



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n183.94447>

SOBRE LA NATURALEZA DEL
LENGUAJE RELIGIOSO Y SUS
POSIBILIDADES DE TRADUCCIÓN.
UN ANÁLISIS DESDE EL PENSAMIENTO
DE WITTGENSTEIN A PARTIR DE LA
PROPUESTA DE HABERMAS SOBRE EL ROL
DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

∞

ON THE NATURE OF RELIGIOUS LANGUAGE.
AN APPROACH FROM WITTGENSTEIN'S THOUGHT IN
DIALOGUE WITH HABERMAS' PROPOSAL ON THE ROLE OF
RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE

JAVIER AGUIRRE*

DENNIS JAIMES JIMÉNEZ**

Universidad Industrial de Santander - Bucaramanga - Colombia

.....
Artículo recibido: 17 de marzo del 2021; aceptado: 14 de julio del 2021.

* jaguirre@uis.edu.co / ORCID: 0000-0002-3734-227X.

** dennisjaimesj@gmail.com / ORCID: 0000-0002-4421-3118.

MLA: Aguirre, Javier y Jaimes Jiménez, Dennis. "Sobre la naturaleza del lenguaje religioso y sus posibilidades de traducción. Un análisis desde el pensamiento de Wittgenstein a partir de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública." *Ideas y Valores*, 72. 183 (2024): 73-99.

APA: Aguirre, J. y Jaimes Jiménez, D. (2024). Sobre la naturaleza del lenguaje religioso y sus posibilidades de traducción. Un análisis desde el pensamiento de Wittgenstein a partir de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. *Ideas y Valores*, 72 (183), 73-99.

CHICAGO: Aguirre, Javier y Jaimes Jiménez, Dennis "Sobre la naturaleza del lenguaje religioso y sus posibilidades de traducción. Un análisis desde el pensamiento de Wittgenstein a partir de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública". *Ideas y Valores* 72, 183 (2024): 73-99.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En este texto discutiremos dos elementos de la propuesta habermaciana sobre el rol de la religión en la esfera pública: la naturaleza especial del lenguaje religioso y las posibilidades de la traducción entre un lenguaje religioso y uno secular. Esto lo haremos a luz de las reflexiones de Wittgenstein sobre la naturaleza del lenguaje y sobre los diferentes sentidos de la comprensión. Mostraremos que estas últimas pueden ser valiosas para justificar por qué el lenguaje religioso necesita un análisis diferenciado y para explicar por qué y cómo, a pesar de lo anterior, la traducción es posible.

Palabras clave: Habermas, Wittgenstein, comprender, lenguaje religioso, traducción.

ABSTRACT

In this text, we will discuss two elements of Habermas's proposal on the role of religion in the public sphere: the special nature of religious language and the possibilities of translation between a religious language and a secular one. We will do this based on Wittgenstein's reflections on the nature of language and the different meanings of understanding. We will show that the latter can be valuable to justify why religious language needs a differentiated analysis and to explain why and how, despite the above, translation is possible.

Keywords: Habermas, Wittgenstein, understand, religious language, translation.

Introducción: el rol de la religión en la esfera pública

En las últimas décadas, las relaciones entre la religión y la política se han convertido en uno de los temas de discusión filosófico-política más relevantes discutidos por una amplia pluralidad de voces a lo largo del globo. Entre estas voces se destaca la del filósofo alemán J. Habermas quien ha presentado su propuesta sobre el rol de la religión en la esfera pública en el marco de su teoría de una democracia constitucional deliberativa.

La de Habermas es, entonces, una propuesta teórico-política que parte de la autoconcepción que deben tener, como ciudadanos democráticos, tanto los creyentes como los religiosos en relación, por una parte, con la relevancia contemporánea de la religión y, por la otra, con las obligaciones ético-políticas derivadas de tal relevancia. De ahí que Habermas considere importante aclarar, por una parte, cómo los ciudadanos religiosos pueden entenderse como autores de las leyes de los Estados democráticos y, por la otra, cómo los argumentos religiosos pueden hacer parte de las deliberaciones políticas. Su propuesta se presenta, además, como una corrección de la posición de Rawls a partir del análisis que realiza el primero a las objeciones y críticas que planteadas al segundo, en especial aquellas que se basan en el rol integral que la religión desempeña en la vida de los creyentes. Habermas (2006) reconoce que el

devoto lleva a cabo su existencia a diario “desde” la fe. La fe verdadera no es solo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, sino una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente. (134-135)

Por consiguiente, Habermas concluye que al Estado democrático constitucional que reconoce a la libertad de cultos como un derecho fundamental, no le resulta coherente exigir que todos los creyentes desarrollen visiones políticas independientes de sus convicciones religiosas.

Habermas, en todo caso, defiende el carácter secular del Estado democrático. Esto significa, por una parte, que, para él, la democracia no necesita de fundamentos religiosos o metafísicos (Habermas 2006 128). Por otra parte, también significa que en el Estado democrático ninguna ley, decreto, política pública o documento oficial del ámbito institucional del Estado puede estar formulado o fundamentado en lenguaje religioso. Habermas incluso llega a sugerir que los reglamentos internos de los congresos deberían deberían posibilitar la supresión de las actas oficiales de los argumentos religiosos presentados por los parlamentarios (Habermas 2006 139).

No obstante, defender la secularización del Estado no implica promover la secularización de la sociedad civil. Por esto, en la esfera pública, elemento fundamental de su concepción de democracia,

Habermas defiende el derecho amplio de los ciudadanos religiosos de expresarse en un lenguaje religioso. En términos de una ética de la ciudadanía democrática, esto implicaría los siguientes deberes tanto para los ciudadanos religiosos como para los ciudadanos seculares. Los primeros deben encontrar formas de lograr que su pretensión exclusiva a la verdad se pueda relacionar pacíficamente con las de otras religiones y visiones de mundo. Además, deben encontrar formas de integrar en su visión religiosa el respeto por la independencia del conocimiento secular y el saber institucionalizado de los expertos científicos de forma tal que establezcan relaciones armoniosas entre las doctrinas de su fe y los progresos autónomos en el conocimiento secular. Finalmente, deben aceptar la prevalencia de las razones seculares en el campo político-institucional de forma tal que logren incorporar razonablemente en sus doctrinas religiosas el respeto por la dignidad y la igualdad de todos los seres humanos (Habermas 2006 144-145). Estos tres deberes explican cómo los ciudadanos religiosos pueden llegar a aceptar que, en la esfera institucional del Estado, sus contribuciones religiosas solo pueden ser tenidas en cuenta si previamente han sido traducidas a un lenguaje secular. Ahora bien, en el caso de los ciudadanos seculares, como ciudadanos democráticos, primero que todo deben aceptar que las cosmovisiones religiosas tienen un potencial de verdad y validez relevante para la vida y el desarrollo de la democracia. Segundo, deben aceptar que, en la esfera pública, sus conciudadanos religiosos tienen pleno derecho para realizar contribuciones en un lenguaje religioso a las discusiones políticas. Y, tercero, puede incluso llegar a esperarse que “participen en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible” (Habermas 2006 119). Para Habermas, la traducción que debe hacerse de un lenguaje religioso (en la esfera pública) a un lenguaje secular (en el ámbito institucional del Estado) tiene que entenderse como una actividad cooperativa entre todos los ciudadanos. Esto implica que los ciudadanos seculares no pueden concebir a la religión como una figura del pasado que, más pronto que tarde, debería extinguirse para bien de la democracia. Esto es, en la terminología de Habermas, los ciudadanos seculares no deberían ser secularistas (Habermas 2015 276).

La propuesta de Habermas ha sido ampliamente discutida (Aguirre 2018). Entre los múltiples puntos de controversia, existen dos en particular que tematizaremos en este texto en cuanto resultan fundamentales para la discusión de cualquier propuesta sobre los roles que los argumentos religiosos pueden asumir en una democracia. El primero de ellos tiene que ver con la atención especial que Habermas le otorga a la religión. Para algunos críticos, como por ejemplo Taylor, una propuesta que realmente apunte a corregir los errores de una noción mal entendida

de secularismo democrático debería, primero que todo, dejar de considerar a la religión un caso especial en relación con una inexistente “razón secular”. En palabras del propio Taylor (2011), “No hay razón para considerar la religión un caso especial, frente a los puntos de vista no religiosos, “seculares” (en otro sentido muy común) o ateos” (41). El segundo punto tiene que ver con la noción de traducción. En efecto, las voces críticas, de diferentes maneras, señalan la imposibilidad, total o parcial, de las actividades de traducción propuestas por Habermas. Estas críticas suelen afirmar que para los ciudadanos religiosos hay experiencias que contienen una pretensión de verdad absoluta que simplemente no puede ser expresadas en un lenguaje secular (Aguirre *et al.* 2018). Adicionalmente, estas críticas indican la falta de claridad de Habermas sobre el significado mismo de la traducción. Boettcher (2009), por ejemplo, afirma: “But what precisely does Habermas mean by ‘translation’? No criterion of adequacy for translation is proposed in ‘Religion in the Public Sphere’”(228).

