

Es bueno, humana y filosóficamente, cobijar éstas y otras dudas afines. Pero hay que volverlas más intensas, cabales y comprensivas.

Sobre la importante filosofía de la mente, remito al lector directamente al texto de Kenny, quien hace una lectura adulta, actual y argumentada de sus diferentes tesis. Esto es algo que debemos agradecerle, y sólo podemos reprocharle que no se ocupe más de todos esos tópicos cruciales.

ENRIQUE VILLANUEVA

W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief. New Studies in the Philosophy of Religion*. Great Britain: The Macmillan Press, 1975.

Ya en vida de Ludwig Wittgenstein, quizá el filósofo más controvertido del siglo, se crearon en torno a él una serie de leyendas y mitos que ha costado un gran esfuerzo disipar. Los empiristas lógicos contribuyeron a la incomprensión general de la filosofía del *Tractatus*, y Russell (entre otros) a la de las *Philosophical Investigations*. Se pensó, con base en el hecho de que durante su vida Wittgenstein sólo publicó un libro y un artículo, que era, a semejanza de Sócrates, un filósofo que enseñaba más con la palabra que con la pluma. Se nos invitó a verlo como un pensador ocupado exclusivamente con ciertos aspectos del lenguaje. Poco a poco, empero, estas erróneas impresiones se han ido disipando. Sabemos ahora que Wittgenstein escribió una cantidad inmensa de cosas, y vemos en él no sólo a un pensador original y profundo, sino, también, a un filósofo sumamente versátil. El libro de Hudson, el cual versa sobre lo que podríamos llamar 'el pensamiento religioso de Wittgenstein', es una contundente prueba de ello.

Una lectura rápida del libro podría inclinarnos a pensar que Hudson reconstruye las diversas *fases* del pensamiento wittgensteiniano sobre la creencia religiosa y su contenido. Sin embargo, el autor no se compromete a tanto. No niega que exista una continuidad en el pensamiento de Wittgenstein sobre temas religiosos, sino tan sólo que haya bases suficientemente sólidas para establecerla. Cuidadosamente apunta que

sencillamente no sabemos por qué fases atravesó el pensamiento de Wittgenstein sobre este tema; ni podemos decir cómo habría él relacionado entre sí las varias ideas que acerca de la religión sabemos que expresó en uno u otro momento. (...). Todo lo que podemos hacer es tomar los fragmentos como están; ver cómo se

fundan en el pensar filosófico más amplio de Wittgenstein en su tiempo apropiado, y considerar qué luz, si es que alguna, echan sobre los problemas filosóficos generados por la religión (pp. 151-152).

Y es ese fragmentado pensamiento el que ahora pasaremos a considerar.

Una característica importante del pensar religioso de Wittgenstein es que éste, a diferencia de lo que acontece con la gran mayoría de filósofos y teólogos, no aborda los problemas directamente. Sus concepciones y posiciones resultan de otras doctrinas previamente adoptadas y desarrolladas, concernientes a la teoría de la lógica, del simbolismo y del significado. Por tanto, las primeras no se entienden si no se conocen las segundas. Y este es, evidentemente, el recorrido que el lector de Hudson tiene que efectuar. No me propongo, sin embargo, pasar revista a las tesis del *Tractatus* o a los argumentos de las *Philosophical Investigations*. En tan poco espacio no se lograría hacer más que una exposición superficial de una obra que merece y a la que ya le han sido dedicados tomos enteros. Por ello, simplemente consideraré de manera breve algunas de las cosas que Hudson dice en relación, primero, a lo “místico” y a lo “trascendental” en el *Tractatus* y, segundo, lo que en la obra posterior de Wittgenstein se dice acerca de la gramática de los enunciados religiosos.

