

Son notorias en toda la obra de W. el valor del silencio, la estima de la *via negativa*, la distinción entre decir y mostrar, y la altísima ponderación de lo místico y transcendental. Esto ya es claro en el *Tractatus*; véanse sus N° 6.44 y 6.45: «no cómo es el mundo, es lo místico, sino *que sea*. La intuición del mundo *sub specie aeterni* es su intuición como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico» (W. 1989: 180-181). Es cierto que lo místico no siempre ocupa el mismo lugar según W. Si al comienzo se sitúa nítidamente allende el lenguaje, luego se domicilia en un específico juego o familia de juegos de lenguaje. Pero siempre lo transcendental, Dios mismo, se revela ante todo en la práctica y orientando una característica forma de vida<sup>5</sup>. También el conocido testimonio de Russell —que en los años que rodean al *Tractatus* W. parecía tanto un místico como un hombre atormentado por la posibilidad del suicidio<sup>6</sup>— confirma el tolstoísmo de W., poniéndonos al mismo tiempo en la pista de una nueva influencia.

## II

Para abordarla, resulta útil presentar la siguiente relación psicológica. Es el caso de un paciente francés que padece el peor tipo de melancolía, esa que alcanza forma de pánico: «cuando me encontraba en ese estado de pesimismo filosófico y depresión general de ánimo, un atardecer entré en el vestidor en penumbra para coger algo. De repente, sin previo aviso, cayó sobre mí, como si surgiese de la oscuridad, un miedo horrible. Simultáneamente apareció en mi mente la imagen de un paciente epiléptico que había visto en el manicomio, un joven de cabellos negros y piel grisácea, completamente idiota, que permanecía sentado todo el día en un banco, o más bien en un tablón, que había en la pared, con las rodillas pegadas a la mejilla y vestido con una única y sucia camiseta que estiraba sobre las rodillas envolviendo toda su figura. Se sentaba como un gato egipcio esculpido o una momia peruana y solo movía los ojos negros con una mirada nada humana. Esta imagen y mi miedo entraron en una especie de complicidad mutua. *Yo soy así* potencialmente. Nada de cuanto poseo me puede preservar de este hado, si llegase mi hora como llegó para él. Sentí tal horror de ser como él y tan cercano a su estado que fue como si algo, hasta ahora sólido dentro de mi pecho, se hubiese roto y convertido en una masa temblorosa de miedo. Después de todo esto cambió por completo el universo, me despertaba cada mañana con un terrible temor en la boca del estómago, y con una sensación de inseguridad que nunca había sentido y que jamás he vuelto a sentir. Fue como una revelación, y aunque cesaron los sentimientos inmediatos, la experiencia me hizo simpatizar desde entonces con las sensaciones morbosas de los demás. Desapareció gradualmente, pero durante algunos meses fui incapaz de

<sup>4</sup> Vid. CABRERA (2008: 154, 157 y 164), citando las *Vermischte Bemerkungen* (N° 152, 171 y 485).

<sup>5</sup> Al respecto, vid. los comentarios de CORDUA (1998), RICKEN (2003: 37-46) y VILLORO (2006).

<sup>6</sup> Cf. SANFÉLIX (2007: 70 n. 6) y Cabrera (2008: 150 n. 2).

caminar solo a oscuras. En general temía que me dejasen solo. Recuerdo que me preguntaba cómo podían vivir los demás, cómo había vivido yo mismo siempre, tan inconsciente de semejante pozo de inseguridad bajo la superficie de la vida [...] Siempre he pensado que mi experiencia de melancolía tenía una fuerte orientación religiosa [...] Quiero decir que el miedo era tan envolvente y poderoso que si no me hubiera aferrado a textos de la Escritura como “El Dios eterno es mi refugio”, “vengan a mí cuantos trabajan y soportan cargas pesadas” (...), o “Yo soy la vida y la resurrección”, creo que me habría vuelto loco» (James 2002: 226-228).

W. también admiraba a William James, que es el relator de este crudo testimonio. Todo el texto es parte de la descripción que hace James de las mentalidades religiosas enfermas<sup>7</sup>. En *Las variedades de la experiencia religiosa*, en todo caso, James estudia los tipos característicos de los «renacidos» o «nacidos dos veces», esos temperamentos mórbidos gobernados por la perturbadora persistencia del mal, del pecado, del sufrimiento y de la muerte. A su modo de ver, las distintas formas de morbidez religiosa —la melancolía patológica, la angustia activa, el sentimiento abrumador de la culpa, incluso el pánico y terror ante la locura— son más profundas y perspicaces que las de la normalidad. La religiosidad sana, normal o luminosa responde a una personalidad que tiende a ignorar o a minimizar lo malo, a relegar o desconocer lo doloroso. Pero, dice James, la experiencia incluye esas dimensiones oscuras. Por eso la mentalidad enferma, en la medida en que sí aprehende y padece la maldad, el pecado, la locura, el miedo, el sinsentido, abarca una experiencia más amplia, una escala mucho más profunda<sup>8</sup>. James incluso agrega que el núcleo real del problema religioso está en tal dimensión oscura, desesperada, malévola de la existencia, y en la consiguiente necesidad de ayuda, regeneración, perdón, liberación, salvación<sup>9</sup>. Pues bien. W. confesó el impacto que le produjo la lectura de este libro: a Drury se lo recomienda como «[...] un libro que a mí me ayudó mucho en una época». Y cuando este le dice «oh, sí, lo he leído. Siempre he disfrutado la lectura de cualquier cosa de James. Es una persona muy humana», W. le responde: «eso es lo que lo convierte en un buen filósofo. Era un auténtico ser humano» (Rhees 1989: 181-182)<sup>10</sup>. Hay que hacer notar que la concentración de James en la *experiencia* religiosa, vale decir, en las facetas individuales, vivenciales y sentimentales de la religión, no en las corporativas o institucionales, ni en las teoréticas o en las más racionalizadas<sup>11</sup>, se reproduce casi idénticamente en W. En este sentido, de acuerdo a una conversación recogida por Rhees, W. decía que él no es un hombre religioso, pero que no puede dejar de considerar toda cuestión desde un punto de vista religioso<sup>12</sup>. Muchos intérpretes tratan la peculiar religiosidad de W. como la de un renacido<sup>13</sup>; otros no lo ven tan claro y piensan que W. fluctúa entre

<sup>7</sup> De paso, conviene apuntar que puede ser el propio James el que esté hablando por boca de ese presunto paciente francés; cf. TAYLOR (2003: 44) y SANFÉLIX (2007: 75).

<sup>8</sup> Vid. JAMES (2002: 196-232).

<sup>9</sup> Vid. JAMES (2002: 228-229). «Liberarse de los sentimientos del espíritu, eso significa liberarse de la religión»: W. (2004: 116).

