

**PROGRAMA DE FILOSOFIA**

**EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO**

**ESTUDIANTE: JORGE LUIS MUÑOZ AMADOR**

**TÍTULO: “LA CREENCIA RELIGIOSA COMO UN TIPO PARTICULAR DE VISION DE MUNDO EN LUDWIG WITTGENSTEIN”**

***CALIFICACIÓN***

***APROBADO***

**KENNETH MORENO MAY**

*Asesor*

**JUAN DIEGO MORALES OTERO**

*Jurado*

Cartagena, 12 de diciembre de 2016

LA CREENCIA RELIGIOSA COMO UN TIPO PARTICULAR DE VISION DE  
MUNDO EN LUDWIG WITTGENSTEIN

JORGE LUIS MUÑOZ AMADOR

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de filósofo

Asesor  
KENNETH MORENO MAY

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2016

LA CREENCIA RELIGIOSA COMO UN TIPO PARTICULAR DE VISION DE  
MUNDO EN LUDWIG WITTGENSTEIN

JORGE LUIS MUÑOZ AMADOR

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2016

## Contenido

Resumen.....	5
Introducción.....	6
1. Diferencias entre creencia religiosa y otras creencias .....	11
2. La creencia religiosa como un tipo particular de visión de mundo. ....	35
3. Conclusión.....	49
4. Bibliografía .....	51

## **RESUMEN:**

El presente escrito tiene como propósito realizar un análisis a la creencia religiosa desde la perspectiva del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. En la primera parte plantearé algunas diferencias que se encuentran presentes tanto en el juego de lenguaje de la creencia religiosa, así como en el juego de lenguaje de la creencia ordinaria o científica. En la segunda parte se mostrará cómo la creencia religiosa se encuentra unida a una forma particular de visión de mundo.

**PALABRAS CLAVES:** Creencia Religiosa, Dios, Pruebas, Visión de mundo.

## Introducción

En su texto las *Investigaciones filosóficas* el pensador austríaco Ludwig Wittgenstein, a diferencia de lo que había planteado en el *Tractatus logico-philosophicus*, le va a dar un componente diferente a lo que se entiende por lenguaje al afirmar que el sentido y el significado de una palabra está mediado por el uso que se hace de dicha proposición y las veces que ha de ser usada dentro de un contexto específico, y no tanto por su conexión con la realidad.

De esta manera, para Wittgenstein las proposiciones que pronunciamos para referirnos a los distintos eventos en los que se encuentra inmersa la persona se encuentran íntimamente relacionadas con las actividades, las acciones y aquellas reacciones propias que están presentes en los seres humanos. Es por ello que para poder llegar a comprender los conceptos y lo que estos significan, las personas necesariamente deben estar vinculadas al contexto socio-cultural donde aquellas expresiones adquieren sentido al ser utilizadas. Dado que es a través de un modo de vida particular, el religioso para el caso en que nos concierne, en el que ciertas expresiones adquieren su significado.

En este sentido, para Wittgenstein la creencia religiosa se muestra como un juego de lenguaje, esto es, como una actividad exclusiva del hombre inserta en una

forma de vida que, a su vez, tiene un conjunto distintivo de reglas las cuales permiten usar de forma correcta las nociones relevantes de dicho juego. Lo anterior es importante si tenemos en cuenta que el juego de lenguaje de la creencia religiosa implica la seguridad de que se usan ciertas proposiciones que guían y conducen la vida de las personas que creen.

Ahora bien, distinto a las críticas efectuadas a la religión desde distintos sectores, las ideas formuladas por el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein más que justificar, confrontar o controvertir el dogma religioso, lo que pretenden es mostrar desde una óptica diferente los planteamientos referentes a las reflexiones religiosas tanto en su práctica como en su teoría.

De esta forma y sin negar que ésta carezca de sentido o fundamento, Wittgenstein se aleja de la forma común de entender la creencia religiosa y dirá que ésta y su lógica son de un modo totalmente diferente a lo que se puede entender como creencia en el contexto de la vida cotidiana u “ordinario”, en donde se encuentran expresiones propias del lenguaje científico tales como: grados de probabilidad, criterios de corrección y cosas parecidas.

En el discurso religioso, asegura Wittgenstein, las expresiones que se usan no se usan del mismo modo en el que se utilizan las expresiones de otro tipo de discursos, las del discurso científico por ejemplo, pues estas no tienen la intención de ser fundamentadas empírica o racionalmente. Así pues, en palabras de

Wittgenstein: “en el 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, aunque hay una fuerte tentación a pensar que sí. Porque hablamos de pruebas y de pruebas de experiencia” (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, 1992, pág. 133). Entonces, en relación con la creencia religiosa podemos afirmar que, más que ser justificada o demostrada, lo que le permite al sujeto es moldear su manera de ver el mundo, su vida, a la vez que lo posibilita a que se comporte de una manera determinada.

El presente trabajo tiene como propósito abordar la concepción de creencia religiosa desde la óptica del pensador austríaco Ludwig Wittgenstein y explicar la función que cumple dicha creencia en la vida del ser humano, que no es otra que permitirle ver el mundo y sus acontecimientos desde una perspectiva particular. En este orden de ideas se hará una reflexión a manera de distinción entre la creencia religiosa y otro tipo de creencias (creencias ordinarias o científicas), para así poder mostrar las diferencias que se encuentran presentes en estas dos formas de vida, y luego definir lo que para Wittgenstein es la naturaleza de la creencia religiosa, a diferencia de la creencia ordinaria, y cómo la primera se muestra determinante en la vida del creyente a la hora de ver el mundo y los acontecimientos que le dan significado a su vida.

Para tal propósito el análisis del presente trabajo tendrá como eje principal la religión cristiana dado que, entre otras cosas, es en la que nuestro pensador pone

mayor interés y a la que le dedica sus líneas de pensamiento en cuanto a la creencia religiosa se refiere. En esta tarea se tendrán en cuenta los apuntes que sobre el tema Wittgenstein dictará a sus alumnos, que luego fueron recogidas por algunos de estos y publicadas con el título *Lecciones y conversaciones sobre: estética, psicología y creencia religiosa*. Asimismo, se tendrá en consideración el texto *Conferencia sobre ética*, conferencia dictada por Wittgenstein alrededor de 1929-1930 en Cambridge. Igualmente se hará referencia a las interpretaciones que del tema nos ofrece Santiago Mejía en su texto *Wittgenstein y la creencia religiosa*, así como igualmente servirán de guía para este proyecto las anotaciones de Wittgenstein publicadas bajo los nombres de *Aforismos: Cultura y Valor*, *Sobre la Certeza* y *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*.

En lo que sigue de este trabajo, en un primer momento se pondrán en consideración las nociones relevantes a la creencia religiosa y la creencia ordinaria que están presentes en el pensamiento del filósofo austríaco. De esta manera se mostrarán las diferencias que existen en estas dos formas de lenguaje. Con esto se busca indicar que el lenguaje de la creencia religiosa no hace referencia a un tema empírico en el sentido en que no busca demostrar la existencia de algo, por ejemplo, a través del uso de la palabra «Dios». Asimismo, se mostrará que la creencia religiosa no es un tema científico que busca explicar a través de una hipótesis el comportamiento humano. De igual forma se analizará el papel que cumple la idea de «prueba» en la creencia religiosa con respecto a su uso en la creencia ordinaria.

Seguido de esto, en la segunda parte de este trabajo se mostrará cómo la creencia religiosa a través de sus expresiones se encuentra unida a una forma particular de visión de mundo.

## **1. Diferencias entre creencia religiosa y otras creencias**

Esta primera parte tendrá como propósito realizar una distinción, a modo de reflexión, entre la creencia religiosa y lo que se puede llamar otro tipo de creencias o creencias en sentido ordinario. De esta manera se mostrarán algunas diferencias de orden gramatical que se encuentran presentes en estas dos formas de expresión: la forma de lenguaje de la ciencia y la forma de juego de lenguaje de la religión. Además de esto, se mostrará que estas diferencias gramaticales se refieren a modos distintos de usar una misma palabra en los dos tipos de contextos. Igualmente se mostrará que las pruebas a las que se remite la creencia religiosa no valen para fundamentar la fe religiosa puesto que hay algo que siempre apoya estas justificaciones.