Aunque Hudson no distingue explícitamente lo místico de lo trascendental, todo parece indicar que el concepto más amplio es este último. Lo trascendental, nos dice Hudson, tiene dos “instanciaciones”: la lógica y la ético-religiosa. La interpretación lógica de lo trascendental tiene que ver con aquello que deben compartir el lenguaje y el mundo para que el primero pueda representar al segundo o, dicho de otro modo, para que una proposición pueda ser una figura (*picture*) de un hecho. Para explicar esto, Hudson se lanza al examen de la teoría del simbolismo y de la teoría pictórica del significado, así como de sus consecuencias para la ontología. Acto seguido, Hudson presenta la importante noción de “forma lógica”, esto es, de aquello que por ser propiedad necesaria de todo simbolismo no puede ser representado en ningún lenguaje. Para tratar de elucidar tan inaprensable noción, Hudson se sirve del siguiente parangón:

. . . piénsese qué tan imposible sería para un artista hacernos una pintura de su propia manera de pintar. Todo artista connotado tiene su propia manera de pintar; es decir, de representar el mundo que le rodea. Sea lo que sea lo que decida pintar, su manera de pintar se manifestará en el producto acabado (. . .). Pero ¿qué estaríamos pidiendo si le dijéramos a uno de esos artistas: “No queremos un cuadro de nada de lo que ve en el mundo que lo rodea. Lo que que-

remos es, sencillamente, un cuadro de su manera de pintar cosas. No nos haga un ejemplo de esa manera. ¡Háganos un cuadro de la manera misma! Es patente que ningún artista podría satisfacer un pedido como este (p. 70).

Y lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, con la forma lógica y nuestro lenguaje. Podría tal vez pensarse que hay formas no lógicas de concebir y de representar los hechos del mundo, pero quien así lo sostuviera tendría que rechazar la proposición de acuerdo con la cual “La lógica llena el mundo” (*Tractatus* 5.61). Hudson ofrece una interpretación aceptable de lo que es la forma lógica y de cómo se manifiesta o “muestra”. Esta se muestra en “la proposición, o en partes de ella, consideradas como símbolos, esto es, en una proposición, o en algún componente de alguna proposición, considerada como una aplicación de ciertas reglas de la sintaxis lógica” (pp. 72-73). Hay una rápida alusión a la teoría de los tipos que, como se sabe, no da cabida al misticismo lógico de Wittgenstein. Hudson, más que considerar el conflicto, lo menciona, y el único punto en el que da un *faux-pas* es en relación a la “respuesta” de Russell. Según Hudson, Wittgenstein podría objetar que la idea de una jerarquía de lenguajes en la que en unos se hable de la forma lógica de las proposiciones que conforman el lenguaje de nivel inferior no soluciona la cuestión, porque habría que aplicar el mismo criterio a la totalidad de esos lenguajes. Y, en opinión de Hudson, “la respuesta de Russell es que esta totalidad de lenguajes es una ficción, un mero engaño. Él parece pensar que nadie desearía concebir tal totalidad a menos de que tuviera fines metafísicos en vista” (p. 76). Pero, claramente, esta no sería la respuesta de Russell. Si la jerarquía de lenguajes puede extenderse *ad infinitum*, entonces lo que Russell diría es, más bien, que el argumento de Wittgenstein no se aplica por la sencilla razón de que la totalidad de las jerarquías forma una serie que no tiene fin. Si Russell tiene razón, por lo menos el misticismo lógico de Wittgenstein queda invalidado. No obstante, esto no basta para echar por tierra el misticismo ético-religioso, del cual pasaremos ahora a ocuparnos brevemente.

Al pasar a lo trascendental ético-religioso pasamos al terreno de lo propiamente místico. Las cuestiones que en este contexto se plantean son, básicamente, dos: la cuestión del valor del mundo y la cuestión del sentido de la vida. (“Vida y Mundo son una sola cosa” (*Tractatus* 5.621).) Se nos ha explicado ya cuáles son los límites de la significatividad y, por ello, los límites del mundo. El sentimiento místico se manifiesta cuando se llega a percibir esos límites y a sentir entonces el mundo como un todo limitado. Es entonces cuando surge la cuestión del valor del mundo, porque el valor de algo tiene que ser distinto a ese algo. En este punto, Hudson habría hecho bien en señalar la co-

nexión que hay entre el pensamiento de Wittgenstein y el de Russell, ya que la influencia de este último es obvia.