<sup>10</sup> Al respecto, vid. SANFÉLIX (2007: 68).

<sup>11</sup> Cf. JAMES (2002: 55-88).

<sup>12</sup> Citado por RICKEN (2003: 29).

<sup>13</sup> Cf. por ej. SANFÉLIX (2007).

la religiosidad sana y la enferma<sup>14</sup>. Sea de ello lo que fuere, varios de los rasgos de la mentalidad religiosa enferma o mórbida parecen cumplirse en W.: el libro de James le auxilia contra la preocupación o inquietud que lo acecha: «me ayuda a liberarme de la *Sorge* (en el sentido en que usó Goethe la palabra en la segunda parte de *Fausto*)»<sup>15</sup>; «mi vida está LLENA de los más feos y mezquinos pensamientos imaginables [...] Mi vida ha sido hasta ahora una gran porquería, pero: ¿es necesario que esto continúe indefinidamente?», le dice en carta a Russell en 1914<sup>16</sup>; «ensucio todo con mi vanidad [...] Cuando digo que quiero deshacerme de la vanidad es cuestionable si no lo quiero solo por vanidad también. Soy vanidoso y en tanto que soy vanidoso mis deseos de mejora son vanidosos también. Entonces me gustaría ser como este y aquel que no era vanidoso y que me agrada y calculo ya e espíritu el provecho que sacaría de “deshacerme” de la vanidad. Mientras se está sobre el escenario se es actor, hágase lo que se haga», dice en los años 30<sup>17</sup>; «con frecuencia tengo miedo de la locura», dice en las *Vermischte Bemerkungen*<sup>18</sup>.

La presencia de abismales síntomas mórbidos en su religiosidad es acreditada nítidamente por este texto del 13 de enero de 1922: «esta noche tuve una extraña vivencia. Comenzó así: soñé que mi hermana Mining, en cierta circunstancia (que he olvidado), me hacía una observación lisonjera sobre mi capacidad intelectual (en un sentido laudatorio para mí, decía algo así como: “ahí se ve precisamente la diferencia entre los espíritus”). Es verdad que rechacé esa posición singular, defendiendo a los otros que Mining colocaba a un nivel inferior, pero en el fondo me alegró la lisonja y el reconocimiento de mi espíritu superior. A continuación, me desperté, avergonzándome de mi envejecimiento y mi vulgaridad, y movido por una especie de arrepentimiento [...] hice la señal de la cruz. Sentí que debía acompañar ese gesto incorporándome, al menos, en la cama, o arrodillándome, pero fui demasiado vago para ello e hice la señal de la cruz semiincorporado y me recosté de nuevo. Pero entonces sentí que debía levantarme, que Dios exigía eso de mí [...] Tras alguna resistencia, seguí la orden, di la luz y me levanté. Allí estaba, de pie, en la habitación, con una sensación horrorosa. Fui hacia el espejo, me vi en él y mi imagen me miraba tan espantosamente que oculté mi rostro entre las manos [...] No tenía permiso para volver a la cama, pero me temía nuevas órdenes e, incumpliendo la que tenía, como un mal soldado, como un desertor, me fui a la cama lleno de un temor horrible [...] Así permanecí algún tiempo, con una sensación horrible, temiendo dormirme no fuera que en sueños me viniera con plena claridad toda mi situación a la conciencia y tuviera que tomar sobre mí lo más horrible [...] Como he dicho, hoy durante la noche me he dado cuenta de mi completa inanidad. Dios se ha dignado mostrármela. Mientras sucedía todo, he pensado continuamente en Kierkegaard y he creído que mi estado era el de temor y temblor» (W. 2006: 28-30).

De todas formas, si quien hace estas confesiones es un alma (cuando menos parcialmente) enferma, hay que agregar que quien las hace es *eo ipso* un alma

<sup>14</sup> Cf. por ej. CABRERA (2008: 159 n. 10).

<sup>15</sup> Cf. SANFÉLIX (2007: 69-71).

<sup>16</sup> Citado por SANFÉLIX (2007: 77). Vid. W. (2008: 91).

<sup>17</sup> Citado por SANFÉLIX (2007: 79).

<sup>18</sup> W. (1995a: 106), N° 303.

renacida. De sobra conocida es la experiencia de recobrar la fe perdida que tuvo W. en 1911: como espectador de una obra de teatro, *Die Kreuzelschreiber*, de L. Anzengruber, escucha al protagonista decir: «tú formas parte de todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!»<sup>19</sup>. Por cierto, esto recuerda las tres experiencias que W. refiere en la *Conferencia sobre ética*: «la primera de ellas es, según creo, exactamente aquello a lo que la gente se refiere cuando dice que Dios ha creado el mundo; y la experiencia de la absoluta seguridad ha sido descrita diciendo que nos sentimos seguros en las manos de Dios. Una tercera vivencia de este tipo es la de sentirse culpables y queda también descrita por la frase: Dios condena nuestra conducta» (W. 1995: 40-41). Esta última, dicho sea de paso, es una idea cara a W., a quien Dios impresionaba como juez mucho más que como creador del mundo<sup>20</sup>. No es casual que W. insista tanto en las *Lecciones sobre creencia religiosa* en el ejemplo del Juicio final<sup>21</sup>. En 1946 anotaba W.: «es posible comportarse de tal o cual modo por verdadero amor, pero también por astucia y frialdad de corazón. Como no toda humildad es bondad. Pues solo la religión podría destruir la vanidad y penetrar en todas las hendiduras»<sup>22</sup>. Aquí también resuena la religiosidad de Tolstói, como en esta anotación de 1914 proveniente de los *Diarios secretos*: «una y otra vez me repito interiormente las palabras de Tolstói: “el hombre es *impotente* en la carne, pero *libre* gracias al espíritu”. ¡Ojalá que el espíritu esté en mí! [...] No tengo miedo a que me maten de un tiro, pero sí a no cumplir correctamente mi deber. ¡Que Dios me dé fuerzas! Amén. Amén. Amén» (W. 2000, 53). La conciencia angustiada del pecado radical y de su posible redención por gracia de Dios parece una de las constantes en la religiosidad de W.<sup>23</sup> Esto nos franquea el paso para avanzar todavía más: la existencia religiosa es una vida sometida a juicio radical, emplazada por un sentido absoluto<sup>24</sup>. Por ello mismo debe ser vivida con un compromiso práctico insobornable, con pasión y decisión infinitas. La mención de Kierkegaard que ha hecho W. cobra aquí toda su pertinencia.