Así pues, Wittgenstein nos muestra que para las cuestiones religiosas existen dos tipos de personas: las que creen en éstas y las que no creen. O lo que es lo mismo, manifiesta la existencia de dos tipos de expresiones lingüísticas: para las que habrá creyentes y no creyentes.

A propósito de lo anterior, la primera observación que podemos encontrar en cuanto a la distinción entre una creencia religiosa y una creencia ordinaria es el

hecho de que la religión no se trata de un tema empírico. De esta manera, la creencia religiosa y su lógica (su lenguaje) se dan de manera distinta a lo que se puede llamar creencia en cualquier otro contexto, en el de la vida ordinaria o en el contexto de la ciencia, por ejemplo. Es decir, si una persona decide creer en el “Juicio Final” y la otra no, no podemos decir que la primera cree lo contrario de la segunda, pues se refieren a imágenes completamente distintas. El creyente apela a cierto tipo de imágenes para regular su vida en donde el argumento científico no juega ningún papel. En ese orden de ideas, para Wittgenstein lo anterior no es algo que pueda verse como una contradicción en los contenidos de una u otra creencia, pues la creencia religiosa a diferencia de la ordinaria no es un tema empírico en donde se pueda dar cuenta de la objetividad del significado, así lo dice Wittgenstein:

Supongan que alguien fuera un creyente y dijera: <<Creo en el Juicio Final>>, y que yo dijera: <<Bueno, yo no estoy tan seguro. Quizá>>. Ustedes dirían que hay un enorme abismo entre nosotros. Si él dijera <<Hay un avión alemán ahí cerca>>, y yo dijera <<Quizás, no estoy seguro>>, dirían que estamos bastante cerca.

No es una cuestión de que estemos cerca o no en alguna parte, sino de que su planteamiento se realiza en un plano completamente diferente, cosa que podrían expresar diciendo: <<Usted piensa algo enteramente diferente, Wittgenstein>>. Podría ser que la diferencia no se mostrara por ninguna explicación del significado (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, 1992, págs. 129-130).

Así las cosas, los criterios que permiten medir la fuerza de una creencia religiosa difieren de aquellos que se pueden encontrar en la creencia ordinaria (aun cuando la imagen sea la misma, la del “Juicio Final”) por lo que las pruebas y las

razones no serían suficientes para dar significado a las proposiciones religiosas, pues, ¿cómo comparamos creencias entre sí?, ¿qué significaría comprarlas? para lo cual Wittgenstein sostiene que: "... La fuerza de una creencia no es comparable con la intensidad de un dolor" (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, 1992, págs. 130-1). Por otro lado, la creencia religiosa tampoco es algo comparable a un *estado mental* en donde en momentos específicos se puede corroborar o no la manifestación de una dolencia, como el hecho de que sienta dolor en un brazo a las tres de la mañana y más tarde no haya rastros de dolor alguno.

De manera que la creencia religiosa y su lenguaje no remiten a ninguna descripción de los objetos de manera cognitiva en el sentido de cuán cerca o lejos se encuentren estos, sino que por el contrario, la creencia religiosa remite a la manera particular en la que el creyente conduce su vida en relación a su fe.

Así, el autor cree que las creencias en el contexto ordinario o científico, las cuales se caracterizan por tener grados de probabilidad, comprobación empírica, etc., son en esencia distintas de las creencias de carácter religioso. La creencia religiosa, por el contrario, no admitirá grados de probabilidad, no estará sometida a criterios de corrección pues para el creyente la creencia se muestra como una idea firme e inmovible de la que no se tiene dudas y por la cual se arriesga lo que no se arriesgaría por cosas mejor establecidas. De acuerdo con lo anterior, para la persona que cree, así como para aquella que no cree los acontecimientos de la

realidad se interpretan desde perspectivas diferentes. La primera recurre a la fe para regular su vida. Mientras que la segunda apela a juicios fundados científicamente.

A este respecto Wittgenstein dice:

(...) Por ésta razón, se usan diferentes palabras: <<dogma>>, <<fe>>. No hablamos de hipótesis ni de alta probabilidad. Tampoco de saber. En el 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. Aunque hay una fuerte tentación a pensar que sí. Porque hablamos de pruebas y de pruebas de experiencia (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, 1992, pág. 133).

En este orden de ideas, el uso que hace el religioso de la palabra «Dios» sirve de ejemplo para clarificar lo que se intenta mostrar, esto es, el hecho de que la palabra no es un concepto que denote la existencia empírica de una cosa u objeto, como lo pretende señalar tanto el creyente, como el no creyente a través del uso particular que le dan a esta palabra:

La palabra <<Dios>> está entre las primeras que se aprenden: imágenes y catecismos, etc. Pero sin las consecuencias de las imágenes de las tías de la familia, por ejemplo. No se me ha mostrado [lo que la imagen simboliza]. La palabra es usada como una palabra que representa a una persona. Dios ve, recompensa, etc. (...) La cuestión de la existencia de un dios o de Dios desempeña un papel completamente diferente del de la existencia de cualquier persona u objeto de los que haya oído hablar alguna vez (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, 1992, pág. 136).

Como muestra Wittgenstein en el uso particular del material religioso, la palabra «Dios» es de las primeras que se enseña, como diría éste, esto se da por una cuestión cultural o, en sus palabras, por una “*imposición*” socio-cultural relacionada a una necesidad del ser humano. Se enseña una palabra y se muestra una imagen. Pero para el autor este modo de utilizar la palabra es cuestionable, pues se torna en ocasiones incomprensible, en la medida en que muestra lo que la palabra no significa, no es un objeto, no representa a un ser humano, no es como las imágenes de las tías.

Tradicionalmente se ha creído que la palabra «Dios» representa a una persona, un ser que ve, castiga y es misericordioso, alguien que es guía de los hombres (pastor de ovejas), etc. Se ha usado dicha palabra como un sustantivo (una palabra denotativa). Ahora bien, este uso de la palabra «Dios» aunque interesante es gramaticalmente incorrecto pues pretende dar cuenta de algo que no tiene referente empírico y no representa nada del mundo.

Antes por el contrario, la palabra «Dios» será la descripción general de otra cosa, como miedo a las leyes naturales, temor al abandono, sentimiento de oscuridad, castigo y premio, por ejemplo. Y no un objeto empírico el cual haya que demostrar su existencia, como lo manifiesta el autor: “si recordara siquiera vagamente lo que se me enseñó acerca de Dios diría: <<sea lo que sea creer en Dios, no puede ser creer en algo que podamos probar o comprobar por algún medio” (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*,

1992, pág. 137). En este sentido, la palabra «Dios» más que algo que necesite ser probado, será entendida desde la perspectiva de Wittgenstein, como un concepto formal o, dicho en otros términos, la palabra «Dios» se usará como un objeto gramatical, y aunque se haga uso de ella, no tendrá qué la represente. En estas circunstancias, la palabra «Dios» se vuelve condición de posibilidad del lenguaje religioso, una regla de vida de la conducta religiosa en la cual se parte de su existencia.

Es decir, si entendemos la palabra «Dios» como un concepto formal, como lo manifiesta el autor, ya no se usaría como un referirse a algo (objeto empírico) sino que por el contrario se usaría como un conocimiento normativo (objeto gramatical) que no implica la existencia de algo, ya no es más un referente el cual hay que explicar a partir de experiencias, milagros, etc., sino la cualidad que hace posible el lenguaje religioso en su complejidad:

En realidad, una prueba de Dios debería ser algo por medio de la cual se pudiera uno convencer de la existencia de Dios. Pero opino que los *creyentes* que nos ofrecieron tales pruebas querían analizar y fundamentar con el entendimiento su <<fe>>, aun cuando ellos mismos nunca hubieran llegado a la fe por medio de tales pruebas. <<Convencer de la existencia de Dios>> a alguien podría hacerse quizá por una especie de educación, mediante la conformación de la propia vida de este o aquel modo (Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, 1995, § 485).