Para entender cómo y cuándo se instancia lo trascendental en su modalidad ético-religiosa, hay que tener presentes varias cosas. En primer término, que “La ética es trascendental” (*Tractatus* 6.421) y, también, que “Ética y estética son lo mismo” (*Tractatus* 6.421). Tradicionalmente se ha pensado que la ética es la encargada de decidir qué es lo que se debe hacer, siendo lo que debe ser distinto de lo que es. Pero no hay nada más de lo que es. Por lo tanto, el objeto de la ética cae “fuera” del mundo. Por otra parte, la ética está directamente relacionada con las acciones humanas. La estética, en cambio, lo está con lo que es bello en sí mismo y, paralelamente a la ética, la cual se ocupa de lo que debe hacerse, la estética se ocupa de la creación de objetos bellos. De ahí que pueda decirse que “Las dos esferas en las que él aparentemente pensaba que lo místico puede mostrarse son el *arte* y la *acción*” (p. 94). Lo místico no tiene nada que ver con los “imperativos hipotéticos”, con propiedades definibles de los objetos de arte ni, en general, con ningún evento espacio-temporal. Lo místico se origina en aquello que está más allá de los límites de mi lenguaje. Los límites de mi lenguaje vienen dados por las proposiciones últimas que constituyen su análisis y que lo fundamentan. Ellas fijan, simultáneamente, los límites de *mi* mundo. Desgraciadamente, Hudson no aborda el problema del solipsismo que, obviamente, aquí se plantea. Su exégesis, sin embargo, lo conduce a dos consecuencias que vale la pena anotar. La primera es que “evidentemente, Wittgenstein creía que podemos descubrir, e inclusive crear situaciones en que lo místico se muestre” (p. 94). Esto podría servir para apoyar la idea y la esperanza de que podemos describir significativamente lo que se muestra. Pero aquí se presenta la segunda importante conclusión del *Tractatus*, que elimina de una vez por todas la ilusión engendrada por la primera conclusión: no podemos hablar de lo que se muestra porque “uno no desea emitir sinsentidos y eso es lo que se estará haciendo si se habla acerca de lo místico” (p. 85). Es más, la seriedad con que Wittgenstein abordaba estas cuestiones lo hace ir más allá. No es sólo el temor al sinsentido lo que nos hace callarnos. A más de eso, “uno no desea trivializar lo místico y eso es lo que uno estará haciendo si uno emite sinsentidos acerca de él” (p. 85).

Hudson examina con cierto detalle algunos aspectos de la filosofía imperante en los años 30, esto es, del positivismo lógico. Lo que más concretamente discute es el principio de verificación de acuerdo con el cual el significado de una proposición es su método de verificación. El autor hace varias aclaraciones pertinentes. Es bien sabido que Wittgenstein repudió la interpretación positivista del *Tractatus*, pero esto no es ninguna novedad. El mérito de Hudson consiste en

hacer ver, basándose en los textos wittgensteinianos de la época, por qué nunca debió haber habido semejante interpretación. Los empiristas lógicos confundieron el principio de verificación con la proposición del *Tractatus* según la cual “Conocer una proposición es conocer sus condiciones de verdad”. Para aclarar la diferencia entre ambos “principios”, Hudson trae a colación la famosa distinción de Wittgenstein, discutida en *Los Cuadernos Azul y Marrón*, entre síntoma y criterio. También están claramente expuestas las objeciones que el propio Wittgenstein hizo al principio de verificación casi inmediatamente después de haberlo mencionado en sus clases. Particularmente interesante es la discusión que Hudson efectúa de dicho principio, tomando como contrincante ni más ni menos que a Ayer. Tres son los puntos discutidos:

- 1) El *status* lógico del principio.
- 2) Los intentos por formular el principio de manera satisfactoria.
- 3) El significado de los enunciados fácticos, esto es, el reduccionismo fenomenalista del empirismo lógico.

