

DIÁLOGO

Carlos Casale Rolle. “Wolfhart Pannenberg y el reto de la Modernidad: Pensar a Dios y al hombre desde la mediación”, *Teología y Vida* (U. Católica de Chile) 47 (2006): 5-46.

Excelente artículo, que presenta muy bien, tanto el desafío que le planteó Ludwig Feuerbach a la teología, como el intento hecho por el teólogo Wolfhart Pannenberg de asumirlo y responderlo. Casale analiza de manera muy clara las líneas fundamentales de la llamada “teología de la mediación”, que, en una clara confrontación con la posición de Karl Barth, se propone defender la necesaria “mediación” de la reflexión racional en la evaluación del objeto mismo de toda teología: el concepto de Dios.

La relación problemática de la teología (o la fe) con la razón se halla en el corazón mismo de la tradición teológica cristiana desde sus comienzos, y marca profundamente toda la cultura occidental. Pero con la Modernidad esa relación ha tomado modalidades muy peculiares, que Pannenberg caracteriza como el paso de una cosmo-teología, de origen griego, a una teología centrada en la antropología, y de manera más particular en la historia, sobre todo en la historia de las religiones. Pero no voy a entrar a analizar los aspectos interesantes que presenta esa propuesta teológica, ni tampoco la clara presentación que de ella nos hace Carlos Casale, sino que voy a fijarme en un punto que ha despertado mi interés: el apoyo que ha buscado Pannenberg en la filosofía hegeliana de la religión, con cuyo concepto de infinitud pretende confrontar el desafío del ateísmo moderno.

Es cierto que Carlos Casale presenta una observación crítica con respecto a la utilización, por parte de Pannenberg, de

ese concepto hegeliano de infinito. Pero la observación no me parece que apunte a lo que considero el verdadero corazón del problema. Porque, para decirlo en pocas palabras, no creo que la doctrina hegeliana de la religión pueda apuntalar ninguna teología cristiana que podamos llamar ortodoxa. Y llamo ortodoxa a una teología que pretenda ser fiel a las exigencias básicas de la fe cristiana.

No es posible entrar a sustentar aquí esta tesis de manera consistente. Pero voy a señalar algunos argumentos que podrían desarrollarse a este respecto.

En primer lugar, la filosofía hegeliana rechaza toda trascendencia que pudiera condicionar la radical inmanencia de su monismo ontológico, es decir, se niega a aceptar que haya realidad alguna que pueda incidir “desde fuera” en la realidad como tal. Es cierto que hay en Hegel una clara trascendencia del ser humano, y de la humanidad en general, pero esa trascendencia no va más allá de la historia, de la realización de los seres humanos en la espacio-temporalidad. Es lo que ha sido llamado una “trascendencia en la inmanencia”.

Pueden darse varias razones para pensar que le filosofía de la religión de Hegel no da pie para la defensa de una concepción de Dios como la que propone el cristianismo. Una es negativa: Hegel nunca se refiere en forma clara a una vida después de la muerte. La resurrección de Cristo —porque sobre la resurrección de los seres humanos como tales no parece decirnos nada— sólo se lleva a cabo en la autoconciencia de la comunidad de los creyentes. Y la otra razón es positiva: su radical monismo metafísico, que no permite pensar en “lo absolutamente otro”. Precisamente su concepto de infinito busca pensarlo como el devenir

mismo que se mantiene igual a sí precisamente en cuanto sale de sí para recuperarse en su otro.

A esto se añade un argumento que no he visto utilizado por los comentaristas. Se trata de la relación estructural que establece Hegel entre los grandes momentos de la *Fenomenología*. Los tres primeros, como bien sabemos, son conciencia, autoconciencia y razón, a los que corresponden respectivamente el Espíritu, la Religión y el Saber Absoluto. Esto quiere decir que hay una clara correspondencia entre ambas tríadas: el Espíritu corresponde a la conciencia, la Religión es la autoconciencia del Espíritu, y podemos entonces decir que el Saber Absoluto corresponde a la razón. Pues bien, de esta última nos dice claramente Hegel: “[e]l ser-ahí inmediato de la *razón* [...] y sus figuras peculiares no tienen religión, porque la autoconciencia de tales figuras se sabe o se busca en el presente *inmediato*” (Ph. 473). ¿Quiere decir esto que la filosofía como saber absoluto carece de religión, al menos en el sentido en el que el término “religión” es considerado en estos párrafos, es decir, como trascendencia? Porque allí se trata de las formas de lo trascendente que han ido apareciendo en diversas figuras de la conciencia: lo suprasensible del entendimiento, el más allá de la conciencia desventurada, la religión del submundo y la fe en el destino propias del mundo griego, el agnosticismo ilustrado y la religión kantiana de la moralidad (cf. Ph. 473-474). ¿Esta forma de entender a la razón no debería servirnos para comprender el sentido en el que la filosofía “supera” (*aufhebt*) a la religión?