Por consiguiente, las pruebas de la existencia de «Dios» no son ni juegan un papel importante en cuanto buscan ser consideradas como justificación para la

creencia religiosa. Estas no fundamentan la creencia, y puesto que la palabra «Dios» no implica la existencia de algo, no se ubicaría un referente empírico para la palabra. La palabra no está para mostrar la existencia de un objeto o una persona como lo está por ejemplo la palabra “silla”, “casa”, o el nombre “Xavier”, etc. En la palabra se manifiesta una necesidad del ser humano que más que demostrar le permite conducir su vida. Encontrar calma, tranquilidad y felicidad para su vida. Como lo afirma Wittgenstein: “La forma en que empleas la palabra <<Dios>> no muestra en *quién* piensas sino *lo que piensas*” (Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, 1995, § 285). De ahí que para Wittgenstein el aprendizaje de la palabra “Dios” se da más por una imposición socio-cultural que por una demostración empírica o por medio de experiencias o razonamientos.

De esta manera el lenguaje religioso referente a la palabra «Dios» no se juzga en términos enunciativos ni se pretende hacerlo. Como se usa la palabra «Dios» es algo que enseña la vida y un cúmulo de experiencias particulares, la vida, dirá Wittgenstein, nos *impone* este concepto. De igual manera queda claro que la realidad tanto divina como física corresponde a criterios completamente diferentes, son evidencias diferentes que muestran juegos de lenguajes diferentes. Es decir, a diferencia del juego de lenguaje de la realidad física, el juego de lenguaje de lo religioso no describe un hecho o acontecimiento del mundo pues no es descriptivo. Este, está relacionado con la forma en la que el religioso conduce, ve y ordena su existencia a partir de ciertas imágenes que le serán significativas en tanto que le

permiten elegir el camino que él considera el correcto y en el cual encuentra satisfacción.

Ahora bien, otro de los aspectos en los que se distingue la creencia religiosa de otro tipo de creencias es el referido al hecho según el cual los argumentos científicos no son relevantes porque dichas creencias no busca sostenerse o fundamentarse en ellos, así se puede afirmar que la relación entre creencia religiosa y la creencia ordinaria apoyada en argumentos científicos es inexistente para el autor austriaco, tal como lo afirma:

El padre O'Hara es una de esas personas que hacen de esto una cuestión científica. Aquí hay gentes que tratan estas pruebas de modo diferente. Ellos basan las cosas en pruebas que tomadas en cierto sentido parecerían sumamente débiles. Basan cosas enormes en estas pruebas. ¿Diré que son irracionales? No quiero decir que ellos sean irracionales yo diría, y eso es obvio, que ciertamente no son racionales. <<Irracional>> implica para cualquiera un reproche. Quiero decir: ellos no tratan esto como una cuestión de racionalidad. Cualquiera que lea las epístolas lo entrará expresado allí: no sólo que no sea racional, sino que es una locura. No sólo que no es racional, sino que no pretende serlo. Lo que me parece ridículo de O'Hara es que lo haga aparecer racional (*Wittgenstein, Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa, 1992, págs. 134-135*).

El lenguaje de la creencia religiosa es distinto al de las ciencias en cuanto no se busca crear una opinión o una hipótesis de la misma, pues cuando el creyente dice que cree en algo o habla de un acontecimiento particular en el contexto en mención no está haciendo referencia a una cuestión racional. Los creyentes, de

acuerdo con el filósofo austriaco, tratan el material religioso de forma muy distinta al de la ciencia o la razón en tanto que se actúa, piensa y evalúa la realidad de modo no científico. En otras palabras, el lenguaje de la creencia religiosa no se valora en términos racionales ni pretende hacerlo. Pero además, hay que señalar que este lenguaje tampoco se debe mirar en términos irracionales, de donde se sigue que, cuando en el contexto religioso el creyente piensa, actúa o evalúa ciertos acontecimientos, lo hace motivado por una apuesta, una creencia que se encuentra conectada a su forma de vida, a una visión «no racional» de la vida y del mundo, en donde éste parte de ciertas imágenes que guían su comportamiento y regulan su vida.

En el texto *Observaciones a la rama dorada de Frazer*, Wittgenstein señala que es erróneo pretender aplicar una teoría o hipótesis para explicar el comportamiento humano referente a los ritos mágicos y religiosos del hombre “primitivo” y “civilizado” como en su momento lo pretendió James George Frazer en su texto *La Rama Dorada* dado que este ejercicio lo que busca es mostrar que los ritos primitivos se encuentran lógicamente conectados con la ciencia, así dice Wittgenstein que:

La idea (Darstellung) que Frazer se hace de las visiones (Anschauungen) mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria: presenta tales visiones como si fueran *errores*.

¿Estaba en un error S. Agustín cuando invoca a Dios en cada página de las *confesiones*?

Pero – se puede decir- si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista –o cualquier otro- cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, ninguno de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer*, 1992, págs. 49-50).

En este sentido, para el autor el error de Frazer, y se puede decir que el de cualquier otro, es pretender explicar los ritos y prácticas mágicas de los hombres como si fueran hechos de una teoría o hipótesis científica en la que los hombres expresaran el deseo de querer, entre otras cosas, dominar las leyes de la naturaleza, hacer daño a sus enemigos, provocar las lluvias, etc., en últimas, perseguir una finalidad práctica.

Ahora bien, las explicaciones que intentan mostrar los ritos y comportamientos mágicos y religiosos como teorías científico-rationales, no permiten comprender el sentido de la práctica religiosa que para nuestro pensador será expresar un sentimiento u anhelo que causa satisfacción en la persona que realiza tal acto. Así pues, la explicación racional no muestra qué relación tiene esa práctica mágico-religiosa con otras (lograr una satisfacción). La explicación antes que dar claridad y comprensión sobre el sentido del rito mágico no elimina la *perplejidad* ni el asombro que este produce. Lo anterior lo podemos encontrar expresado en Wittgenstein de la siguiente manera:

Creo que el empeño de una explicación (Erklärung) está descaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno sabe y no añadir nada más. La satisfacción que se intenta conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí

misma (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer, 1992, págs. 52-53*).

Ahora bien, como ya se ha mencionado líneas arriba, para Wittgenstein toda explicación sobre los ritos, acontecimientos o costumbres humanas que busque ser interpretada a la luz de la racionalidad científica es inadecuada, pues, además de que dicha explicación no calma el desconcierto que produce la práctica, pretende mostrar la práctica ritual como un instrumento para obtener un fin determinado. En otras palabras, la explicación racional pretende creer que en el rito mágico y religioso se da una relación causal, esto en aras de intentar comprender e interpretar a la luz de la razón toda práctica humana.

Para el autor estas explicaciones no sirven en la medida en que no eliminan el desconcierto que puede ocasionar este tipo de prácticas humanas. Dicho de otra manera, estas explicaciones son irresolutas, no alejan el asombro que genera la práctica en sí, ni muestran cuál es la razón por la cual las personas tienen este tipo de comportamientos. La explicación señala Wittgenstein: “es escasa en comparación con la descripción de estos mismos hechos” (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer, 1992*). No alejan de la perplejidad, no permiten comprender la práctica ritual. Así pues, frente a la conducta humana lo único que se puede hacer es describirla mas no explicarla.

Para Wittgenstein no se puede entender la acción ritual como un acto previamente intelectual a tal acción o acto pues la acción misma manifiesta la

creencia. A este respecto pretender creer que los hombres primitivos realizaban tales acciones con un fin utilitario es una idea errada; por eso, para Wittgenstein, Frazer se equivoca al creer que los hombres a través de los ritos mágicos buscaban de manera racional un medio para conseguir un fin determinado. No hay razones para actuar como actuamos:

Arder en efígie. Besar la imagen de la amada. Esto no se basa naturalmente en una creencia (Glauben) en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen (den das Bild darstellt). Se propone una satisfacción y, ciertamente la obtiene. O mejor, no se propone nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer, 1992, pág. 55*).