Nuestra hipótesis en este texto es que ambos puntos de discusión pueden ser productivamente discutidos a la luz de las reflexiones de Wittgenstein sobre la naturaleza del lenguaje religioso. A pesar de que la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública se presenta como una teoría política normativa sobre la relación entre la religión y la política en el contexto de los estados democráticos constitucionales (Habermas 2015 20), lo cierto es que su visión descansa en consideraciones que van más allá de la política. Su propuesta se refiere también a los presupuestos epistemológicos y cognitivos de los ciudadanos, creyentes, agnósticos y ateos, para el uso público de la razón en una democracia, presupuestos que tienen que ver, especialmente, con la naturaleza del lenguaje. Por esto, consideramos que las reflexiones de Wittgenstein sobre el lenguaje humano pueden ser valiosas para justificar, primero, por qué en efecto el lenguaje religioso necesita un análisis diferenciado y, segundo, para explicar por qué y cómo, a pesar de lo anterior, la traducción es posible.

Es importante, antes de pasar a desarrollar estos dos elementos, realizar una aclaración previa sobre el sentido del texto. El objetivo principal no es desarrollar un diálogo entre las visiones de Habermas y Wittgenstein sobre el lenguaje y la religión. Este ejercicio, aunque interesante y valioso, desborda los límites de este texto. Lo que buscamos, en contraste, es mostrar las relevancias que las reflexiones de Wittgenstein sobre el lenguaje religioso y la posibilidad de la comprensión y la traducción tienen para discutir un problema sociopolítico contemporáneo que queda planteado en propuestas como la de Habermas sobre el rol de la religión en una democracia.

Wittgenstein y el lenguaje religioso

Resulta evidente la proposición contraria de “–Creo que hay un rinoceronte debajo de esta mesa”, a saber, “–Creo que no hay un rinoceronte debajo de la mesa”. Sin embargo, no resulta fácil encontrar el contrario de “–Creo en el Juicio Final”,¹ pues esta oración no funciona igual que una oración, por ejemplo, empírica que se ajusta al criterio de verdad material. Es decir, respecto a la primera proposición bastaría con mirar debajo de la mesa para afirmar que no hay tal rinoceronte, de este modo se afirma o se niega la verdad de dicha creencia, que en este caso actúa como hipótesis; mientras que la creencia en el Juicio Final se acerca más a otro tipo de expresiones, por ejemplo a las expresiones idiosincráticas: “Dios se lo pague”, “Dios me libre de hacer algo así”, “Que Dios me perdone”, las cuales no versan sobre cuestiones fácticas. Aunque expresen deseos o ruegos no se presentan como descripciones empíricas del mundo, más bien son deseos que se fundan en una imagen religiosa y que tienen sentido gracias a esta. Para explicar este contraste que nos lleva a pensar que las expresiones religiosas necesitan de un trato diferente, Wittgenstein propone considerarlas una *imagen* que guía el comportamiento de un creyente,² esta idea se comprende en el marco de la propuesta wittgensteniana del significado como uso.

El Wittgenstein maduro se aparta de la teoría esencialista del significado que entiende el significado únicamente como la correspondencia entre la palabra y el objeto al que refiere.³ Toda tesis esencialista parte de la concepción del lenguaje como espejo, es decir, cada expresión del lenguaje corresponde a una referencia de cualquier tipo —ya sean imágenes mentales, objetos materiales, ideas generales—, y dicha referencia fundamenta y justifica el significado de los signos. Sin embargo, la posición esencialista resulta ser reducida cuando se explora el funcionamiento del lenguaje en la cotidianidad, cuando el lenguaje se estudia como una herramienta.⁴ En contra de esta posición tradicional Wittgenstein se permite *familiarizar* el término “significado” con el término “uso” (*IF*, §47), lo que quiere decir que el significado resulta ser

1 Ejemplo utilizado por Wittgenstein *LEPC*: Supongan que alguien fuera 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 el dijera “Hay un avión alemán allí arriba” y yo dijera “Quizá. 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 propio planteamiento se realiza en un plano completamente diferente, cosa que podrían expresar diciendo: “Usted piensa algo enteramente diferente, Wittgenstein” (129).

2 Véase: *LEPC* 131.

3 Véase: *IF* §38, §§ 244-245, §§ 40-41.

4 Véase: Flórez (2020), Herrera (1989), McGinn, (1997).

el lugar que ocupa una expresión en la gramática⁵ (*GF*, §23; *EM*, 29V-33). Desde este cambio de perspectiva, Wittgenstein propone como nuevo método la investigación gramatical,⁶ la cual se entiende como el estudio del significado de una palabra/expresión dentro de su contexto de uso que no limite la dimensión conceptual-referencial porque reduce la característica dinámica del propio lenguaje (*IF*, §23). Decimos “dinámica” porque el significado como *uso* no es absolutamente fijo, sino que pertenece al dominio de las prácticas humanas. Con más precisión diríamos que el lenguaje en sí mismo es *praxis* y está entrelazado con acciones extra-lingüísticas. Cabe señalar que Wittgenstein abandona la teoría tradicional referencialista no porque la referencia no sea el significado en algunos casos sino por su carácter reduccionista.⁷ Esta propuesta que describe al lenguaje como una herramienta y no como un espejo del mundo tiene varias características; a favor de nuestro texto subrayamos dos: a) la imposibilidad de trazar límites absolutamente exactos sobre el significado de un concepto, y b) la necesidad intrínseca de reglas en un juego de lenguaje.

Sobre a) diremos que, si admitimos la tesis que defiende el significado de un término como su referencia —de cualquier tipo—, el significado se entiende como una idea general, ya que para diferentes particulares usamos el mismo nombre, así que, debe existir “algo común” entre todos los particulares: una esencia. De lo que se infiere que “comprender” una expresión es aprehender algún tipo de entidad común a las referencias particulares correspondientes a tal expresión. Conforme a esta idea abstraccionista, la acción de conceptualizar se limita a la demarcación ideal, inequívoca y exacta de los significados de las palabras, a saber, delimitar una esencia común compartida por los objetos que son designados por una misma palabra.

Wittgenstein —en sus obras intermedias y en *IF*— elude la búsqueda de una definición exacta de las expresiones consecuencia de la teoría figurativa del lenguaje; en cambio, identifica la inexactitud conceptual como una particularidad de los conceptos (*EM* 60-70). Pero, ¿cómo comprendemos lo que se quiere decir con *x* si los límites de tal concepto pueden ser borrosos, es decir, el concepto no está definido exactamente? No obstante, la pregunta ya conlleva una trampa, pues sugiere que es necesaria la exactitud conceptual y la posesión de una

5 Entiéndase aquí el concepto de gramática como *gramática profunda*, para el desarrollo de la diferencia entre gramática superficial y gramática profunda véase: Rojo (1999).

6 Sobre el método en Wittgenstein: Holguín (2003).

7 Wittgenstein de ningún modo pretende negar que la referencia es parte del significado; el significado tiene diferentes dimensiones y una de ellas es la referencia, véase: Herrera (1989). Más bien el lenguaje deja suponerse como espejo de la realidad y se presenta como herramienta. Véase: McGinn (1997 47).

esencia para que sea comprendida una expresión. Imaginemos que hemos ido de viaje y observamos un paisaje hermoso, cuando llegamos a casa intentamos describir tal paisaje a nuestro hermano (que no ha viajado con nosotros), pero tenemos la sensación que en nuestro relato se han escapado detalles, nuestra descripción no ha sido exacta. Sin embargo, esto no sugiere que la narración ha sido en vano, nuestro relato ha cumplido una función, por ejemplo, provocar la visita de nuestro hermano ha dicho lugar. De modo que la necesidad de la descripción exacta queda en entredicho. Wittgenstein nos recuerda que “inexacto” no quiere decir “inutilizable”:

“Inexacto” es realmente un reproche, y “exacto” un elogio. Pero esto quiere decir: lo inexacto no alcanza su meta tan perfectamente como lo exacto. Todo depende, pues, de lo que llamemos “la meta”. ¿Soy inexacto si no doy nuestra distancia del Sol con 1 metro de precisión; y si no le indico al carpintero la anchura de la mesa con 0,001mm de precisión?