### III

En efecto, Johannes Climacus es alguien que intenta ceñir el tipo de fundamento en el que descansa el cristianismo: «[...] en relación con lo histórico, la más alta sabiduría no es sino una aproximación, y una aproximación es demasiado poco para construir sobre ella la propia salvación, pues es tan heterogénea en relación con la salvación eterna, que se halla incapacitada para aportar resultados [...] A mi modo de ver, lo más importante es comprender y recordar que, aun cuando se poseyese la sabiduría y la perseverancia más extraordinarias, y aunque las cabezas

<sup>19</sup> Citado por SANFÉLIX (2007: 83).

<sup>20</sup> Cf. REGUERA (2000: 206) y CABRERA (2008: 163). Sobre el Juicio final, cf. W. (1995a: 155-156, N° 488 y 491) y lo que dice ENGELMANN (2009: 130). De todas formas, W. no dejó de considerar el carácter creador de Dios (cf. W. 2004: 123 y 127).

<sup>21</sup> Vid. W. (1992: 129-135 y 139).

<sup>22</sup> W. (1995a: 98), N° 271. Vid. CABRERA (2008: 165).

<sup>23</sup> Cf. RICKEN (2003: 34-35) y CABRERA (2008: 163-166).

<sup>24</sup> Religión, dice W., es como «el brillo de una luz», es valor y sentido (vid. W. 2004: 119). «Una cuestión religiosa es solo o una cuestión de la vida o palabrería (vacía)»: W. (2004: 121).

de todos los críticos reposaran sobre el mismo cuello, nunca se llegaría más allá de una aproximación, y que existe una desproporción esencial entre alguien que reúna tales condiciones y alguien personal e infinitamente interesado por su salvación eterna [Nota al pie: Quien explica ni siquiera sabe de qué habla...] De lo que se trata aquí, por tanto, es de la pertenencia de cada uno de los textos al canon, de su autenticidad e integridad, de la credibilidad de sus autores y, además, de que se ofrezca la garantía dogmática de su inspiración [...] Cuánto tiempo, cuánta diligencia, qué increíble capacidad, qué elevados conocimientos se presumen necesarios, generación tras generación, para que sea posible esta maravilla. Y, no obstante, una pequeña duda dialéctica puede aquí trastocar súbitamente los presupuestos y confundir el conjunto durante un largo tiempo, confundiendo así la vía subterránea hacia el cristianismo, la cual, en lugar de permitir que el problema llegase a ser tal cual es, a saber, subjetivo, se ha querido establecer de forma objetiva y científica [...] El interés personal, infinito y apasionado del sujeto (que es la posibilidad de la fe, y después la fe [...]), desaparece poco a poco, porque la decisión es postergada, y se postpone sencillamente de resultados del resultado de la búsqueda de los eruditos [...] Aceptamos que en lo que respecta a las Sagradas Escrituras todo está en orden. ¿Qué se sigue de ahí? ¿Acaso aquel que no tenía fe se encuentra ahora siquiera un solo paso más cerca de tenerla? No, ni uno solo. Porque la fe no puede resultar de una consideración científica directa [...]; al contrario, en esa objetividad se pierde el interés infinito, personal y apasionado que es la condición de la fe, el *ubique et nusquam* donde la fe puede llegar a existir. Y el que ya la tenía ¿ha mejorado en algo la fuerza y el poder de la fe? En modo alguno, ni lo más mínimo, antes bien se halla instalado en ese prolijo saber, en esa certidumbre que reside a las puertas de la fe y la codicia, tan peligrosamente ubicado que necesitará un gran esfuerzo y mucho temor y temblor para no caer en la tentación de confundir el saber con la fe [...] Si se acepta lo contrario, es decir, que los adversarios han logrado demostrar acerca de las Escrituras aquello que deseaban, y con tal claridad que supera el deseo más exacerbado del enemigo más encarnizado, ¿qué sucede entonces? ¿Ha conseguido el adversario abolir el cristianismo? De ningún modo. ¿Ha perjudicado al creyente? Ni por asomo [...] Pero, aunque así fuera, el creyente seguiría siendo igualmente libre de aceptarlo. Igualmente libre, sí, déjense llamar la atención sobre ello, ya que si lo hubiera aceptado en virtud de la fuerza de alguna prueba, entonces es que estaba en trámite de abandonar la fe [...] Este es el nudo de la cuestión; y regreso a la docta teología. ¿Quién es el responsable de que se haya llevado a cabo la prueba? La fe no la necesita, ciertamente; debe verla incluso como su enemigo. Por el contrario, cuando la fe comienza a avergonzarse de sí misma, como una amante que no se contenta con amar, sino que se avergüenza maliciosamente del amado y, a causa de ello, siente la necesidad de constatar que es alguien distinguido; cuando la fe comienza a perder la pasión, cuando comienza a dejar de ser fe, entonces es cuando se necesita la prueba para gozar del respeto ciudadano del incrédulo [...] El cristianismo no se puede observar de forma objetiva precisamente porque quiere llevar la subjetividad hasta el extremo. De este modo, cuando la subjetividad se ubica adecuadamente, no puede vincular su salvación eterna a la especulación» (Kierkegaard 2010: 35-37, 39-42, 67-68).

Es sabido que W. leyó a Søren Kierkegaard, el autor del *Postscriptum definitivo no científico a Las Migajas filosóficas*, del cual acaban de citarse algunos trozos.