Así las cosas, no se puede pensar que tras el acto de besar la foto de la persona amada o cuando se clava una aguja a un muñeco simulando la imagen de un enemigo o cuando se danza para “provocar la lluvia” o la bienaventuranza de las cosechas, etc., el hombre primitivo esté buscando de manera conveniente el fin que se determina en tal acto. Con estos ritos y prácticas lo que se busca, lejos de pretender incidir en aquello que se ve personificado en los objetos, es expresar una satisfacción, un sentimiento, un deseo, esto por medio del mismo rito, como lo afirma el mismo Wittgenstein.

Por esta razón, las acciones que comportan los ritos y prácticas religiosas, al no ser entendidas desde la perspectiva científicista, no serán consideradas por el austríaco como un acto erróneo o falsa medicina, ni mucho menos una falsa física,

en la medida en que lo que se pretende con ellas no es manifestar, representar o incidir sobre lo personificado sino expresar emociones o sentimientos sean de amor, felicidad, deseo, rabia, odio, etc., acciones propiamente humanas. Así lo manifiesta:

Y siempre se apoya la magia en la idea del simbolismo y el lenguaje. La representación (Darstellung) de un deseo es eo ipso la representación de su satisfacción (Erfüllung). Pero la magia lleva a la representación de un deseo; expresa un deseo (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer, 1992, pág. 56*).

Por otro lado, estos comportamientos primitivos no son contrarios o diferentes a aquellos comportamientos que se encuentran presentes en los hombres “civilizados”. Como quiera que se piense y como se indicó anteriormente, éstos también buscan expresar los mismos sentimientos de amor, miedo, angustia, satisfacción, etc., que se muestran en los primeros hombres mediante sus prácticas religiosas. Como lo sostiene Wittgenstein: “Las acciones religiosas o la vida religiosa del sacerdote-rey no son de ninguna especie distinta de las acciones verdaderamente religiosas de hoy, por ejemplo, la confesión de pecados. También éstas se pueden <<explicar>> (erklären) y no se pueden explicar” (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer, 1992, pág. 55*). Lo anterior es importante si tenemos en cuenta que para el hombre “primitivo”, así como para el “civilizado”, sus ritos mágicos y religiosos serán particularmente significativos y lo son no en la medida en que se puedan explicar como eventos causales, pues como quedó claro, estas acciones no pretenden ser un instrumento o medio para la obtención de un propósito determinado. Son significativos porque por medio de ellos

se busca expresar los más profundos sentimientos y emociones, la manera que tiene el hombre de ver y contemplar el mundo.

Estas prácticas son consideradas como acciones propiamente instintivas, pues se muestran previas a cualquier manifestación racional. Suelen ocurrir de forma casi que natural o espontánea ante una situación particular por lo que se anteceden a cualquier reflexión e indican que, para el autor, somos seres instintivos antes que racionales, que simplemente actuamos ante determinados casos de manera particular. Así lo afirma Wittgenstein:

Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. <<Desahogo mi cólera>>. Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas (Instinkt-Handlugen). Y una explicación histórica que dijera, por ejemplo, que yo o mis antepasados hubiéramos creído en otro tiempo que golpear la tierra es una ayuda sería puro juego floral, pues son estas hipótesis superfluas que no explican nada. Lo que importa es la semejanza del acto con una acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer*, 1992, pág. 73).

Así pues, con la religión sucede lo mismo que ocurre con la magia primitiva, se pretende creer que comportamientos y experiencias personales (confesión de pecados, entre otros), pueden ser explicados científicamente. “El error nace precisamente cuando la magia –al igual que la religión- se expresa científicamente” (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer*, 1992, pág. 56). Para Wittgenstein, el ser humano es un ser ceremonial y éste ha de ser fenómeno de

reflexión, pero no de reflexión científica. Por lo tanto, la creencia religiosa no es algo que pueda entenderse como una teoría científica por medio de la cual el hombre se busca guiar racionalmente. Después de todo Wittgenstein considera superstición todo intento de querer explicar científicamente los comportamientos de los hombres puesto que la creencia religiosa no busca inducir a los hombres por el camino de la razón para fundamentar su creencia.

Ahora bien, una prueba es algo que necesariamente requiere comprobación empírica como en aquellos casos en los que se hace uso del material científico - como el hecho de recurrir a la evidencia científica para explicar la existencia de los elementos naturales-, las razones, demostraciones o evidencias, serán los requisitos más importantes, si se puede decir, en las que se apoya una creencia ordinaria. Por lo que la idea que se tiene de prueba en la creencia ordinaria difiere enormemente de lo que se entiende como prueba en el contexto religioso. Por una parte, creencia ordinaria, lo que se considera «prueba» está relacionado con la demostración científica del hecho o del objeto en donde, como se señaló anteriormente, se tienen en cuenta presupuestos como verdad, método probatorio, grados de probabilidad, etc. El resultado que se obtenga en caso de que se compruebe su veracidad y legitimidad tendrá validez universal; de ahí que en la creencia ordinaria el resultado de sus pruebas se tenga como conocimiento absoluto.

Por otra parte, cuando en la creencia religiosa se habla de «prueba» no se está refiriendo al mismo uso que de esta palabra se hace en el ámbito científico. Pues para la creencia religiosa la idea de lo que es una «prueba» está relacionada a sueños, milagros o vivencias personales, etc. Así, lo que se considera como pruebas de fe en la medida en que se encuentran vinculadas a vivencias de índole personal se pretenden tener como prueba racional que le dan sustento a la creencia. Con respecto a esto, en lo que sigue, se intentará señalar que la creencia religiosa no depende de pruebas en las que pueda fundamentarse:

Existen muchos creyentes que afirman que su creencia religiosa se apoya en pruebas, y aducen como ellas sueños, voces interiores o experiencias personales (incluso los milagros, cuando son comprendidos como algo cuya impresión le da fuerza a la propia creencia). Sin embargo, lo que es característico de estas pruebas interiores no son las experiencias extraordinarias mismas a las que van asociadas, sino más bien el hecho de que tocan las fibras más íntimas del alma, que causan una impresión en el corazón del hombre. Sueños, trances o experiencias interiores comparten esta importante característica: sólo son significativas en primera persona (Mejía, 2006, pág. 10).

En su texto *Wittgenstein y la creencia religiosa*, Santiago Mejía muestra que, aunque la idea general que se tiene de los milagros es que son considerados como alteraciones del orden natural cuyo fin es probar y mostrar que por actuación divina se tiene testimonio de la palabra de «Dios». Éste señala que los milagros no son pruebas que logran fundamentar la creencia religiosa en la medida en que la ocurrencia de un hecho que sea considerado como un acto milagroso puede ser

cuestionado y explicado de otra manera, desde el ámbito científico, por ejemplo. A este respecto Mejía afirmará:

Es siempre posible y legítimo cuestionar un milagro, explicarlo de otro modo. Frente a la aparición de la Virgen, por ejemplo, uno siempre podría decir cosas como: es una mera coincidencia que estas manchas parezcan el rostro de una mujer (coincidencia); el testigo estaba borracho (distorsión de la percepción); esa imagen fue pintada con témperas (fraude); la aparición fue producida por la sugestión del creyente (explicaciones parapsicológicas); es un fenómeno natural que la ciencia todavía no está en capacidad de explicar (limitaciones de las teorías en curso). De un modo semejante, es también siempre posible y legítimo explicar *cualquier* evento como un milagro (Mejía, 2006, pág. 8).

Esto muestra que cualquiera que sea el evento puede ser considerado como un evento milagroso, pero además puede ser interpretado de muchas maneras. Así pues, hasta la caída de una gota de agua en un día soleado se le puede considerar como un evento milagroso si se le mira desde esa perspectiva. Por las siguientes razones debemos tener claro que los milagros no deben ser considerados como pruebas de la existencia de Dios, sino que deben ser entendidos como resultado de esa creencia pues, al poder ser interpretados de una u otra forma, sólo son aceptados por mí en la medida en que mi creencia se convierte en plataforma de posibilidad de tales hechos:

Podría pensar que una persona mostrara una creencia apasionada en un fenómeno así, y yo no podría en absoluto acercarme a su creencia diciendo: <<Esto puede haber sido producido también por esto o aquello>>, porque ella lo tomaría como una blasfemia por mi parte. O él podría decir: <<Es posible que esos sacerdotes engañen, pero con todo,

en un sentido diferente, ahí ocurre un fenómeno milagroso>>. Tengo una estatua que sangra determinado día del año. Tengo tinta roja, etc. <<Es usted un tramposo, pero con todo, la Divinidad lo utiliza>>. Tinta roja en sentido contrario, en otros no (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa, 1992, pág. 138*).