No se ha previsto un ideal de precisión; no sabemos lo que debemos imaginarnos por ello —a no ser que tú mismo estipules lo que debe llamarse así. Pero te será más difícil acertar con una estipulación; con una que te satisfaga. (*IF*, §88)

En analogía con el lenguaje, cuando nos preguntan por el significado exacto de una expresión siempre podemos mostrar ejemplos en los que se usa tal expresión o describir contextos de uso. En consecuencia, no resulta necesario la definición exacta de una esencia, como tampoco entender la comprensión como posesión de tal esencia para poder entablar un diálogo con los otros. Es así que la función de conceptualizar no es delimitar exactamente un término de modo que se señale su referente inequívoco. Quien elimina, crea o amplía los límites es el ser humano según el fin que perseguimos en un juego de lenguaje. Veamos:

¿Cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos juegos y podríamos añadir a la descripción: “esto y cosas similares se llaman ‘juegos’”. ¿Y acaso sabemos nosotros mismos algo más? ¿Es acaso solo a los demás a quienes no podemos describir que es un juego? —Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado. Como hemos dicho, podemos —para una finalidad especial— trazar un límite. ¿Acaso solo así hacemos utilizables el concepto? ¡De ningún modo! A menos que se trate de esa finalidad especial. Como tampoco haría utilizable la medida de longitud “1 paso” quien diese la definición: 1 paso = 75 cm. Y si quieres decir “Pero anteriormente no era una medida de longitud exacta”, entonces respondo: bueno, entonces era inexacta. —Aun que todavía me debes la definición de exactitud. (*IF*, §69)

Sumado a esto, cuando se persigue la utopía de la exactitud fuera de nuestra práctica del lenguaje, se busca un lenguaje ideal con el cual co-tejar los demás; por ejemplo, para la palabra “juego” necesitaríamos de un referente de “juego” ideal y exacto, con el cual compararíamos a los demás elementos particulares, decidiendo cuáles particulares pertenecen a dicha denominación y cuáles no. Pero, al parecer no tenemos dicho ideal y, sin embargo, no nos hace falta para comunicarnos. En suma, la dinámica del lenguaje y, por consiguiente, de los conceptos, no interfieren con la posibilidad de comunicabilidad del lenguaje (*EM* 248-252).

Ahora bien, si un concepto no tiene límites demarcados exactamente (*EM* 60-70), podríamos arriesgarnos a decir que un juego de lenguaje tampoco los tiene. Por ejemplo, es posible imaginar conceptos que funcionen del mismo modo en diferentes juegos, o usos de conceptos dentro de un juego de lenguaje que se *parezcan* a otros en otro juego, lo que supondría la posibilidad de la comunicabilidad entre el juego de lenguaje religioso y el juego de lenguaje secular.

Respecto a b), la necesidad intrínseca de reglas en un juego de lenguaje, podemos señalar que el uso de una palabra en el juego de lenguaje presupone otro concepto: las reglas del juego de lenguaje. La inexactitud de los conceptos podría indicar algún tipo de solipsismo gramatical o una interpretación azarosa de los conceptos. Empero, la efectividad del *uso* en la realidad comprende un quehacer, a saber, el uso de una palabra es efectivo y entendido cuando se practica un juego de lenguaje, y, esto último acaece dentro de una comunidad. Es así que la interpretación no es espontánea o subjetiva, procede de una interpretación en comunidad en medio de reglas del juego del lenguaje y formas de vida.

La palabra “gramática” habitualmente supone un inventario de normas que verifican lo correcto o incorrecto en las proposiciones; contrario a esta idea, desde la propuesta wittgensteniana la gramática es fundamentada por reglas prácticas del uso de las palabras en los distintos juegos de lenguaje, aprendidas y empleadas en la *praxis* del lenguaje. De esto se infiere: i.) la imposibilidad de una gramática ideal, es decir, hay tantas gramáticas posibles como juegos de lenguaje posibles, ya que cada juego de lenguaje se acompaña de su gramática particular. ii.) La gramática necesariamente se desarrolla en la práctica, gracias a que las reglas esencialmente se muestran, se aprenden y se emplean en la experiencia del lenguaje. Junto con esto, las reglas se construyen y se practican con el otro, de lo contrario el sujeto no podría dar cuenta de cuando aplica el uso de una expresión de modo correcto o no. Hay que mencionar, además, que la gramática “[...] no tiene que decir cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal o cual manera. Solo se describe el uso de los signos, pero no los explica en modo alguno” (*IF I* §496). La

gramática, por consiguiente, describe los usos elegidos entre otros — según las reglas del juego de lenguaje— por el hablante respecto a un término para expresarse, de esto que afirmemos i.). Ahora bien, si hay tantas gramáticas como juegos de lenguaje, entonces la gramática da cuenta de que un término no es analizable si es abstraído de los casos particulares en que es empleado. Una palabra, un gesto, un signo son parte de la práctica y es en ella donde encuentran sentido. Dicho de otra manera, la dimensión del significado se da en medio de las prácticas, esto es *formas de vida*; por lo tanto, no es posible una gramática ideal que describa un “juego de lenguaje ideal”. En vista de esto, la gramática es efectiva con el Otro, porque se funda en la práctica continua y la costumbre en comunidad, en palabras wittgenstenianas hace falta la *regularidad*.⁸

Desde este panorama la *comprensión* del uso de una palabra comienza en la experiencia de la regularidad de las reglas gramaticales aplicadas en los casos particulares. Cuando se asimila tal experiencia como parte de *mi* lenguaje, puedo decir que sigo una regla, y, a su vez, seguir una regla es únicamente posible en la observación y práctica del lenguaje; de ahí que “seguir una regla” se familiarice con “dominar una técnica” (*IF*, §199). Dominar una técnica se presenta en el quehacer, en este caso cuando se emplean las reglas gramaticales particulares de un juego. Dicho empleo sugiere un trasfondo —las *formas de vida*— que junto con las reglas permiten que el signo posea significado. En palabras de Hacker (2013):

El dominio de un lenguaje, de la gramática de las palabras, se realiza en la praxis, equivale al aprendizaje de un amplio abanico de *modos de actuar* y de *actividad* y de modos de *reacción y respuesta al habla* y a las *circunstancias*, modos que son constitutivos de una forma de vida. (31)

Con respecto a las “formas de vida” Wittgenstein dedica pocas líneas,⁹ de ahí que exista un gran debate al respecto.¹⁰ No obstante, las observaciones sobre el lenguaje como juego son acordes a dicha noción. Para explicar el concepto ‘formas de vida’ imaginemos lo siguiente, con lo cual se explica la relación entre reglas y formas de vida: si alguien saca un cuchillo mientras camino por la calle, reaccionamos inmediatamente de la manera en que hemos sido adiestrados ante esos signos, aunque exista un espacio para una posible interpretación, no es azarosa, las reglas del juego de lenguaje guían nuestro comportamiento a modo de “un poste indicador, solamente, en la medida de que haya un uso

8 Véase: *IF* §§207-208.

9 *IF* §19, §23, §241; *PPF* §345.

10 Véase: Padilla y Gaffal (Eds.) 2013.

constante, una costumbre” (IF §198). Así que las acciones del ser humano no están desligadas de las reglas regulares, por lo tanto tampoco son abstracciones respecto a la comunidad con la cuál repite, construye y actualiza el juego de lenguaje, ni una interpretación privada. Las reglas constituyen un marco normativo para las acciones. Esto no significa que se construya un determinismo, porque quienes actualizan las reglas son los seres humanos en la práctica, en sus modos de vivir. Wittgenstein usa la analogía entre el lenguaje y el juego, aquí queremos resaltar que el juego de lenguaje es intrínsecamente un conjunto de prácticas, *algo que se hace*, en otras palabras, son las acciones que se ven inmiscuidas en las reglas, estas acciones son las “formas de vida”.