Y que estas ideas, en particular, influyeron hondamente en su concepción de la actitud religiosa. Uno no puede dejar de recordar en este sentido otros pasajes de *Temor y temblor*: «aunque se lograra reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiese ingresar en ella o bien ella en nosotros» (Kierkegaard 2001: 54-55). Parejamente piensa W.: a su modo de ver, que alguien sea un creyente —en el sentido religioso de la expresión— implica no que tenga pruebas o evidencias, sino que posea una «creencia incommovible»: «ello se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida [...] En un sentido, hay que llamar a esto la más firme de todas las creencias, porque la persona arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor fundadas para ella [...] La gracia está en que si hubiera pruebas se destruiría de hecho todo el asunto. Cualquier cosa que normalmente llamo prueba no me influiría lo más mínimo [...] No hablamos de hipótesis ni de alta probabilidad. Tampoco de saber. En un discurso religioso usamos expresiones como: «creo que sucederá tal y tal cosa», pero no las usamos del mismo modo que las usamos en la ciencia» (W. 1992: 130 y 132-133). Que la creencia religiosa sea incommovible, como la de Abraham al aceptar la voluntad divina que le pedía el sacrificio de su hijo amado, no significa que en ella se esté sin dudas o titubeos: «sería absurdo pensar que W. desconocía la lucha interior a que da lugar el asunto de la creencia religiosa. Cuando consideramos la inquebrantabilidad de una creencia religiosa como una de sus características, no quiere decirse con ello que una creencia religiosa verdadera esté siempre y en todo momento fuera de duda. Kierkegaard hablaba de la fe como de un estado en el que hay que entrar repetidas veces, no como un estado en el que se está permanentemente. Pero, en nuestra opinión, estaría de acuerdo con W. (y este con él en este punto) en que la creencia religiosa pueda alternarse con la duda» (Putnam 1994: 205-206). Tampoco ha de pensarse que la inquebrantabilidad de la fe se deba a pretendidas evidencias históricas indisputables. Aquí W. reafirma las palabras de Kierkegaard en cuanto a la historicidad del cristianismo: «[...] la indubitabilidad no bastaría para hacerme cambiar mi vida entera. El cristianismo no tiene base histórica en el sentido de que la creencia ordinaria en hechos históricos pueda servirle de fundamento» (W. 1992: 134). Más aún: el cristianismo no es en rigor un acontecimiento racional: «cualquiera que lea las Epístolas lo encontrará expresado allí: no solo que no sea racional, sino que es una locura» (W. 1992: 135)<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Sobre la fe como escándalo, paradoja y locura, como lucha, pasión y amor, cf. W. (2004: 81-82, 121 y 137). «Arrodillarse significa ser un esclavo. (En esto podría consistir la religión.): W. (2004: 125). «La sabiduría no tiene pasiones. Kierkegaard llama a la fe, por el contrario, una *pasión*»: W. (1995a: 106, N° 300). «Si quieres permanecer en lo religioso, tienes que *luchar*»: W. (1995a: 155, N° 488). Todo estos afectos de que habla W. parecen emerger en la novela *El Reino* de Carrère —que, converso en la adultez al cristianismo, poco tiempo después terminó por volverse agnóstico—, por ej. cuando el autor resume con perpleja fascinación los *logia* de Jesús que constituyen Q (si solo estas palabras se conservaran de Jesús, «su originalidad, su poesía, su acento de autoridad y de evidencia nos dejarían atónitos»: CARRÈRE 2015: 347), así como cuando relata su propia conmoción (¡Élodie!) durante un retiro de la Comunidad del Arca (2015: 507-515).

W. extrae como consecuencia que ni la religión cristiana ni otras religiones pueden ser evaluadas como racionales o irracionales, o como verdaderas o falsas, puesto que la racionalidad y la verdad religiosas penden de cada tipo de juego de lenguaje y, en el límite, solamente son realizables dentro de las formas de vida a las que cada tipo lingüístico pertenece. Y es que el juego de lenguaje no tiene fundamento, no es racional ni irracional: «está ahí —como nuestra vida [...] La dificultad radica en percibir la falta de fundamento (*Grundlosigkeit*) de nuestra creencia», dice W. en los N° 559 y 166 de *Sobre la certeza* (W. 1991: 73-73c y 24-24c). Lo que caracteriza a la forma religiosa de vivir «no son las expresiones de creencia que la acompañan, sino una manera (en la que están incluidas las palabras y las imágenes, pero que dista mucho de consistir solo en palabras e imágenes) de amar la propia vida, de regular todas las decisiones que se toman [...]: una persona podría pensar y decir todas las palabras correctas y tener una vida en absoluto religiosa. De hecho, Kierkegaard insiste en que una persona podría pensar que está adorando a Dios y adorar en realidad a un ídolo [...] Lo que Kierkegaard y W. tienen en común es la idea de que entender como es debido las palabras de una persona religiosa [...] es inseparable de entender una forma de vida religiosa, y esto no es una cuestión de «teoría semántica», sino de entender a un ser humano» (Putnam 1994: 215-216). Por esto también es que si un creyente y un ateo se refieren por ej. al Juicio final, no resulta nada seguro que sus creencias puedan ser contrarias o contradecirse<sup>26</sup>. Hablando de la imposibilidad de aportar pruebas indisputables del Juicio final (y en gral. podría decirse lo mismo de la religión), añade W. que si por tal causa se pensara que todo esto no es más que un error, sería uno demasiado grande<sup>27</sup>. Ni Agustín ni un santo budista, dice W., expresan creencias contradictorias: «ninguno de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría» (W. 2008: 50). La religión ocupa símbolos e imágenes, no descripciones de estados de cosas: por eso no puede ser errónea<sup>28</sup>. La religión tiene una lógica propia, como la tiene cualquiera otra forma de vida. Por eso no se la comprende sino cuando se adopta el punto de vista del que participa en esa misma práctica. Parejamente, los juicios de valor y la crítica acerca de una religión determinada han de hacerse «puertas adentro», no desde una perspectiva extrínseca, y menos desde un (quimérico) punto de vista máximamente abarcador, superior o privilegiado —si es que auténticamente se la quiere entender. Y como la religión no debe ser confundida con la especulación, el método de acceso a ella ha de ser la descripción, no la explicación, la representación perspicua, no una hipótesis evolutiva o analógica<sup>29</sup>.

#### IV

¿Qué decir tanto de esta religiosidad de W. como de su particular modo de abordar filosóficamente los fenómenos religiosos? Las discusiones, quizá hoy por hoy no tan numerosas como en décadas anteriores, siguen siendo intensas. Se

<sup>26</sup> Cf. W. (1992: 129-130).

<sup>27</sup> Cf. W. (1992: 139-141).

<sup>28</sup> Cf. W. (2008: 54 y 63, y 1992: 136-41).

<sup>29</sup> Cf. W. (2008: 52-55 y 66-68, 1988: 122-123 y 127-131, W. 1998: 46, 76, 164). Vid. RICKEN (2003: 48-55, y 2007).

discute si la religiosidad de W. fue o no la de un cristiano<sup>30</sup>. También se ha discutido si hay algo de gnóstico en W.<sup>31</sup>, sobre todo cuando decía en la época del *Tractatus*: «cómo es el mundo, es para lo más alto completamente indiferente. Dios no se revela en el mundo» (Nº 6.432, W. 1989: 180-181). Incluso se ha debatido alguna afinidad entre la actitud religiosa de W. y cierta tradición judía<sup>32</sup>. Una cosa, al menos, es clara: W. suscribe una perspectiva judeocristiana, pues los suyos —como le dijo a Drury— son pensamientos totalmente hebreos, bíblicos, no platónicos ni griegos<sup>33</sup>.