Ahora bien, la única forma en que un evento pueda ser considerado como milagroso se logra mediante una particular actitud hacia la vida y hacia cómo está siendo conducida, pues como se muestra se podría probar que el evento no tiene las características que implican una posible participación divina y el creyente no pondría en duda que en la ocurrencia de dicho evento esté presente de alguna u otra manera dicha manifestación:

Evidentemente, es un acontecimiento de tal naturaleza que nunca hemos visto nada parecido a él. Supongan que este acontecimiento ha tenido lugar. Piensen en el caso de que a uno de ustedes le crezca una cabeza de león y empiece a rugir. Ciertamente esta es una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar. Tan pronto como nos hubiéramos repuesto de la sorpresa, lo que sugeriría sería buscar un médico e investigar científicamente (...) ¿Dónde estaría lo milagroso? Está claro que al momento en que miramos las cosas así todo lo milagroso habría desaparecido (Wittgenstein, *Conferencia sobre ética, 1965, págs. 41-42*).

Así las cosas, hay que poner en consideración que ante la ocurrencia de un hecho este se puede interpretar como algo milagroso, pero también puede encontrarse una interpretación científica. Precisamente por lo anterior, se puede decir que el autor nos muestra dos formas de ver el mundo: una mística o religiosa y una vinculada a la explicación científica. Así pues, aquellos que se encuentren

vinculados con una forma de vida religiosa verán este tipo de acontecimientos como intervenciones de una realidad que trasciende lo natural y por ende explicarán el mundo y lo que acaece en él como manifestaciones de esa realidad. El creyente opta por creer en esta forma de vida de manera firme y conduce su actuar guiado por la creencia que ha adoptado para su vida, pues así se siente realizado.

Contrario a los primeros, se encuentran aquellos que consideran que tal hecho no es producto de una interrupción del orden natural, por lo que se limitarán a ver la ocurrencia del hecho de forma distinta a como es apreciada por el creyente, pues para el no creyente el acontecimiento será visto como un simple evento habitual en su vida y en los aconteceres del mundo. O, mejor dicho, aquel que no se encuentra vinculado a la forma de vida religiosa opta por pensar que este tipo de eventos son sólo manifestaciones habituales que se dan en el mundo y dará para ellos una interpretación con cierto rigor científico. Lo anterior nos permite señalar que, ante la ocurrencia de un acontecimiento cualquiera, este tendrá diferentes formas de ser interpretado, sea esta científica o religiosa. A este respecto manifiesta Wittgenstein:

Un milagro es digámoslo así, un *gesto* que hace Dios, como cuando un hombre se sienta tranquilamente y hace un gesto que impresiona, así Dios deja que el mundo se deslice suavemente acompañando así las palabras de un santo con un acontecimiento simbólico, un gesto de la naturaleza. Tendríamos un ejemplo si, cuando el santo ha hablado, los árboles que le rodean se inclinaban ante él, a modo de reverencia. Ahora bien ¿Creo yo que esto sucede? No lo creo (Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, 1995, § 498).

Con todo lo dicho respecto a los milagros, se esperó haber dejado claro que aun cuando estos son considerados por el creyente como pruebas que le permiten reafirmar su fe, no deben ser considerados como sustento de la creencia religiosa, dado que el creyente cuando se refiere a estas experiencias como pruebas, su significado no corresponde con el sentido que de la palabra se tiene en la ciencia. Así pues, la creencia se convierte en el sustento que posibilita el hecho, pero tal hecho no funciona como sustento para la fe.

Otro aspecto distintivo que podemos encontrar en la creencia religiosa es el hecho de que no descansa sobre las narraciones de acontecimientos históricos que la puedan sustentar (relatos evangélicos y/o información histórica). En este sentido, la prueba basada en acontecimientos históricos no sirve para sustentar la creencia religiosa. Como se ha pretendido insinuar, estas narraciones sólo darán cuenta de los acontecimientos de la vida de una persona, la de “Jesús de Nazaret como el Cristo”, en este caso. Por lo que pretender hacer una teoría racional de los acontecimientos de la vida de una persona, la de “Jesús”, no aportará nada al creyente ni mucho menos reafirmarán la creencia, en tanto que ésta no se corresponde con una teoría o doctrina de verdades racionales en relación a cómo se debe comportar el hombre a partir de las experiencias de fe, como afirma Wittgenstein:

El cristianismo no es una doctrina, quiero decir, una teoría acerca de lo que ha sucedido o sucederá con el alma del hombre, sino la descripción de un proceso real en la vida de

los hombres. Pues el <<reconocimiento del pecado>> es un proceso real, lo mismo que la desesperación y también la redención por medio de la fe (Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, 1995, § 152).

Así pues, para el autor la creencia no se basa en acontecimientos históricos, en vista de que dichos acontecimientos sólo dan cuenta de los relatos de acontecimientos personales. Por el contrario, la descripción de las acciones o el acontecer de los hombres religiosos muestran una manera de comportarse, así como una manera particular de vivir la vida, en este caso particular, la fe es la que los orienta. Ante lo anterior, podemos afirmar que el “reconocimiento de los pecados” es el reconocimiento de que se actúa de una manera determinada, lo mismo que el hecho de que se viva alejado de ciertos comportamientos le da la certeza al creyente de la salvación de su cuerpo. Y esto para el autor no debe verse como una teoría del alma ni de lo que pueda suceder con el alma de los hombres sino como un proceso de carácter real que acontece en la vida de éstos.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la descripción de los acontecimientos de la vida de los hombres no puede ser una doctrina que logre fundamentar creencia, la idea de verdad que maneja el creyente en la narración de sus hechos tiene en el creyente una aceptación diferente a la verdad histórica de acontecimientos que se encuentran mejor fundamentados, “la muerte de NN”, por ejemplo. Pues, como dice Wittgenstein, se podría probar que la verdad de dichos acontecimientos (religiosos) no es tal y el creyente se comportaría igual con el relato de los mismos, dado que

pareciera que la veracidad de los hechos no es lo que al final busca el creyente sino lo que la narración pretende comunicar. Así pues, lo dice Wittgenstein:

Por extraño que suene: podría probarse que los relatos históricos de los Evangelios son falsos en sentido histórico y con ello la fe no perdería nada: pero no porque se remita quizá a <<verdades históricas universales>>, sino porque la prueba histórica (el juego de pruebas históricas) nada tiene que ver con la fe. Esta noticia (los Evangelios) es aprehendida por la fe (es decir el amor) de los hombres. *Esta es la certeza de este dar-por-cierto y no otra cosa* (Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, 1995, § 170).

De esta manera, la narración de los hechos históricos, así como la veracidad o falsedad de estos mismos no sirven de fundamento a la creencia religiosa en la medida en que nada tendrá que ver con la fe que el creyente profese. Primero, porque la veracidad de estos hechos no es lo que lleva al creyente a creer en estas narraciones, más bien es una invitación a que la narración sea significativa para el creyente en la medida en que pueda convertirse en la regla que oriente su comportamiento. Y segundo, porque las mismas no pretenden ser remitidas a pruebas históricas comprobables racionalmente ni a una teoría que pueda probar estas verdades de manera racional, como sí lo hacen verdades históricas mejor fundamentadas. Por otra parte, el creyente se acerca a estas narraciones con la certeza de que fueron reales y así las cree sin más, no duda de ellas en la medida en que adquieren un significado para su vida, como lo muestra Wittgenstein:

El cristianismo no se basa en una verdad histórica, sino que nos da una información (histórica) y nos dice: ¡ahora, cree! Pero no creas a esta información con la fe que

corresponde a una noticia histórica, sino cree sin más; y esto sólo puedes hacerlo como resultado de una vida. Aquí tienes una noticia; no te comportes a su respecto como lo harías con cualquier otra noticia histórica. ¡Deja que tome un lugar completamente distinto en tu vida! ¡En ello no hay paradoja alguna! (Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, 1995, § 168).