Podríamos, para continuar con nuestro ejemplo, imaginar que la reacción de un miembro participante de otro juego de lenguaje —frente a un individuo que saca un cuchillo mientras camina por la calle— es enfrentarse o considerar que definitivamente tal acción no constituye una amenaza. Esto muestra que se pueden presentar múltiples contextos porque asimismo hay múltiples formas de vida.¹¹ Acorde con lo expuesto hasta aquí, por un lado, aprender un lenguaje —usar un lenguaje— es convertirse en miembro participante de un juego de lenguaje, de formas de vida particulares. Y, por otro lado, si no hay un “juego de lenguaje ideal” o “una gramática ideal”, tampoco podemos postular una “forma de vida ideal”, o que una forma de vida sea más valiosa o correcta. En relación con la comprensión podríamos adelantarnos a decir que se trata de inmiscuirse en las formas de vida, actuar dentro de un marco de referencia dentro del cual aprende a aplicar expresiones en casos particulares (GF §10).

De momento hemos presupuesto la existencia de diferentes juegos de lenguaje, pero ¿se trata el discurso religioso y discurso secular de juegos diferentes? Wittgenstein distingue esto con la descripción del uso de la palabra ‘creencia’ y de la palabra ‘prueba’. Sobre la palabra ‘creencia’ resalta la discrepancia entre el uso en sentido religioso y el uso en sentido ordinario¹². Cada uso hace parte de distintos juegos de lenguaje y cumplen diferentes funciones, es decir, cada uno construye y hace parte de diferentes marcos de referencia y formas de vida. ‘Creencia’ en el juego de lenguaje religioso difiere fundamentalmente de la ‘creencia’ en el juego cotidiano porque el discurso religioso no es explicativo:

11 Es necesario esclarecer que las “formas de vida” no causan el significado de las palabras en los juegos de lenguaje, ni viceversa. Este conjunto de expresiones que Wittgenstein usa para describir el fenómeno del lenguaje co-existen sin jerarquía.

12 El uso de los términos: “ordinario” o “cotidiano” son arbitrarios, nada tiene que ver con la idea de que la creencia religiosa tenga una naturaleza extraordinaria o fuera de lo cotidiano, basta con decir que estas expresiones se usan de manera que podamos distinguir dos juegos de lenguaje diferentes.

Cuando quien cree en Dios mira en torno a sí mismo y pregunta “¿De dónde proviene todo lo que veo?”, “¿De dónde todo esto?”, no exige una explicación (causal), y el chiste de su pregunta es qué es la expresión de esta exigencia. Así pues, expresa una actitud hacia toda explicación. Pero ¿cómo se muestra esto en su vida? (CV, §484)

La “creencia” en el juego de lenguaje cotidiano se fundamenta en pruebas —por ejemplo, empíricas o formales— que justifican su veracidad o reniegan de ella, es decir, la creencia en este caso actúa como hipótesis. Tal creencia resulta ser una proposición contingente sujeta a valores de verdad, de modo que hay lugar para la duda. En cambio, la expresión de la creencia religiosa es siempre verdadera en el juego de lenguaje religioso, aunque el creyente religioso apele a pruebas. Con “verdadera” aquí no queremos decir que la creencia religiosa sea objeto de las condiciones de verdad y falsedad, más bien que la creencia religiosa es incommovible, y el creyente no duda de esto. En otras palabras, *creer* que habrá un Juicio Final para el religioso es *no dudar* que lo habrá, mientras que *creer* en el lenguaje ordinario es únicamente la posibilidad de que una hipótesis sea verdadera. Sumado a eso, en el juego de lenguaje ordinario, se constituye como hipótesis en tanto hay pruebas que nos inclinan a pensar que es verdadero.

Las pruebas con las que el creyente apela a su creencia son de diferente orden que las pruebas en el juego cotidiano. Las pruebas pueden ser: (a) pruebas “empíricas”, a saber, milagros, (b) pruebas basadas en experiencias personales y (c) pruebas históricas y teológicas.¹³ El hecho milagroso puede ser presenciado por diferentes sujetos que lo interpretan de distintos modos, los fervientes creyentes estarán inclinados a aprobarlo como milagro, mientras los no-creyentes encontrarán cualquier explicación fuera de la divina para invalidar o dudar. Así, lo esencial de un milagro es el sentido que el sujeto observador le otorga, no el fenómeno en sí mismo.¹⁴ La lógica religiosa funciona de modo que la falta de pruebas físicas da como resultado la confirmación de un milagro, mientras que, para la ciencia la falta de pruebas no quiere decir nada.

El asombro del creyente de que exista lo que existe se distingue de la curiosidad científica que busca explicaciones causales. No podemos confundir los milagros como una prueba de Dios en tanto no son “prueba” según el uso ordinario de la palabra, sino producto de una actitud particular hacia la vida, es decir, estar inmiscuido en la singularidad de las *formas de vida* particulares para tener la posibilidad de identificar un evento como un milagro. Por otro lado, se podría objetar que este

13 Esta división la tomamos de Mejía (2006).

14 Véase: *LEPC II* 137-138.

tipo de oraciones que versan sobre una creencia religiosa, por ejemplo sobre Juicio Final, se fundamentan en una prueba formal. No obstante, en el juego de lenguaje ordinario cuando digo “Creo que lloverá”, afirmo una proposición-conclusión que se sostiene en mi experiencia personal con la que se construye un silogismo que demuestra tal conclusión: “—Cada vez que las nubes se tornan grises llueve, y, hoy hay nubes grises”. Pero, creer en el Juicio Final no es algo que se pueda probar o comprobar formalmente, ya que los milagros no son premisas para la creencia religiosa, son parte de ella.

Acerca de (b) Wittgenstein señala la imposibilidad de afirmar que la experiencia personal del creyente sea una prueba empírica de su creencia religiosa, porque aquí la prueba tampoco se refiere a un fenómeno externo al que pueda ser aplicado un criterio de verificación. Las experiencias internas son significativas únicamente en primera persona. En contraste, las pruebas que brinda la ciencia o el saber en el discurso cotidiano pueden ser enseñadas y descritas, es decir, puedo dar cuenta de un método que utilicé o un razonamiento que puede ser entendido por otro; en cambio la creencia religiosa resulta ser una revelación personal, o sea una experiencia privada, en otras palabras, no es posible enseñar un método que persiga el propósito de presenciar un sentimiento o experiencia personal.¹⁵

Por lo que se refiere a (c), los eventos históricos se consideran como pruebas del dogma por los creyentes, sin embargo, el cristiano no tiene la misma relación con la verdad histórico-religiosa que un individuo secular. Sobre esto Mejía (2006) señala que el incrédulo juzga la narrativa histórica como lo hace con los demás hechos empíricos, busca evidencia y pruebas verificables; en cambio el creyente cree a pesar de todo, sin que su fe decaiga cuando se muestra evidencia en contra. Esto último no quiere decir que el creyente ignore las pruebas en contra de la creencia religiosa: en el juego ordinario las pruebas son la causa de la confirmación de una creencia, pero las pruebas a favor o en contra para el religioso cobran sentido a partir de una cierta vida religiosa. De lo que resulta que el juego de lenguaje de pruebas históricas es irrelevante para fundamentar la creencia religiosa.

De (a), (b) y (c) podemos concluir dos ideas: por un lado, las pruebas de la existencia de Dios no son determinantes en la fuerza de la creencia de los individuos religiosos.¹⁶ Por otro lado, aunque “prueba” funciona de modo distinto en el juego de lenguaje religioso comparado con el juego de lenguaje cotidiano, esto no quiere decir que el juego de lenguaje religioso pueda ser tachado como irracional, ya que la

15 *LEPC II* 139-140.

16 *CV* §485.

característica “irracional” corresponde al juego de lenguaje ordinario en el que la demostración y argumentación de una proposición la determina como verdadera.¹⁷ Entonces, si una expresión es verdadera en función de un juego de lenguaje determinado, o más bien cobra sentido dentro de un juego de lenguaje, es el caso que un juego de lenguaje no dice más verdad que otro porque cada juego posee sus reglas peculiares. Así, el juego religioso es diferente al juego cotidiano, y, cada uno funciona en medio de reglas y formas de vida particulares que constituyen una “imagen de mundo”¹⁸ diferente.