Pero más relevante que aquellas, me parece, es la discusión en torno al así llamado «fideísmo wittgensteiniano»<sup>34</sup>. Famosamente, Nielsen dijo que a partir, si no del propio W., sí de varios de sus seguidores (Hughes, Winch y Malcolm, por ej.), se ha propalado una interpretación fideísta de los fenómenos religiosos: el discurso religioso no es descriptivo sino expresivo, y expresa una forma de vida tan particular como impermeable a la crítica de su coherencia y racionalidad, pues obedece a reglas y a una lógica que son comprensibles a condición de adoptar el punto de vista intrínseco a esa misma práctica y a sus específicos juegos de lenguaje. Sin embargo, cabe replicar diciendo que la religión es una práctica y un juego de lenguaje de los que no todos participan, que cuando se da comparte un fondo de creencias comunes con otras prácticas y juegos lingüísticos, y que —así como otras prácticas han sido abandonadas históricamente por su insensatez e ininteligibilidad— no se ve razón por la cual no pudiera ser evaluada su consistencia y su verdad sin por ello privilegiar o absolutizar una perspectiva epistémica entre las muchas que hay y se usan. Phillips, wittgensteiniano confeso, rechaza tajantemente este tipo de interpretación fideísta por descansar en una caricatura (*caricature*), por ser poco científica (*unscholarly*), incluso por provenir a veces de quienes no han leído (*nonreaders*) al propio W.<sup>35</sup>. Ricken también ha recusado esta interpretación fideísta: recuerda que W. también le decía a Drury que no hiciera de las cuestiones sagradas unas trajinadas cosas familiares, dando así a entender —en la estela, se diría, de R. Otto— que la fe religiosa no es pura decisión, posición o convención, sino encuentro con una realidad totalmente otra<sup>36</sup>.

A mi modo de ver, hay efectivamente una tendencia fideísta en los textos religiosos de W. La concepción propiamente wittgensteiniana es, en efecto, la de un Dios que es el sentido transcendental del mundo, que llama a capítulo al ser humano y es capaz de perdonarlo y reconciliarlo, la de una religión que no es tanto creencia proposicional, doctrina teológica o hipótesis teórica acerca del universo, cuanto un absoluto compromiso práctico del sujeto allende cualquiera evidencia, la de una expresión de temor y temblor más sentimental e intuitiva que cognoscitiva

<sup>30</sup> Unos creen que no (cf. von WRIGHT, citado por REGUERA 2000: 206, y PUTNAM 1994: 209), mientras otros creen que sí (cf. CABRERA 2008: 164-166).

<sup>31</sup> BRAGUE dice que sí (cf. 1999: 313-314); ENGELMANN, emparejando lo gnóstico con lo místico, «fantasías gnóstico-místicas», dice que W. no fue un místico (cf. 2009: 131).

<sup>32</sup> Sádaba lo sugiere (cf. 1994: 529).

<sup>33</sup> Cf. RICKEN (2003: 30).

<sup>34</sup> Sigo, en relación con este fideísmo, a NIELSEN (cf. 1992), y para su crítica, a ROMERALES (cf. 1992: 26-35).

<sup>35</sup> Vid. PHILLIPS (2005: 453 y 466-467 n. 18).

<sup>36</sup> Cf. RICKEN (2003: 30-31).

o explicativa, en fin, la de un fenómeno primario e inderivable<sup>37</sup> que no obedece a otra lógica que la suya propia y que escapa a la crítica y a evaluaciones racionales extrínsecas o deducidas<sup>38</sup>. Semejante tendencia fideísta ofrece simultáneamente oportunidades y debilidades. Las oportunidades más interesantes, creo, se desprenden precisamente de influjos como los de Tolstói, James y Kierkegaard, que contribuyen ostensiblemente a las peculiares ideas de W. sobre Dios y la religión. Tolstói aporta la tesis según la cual la religión —la cristiana— es asunto práctico, y uno que se vive y testimonia callada, activamente, como en el caso de los desconocidos eremitas, y no teológica ni menos magisterialmente, como en el obispo que pretende instruir y enderezar actos y oraciones ajenos. James contribuye subrayando que la más auténtica religiosidad —sea o no cristiana— es la individual, la que se expresa a través de emociones características, la de los «nacidos dos veces» que apuestan por la alegría y el sentido sin la más mínima ingenuidad, con perfecta consciencia de los motivos que hay en la vida para la tristeza, la culpa, la angustia e incluso la locura. Kierkegaard pretende mostrar que la fe que salva —la cristiana que remonta a Abraham— es un salto básico y arriesgado, una decisión construida en lucha constante con la duda aunque firme e inmovible, no sustentada en pruebas científicas ni históricas, que funda su propia verdad, que por lo mismo no puede ser medida a partir de listones exteriores a ella (como los especulativos) y que es capaz de arriesgarlo prácticamente todo. Todo esto interesa grandemente. Pero tal interés, más que propiamente filosófico, es en parte místico y teológico y en parte psicológico, sociológico y artístico. Tolstói ofrece una versión desteologizada y moralista del cristianismo, el cual se convierte así en una suerte de mística sumamente laica, carente de dimensión ritual, catequética y filosófica, y —algo que no aparece en W.— con exigentes consecuencias sociales y económicas<sup>39</sup>. Esto, claro, es de enorme interés para la literatura y otras artes, pero también para la teología fundamental e incluso sistemática, y para la teología comparada de las religiones y la teología social y política. James exhibe, a propósito de la religión, una extraordinaria, casi insuperable, paleta de tipos psicológicos. El énfasis de James en la experiencia, en la subjetividad, en la mística y en las emociones involucradas en la religiosidad puede enlazarse con las notas características de las religiones en condiciones de modernidad, lo que es relevante no solamente para la psicología sino también para los estudios religiosos, en especial para la sociología de la cultura y de la religión<sup>40</sup>. En cuanto a Kierkegaard, si bien su interpretación radicalmente subjetiva y existencial del cristianismo ha tenido repercusión filosófica, notoria en Unamuno, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y otros, creo que su marca más decisiva y valiosa la ha dejado en los grandes teólogos contemporáneos, Barth,

<sup>37</sup> Cf. RICKEN (2003: 56).

<sup>38</sup> Según otro resumen, W. huye de la teología natural (y en gral. de la filosófica) porque «fait de la religion une pratique, qui certes peut avoir une valeur spirituelle, même très haute, mais dont la prétention à la vérité est un contresens théorique. Certains chrétiens sont aujourd'hui tentés par cette conception qui entend séparer les dogmes, et surtout leur défense rationnelle, et le sens profond de la religion. L'essentiel du religieux se situerait dans ce qu'on vit non pas dans ce qu'on sait»: Pouivet (2011: N° 5; vid. N° 2).

<sup>39</sup> Cf. CABRERA (2000).

<sup>40</sup> Cf. TAYLOR (2003) y BERGER (2005).

Bultmann y Tillich en el campo protestante, Rahner y v. Balthasar en el católico, e incluso en el ámbito judío de las filosofías fuertemente religiosas de Rosenzweig y Lévinas. También, siendo la suya ante todo una filosofía religiosa, no de la religión, ha tenido su rendimiento en la psicología analítica y existencial de Biswanger, Frankl, Fromm y otros, así como en la literatura de Kafka, Rilke, Hesse, Borges, Updike, etc.