Consecuentemente, más que perseguir una verdad alrededor de un acontecimiento histórico las narraciones de los relatos religiosos, en vez de fundamentar la creencia, lo que pretenden una vez más es que el creyente logre conducir su vida de una manera determinada en la que los relatos y no la verdad o la falsedad de estos tendrán un valor importante y central en el modo de vida de los hombres. En esa medida, el lenguaje que presenta las pruebas históricas como fundamento de la creencia es irrelevante para la religión. Así lo argumenta Wittgenstein:

El cristianismo no tiene base histórica en el sentido de que la creencia ordinaria en hechos históricos pueda servirle de fundamento. Aquí tenemos una creencia en hechos históricos diferente de una creencia en hechos históricos ordinarios. Ni siquiera los tratamos como proposiciones históricas, empíricas. La gente que tiene fe no aplica la duda que ordinariamente aplicaría a cualquier proposición histórica. Especialmente a proposiciones referentes a un pasado remoto, etc. (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, 1992, pág. 134).

Una vez más se muestra que la información de carácter histórico no sirve de fundamento para la religión en la medida en que para el mismo Wittgenstein esta no debería verse como un agrupación racional de hechos que tengan que verificarse empíricamente sino como una creencia irrefutable de los hechos en donde el

creyente no pone en duda la narraciones de los acontecimientos y aún más, que la racionalidad está por fuera a la hora de comprender la veracidad de las narraciones históricas por parte del creyente, pues éstos no miran esta información en estos términos.

## 2. La creencia religiosa como un tipo particular de visión de mundo.

Habiendo mostrado en el apartado anterior que la creencia religiosa, como lo afirmarían nuestro filósofo austríaco, a diferencia de la creencia ordinaria o científica no hace referencia a temas empíricos ni a hipótesis que den cuenta del comportamiento de los hombres y que las pruebas a las que pretende referirse no son del tipo que la puedan fundamentar, en este capítulo nos ocuparemos en mostrar que la creencia religiosa desde la perspectiva de Wittgenstein tiene que ver más con una forma particular de ver el mundo.

Para poder realizar esta labor, es preciso en estos momentos señalar algunas características que componen la idea de *imagen del mundo*, de esta manera podremos comprender cómo la idea de creencia religiosa se encuentra íntimamente relacionada con una forma de ver el mundo o, lo que es igual, con una imagen particular del mundo. Así las cosas, según Wittgenstein hay tres características que se mostrarán básicas para poder comprender lo que es una imagen de mundo:

1) La imagen de mundo es un *trasfondo*. De esta manera, la imagen del mundo no es un compendio de conocimiento, teoría ni mucho menos una creencia de la que se tenga pruebas empíricas que logren convencer a la persona de su

corrección. Antes, por el contrario, la imagen de mundo funciona como un marco de referencia que viene dado, que es aprendido y se puede decir, que se hereda y desde donde es posible distinguir lo verdadero de lo falso.

Consecuentemente, la imagen del mundo funciona como el marco de referencia que le permite a la persona distinguir entre lo que es verdadero y lo que es falso (aunque ella misma no sea verdadera o falsa). La persona no se *convence* de ella porque se muestre correcta, pues la imagen del mundo se muestra a través de las acciones. Así mis convicciones a través de mi forma de vida, son imágenes del mundo. En este punto, es preciso señalar que en tanto formas de actuar siempre es factible que algo – otra creencia, por ejemplo – explique el hecho de que las personas se comporten de tal modo:

(...) ¿Por qué no pudiera darse el caso de un rey que se hubiera educado en la creencia de que el mundo había comenzado con él? Y si este rey y Moore se encontraran y discutieran, ¿podría Moore demostrar que su creencia era la correcta? No afirmo que Moore pudiera convertir al rey a su punto de vista, pero se trataría de una conversión muy peculiar: el rey se vería conducido a considerar el mundo de otra manera (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 92).

Así pues, la imagen que se tiene del mundo es la base de todas las acciones, sobre ella descansan las otras creencias, así como todo aquello que se puede llegar a justificar. La verdad o falsedad de las proposiciones se sostiene sobre esa imagen del mundo y en ella se pone de manifiesto una forma de ver, así como una de

conducir la vida. La imagen del mundo no es teoría, es una conformación de convicciones y de actuaciones.

2) Para Wittgenstein, las proposiciones que se utilizan para describir la imagen del mundo pertenecen a una especie de *mitología*, en este sentido, dichas proposiciones no buscan expresar un conocimiento racional de cómo se ve y se conoce el mundo. No expresan una descripción teórica u hipotética del mundo, dado que para Wittgenstein no se llega a esta de manera racional, aunque hablen del mundo para describirlo. Por el contrario, las proposiciones que describen la imagen del mundo representan convicciones, certezas, en este sentido parecen funcionar como normas de descripción de la forma en la que actúan las personas en tanto que da cuenta de sus prácticas y costumbres: “Es evidente que nuestras afirmaciones empíricas no son todas del mismo tipo, dado que es posible aislar una proposición así y transformarla de proposición empírica, en norma de descripción” (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 167). Así pues, las proposiciones que describen la imagen del mundo son reglas de los juegos lingüísticos que se organizan a partir de un modo particular de vida y cuyo sentido se adquiere en el uso de éstas.

Ahora bien, lo característico de este tipo de proposiciones es que funcionan como normas que describen la forma como actúan las personas, a este respecto criterios como falso y verdadero se juzgan de acuerdo a la imagen del mundo que nos hacemos: “Nos formamos la imagen de la tierra como si se tratara de una esfera

flotando libremente en el espacio sin sufrir cambios importantes en cien años. He dicho “Nos formamos la imagen, etc.”, y esta imagen nos ayuda a juzgar ciertas situaciones” (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 146).

3) La imagen del mundo carece de fundamento. Se ha tenido la propensión a creer, y esto motivado por la tendencia cientificista del ser humano, que todos los comportamientos humanos, las actividades, la manera en la que actúa, se fundamentan o tienen que fundamentarse en algo. Así, se ha querido explicar la manera de actuar a través de una teoría o hipótesis.

Pero una imagen del mundo no es algo que desde la perspectiva de Wittgenstein pueda fundamentarse pues la imagen del mundo, es decir, su lenguaje es independiente de la experiencia, no es una cuestión teórica ni mucho menos, aunque se tenga la tentación a pensar que es así por cómo se expresa al referirse a ella. Una imagen del mundo no ha salido de nada ni hay algo que la anteceda que pueda fundamentarla teóricamente, no se parte de la evidencia científica para llegar a ella. Lo anterior es importante, porque si hay algo que puede considerarse fundamento de una imagen del mundo son las formas en las que actúa el ser humano. Así lo manifiesta Wittgenstein:

¿Qué sirve de prueba para ella? – “Pero, ¿es ésta una prueba suficiente para ella? Y si lo es, ¿no debe ser reconocida como tal por la lógica? – como si la fundamentación no llegara nunca a un término. Y el término no es una presuposición sin fundamentos, sino una manera de actuar sin fundamentos (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 110).

La anterior característica es fundamental a la hora de comprender lo que nuestro autor entiende por *imagen del mundo* pues es la forma de actuar lo que constituye o muestra la imagen del mundo: *simplemente, así actuamos*.

Así pues, las proposiciones que describen la *imagen del mundo* no buscan ser explicativas pues no son ni expresan conocimiento teórico u hipotético, aunque las formas de expresión así parezcan indicarlo, pues hay proposiciones que tienen la forma de ser proposiciones empíricas en tanto que se refieren a hechos del mundo. Lo que se logra al describir la imagen del mundo es expresar las convicciones de la persona, sus más íntimas creencias y certezas, en últimas, sus formas de actuar y de vivir. De esta manera para Wittgenstein: “La forma en la que hablamos adquiere sentido en nuestra forma de actuar” (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 229). A este respecto, la vida, así como sus formas de expresión y las prácticas de la persona descansan sobre la imagen que se tiene del mundo.