Con respecto a la creencia religiosa, si bien no es equiparable a la creencia de la cotidianidad, podemos preguntar por su uso. Wittgenstein identifica la creencia religiosa como una “imagen”, por ejemplo, la creencia en el Juicio Final es una imagen y, para comprender el significado de dicha imagen la atención se debe volcar a las acciones y la totalidad de la vida del creyente. La imagen del Juicio Final evoca sentimientos de temor, responsabilidad, tranquilidad, abrigo, esperanza etc., los cuales son rememorados por el creyente como fundamento de sus acciones y juicios, en últimas la imagen es la justificación de sus decisiones (LEPC, p. 130).

Quizás esta actitud sea considerada irracional por el incrédulo, sin embargo, Wittgenstein, como ya lo hemos dicho, no otorga la característica irracional al discurso religioso.¹⁹ En la creencia religiosa no tienen un papel importante las razones científicas o las explicaciones causales: “Considerar a la religión como un asunto científico, significa desconocer por completo su verdadero significado y verse enredado en falsos problemas, cuya búsqueda de solución no solamente conduce al ridículo, sino que convierte la religión en una verdadera superstición” (Díaz 2020 250).

Contrario al señalamiento peyorativo hacia el juego de lenguaje religioso, Wittgenstein confiere un lugar especial a este. La creencia en el discurso religioso es una idea inquebrantable e incommovible y por la cual el creyente arriesga hasta su propia vida y está dispuesto a que sus imágenes guíen la configuración de mundo, de sociedad, del otro y de sí mismo.²⁰ En cambio, en el discurso ordinario por una creencia “mejor fundamentada” no se compromete lo mismo, [...] al tratarse de

17 EM 236-235V.

18 *Welbild* es un término usado por Wittgenstein en *SC* que se puede entender como el trasfondo donde confluyen las particularidades de un juego de lenguaje: *formas de vida, reglas de juego de lenguaje y certezas*, véase Botero (2020).

19 Véase LEPC 134-135.

20 Es así como la creencia religiosa “[...] se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida” (LEPC 130).

un compromiso personal con la palabra dada, las consecuencias de esa confianza pueden llegar a ser más significativas que las que pudieran seguirse de una simple convicción intelectual. (Díaz 2020 252).

Agreguemos que el lenguaje cotidiano bajo las reglas de descripción no puede dar cuenta de las preguntas esenciales —tales como: ¿por qué existe lo que existe? ¿Cuál es el origen del mundo y del ser humano?—, en cambio el juego de lenguaje religioso lo hace, lo que brinda un sentimiento de satisfacción al creyente. Ahora bien, es necesario señalar que, a pesar de que el creyente comprometa su vida con la creencia no quiere decir que no pueda distinguir entre cosas fundadas empíricamente o formalmente de las que no en el juego de lenguaje ordinario (LEPC 130). Sin lugar a duda, podemos imaginar un religioso que, por ejemplo, comprende el juego de lenguaje científico, gracias a que contamos con los límites borrosos entre los juegos de lenguaje y el hecho innegable de compartir formas de vida.²¹

En suma, la diferencia entre los individuos religiosos y los incrédulos no es una contraposición de opuestos: la vida de un creyente no disiente de la vida de un incrédulo porque unos necesiten pruebas de la existencia de Dios, mientras que los otros no son creyentes por la falta de justificación racional, más bien, usan un conjunto de conceptos que cumplen una función en un juego diferente y formas de vida diferentes; de ahí que, decir “—Creo en el Juicio Final” no es contradictorio de “—Creo que no habrá un Juicio final”. La creencia religiosa para el religioso se presenta como una imagen, como una manera diferente de comprender la propia existencia que guía la vida y termina por satisfacer al creyente, en tanto se llega a ese estado de creencia las explicaciones son inútiles. Mientras que el sujeto incrédulo actúa y usa las expresiones en el marco de otro juego, revelando una *imagen de mundo* que difiere de la de un religioso. Con esto Wittgenstein hace notar que la vida se puede desplegar bajo diferentes *imágenes de mundo*, abriendo caminos para entender la pluralidad social, tan relevante en una democracia.

A partir de este estado de cosas el problema al que se enfrenta una propuesta como la de Habermas desde la mirada de Wittgenstein es: ¿cómo es posible la comunicabilidad entre individuos que no comparten el mismo juego de lenguaje y formas de vida? ¿Cómo es posible la comunicación entre el ciudadano religioso y el ciudadano secular teniendo en cuenta que comunicar implica que un individuo pronuncie una expresión y el oyente comprenda el sentido de lo que quiere decir?

21 Esta observación cobrará gran importancia cuando discutamos el asunto de las posibilidades de traducción y comprensión entre distintos juegos de lenguaje.

Traducción y comprensión en Wittgenstein

Recordemos que, en la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en una democracia, el discurso religioso, libre y sin trabas en la esfera pública, solamente puede impactar el ámbito institucional del Estado democrático si previamente ha sido traducido a un lenguaje secular. La posibilidad de la traducción de un lenguaje religioso a uno secular que la visión de Habermas contempla, justifica, a su vez, la expectativa de una ética ciudadana según la cual los ciudadanos no religiosos deben estar dispuestos a colaborar en los ejercicios de traducción. Para lograr este objetivo es necesario que el ciudadano secular *comprenda* lo que *quiere decir* el creyente con sus palabras, esto con el fin de, primero, no juzgar al ciudadano religioso como irracional y, segundo, despojar de las ideas del creyente su carga religiosa.

Habitualmente aceptamos que la traducción supone el traslado del contenido semántico de una oración a otra. Así podemos decir que “*It is raining*” se traduce como “Está lloviendo”. Entonces, en cuanto las oraciones expresan el mismo sentido podemos decir que son equivalentes; aunque estrictamente hablando son oraciones diferentes, son una y la misma proposición. De acuerdo con esto, el traductor debe primero *entender* “*It is raining*” para realizar la equivalencia acertada a la segunda oración, de lo contrario no se puede afirmar que las oraciones comparten el mismo sentido. Luego, “entender”/“comprender”²² es el criterio necesario para la traducción. Siguiendo a Wittgenstein podemos agregar que para comprender las expresiones en un juego de lenguaje es necesario entender la función de las palabras dentro de este, y viceversa, para que un sujeto entienda la función de una palabra o expresión esta debe ser usada dentro del juego de lenguaje correspondiente, lo que significa que el sujeto debe inmiscuirse en las formas de vida respectivas, con el fin de que el sujeto domine su uso:

La comprensión del lenguaje, como la de un juego, parece como un trasfondo en relación con el cual una oración particular adquiere significado. Pero esta comprensión, el conocimiento del lenguaje, no es un estado de conciencia que acompañe a las oraciones del lenguaje. Ni siquiera en el caso en que una de sus consecuencias fuera un estado de ese tipo. Es más bien la comprensión, como el dominio de un cálculo, algo similar a poder multiplicar. (GF §11)

22 Para fines de este texto decidimos acoger la traducción de la palabra en alemán *Verstehen* como “comprender” y “entender”, esto porque en la traducción del año 1988 de *IF* realizada por Alfonso García y Ulises Moulines se usa en gran medida el verbo “comprender” cada vez que aparece *Verstehen*, así mismo sucede en las traducciones de *CAM*, *GF* y *EM* y en la literatura sobre Wittgenstein. Sin embargo, en la última edición de *IF* de Ulises Moulines (2012) se traduce con más frecuencia *Verstehen* por “entender”. De ahí que decidamos no hacer distinción.

“Comprender” no se da antes o después del uso de una expresión, no se trata de un estado mental o un proceso mental/cerebral que exista antes de la aplicación de una palabra y que responda a la pregunta: “¿qué es ‘comprender’?”. “Comprender” como verbo psicológico no funciona del mismo modo que los verbos únicamente físicos,²³ por ejemplo “digerir”. Más bien se asemeja a la gramática de “ser capaz”. Para llegar a esta idea Wittgenstein prefiere preguntarse “¿cómo se usa el término ‘comprensión’?”, una investigación gramatical que permita abordar el problema sobre el criterio de la traducción de manera diferente:

Hablamos de entender una oración en el sentido de que esta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en que no puede ser sustituida por ninguna otra. (Como tampoco un tema musical puede ser sustituido por otro.) En el primer caso el pensamiento de la oración es lo que es común a diversas oraciones; en el segundo, se trata de algo que solo esas palabras, en esa posición, pueden expresar (Entender un poema). (IF §531)²⁴

En el primer caso se propone el uso de “comprensión” como *comprensión superficial*,²⁵ esto se enmarca en la idea de que un mismo sentido puede manifestarse mediante diferentes expresiones y, así mismo, es posible comprender la locución de otro cuando se formula una oración equivalente. Este uso nos recuerda las consideraciones freguianas sobre el sentido de una proposición. La perspectiva de Frege sobre el sentido y el significado de una proposición alimentó la idea tradicional sobre el lenguaje como expresión del pensamiento. Frege, en su ensayo *El pensamiento* (1918),²⁶ propone al pensamiento como elemento fundamental que otorga sentido a los signos, es quien responde por el contenido de una proposición, lo que sugiere que un mismo pensamiento puede expresarse por completo a través de diferentes oraciones. En general, la tesis de Frege se inscribe en la visión esencialista del lenguaje. De ahí que comprender una proposición resulte ser “ir más allá” del propio lenguaje y descubrir su esencia no-lingüística, descubrir lo que el otro quiere decir, lo que el otro piensa.