Hudson muestra con cierto detalle, aunque más minuciosamente en relación a los puntos (2) y (3), los defectos de los planteamientos neopositivistas, la no-adhesión de Wittgenstein al menosprecio neopositivista por la vida religiosa y, finalmente, la posición de la teología actual frente a las demandas de los empiristas. Está claro que los teólogos contemporáneos tienen bases para no plegarse a las exigencias de un criterio como el de verificación, pero sí deben, en cambio, como Ayer al igual que Flew piden, someterse a algún criterio que de alguna manera permita, si no verificar, por lo menos falsificar sus tesis. Si las creencias religiosas son tales que “nada en el mundo cuenta como evidencia a favor o en contra de ellas y dejan nuestra concepción del mundo exactamente en el mismo estado, independientemente de que sean verdaderas o falsas” (p. 149), entonces son por completo gratuitas y no hay razón alguna para mantenerlas. Pero, dice Hudson, “no sé de ninguna creencia religiosa, pasada o actual, de hecho mantenida por los hombres, que satisfaga esa descripción. Inclusive, las más trascendentes de las religiones establecen siempre en la práctica alguna conexión, aunque sea mínima, entre lo que pasa en este mundo y lo que pasa en el mundo por venir” (p. 150). Ahora bien, si no me equivoco, esta confiada posición de Hudson se derrumbaba ante el escrutinio esclarecedor del último Wittgenstein.

Las conferencias sobre la creencia religiosa, que Wittgenstein impartió en 1938, son el objeto del quinto capítulo del libro de Hudson. En el segundo capítulo había sido ya introducido el aparato conceptual básico de la última filosofía de Wittgenstein y lo que ahora se

hace es un manejo libre de las nociones centrales, en especial de las de forma de vida y de juego de lenguaje, mismas que, dicho sea de paso, Hudson parece identificar. Wittgenstein defiende una posición “aislacionista” de la religión. Las emisiones religiosas tienen o conforman un contexto específico, son “movimientos” en un juego de lenguaje particular. Fuera de ese sistema de lenguaje pierden su sentido. Es cierto que el lenguaje de los creyentes es el lenguaje ordinario, pero se trata del lenguaje natural modificado, esto es, transformado en un lenguaje técnico cuya gramática es difícil describir. “Para comprender lo que dicen los creyentes durante su adoración o en sus intentos por dar a las creencias una formulación, tenemos que aprender cómo modificar el lenguaje ordinario y no aprender un nuevo lenguaje” (p. 157). Esto de inmediato excluye la posibilidad de hacer de la religión una rival, en algún sentido, de la ciencia. “Si hacemos de la creencia religiosa una cuestión de evidencia a la manera en que la ciencia es una cuestión de evidencia”, dice Wittgenstein, entonces “eso, de hecho, destruiría todo el asunto” (*Lectures on Religions Belief*, p. 56). Ello reduciría la religión a la superstición. Wittgenstein no considera que los creyentes religiosos, en cuanto tales, sean supersticiosos más que cuando tratan sus creencias religiosas como si fueran la misma clase de cosas que las creencias científicas” (p. 161).