En igual sentido, podrían acompañarse otros tantos textos de W. que se refieren a Dios (y a la religión) utilizando tanto la segunda como la tercera persona<sup>41</sup>. En ellos, nuevamente, hay expresiones y argumentos de genuino interés en las múltiples direcciones que he esbozado, pero a la vez de dudoso valor filosófico. Véanse por ej. las anotaciones fuertemente personales que hace W. en su diario durante la guerra: «ante una situación horrorosa, típica del frente de batalla, las oraciones son diarias: que Dios le asista, proteja, ayude a vivir, esté con él, le dé fortaleza, le haga pasar el cáliz, se haga su voluntad, gracias y alabanzas le sean dadas, etc. Frente a depresión interior y desmoronamiento psíquico: le dé energía, fuerzas, fortaleza interior, ánimo alegre, lo salve y le regale la paz. Respecto al trabajo intelectual: le dé razón y fuerza, lo ilumine, etc. Y, sobre todo, frente a sus miserias morales: que Dios lo redima, lo mejore, lo ayude, lo convierta en un ser humano, entrega su alma a Dios» (Reguera 2000: 208). Pocas veces se dirige a Dios en primera persona, como en esta anotación de agosto de 1916 en la que alterna para Dios la segunda y la tercera persona: «Dios, dame energía, fortaleza interior para afrontar la enfermedad del alma. Quiera Dios conservarme alegre el ánimo» (W. 2000: 157)<sup>42</sup>. También en esta época se hallan alusiones más bien filosóficas a Dios: «¿qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida? [...] Podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo. Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre. Pensar en el sentido de la vida es orar [...] Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido [...] *Sea como fuere*, [...] *somos* dependientes, y a aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios. Dios sería sencillamente el destino, o lo que es igual: el mundo independiente de nuestra voluntad. Del destino no puedo independizarme. Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente» (W. 1982: 126 y 128). Años después, en 1946, decía W. que, «por así decirlo, la religión es lo más profundo y tranquilo del mar, que sigue tranquilo por alto que las olas suban» (W. 1995a: 106, N° 301).

En todo caso, este análisis, todavía preliminar, debería calibrarse mejor considerando otras referencias religiosas (o con interés religioso) de W. aquí no examinadas (como las de algunas de sus cartas y conversaciones testimoniadas por conocidos, así como de sus textos propiamente filosóficos, *Sobre la certeza* entre otros). Enseguida, una apropiada crítica filosófico-religiosa de W. debería partir diciendo que es falso que en las religiones no haya creencias proposicionales, pues ellas (particularmente, aunque no solo, los casos centrales de ellas) se erigen incluso sobre una serie de creencias metafísicas. Es algo ostensible en los tres grandes

<sup>41</sup> Para ellos, cf. DOMASHKE (2008: 288-289).

<sup>42</sup> O una anotación de 1937 con igual alternación de segunda y tercera persona para referirse a Dios: cf. W. (2004: 109).

monoteísmos, cuya creencia crucial en una *creatio ex nihilo* es testimoniada no solo por las ortodoxias teológicas, sino también por las heterodoxias místicas (si bien diversamente)<sup>43</sup>; por lo demás, en otro caso central de religión, como lo es la familia del hinduismo, una multitud de creencias también yace en el patrimonio multiforme de tal religiosidad india (así, su abismática creencia en el Absoluto impersonal, *Brahman*)<sup>44</sup>. Y respecto del cristianismo, la idea kierkegaardiana de la fe como decisión y pasión no especulativa, ni sometida a la prueba conceptual (puramente aproximada) de la demostración, requeriría ser rigurosamente contrastada con las diversas búsquedas (*quests*) del Jesús histórico y lo que puede decirse contemporáneamente acerca del relieve teológico y creyente de tales tentativas, pues la investigación histórica de los orígenes cristianos por parte del creyente y del teólogo, aunque interminable y nunca totalmente adecuada, es legítima, urgente y liberadora<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cf. SCHOLEM (2000: 47-58). En general, los relatos cosmogónicos de las tradiciones religiosas, pese a su pretensión no solo cognoscitiva sino también teológico-política e ideológica, dan cuenta de un irreductible núcleo de creencias (monistas o dualistas y pluralistas); ejemplos conceptualmente bien ordenados suministra Romerales (vid. 2015: *passim*, y para su tesis fundamental, vid. 11-15 y 26-27).

<sup>44</sup> Solo por ejemplo, véanse estos pasajes de algunas *Upanishads* sobre *Brahman*: «el maestro dice: si piensas que ya conoces al Absoluto, sabes poco de Él. Solo conoces su expresión en ti y en los dioses. Sigue investigando»; «no creo que lo conozco ni tampoco creo que no lo conozco. Aquel entre nosotros que le conoce (al Absoluto), comprende la expresión: ni le conozco ni no le conozco»: *Kena Upanishad* II, 1-2, según la versión de MARÍN (2001: 47 y 49). «Este es el medio supremo para conocer el Absoluto. Quien medita y se identifica con Él, llega a ser alabado en los mundos del Absoluto»: *Katha Upanishad* I, 2, 17, según la versión de MARÍN (2001: 85). Ahora bien, a partir de las *Upanishads*, *Brahman* es tematizado a través de numerosas (y muy filosóficas) afirmaciones, como se aprecia en Shankara: vid. TOLA y DRAGONETTI (2008: 305-377). Precisamente en Shankara, tal tematización adopta un perspectivismo según el cual *Brahman* es a la vez un aspecto del mismo Absoluto —*nirguna*, que es *Brahman* sin cualidades—, mientras que *Ishvara* es otro aspecto accesible desde una nueva perspectiva —*saguna*, es decir, *Brahman* con cualidades—: vid. TOLA y DRAGONETTI (2008: 359-360). Y es que en la India, como en el Occidente europeo, la religión ha sido fuertemente «filosofizada», así como la filosofía ha sido muchas veces religiosa o erigida a partir de datos religiosos —pese a lo cual nunca, ni en India ni en Occidente, ha abandonado del todo el *desideratum* de la búsqueda de la verdad por la verdad: vid. TOLA y DRAGONETTI (2008: 19-33 y 702).