23 Bennett et al (2008) desarrollan esta crítica en: *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*.

24 Véase: IF, §§532-533.

25 “Comprensión superficial” y “comprensión profunda” no son conceptos planteados por Wittgenstein, más bien proponemos estos nombres con un fin explicativo y sugiriendo en analogía la diferencia entre “gramática superficial” y “gramática profunda”, conceptos usados por Wittgenstein en IF y GF y expuestos por Rojo (1999) en *Wittgenstein: Gramática y metafísica*.

26 Edición leída: Frege 2013 196-225.

En el segundo caso Wittgenstein muestra el uso *profundo*, esto es, lo que quiero decir solo es posible comunicarlo mediante el uso de ciertos signos,²⁷ pero esto no se refiere al signo en cuanto tal, sino al sentido de dichos signos, y, en este caso, el sentido se da dentro de un juego de lenguaje. En otras palabras, lo que otorga sentido a los signos no es un pensamiento, no es una esencia, no es un objeto o imagen mental, sino el uso de una expresión dentro de un juego de lenguaje en el que convergen actividades lingüísticas y extra-lingüísticas. Entonces, la *comprensión profunda* también dirige su atención al sentido de una expresión, sin embargo, el signo se impregna de sentido gracias a la dinámica del juego de lenguaje al que pertenece su uso, misma dinámica en la que convergen las reglas del juego de lenguaje y sus formas de vida correspondientes.

En consecuencia, cuando decimos “-Sé lo que quiere decir esta oración”, “saber” no se trata de la posesión de una esencia determinada, más bien es ser capaz de hacer algo, dicho en otras palabras, es un *estado de disposición* (IF §150). Sobre esta capacidad podemos identificar dos características: primero, no desaparece en tanto se agota el acto, por ejemplo, cuando afirmo: “-Soy capaz de lanzar el balón más de dos metros” y, efectivamente, realizo la acción que corrobora tal enunciado como verdadero inmediatamente he acabado la acción, pero esto no significa que ahora no sea capaz de lanzar el balón más de dos metros. La capacidad permanece. En el caso del lenguaje la capacidad del individuo para comprender una expresión permanece en tanto se ha instruido, aprendido y usado una expresión, de modo que estará preparado para aplicarla en todo momento. Cada vez que en un acto particular el sujeto aplique determinada palabra demuestra que efectivamente la ha comprendido y es actualizado su modo de empleo. Segundo, la capacidad es un horizonte que se expande, Tomasini (2006) sugiere, por ejemplo que cuando pedimos explicaciones a un niño sobre los números no serán tan complejas como la respuesta que recibiremos de un matemático; por supuesto que las explicaciones y las descripciones mediante ejemplos ya sea de un niño o un matemático se rigen dentro de un marco regulador de aprendizaje y aplicación de usos en un juego de lenguaje. De modo que es posible ensanchar la capacidad.

Acorde con la diferencia entre los usos de comprender podemos preguntar: “¿Cómo puede alguien (a) entender lo que está diciendo el otro, y (b) no entender lo que está diciendo? Y de nuevo, (c) ¿Cómo puede no haber ninguna disputa o malentendido sobre el significado de las palabras que están usando?” (Barret 1994 226). En nuestro caso, el incrédulo conoce y usa las expresiones: “Dios”, “resurrección” o “Juicio

.....
27 Véase: IF §527.

final”, aunque no usa (no domina) la misma *técnica* de un creyente. Esto es, por un lado el incrédulo *entiende* lo que el creyente quiere decir cuando vocifera estas palabras, pero por otro lado no lo entiende. Para dar respuesta a estas cuestiones es necesario precisar el papel que desempeñan las *formas de vida* en el uso del lenguaje, en nuestro caso en el juego de lenguaje religioso. Putnam (1994), comentando a Wittgenstein, nos sugiere la respuesta a las preguntas inmediatamente anteriores:

En nuestra opinión lo que dice (Wittgenstein) es esto: que el discurso religioso puede ser entendido solo si se entiende la forma de vida a la que pertenece... entender como es debido a 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. (215)

Si partimos de la idea de Putnam y aceptamos las conclusiones de la sección anterior, entonces, aun cuando el no-creyente no comparta el juego de lenguaje religioso puede incluso responder correctamente a preguntas sobre esas creencias gracias a lo que hemos llamado su *comprensión superficial*. No obstante, el individuo secular no entiende las expresiones religiosas en tanto el “uso” y tampoco entiende por qué el religioso cree, ya que creer puede tener consecuencias desagradables y sus causas para justificar la creencia no son “sólidas” o “válidas” (LEPC 139).²⁸ En otras palabras, el ciudadano secular, aunque intente comprender y dar sentido a la creencia religiosa, su posición situada en el juego de lenguaje ordinario una y otra vez le obliga a preguntarse cuestiones sin sentido sobre la creencia religiosa y su papel como la justificación de las acciones del religioso, de modo que un ateo y un religioso suelen hablar sin “comprenderse” (Putnam, 1994).

Ahora bien, si para que el incrédulo entendiera completamente lo que dice el religioso y pudiera traducirlo necesitaría ubicarse en el estadio de la comprensión profunda de tal discurso, estaríamos frente a un problema, porque no el incrédulo no comparte las formas de vida religiosas, entonces, ¿cómo es posible para el ciudadano secular llegar al estadio de *comprensión profunda* del discurso religioso si no está inmiscuido en las formas de vida que configuran la imagen de mundo del creyente? No obstante, recordemos que el ciudadano secular puede entender en un sentido *superficial* lo que quiere decir el religioso, sin embargo “algo más” se le escapa; es así que el conflicto entre *imágenes de mundo* se hace evidente (SC §239).

Como ya se ha dicho, el lenguaje religioso si bien no describe sucesos facticos, se usa precisamente para dar expresión a lo que otro discurso no puede aprehender o comunicar, por ejemplo, el sentido de

.....
28 Sobre esto véase Barret (1994 227).

nuestra existencia, tal como se experiencia en comunidad y como lo hace el individuo. Por esto el lenguaje religioso es relevante en tanto no responde cómo son las cosas, sino que las cosas sean. Sin embargo, el acceso por parte del ciudadano secular a este sector del lenguaje presenta un problema para la traducción a la que aspira una propuesta como la de Habermas.

Ahora bien, a partir de la perspectiva wittgensteniana podemos decir que un individuo accede a la significación de las expresiones del lenguaje religioso cuando dicho individuo realmente emplea, por ejemplo, la imagen del Juicio final, es decir, cuando actúa o interpreta su vida en concordancia a ella. De lo anterior se infiere que no necesitamos aprender de un diccionario religioso para comprender qué refiere el creyente con el sustantivo “Juicio Final”, sino que, para comprender el significado del lenguaje religioso, más bien:

[...] hay que ver qué es lo que los usuarios de ese “sector” del lenguaje hacen con él, es decir, para qué les sirve. Lo que se descubre es que el lenguaje religioso está íntimamente asociado con ciertas emociones, actitudes, sentimientos y prácticas *sui generis* y particularmente importantes para el ser humano, así como cierta “concepción de la vida”. (Tomasini 2013 155)

Pese a esto, con Wittgenstein podemos proponer una respuesta al problema que se nos plantea. Primero, si bien entre juegos de lenguaje no hay “algo común”, se denotan semejanzas, “parentescos”, es decir, entre los juegos de lenguaje podemos encontrar *aires de familia*,²⁹ consecuencia de que el concepto, como todos los demás, tenga límites borrosos. Aunque el concepto no posea un significado exacto, el individuo a partir de la observación puede determinar cuándo el uso de un término hace parte o no de un juego de lenguaje particular, sin embargo, el límite exacto del juego de lenguaje se escapa de la mirada del sujeto, en tanto, los conceptos tampoco tienen un límite exacto. Con esto, podríamos partir de los usos compartidos entre juegos de lenguaje que sirven de puente para la traducción.