Habiendo definido algunas características que nos dan una idea general de lo que Wittgenstein considera una *imagen del mundo*, podemos apreciar la coincidencia que encontramos entre la idea de *imagen de mundo* y las características de la creencia religiosa, toda vez que para nuestro autor estas coinciden si tenemos en cuenta que la creencia religiosa tiene que ver más con una determinada forma de ver el mundo, o bien sea dicho, con una perspectiva que se asume desde ciertas imágenes que son determinantes a la hora de distinguir lo que nos rodea. En este sentido, podemos decir que una de las características que uno

encuentra en la religión es que logra que los seres humanos desde su creencia y a partir de ciertas imágenes puedan regular toda su vida. Así pues, la religión en los humanos está relacionada de modo íntimo con el tipo de imagen o imágenes que uno coloca para darle sentido a nuestros preceptos éticos, morales y socioculturales.

A este respecto puede decirse que hemos sido educados, o en términos de Wittgenstein, adiestrados para ver el mundo de una forma particular, y para tal propósito nos han sido narradas ciertas historias ligadas a ciertas imágenes que han permitido darle sentido a nuestras convicciones y formas de comportamiento; imágenes en torno a la creencia religiosa - cristiana en este caso -. En definitiva, la religión se muestra a la persona que cree como la guía por medio la cual ésta se conduce y se maneja.

Teniendo en cuenta esto, la persona que ha decidido conducir su vida por el dogma religioso orientará su conducta en relación con los preceptos del dogma. Es así como las narraciones de la vida de *Jesucristo* no serán solo referencias doctrinales como se pretende ver y mostrar, sino que también serán un modelo de comportamiento a seguir para la vida del creyente, una imagen que se mantiene como propósito y por la cual se direccionan las personas.

Moverse guiado por una proposición religiosa es moverse guiado por una visión particular del mundo. Así, las imágenes religiosas de “creer o no en el Día del

Juicio” se muestran amonestadoras para un tipo de personas, los creyentes, en tanto que se vuelven parte esencial de sus vidas pues la conducen de acuerdo a ellas. No obstante, también existe un grupo de personas, los no creyentes, para las cuales estas imágenes no representarán nada ni tendrán la misma importancia, dado que estarán en un plano diferente, esto en términos de fe:

Si me preguntan si creo o no en Día del Juicio en el sentido en el que creen las personas religiosas, no diré; <<No, No creo que vaya a haber tal cosa>>. Me parecería completamente disparatado decir eso (...). En un sentido comprendo todo lo que dice, las palabras <<Dios>>, <<suceder>>, etc. Comprendo. Podría decir: <<No creo eso>>, y ello sería verdadero, significando que no tengo esos pensamientos ni nada que tenga que ver con ellos. Pero no podría contradecir lo que dice (Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, 1992, pág. 132).

Sin embargo, estos distintos modos de pensamientos o estas distintas maneras de ver el mundo no deben mirarse en términos de contradicciones sino simplemente como lo que muestran: maneras particulares y distintas de ver un mismo acontecimiento en donde cada uno, tanto el creyente como el no creyente, apreciarán la realidad desde planos completamente diferentes. En este sentido, la vida del creyente a diferencia de aquel que no cree se comprende en un plano diferente en la medida en orientan sus vidas a través de imágenes diferentes, sin que ello entre en contradicción con cualquier otro tipo de imagen.

Por esta razón, se puede decir que lo que se pretende con las proposiciones religiosas (imágenes religiosas), más que intentar demostrar de manera empírica

un hecho, como aquello que puede ocurrir en un futuro (cercano o lejano), “la llegada del Día del Juicio”, “la resurrección de los muertos”, etc., lo que intentan es mostrar que la persona ha orientado su vida en relación con la imagen que le es significativa. En últimas, lo que procura el creyente es conducir su vida guiada por ese modo particular de ver el mundo, con independencia de la ocurrencia o no de tal acontecimiento. Este uso de las imágenes religiosas, aunque particular, será significativo para la persona que cree en tanto que le permitirá direccionar sus acciones y comportamientos, así como el hecho de renunciar a los “placeres”, sea por ser premiados o por miedo a ser castigados.

Ahora bien, Wittgenstein entiende la creencia religiosa como un juego de lenguaje, es decir, una actividad exclusiva del hombre, inserta en una forma de vida en la cual se distingue un conjunto distintivo de *reglas*, las cuales nos permiten usar en forma correcta las nociones relevantes de dicho juego (lenguaje). Esta forma de vida se convierte aquí en una apuesta que le permite al sujeto moldear su visión del mundo y darle sentido a su existencia. Un paradigma de vida por el cual el creyente estaría dispuesto a arriesgar lo que no arriesgaría por otra cosa, a causa de que se encuentra totalmente conectado a su vida. La creencia religiosa se convierte así en el marco de referencia desde donde el creyente además de adquirir una forma particular de ver el mundo, logra moldear su conducta y su vida.

En este sentido, las proposiciones que el creyente afirma no buscan, como se manifestó en el apartado anterior, demostrar un hecho empírico o un

acontecimiento del mundo, cosa que sí se pretende con las expresiones que se afirman en el lenguaje científico u ordinario. Antes, por el contrario, lo que pretende aquella persona movida por una creencia religiosa al hacer uso de las expresiones del lenguaje en cuestión, es manifestar sus convicciones y seguridades, las cuales le permiten de una u otra forma instituirse una imagen del mundo, una imagen que a través de la creencia le va a permitir mostrar una conducta basada en una forma de comportamiento. Es en este sentido, de acuerdo con Wittgenstein, en donde la creencia no podrá prescindir de las metáforas, y dado que las reglas de la vida - la vida religiosa - (comportamientos, forma de actuar, acciones etc.), describen una forma de conducirse que no necesita ser justificada ni fundamentada, la creencia se vuelve una certeza, una certeza que mostrará en el creyente una forma de actuar, así como una forma particular de ver el mundo, una forma de vida:

Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso. Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a las de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, pág. § 94-95).

Así pues, como lo hemos dicho antes y como Wittgenstein nos indica Wittgenstein, la creencia religiosa además de mostrarse a través de nuestras acciones, conductas y comportamientos, tiene la importante particularidad de funcionar como aquel trasfondo en el que las prácticas humanas, en palabras de

nuestro autor, se *solidifican*. Igualmente vale indicar que la verdad y la falsedad de las proposiciones que se usan para describir el mundo y los acontecimientos que en éste se dan van a depender de esa imagen del mundo que se tiene, como lo afirma el autor: “nos formamos la *imagen*, etc”, y esta imagen nos ayuda a juzgar diversas situaciones” (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 146). Así pues, la verdad y la falsedad de las proposiciones se encuentran conectadas con un marco de referencia del mundo y en la medida en que se buscan expresar esas convicciones que se dan por ciertas, éstas se manifiestan en las formas de actuar. Después de todo para Wittgenstein es allí, en las formas de comportamiento, en donde el lenguaje se puede llegar a comprender, allí adquiere sentido y significado. De esta manera lo manifiesta Wittgenstein:

Sin embargo, la fundamentación, la justificación tiene un límite; - pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra actuación la que yace en el fondo de nuestro juego del lenguaje (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 204).

Ahora bien, como se ha indicado anteriormente, para aquel sujeto que ha tomado para sí tener como marco de referencia una creencia religiosa los preceptos del dogma serán verdades por las cuales sus expresiones, sus acciones y en últimas su vida adquieren sentido, verdades que aunque carentes de justificación - en tanto que puede que no se encuentren referentes empíricos para éstas,- se creen sin ninguna objeción, se vive por y para ellas en esta imagen del mundo no habrá nada que justifique lo contrario: “en mi imagen del mundo, nada habla a favor de lo

contrario” (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 93). Así pues, todo lo que representa esa imagen estará respaldado por ella misma pues se vuelve el sustento y fundamento de todas mis acciones, así como de todo mi aparato lingüístico. Como lo manifiesta Wittgenstein, “mis convicciones constituyen un sistema, un edificio” (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 102).