<sup>45</sup> Como se sabe, Kierkegaard va a la zaga de Lessing y anticipa a Kähler, Troeltsch y Bultmann cuando trata de asegurar para la fe un espacio subjetivo incommovible e independiente del cuestionamiento histórico: vid. DUNN (2009: 99-111). Empero, habría que polemizar con este «alejamiento de la historia» (que, de maneras extremas, culmina en argumentaciones teológicas inundadas de deconstrucción y posmodernismo: cf. DUNN 2009: 127-132), afirmando cuando menos que la precisión histórica del «Jesús recordado» tiene su importancia: «hacer un retrato de Jesús tal como fue visto con los ojos y escuchado con los oídos de sus primeros discípulos no es una tarea ilegítima ni imposible; y ese retrato, cuidadosamente trazado con los datos de que se dispone, no debe ser desdenado ni considerado inadmisibles» (DUNN 2009: 168). En este sentido, la fe requiere de la historia y aun puede ser purificada por ella: «la Encarnación es por definición la acción de Dios de manifestarse en Jesús en determinado lugar y momento de la historia humana, lo cual hace incommensurablemente relevantes ciertos sucesos ocurridos en Palestina hacia los años 28-30 de nuestra era. Los cristianos no conocen, pero desean saber cómo era Jesús, entendiéndolo que él les muestra cómo es Dios. Y no importa que nuestro conocimiento de aquellos acontecimientos y palabras sea fragmentario y poco seguro. Como Kähler y Bultmann pusieron de relieve, la fe no depende —ni debe depender— de argumentos académicos acerca de tal o cual versículo o pasaje. Pero los eruditos dedicados a la nueva búsqueda en el tercer cuarto del siglo XX hicieron ver que la fe puede tener y tiene un interés teológicamente legitimado en la historia de Jesús. La investigación histórica realizada con honradez puede obtener percepciones acerca de Jesús decisivamente

Habría que agregar que esta idea de religión como fenómeno expresivo y desprovisto de creencias proposicionales corre un serio riesgo: el de volverla inmune a la crítica racional, moral y política y a la evaluación en base a estándares más o menos intersubjetivos y en todo caso no puramente internos a la propia tradición y práctica religiosas. Y también, habría que añadir que todo esto permite ver que W. no operó con un concepto mínimamente claro de religión o, si se quiere, que no operó sobre la base de unos ejemplos bien discernidos de ella, ni siquiera en el caso del judeocristianismo. En sus alusiones a Dios y a la religión no siempre se sabe a ciencia cierta si W. se refiere solo al judeocristianismo o a otras tradiciones (monoteístas o no); a veces parece ser el caso, pero entonces lo que dice de la creencia es impertinente y falso. Tampoco se sabe si no está exponiendo en el fondo su propia y peculiar religiosidad; a veces parece ser el caso, pero entonces lo que dice no lo dice de las religiones sino de su propia religión, y más aún, entonces quizá no está hablando *de facto* sino *de iure*, desiderativamente.

## V

Para terminar. Siguiendo la estela de Hans Urs von Balthasar, quien en 1963 escribía «Integralismus», un artículo severo para con el Opus Dei, su fundador y el célebre libro *Camino*, dos años después López Aranguren, en *Esprit* (la revista fundada por Mounier), decía que en *Camino* hay cosas originales y cosas buenas, pero que las que son originales no son buenas y las que son buenas no son originales. Análogamente, podría decirse que en las alusiones que hace W. a la religión hay cosas interesantes y cosas filosóficas, pero que las interesantes no son filosóficas y las filosóficas no son interesantes. Dicho más claramente: de lo que W. dice sobre Dios y la religión, lo más perspicaz no incumbe tanto a la filosofía de la religión como a la psicología, a la sociología, a la literatura y, en algún sentido, a la teología. Y lo que sí pretende ser filosófico es justamente lo que reviste menor interés para la filosofía de la religión. W. no avanzó mucho en la reelaboración filosófica de sus propias influencias religiosas (o de otras que cabría citar, como las de Agustín de Hipona, J. Böhme, Angelus Silesius, J. W. Goethe, F. Dostoievski, etc.<sup>46</sup>). Este diagnóstico, en lo que toca a la debilidad filosófica del fideísmo wittgensteiniano, no es enteramente novedoso. Puede aceptarse que en el pensamiento de W. la religión tiene una «omnipresencia intersticial (*omniprésence interstitielle*)» que exige ser entendida<sup>47</sup>, lo que no impide reconocer que la filosofía de la religión de W. está entre las cosas más flojas o menos logradas de toda su obra<sup>48</sup>, e incluso que es difícil argumentar que W. haya elaborado en regla una filosofía de la religión<sup>49</sup>.

---

(in)formativas de una fe honesta (autocrítica). En su búsqueda de la verdad, y por errónea que sea su percepción de ella, la investigación puede estimular, fortalecer y equilibrar la fe; puede incluso corregirla (cuando, en declaraciones sobre hechos, la fe rebasa sus competencias). Una fe que considere todo escrutinio crítico de sus raíces como contrario a ella no puede mantener alta la cabeza ni levantar la voz en ningún foro público»: DUNN (2009: 135; vid. en gral. 133-174).

<sup>46</sup> Sobre estas y otras influencias, cf. DE LARA (2011: N° 7).

<sup>47</sup> Vid. DE LARA (2011: N° 35).

<sup>48</sup> A. KENNY según SÁDABA (cf. 1994: 514).

<sup>49</sup> Vid. DIAMOND (2011: N° 1).

En mi opinión, ejercicios más rigurosos, argumentados y promisorios para una filosofía de la religión a la altura de nuestros tiempos requieren de fenomenología, de análisis del lenguaje, de epistemología y metafísica, así como de filosofía moral y política. Desde esta perspectiva, interesantes esbozos, sobre todo fenomenológicos y epistemológicos, son los de Plantinga, Alston y Swinburne, y los de Zubiri, Henry, Marion y González, para todos los cuales (con una inicial aceptación de los hechos, se diría) las religiones son complejos prácticos amasados de actitudes y creencias no solo variadas sino a veces también francamente metafísicas y relevantemente políticas. Según ellos, en efecto, la religión —y el judeocristianismo en particular— es un fenómeno no por subjetivo, sentimental y volitivo menos social, histórico e intelectual. Esto, que sea un fenómeno intelectivamente modalizado, es tanto como decir que implica una intelección específicamente religiosa de creencias, si no necesariamente básicas, sí al menos fundadas o justificables racionalmente (también desde el punto de vista de los más actualizados estándares lógicos y científicos). Por otra parte, dichas creencias son juicios y razones de tan particular factura que su referencia y fundamento sería algo así como la revelación primordial —aunque oblicua, sustraída— del poder de la realidad interpretado intencionalmente de maneras teístas, o bien la archiinteligibilidad —no capturable con la mirada intencional— de la vida que es carne, o bien la manifestación —fenoménicamente saturada— de la posibilidad infinitamente paradójica de lo divino, o bien la —nunca objetivable— insurgencia del acto puro, del surgir infinito que libera de la pretensión adámica y babélica de justificar las propias acciones siempre y solo por sus resultados. Por supuesto, estos ensayos, aunque diría que más persuasivos, tienen que ser, tal como el fideísmo de W., precisados y discutidos cada uno en su propio mérito<sup>50</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Ancira, S. (2002). «Sobre la presente edición», en L. Tolstói, *Diarios (1847-1894)* (trad. S. Ancira. Barcelona: Acatilado), pp. 7-11.
- Berger, P. (2005). «Pluralismo global y religión» (trad. A. Ide), en *Estudios Públicos* 98, pp. 5-18.
- Brague, R. (1999). *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Paris: Fayard).
- Cabrera, I. (2000), «Dostoievski y Tolstói», en *Fractal* 19/5, pp. 87-105.
- (2008). «La religiosidad de Wittgenstein», en *Diánoia* 53/61, pp. 149-168.
- Carrère, E. (2015). *El Reino* (trad. J. Zulaika, Barcelona: Anagrama).
- Cordua, C. (1998). «Wittgenstein y los sentidos del silencio», en *Estudios Públicos* 70, pp. 243-258.
- de Lara, Ph. (2011). «Les religions de Wittgenstein. La profession de foi du vicaire norvégien», en *ThéoRèmes*, 1, disponible en <http://theoremes.revues.org/255>.
- Diamond, C. (2011). «Croyance, compréhension et incompréhension: Wittgenstein et la religion», en *ThéoRèmes*, 1, disponible en <http://theoremes.revues.org/242>.