Segundo, imaginemos un sujeto que participa de dos juegos de lenguaje, por ejemplo un creyente científico, un sujeto que domina la técnica de dos juegos de lenguaje, porque es cierto que podemos decir que todas las formas de vida de un creyente pueden estar relacionadas con la *imagen* religiosa o con el conjunto de creencias religiosas, sin embargo, puede darse el caso de que no todas las prácticas del sujeto sean religiosas. Esto porque no hay un trazo limítrofe exacto que permita decidir que el uso de los conceptos son partícipes *únicamente* de

29 Véase IF §§ 67-68.

un juego de lenguaje. Esto sugiere la existencia de sujetos que pueden trazar líneas de fuga en tanto participan de ambos juegos.

Tercero, como hemos mencionado atrás, la comprensión empieza en la observación y la instrucción en paralelo con la aplicación, de modo que el foco de atención ya no es la referencia de una expresión, más bien se atiende a la identificación de usos, reglas y formas de vida. Esto demanda perspectivas de nuestra gramática, lo que echa al tras- te la teoría figurativa del lenguaje que se asienta en “algo en común” que tiene lo que se quiere figurar sin importar las particularidades. La perspicuidad que refiere Wittgenstein se trata de analizar el papel que asumen los términos usados con el fin de determinar las reglas que go- biernan los usos dentro de un juego de lenguaje concreto:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos el uso de nuestras palabras perspicuamente. –A nuestra gramática le falta perspicuidad. –La representación perspicua facilita la comprensión que consiste efectivamente en que nosotros “veamos las conexiones”. De ahí la importancia de encontrar y de inventar conexiones intermedias. (IF §122)

Veamos esto con un ejemplo: cuando observamos en un indivi- duo un gesto desagradable ante un alimento, no podemos decir que sea idéntico a otro gesto desagradable que use el mismo individuo ante una imagen bizarra, o que use un sujeto diferente ante situaciones si- milares o diversas. Las descripciones de lo que hemos visto pueden ser distintas, sin embargo, el ser humano tiene la capacidad, que viene de la mano con el dominio de la técnica del juego de lenguaje, de encontrar similitudes a fin de estudiar los parentescos entre los acontecimientos, esta es la capacidad de “ver aspectos”.³⁰

Es decir, para que el ciudadano secular comprenda puede valerse de *la capacidad* de ver conexiones y encontrar aspectos similares en- tre el juego de lenguaje secular y el juego de lenguaje religioso; dicho ciudadano puede encontrar aspectos similares que permite una me- jor comprensión. Para entender mejor esta idea, tomamos prestado el ejemplo de Rivera (2018):

[...] la acción de besar la foto de la amada no descansa en ningún tipo de creencia empírico-causal, los rituales del vudú tampoco descansan en una teoría explicativa sobre el mundo. La acción de traspasar la represen- tación pictórica del enemigo solo tiene como objetivo la expresión de un deseo (la expresión de la satisfacción de un deseo). (46)

30 Para ampliar el desarrollo de los conceptos “ver aspectos” y “representación perspicua” véase Padilla (2014).

La práctica del vudú en un primer vistazo parece extraña, pero si tomamos en cuenta nuestras propias prácticas y sistema de creencias podríamos encontrar una conexión familiar. Sin embargo, no podemos justificar sin cabida al error la relación que establecemos, puesto que la demostración se valdría de la comprensión anterior sobre la naturaleza del vudú, lo que requeriría partir de la idea a la cual se quiere llegar. Estas tres anotaciones pretenden bosquejar conexiones entre juegos de lenguaje diferentes y por las cuales se puede desarrollar y profundizar la comprensión entre el individuo secular y el religioso: (1) identificar parecidos de familia entre los juegos de lenguaje correspondientes o usos que son compartidos, (2) la posibilidad de encontrar individuos que participen de ambos juegos de lenguaje y (3) encontrar relaciones analógicas a las propias prácticas y a las del otro que juega otro juego de lenguaje.

Consideraciones finales

Como se anunció en la introducción, la intención principal de este texto no fue la de contrastar detalladamente la filosofía del lenguaje de Habermas con la de Wittgenstein en relación con el problema del lugar de los discursos religiosos en una democracia. Lo que se buscó, en cambio, fue partir de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública y tematizar, con la filosofía de Wittgenstein, dos elementos fundamentales de dicha propuesta que ameritan una discusión más amplia y que, por lo demás, resultan igual de relevantes en toda discusión sobre las relaciones entre el lenguaje religioso y la democracia.

En todo caso, es imposible no realizar algunas breves anotaciones sobre las conexiones entre el pensamiento de Habermas y el de Wittgenstein. Las relaciones entre la filosofía de Habermas y la de Wittgenstein son complejas, como lo reconocen, entre otros, Holub (1991) y Kompridis (2019). Los principales textos de Habermas en donde se encuentran reflexiones explícitas sobre Wittgenstein son *La lógica de las ciencias sociales*, *Teoría de la Acción Comunicativa* y *Verdad y justificación*. Es ampliamente reconocido que la filosofía del lenguaje de Habermas es deudora de buena parte de las observaciones del último Wittgenstein. Como lo señala Honneth (2009): “Habermas found his way to the conceptual core of his theory by engaging with Wittgenstein’s philosophical analyses of language, from which he learned that the medium of linguistic communication “always already” connects subjects with one another” (31-32). Y el mismo Habermas (2002) repite constantemente una afirmación que revela claramente su deuda con el filósofo vienés: “Entender una expresión lingüística significa saber cómo podría ser utilizada para entenderse con alguien sobre algo en el mundo” (129).

Para Habermas, no obstante, Wittgenstein se queda corto en su comprensión sobre los elementos fundamentales que se encuentran incluidos en las reglas de los juegos del lenguaje. En sus propias palabras,

Wittgenstein mostró que las reglas de la comunicación lingüística implican las condiciones de posibilidad de su propia aplicación. Son simultáneamente reglas de la práctica de enseñanza por la que pueden ser internalizadas. Pero Wittgenstein no se percató de que las mismas reglas incluyen también las condiciones de posibilidad de su interpretación. A la gramática de un juego de lenguaje no solo pertenece el definir una forma de vida, sino el definir una forma de vida en relación con otras formas de vida como forma de vida propia frente a las extrañas. (1988 233)

En contraste con Wittgenstein, Habermas le asigna al lenguaje fundamental humano, es decir, al lenguaje ordinario, una fuerza y un alcance mayor.³¹ Para él, el lenguaje es capaz de llegar a vislumbrar, tematizar y hasta cuestionar todos los patrones y estructuras lingüísticos ya establecidas. El lenguaje tiene entonces una estructura abierta y dinámica que permite a los hablantes usar las reglas lingüísticas, interpretarlas e incluso distanciarse de ellas (Holub 40). Para Habermas, la dimensión intersubjetiva y dialógica del lenguaje hace posible que los seres de lenguaje sean capaces de reflexionar sobre las propias precondiciones del mismo y plantear alternativas. Esto le da al lenguaje una apertura hacia lenguajes “aparentemente extraños”. De ahí que la gramática del lenguaje ordinario sea, para Habermas, lo suficientemente amplia para realizar traducciones de cualquier lenguaje a otro. Como lo señala Holub,

When we learn a language we do not merely learn a language game that simply enables us to function in one particular language, as Wittgenstein suggests, but also what one might call a “universal grammar” that allows us to go between languages. (40)

31 Este mayor alcance puede verse también en la multiplicidad de pretensiones de validez que Habermas reconoce en el lenguaje, a saber, las pretensiones de la inteligibilidad, de la sinceridad, de la corrección y de la verdad. Vale la pena notar que, en el caso del lenguaje religioso, así como ocurre con el lenguaje ordinario, todas estas pretensiones se solapan y entrecruzan permanentemente. No obstante, al menos desde la cosmovisión cristiana, parece posible afirmar que en el lenguaje religioso existe cierta primacía de la verdad. En todo caso, consideramos que esto invita a pensar en investigaciones empíricas que tematicen lo anterior e indaguen por la forma como de hecho se suelen usar las expresiones religiosas en la esfera pública en relación con esta multiplicidad de pretensiones de validez reconocida por Habermas.