Además de lo anterior, en este punto es preciso indicar la manera en la que Wittgenstein muestra cómo las proposiciones que sirven para describir la imagen del mundo parecen pertenecer a una especie de mitología. Lo anterior nos lleva a señalar que las proposiciones acá utilizadas más que buscar referir algún tipo de conocimiento racional se refieren a aquellas convicciones que se encuentran presentes en una persona, convicciones que se manifiestan por medio de prácticas o rituales. Es así que para Wittgenstein: “la vida del sacerdote-rey representa (*darsellt*) lo que se quiere decir con aquella palabra (Wittgenstein, *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer*, 1992, pág. 54).

En este sentido, las proposiciones que conforman el lenguaje religioso no buscan expresar una visión o conocimiento racional del mundo ni muchos menos una teórica o científicista; lo que sí parece querer mostrar el creyente a través de estas expresiones, como se ha podido observar, es que se encuentran basadas en una creencia, en una forma de vida, son costumbres, prácticas y comportamientos que indican la manera en la que éstos ven el mundo. A través de estas expresiones

y formas de actuar el creyente busca satisfacer una necesidad más que mostrar un conocimiento.

Es evidente que nuestras afirmaciones empíricas no son todas del mismo tipo, dado que es posible aislar una proposición así y transformarla, de una proposición empírica, a una norma de descripción. Pensemos en las investigaciones químicas. Lavoisier realiza experimentos con sustancias en su laboratorio y concluye de ellas que cuando hay una combustión sucede tal y tal cosa. No dice que en otra ocasión podría suceder de otra manera. Recurre a una imagen del mundo determinada; por supuesto, no se la ha inventado sino que la aprendió desde niño. Hablo de una imagen de mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de su investigación y, como tal, ni siquiera se menciona (Wittgenstein, *Sobre La Certeza*, 2006, § 167).

Así pues, el que una proposición -religiosa para el caso- tenga o no sentido va a depender tanto de las circunstancias en las que se pronuncie, así como del contexto en las que es utilizada. De esta manera, para una persona no creyente, expresiones como: “creo en el Juicio Final”, no tendría el mismo significado para su vida en relación con aquella persona que cree y se identifica con estas expresiones, pues su vida no ha girado en torno a ellas. Pues como ya hemos advertido, se conducen diferente, piensan diferente, en tanto que sus vidas se mueven sobre imágenes diferentes del mundo, en la que ciertas expresiones van a cumplir un rol determinante, así como normativo (en el caso del creyente) en sus formas de vida y en sus formas de ver el mundo y comprender lo que en él sucede.

Habiendo puesto en consideración la idea de la creencia religiosa como una forma particular de ver el mundo, me gustaría finalizar este artículo diciendo que

para Wittgenstein los seres humanos comporten una forma de vida en tanto que coinciden en sus juicios. Consecuentemente, el lenguaje es la herramienta filosófica en donde las acciones se tornan lingüísticas pues los juegos de lenguaje surgirán de las acciones humanas en tanto que formas de vida. Ahora bien, las acciones que ejecuto se convierten en certezas para mi vida, son imágenes del mundo en el sentido en que lo comprendo. Estas certezas en tanto formas de compartimiento fundamentan mi vida y para Wittgenstein, esto no tiene explicación alguna, no hay explicación para la forma en la que actúan los seres humanos o, lo que es lo mismo, no hay nada que fundamente la forma en la que actuamos, de acuerdo con Wittgenstein, se actúa de tal modo porque sí, y en ello como lo manifiesta el autor: *“no hay nada oculto”*.

La imagen que tengo del mundo fundamenta mis acciones en tanto que se convierte en la base donde mis formas de comportamiento encuentran asidero. De igual forma, algunas de las expresiones que la describen no buscan una descripción como tal de ese mundo en tanto que objeto físico sino que son reglas del lenguaje que utilizo para describir mi imagen del mundo. De este modo, expresiones como “creer en el Día del Juicio”, no buscan describir tal situación real, pues quizás no se encuentre para tal evento evidencias que demuestren el acontecimiento u ocurrencia de dicho evento, pero dicha expresión sí va a funcionar como regla para describir la forma de vida del creyente, en tanto que ésta hace parte de la imagen

del mundo, de su imagen del mundo. Por esta misma razón, el creyente parte de la verosimilitud de la proposición y es significativa para él.

Por tal motivo, las proposiciones que describen una imagen particular del mundo son conceptos gramaticales que más que describir un objeto empírico, o un hecho o fenómeno, son proposiciones que, de acuerdo con Wittgenstein, expresan una serie de comportamientos humanos, una forma de vida. En otras palabras, son proposiciones que se vuelven condición de posibilidad del juego de lenguaje de la creencia religiosa, una regla de la vida de la conducta religiosa para este caso, que describen aquellas prácticas y comportamientos de los sujetos, más que cualquier tipo de conocimiento o teoría.

De esta manera, la creencia religiosa se muestra en la vida del creyente regulándola, mostrándole el mundo desde otra perspectiva, señalándole que lo importante de lo religioso se encuentra en aquellas vivencias que le llevan a vivir su vida de un modo particularmente distinto, y que las expresiones de esa vida adquieren sentido solo en aquella forma de vivir.

### 3. Conclusión

Con este trabajo se ha buscado señalar cómo en la filosofía de Ludwig Wittgenstein es importante que para poder lograr comprensión tanto del juego de lenguaje religioso, así como del juego de lenguaje ordinario o científico, se haga referencia al contexto en donde dichas expresiones son utilizadas. Lo anterior teniendo en cuenta que Wittgenstein asocia el uso y significado de las palabras a las actividades humanas que se encuentran insertas en un conjunto de comportamientos que conforma la vida de una persona, o lo que es igual, al carácter cultural de la vida de las personas, a una determinada forma de vida.

Igualmente se ha buscado mostrar, desde la perspectiva de Ludwig Wittgenstein, que en el lenguaje de la creencia religiosa, así como en el lenguaje de la creencia ordinaria, se muestran dos formas diferentes de ver el mundo, así como dos formas particularmente distintas en las que una persona puede conducir su vida. Como consecuencia de lo anterior, pudimos ver que en contexto religioso, el sujeto se muestra convencido del dogma que regula y conduce su vida. De esta forma encontramos que ciertos acontecimientos y eventos tendrán un particular significado para éste, en el sentido en el que logran direccionar su vida en concordancia con lo que este sistema de referencia le ofrece.

Para este tipo de personas, el motor que les permite actuar convencidos de que sus acciones y sus comportamientos son significativos es la *fe*, puesto que en ella encuentran el sendero para una vida llena de esperanza y felicidad. En ella sus expresiones, sus comportamientos y manifestaciones adquieren sentido y se tornan importantes. En oposición a éste tipo de personas, se ha mostrado que para aquel que no ha tomado para sí, un modelo de vida religiosa, los mismos hechos estarán en un plano completamente diferente, en el sentido en que se dicen cosas diferentes, creen cosas diferentes y conducen su vida de acuerdo con lineamientos diferentes a aquellos que se dice la persona en el contexto religioso.

Así pues, la creencia religiosa y su lógica (lenguaje) le permite al creyente ver el mundo desde una perspectiva particularmente diferente, le permite mostrar una actitud diferente frente a los hechos del mundo, pues cumple un papel determinante en la vida de los hombres. Más allá de sus concepciones racionalistas e historicistas, la creencia religiosa se vuelve el marco de referencia desde donde el creyente juzga y conduce toda su vida.

#### 4. Bibliografía

Mejía, S. (2006). Wittgenstein y la creencia religiosa. *Ideas y Valores*(132), 3-29-  
ISSN-0120-0062.

Wittgenstein, L. (1965). *Conferencia sobre ética*. (F. Birulés , Trad.) Barcelona:  
Paidós Ibérica, S.A.

Wittgenstein, L. (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y  
creencia religiosa*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A .

Wittgenstein, L. (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y  
creencia religiosa*. (I. Reguera, Trad.) Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

Wittgenstein, L. (1992). *Observaciones Sobre La Rama Dorada De Frazer*. (J.  
Sádaba, Trad.) Madrid: Tecnos, S.A.

Wittgenstein, L. (1995). *Aforismos: Cultura y valor*. (E. Frost, Trad.) Madrid: Espasa  
Calpa, S.A.

Wittgenstein, L. (2006). *Sobre La Certeza*. (J. L. Prades , & V. Raga, Trads.)  
Barcelona: Gedisa S.A.