<sup>50</sup> Sobre estas posibilidades, cf. SOLARI (2010: 511-543 y 551-560, para filosofías fenomenológicas recientes como las de Henry, Marion y González en el contexto de la filosofía de la religión de Zubiri, y 563-579, para Plantinga, Alston y Swinburne a propósito de Zubiri y del debate sobre la racionalidad de las creencias religiosas).

- Domaschke, F. (2008). «Wittgenstein und die Religion», en *Philosophisches Jahrbuch* 115/2, pp. 288-313.
- Dunn, J. (2009). *El cristianismo en sus comienzos*. Tomo 1: *Jesús recordado* (trad. S. Fernández, Navarra: Verbo Divino).
- James, W. (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana* (trad. J. Yvars, Barcelona: Península).
- Kierkegaard, S. (2001). *Temor y temblor* (trad. V. Simón, Madrid: Alianza).
- (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»* (trad. J. Teira y N. Legarreta, Salamanca: Sígueme).
- Marín, C. (2001). ed. y trad., *Upanisad con los comentarios advaita de Sánkara* (Madrid: Trotta).
- Nielsen, K. (1992). «El fideísmo wittgensteiniano», en E. Romerales (ed. y trad.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (Barcelona: Anthropos), pp. 163-188.
- Phillips, D. Z. (2005). «Wittgensteinianism: Logic, Reality, and God», en W. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press), pp. 447-471.
- Pouivet, R. (2011). «Sur la rationalité des croyances religieuses. Une discussion de *Que peut-on faire de la religion?* de Jacques Bouveresse», en *ThéoRèmes*, 1, disponible en <http://theoremes.revues.org/230>.
- Putnam, H. (1994). «Wittgenstein: sobre la creencia religiosa», en *Cómo renovar la filosofía* (trad. C. Laguna, Madrid: Cátedra), pp. 193-219.
- Reguera, I. (2000). «Cuadernos de Guerra», en Wittgenstein (2000), pp. 159-231.
- Rhees, R. (1989). *Recuerdos de Wittgenstein* (trad. R. Vargas, México: FCE).
- Ricken, F. (2003). *Religionsphilosophie* (Stuttgart: Kohlhammer).
- (2007). «“Übersichtliche Darstellung” und Analogie der Erfahrung», en *Glauben weil es vernünftig ist* (Stuttgart: Kohlhammer), pp. 95-109.
- Romerales, E. (1992). «Introducción: teísmo y racionalidad», en E. Romerales (ed. y trad.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (Barcelona), pp. 11-43.
- (2015). «El legado metafísico de las cosmogonías. Una tensión recurrente entre las concepciones monistas y las pluralistas», en *Éndoxa. Series filosóficas*, 36, pp. 11-29.
- Sádaba, J. (1994). «Filosofía y religión en Wittgenstein», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid: Trotta), pp. 513-534.
- Sanfélix, V. (2007). «Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James», en *Diánoia* 52/59, pp. 67-96.
- Scholem, G. (2000). «Creación de la nada y autolimitación de Dios», en *Conceptos básicos del judaísmo* (trad. J. Barbero, Madrid, Trotta), pp. 47-74.
- E. Solari (2010). *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión* (Stgo. de Chile: Ril editores).
- Taylor, Ch. (2003). *Las variedades de la religión hoy* (trad. R. Vilà, Barcelona: Paidós).
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre «pensamiento» indio y «filosofía» occidental* (Barcelona: Kairós).
- Tolstói, L. (2008). «Los tres eremitas», en *Relatos* (trad. V. Gallego, Barcelona: DeBolsillo), pp. 307-314.
- Villoro, L. (2006). «Lo indecible en el *Tractatus*», en *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión* (México: Verdehalago), pp. 115-136.
- Wittgenstein, L. (1982). *Diario filosófico (1914-1916)* (trad. J. Muñoz e I. Reguera, Barcelona: Ariel).
- (1988). *Investigaciones filosóficas* (trad. A. García Suárez y C. U. Moulines, México/Barcelona: UNAM/Crítica).
- (1989). *Tractatus logico-philosophicus* (trad. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid: Alianza).
- (1991). *Sobre la certeza* (trad. J. Paredes y V. Raga, Barcelona: Gedisa).

- (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (trad. I. Reguera, Barcelona: Paidós).
- (1995). *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor* (trad. F. Birulés, Barcelona: Paidós).
- (1995a). *Aforismos. Cultura y valor* (trad. E. Frost, Madrid: Espasa Calpe).
- (1998). *Los cuadernos azul y marrón* (trad. F. Gracia, Madrid: Tecnos).
- (2000). *Diarios secretos* (trad. A. S. Pascual, Madrid: Alianza).
- (2004). *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937* (trad. I. Reguera, Valencia: Pre-Textos).
- (2006). *Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) y un fragmento epistolar* (trad. I. Reguera, Valencia: Pre-textos).
- (2008). *Observaciones a «La rama dorada» de Frazer* (trad. J. Sádaba, Madrid: Tecnos).
- (2009) y P. Engelmann, *Cartas, encuentros, recuerdos* (trad. I. Reguera, Valencia: Pre-Textos).

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
esolaria@gmail.com  
Avenida Brasil 2950, código postal 2340025  
Valparaíso, Chile

Enzo Solari,

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]