La pluralidad de los lenguajes humanos descansa en una base unitaria racional, expresada en el lenguaje ordinario, que va más allá de cualquier lenguaje particular y en esto se fundaría, para Habermas, las posibilidades de la traducción. Es más, en las conversaciones cotidianas, incluso en el mismo “lenguaje” (entendido como nuestro idioma), constantemente estamos realizando actividades de traducción, las cuales surgen cuando el entendimiento se ha topado con un obstáculo. Aprender un lenguaje también implica aprender ciertas reglas hermenéuticas que hacen posible traducir.

Esta diferencia en la comprensión del lenguaje de Habermas implica, además, como lo indica Kompridis, una diferencia en relación con la visión de filosofía que resulta de las reflexiones de Wittgenstein. Habermas ve que en Wittgenstein la reflexión filosófica parece quedar reducida a una simple descripción de semejanzas de familia (*familienähnlichkeiten*) entre diversas clases de prácticas sociales y lingüísticas. Desde esta posición, para Habermas, la filosofía sería incapaz de tomar una posición frente a la validez de una práctica social en relación con asuntos no examinados constitutivos de la misma. Habermas se aparta de Wittgenstein porque ve que su filosofía del lenguaje, si bien es valiosa para revelar la diversidad histórica de los juegos de lenguaje y formas de vida, lo hace al precio de otorgarle primacía al sentido *a priori* sobre la constatación de hechos, con lo cual, según Habermas, Wittgenstein mantiene la concepción de los hablantes como prisioneros de su propio lenguaje (Habermas 2002 83-84).

Ahora bien, más allá de analizar detalladamente si las críticas que Habermas le hace a Wittgenstein son justificadas o no, consideramos que lo discutido en las secciones anteriores sí evidencia que la filosofía del lenguaje de Wittgenstein es mucho más amplia y flexible de lo que Habermas parece creer; flexibilidad y amplitud que van de la mano con las aclaraciones que podemos hacer desde dicha filosofía en relación con la naturaleza especial del lenguaje religioso y con las posibilidades de la comprensión y la traducción del mismo.

Sobre esto último, si bien con Wittgenstein no podemos afirmar que se logre una *comprensión profunda* entre ciudadanos religiosos y seculares, desde su pensamiento sí encontramos posibilidades teóricas que dan cuenta de cómo entablar puentes para llevar a cabo diálogos comprensivos entre ciudadanos religiosos y no religiosos. En consecuencia, podemos preguntarnos ¿acaso una propuesta como la de Habermas necesita de una comprensión absoluta para que las deliberaciones de la esfera pública puedan impactar el ámbito institucional del Estado Si asentimos ante tal necesidad cerramos los caminos que hemos abierto. De ahí que sea necesario transformar la pregunta por la siguiente: ¿en

qué medida esa comprensión, aunque no profunda, permite el tipo de deliberaciones indicadas?

Es posible que esa comprensión profunda se requiera en ciertos contextos: por ejemplo, en una relación humana profundamente afectiva. Pero, en la medida en que una propuesta como la de Habermas se desarrolla en el campo político de la esfera pública de una democracia constitucional, la posibilidad de la comprensión superficial que se explica desde Wittgenstein parece suficiente, ya que siempre va a estar acompañada de otros mecanismos institucionales que le permitan cumplir su función político-jurídica orientada a impactar las instituciones formales del Estado.³²

Bibliografía

- Aguirre, Javier. *Filosofía, religión y democracia*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2018.
- Aguirre, Javier, Pabón Patricia y Cáceres Paul. 2018. "Argumentos religiosos y matrimonio igualitario: análisis de las discusiones en el Congreso de la República de Colombia, a la luz de la propuesta de Habermas sobre la religión en la esfera pública." *Reflexión Política*, 20.39 (2018): 201-219. [<https://doi.org/10.29375/01240781.3303>]
- Barret, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Traducido por Hubert Marraud González. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Bennett Maxwell, Dennet Daniel, Hacker Peter. y Searle, John. *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Traducido por Roc. Filella. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2008.
- Boettcher, James. Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship. *Philosophy and Social Criticism*, 3.1-2 (2009): 215-238. [<https://doi.org/10.1177/0191453708098761>]
- Botero, Juan José. La noción de "Imagen del Mundo". *El pensamiento de L. Wittgenstein*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2020.
- Díaz, Jorge Aurelio. Wittgenstein y la religión. *El pensamiento de L. Wittgenstein*, editado por Juan José Botero. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2020.
- Flórez, Alfonso. (2020). Juegos de lenguaje y significado. *El pensamiento de L. Wittgenstein. Una presentación*, editado por Juan José Botero. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2020.
- Frege, Gottlob. El pensamiento: Una investigación lógica. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, editado por Luis Manuel Valdés Villanueva. Madrid: Editorial Tecnos, 2013.

32 En este sentido, un elemento adicional que diferenciaría las filosofías del lenguaje de Wittgenstein y la de Habermas es que, en el caso de este último, sus reflexiones sobre el lenguaje se conectan profundamente con su teoría social, así como con sus reflexiones sobre la intersubjetividad humana en general pero también en contextos situados y concretos como lo sería la política ciudadana propia de los estados constitucionales y democráticos.

- Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.
- Habermas, Jürgen. *Verdad y justificación*. Traducido por Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Traducido por Francisco Javier Gil. Barcelona: Editorial Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. *El mundo de la vida, política y religión*. Traducido por Jorge Seca. Madrid: Editorial Trotta, 2015.
- Hacker, Peter. Lenguaje, juegos de lenguaje y formas de vida. *Formas de vida y juegos de lenguaje*, editado por Jesús Padilla Gálvez y Margit Gaffal. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2013.
- Herrera Ibáñez, Alejandro. La teoría del significado como uso en Wittgenstein. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 35,35 (1989): 203-210. [<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1989.35.644>]
- Holguín, Magdalena. El método de Wittgenstein. *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Editado por Alfonso Flórez, Magdalena Holguín, y Raul Meléndez. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia. Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Holub, Robert. Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere. Nueva York: Routledge, 1991.
- Honneth, Axel. The Frankfurt School and Social Theory. *The Habermas Handbook New Directions in Critical Theory*, editado por Hauke Brunkhorst, Regina Kreide y Cristina Lafont. Nueva York: Columbia University Press, 2009.
- Kompridis, Nikolas. Ludwig Wittgenstein (1889-1951). *The Cambridge Habermas Lexicon*, editado por Amy Allen y Eduardo Mendieta. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- McGinn, Marie. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Editado por Tim Crane y Jonathan Wolff. Nueva York: Routledge, 1997.
- Mejía, Sebastián. *Wittgenstein y la creencia religiosa. Ideas y Valores* 55.132 (2006): 3-29.
- Padilla Gálvez, Jesús. *Hacia la representación perspicua. Wittgenstein II*. Valencia: Tirant Humanidades, 2014.
- Padilla Gálvez, Jesús y Gaffal, Margit. (Eds.) *Formas de vida y juegos de lenguaje*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2013.
- Putnam, Hilary. *¿Cómo renovar la filosofía?* Traducido por Carlos Laguna. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- Rivera, Ángel. La comprensión de las formas de vida religiosas. *Wittgenstein-Husserl. Lebensform y Lebenswelt. Philosophy Workshop 2017*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Sello Editorial Javeriano, 2018.
- Rojo, Roberto. Wittgenstein: Gramática y metafísica. *Thémata Revista de Filosofía*. N.º 21. 263-276, 1999.
- Taylor, Charles. Por qué necesitamos una redefinición de radical del secularismo. En *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Eduardo Mendieta y Jonathan

- VanAntwerpen. Traducido por José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- Tomasini Bassols, Alejandro. Comprensión: Filosofía Tradicional versus Pensamiento Wittgensteiniano. *Revista de Filosofía*, 24.53 (2006): 89-105.
- Tomasini Bassols, Alejandro. El lenguaje religioso. *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Editado por José Gómez Caffarena. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Traducido por Isidoro Reguera. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica/Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos. Cultura y Valor*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina. The Big Typescript. TS 213*. Traducido por Jesús Padilla Gálvez. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Traducido por Ulises Moulines. CIUDAD: MÉXICO Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2017.