Las características más importantes de la creencia religiosa son que es creída dogmáticamente, que su rechazo puede ser considerado como algo profundamente reprochable, que no es posible ponerla en duda intentando ofrecer contra-ejemplos o tratando de hacerla probable y, sobre todo, que en ella es indispensable utilizar imágenes (*pictures*). Puesto que se altera el lenguaje ordinario, éste no puede ser interpretado literalmente en el contexto religioso. En concordancia con esto, Hudson hace una sugerencia importante pero que, a mi modo de ver, no va hasta el fondo de la cuestión. Según él, “Los ‘objetos’ acerca de los cuales hablamos en nuestros juegos de lenguaje pueden ser mucho más radicalmente diferentes entre sí que éstos [los objetos del lenguaje ordinario]” (p. 154). Pero la idea que mejor armoniza con la concepción de Wittgenstein parecería ser la de que el lenguaje religioso no es en lo más mínimo un lenguaje de objetos. Siendo esto así, el problema es el de esclarecer las “conexiones” que hacen, de ciertos enunciados, enunciados religiosos.

En primer lugar, hay que desprenderse de la idea de que la religión está sujeta a procesos de verificación. En religión, un sueño, por ejemplo, puede fungir como prueba de algo. En segundo lugar, y más positivamente, Wittgenstein hace ver que la religión contiene la idea de responsabilidad “de la cual ni siquiera la muerte podría absolvernos” (p. 163). (Es interesante notar en este punto la relación que hay entre la idea de Wittgenstein y el argumento moral que Kant ofrece

en la *Crítica de la Razón Práctica* a favor de la inmortalidad del alma.) Por último, Hudson describe cómo Wittgenstein se niega a aceptar la tesis de que el juego de lenguaje o forma de vida religioso puede ser remplazado por uno equivalente, vicio en el cual los empiristas eran particularmente propensos a caer. La creencia religiosa es una “creencia-en” más que una “creencia-que” y el creyente una persona “que arriesga, sobre la base de sus creencias, cosas que no arriesgaría sobre la base de cosas mejor establecidas” (p. 169). La religión tiene que ver con nuestro modo de vida, con el hecho de aceptar ciertas imágenes que nos conmueven de una manera peculiar y que orientan nuestra vida influyendo sobre nuestras decisiones. La concepción de Wittgenstein puede ser sucintamente presentada diciendo que el uso de las imágenes en religión tiene, en un sentido diferente al de la ciencia, un carácter explicativo, que compromete a quien lo adopte a ciertas cosas y que lo afecta sentimental o emocionalmente. (“Terror. Como si esto fuera parte de la sustancia de la creencia” [*Lectures on Religions Belief*, p. 56] (p. 171).) Todo esto es esclarecedor. Lo que resulta mucho menos aceptable es el uso que Hudson hace de ese resultado, ya que según él “de esas características está excluido el no-creyente” (p. 191). Dicha conclusión me parece definitivamente falsa y no se sigue de lo dicho por Wittgenstein. Me parece que ella se sostiene sólo si se mantiene una idea tradicional de la religión. Pero si ampliamos nuestras perspectivas y consideramos a la religión como, por ejemplo, Russell nos propone que la concebamos en *Principles of Social Reconstruction*, esto es, como el producto de la vida espiritual, entonces, en lo único en que difieren un creyente de un no-creyente es que el primero ya tiene a la mano un instrumento que le permite de manera fácil empezar a desarrollar esa forma de vida y, en segundo lugar, que las causas de la participación en ella son diferentes en cada caso. Pero Hudson no ha ni remotamente demostrado que el no-creyente carezca de algo.

Hudson toca muchas otras cuestiones importantes y lo que dice logra realmente despertar en el lector el interés por los temas que aborda. Pero también en otro sentido es valioso su libro. Hudson no sólo presenta de manera clara y sistemática el pensamiento de Wittgenstein en torno a los problemas suscitados por la religión, sino que contribuye poderosamente a la desaparición final y definitiva (?) de ciertos prejuicios filosóficos. Desde los tiempos del positivismo lógico, la filosofía sería parecía girar exclusivamente alrededor de la ciencia y de sus problemas. El libro de Hudson es una clara refutación de dicha concepción, y muestra que los problemas de genuina importancia vital están más allá de lo que el limitado conocimiento organizado del hombre puede dictaminar.

A. TOMASINI