Un argumento más en contra de la utilización de Hegel para apuntalar una teología cristiana lo hallamos en su crítica a Kant y a Fichte por el concepto de aspiración infinita sobre el cual estos últimos fundamentan la defensa de la inmortalidad del alma. La apertura de la conciencia humana hacia un

más allá de ella misma no apunta en Hegel, creo yo, a una realidad ella misma trascendente, sino al propio futuro y al futuro de la humanidad, en donde se encuentra todo el sentido racional de la existencia. Es en el aquí y el ahora donde se lleva a cabo el sentido último de nuestra existencia temporal.

Y un argumento final lo podemos hallar en la manera como Hegel ha integrado en su sistema los grandes dogmas del Cristianismo. La Encarnación de Dios como radical inmanencia de lo divino; la Trinidad, que nos lleva a comprender a Dios como el proceso mismo de lo real como tal; y la Redención, que nos saca de nosotros mismos para encontrarnos en los demás, en nuestra entrega al servicio de la humanidad. Con ello pretende decirnos que el verdadero filósofo no tiene que acudir a la fe, porque ha podido entender el mensaje que la fe lleva a la conciencia del creyente. Pero de la “resurrección de la carne”, como ya lo señalamos, no nos dice ni una palabra.

Creo que si alguna lección puede darnos la filosofía de la religión de Hegel, es que la razón no está en condiciones de mostrarnos al Dios de la revelación cristiana, y que el único acceso a éste, como bien lo señalara Karl Barth, lo ofrece la fe en el mensaje. Marcel Gauchet lo ha formulado con claridad: con la Modernidad —nos dice— “el dios de los filósofos se divorcia de manera decisiva del Dios de los teólogos”. Los esfuerzos para apuntalar la teología en la filosofía, pidiéndole a esta última que haga plausible la idea de ese Dios, no parecen muy prometedores. A no ser que nos atengamos al idealismo crítico kantiano.

JORGE AURELIO DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia

jadiaz9@cable.net.co

Salles, Ricardo. "Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico". *Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 39, No. 115, (abril de 2007): 83-96.

Boeri, Marcelo. "Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles", *Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 39, No. 115, (abril de 2007): 97-111.

En términos generales, las posiciones de Salles y Boeri en estos dos artículos giran en torno a la manera como debe ser entendido el determinismo estoico. El punto de partida es el mismo para los dos autores: el determinismo estoico es, esencialmente, causal. Esto significa que cualquier pensador estoico habría estado necesariamente comprometido con la idea según la cual a todo suceso antecede una o un conjunto de causas que es suficiente para que ese suceso se dé. Lo que diferencia a las dos posiciones es el alcance que, según los estoicos, tiene el determinismo. Según la primera de estas interpretaciones del determinismo estoico (Boeri), las acciones humanas no caben bajo el dominio de la forma de ser de la causalidad así descrita; ella aplica solamente para los fenómenos naturales. Según la segunda de las interpretaciones (Salles), las acciones humanas, para los estoicos, sí caben en el dominio de la forma de entender la causalidad descrita antes, así, la determinación aplica tanto para los fenómenos naturales como para las acciones humanas. La diferencia en la interpretación sugiere, entonces, una importante consecuencia. Esta consecuencia remite a la posibilidad de ser genuinamente responsables por nuestras acciones. Si la lectura que hace Boeri de los textos estoicos admite el carácter limitado del determinismo,

entonces ha de haber un lugar para la indeterminación de las acciones humanas y con él para la atribución de responsabilidad. La forma de cuestionar el espacio abierto por Boeri a la indeterminación supone para Salles la pérdida de sentido de la atribución de responsabilidad.

¿Qué hace pensar a Boeri que los estoicos no habrían incluido a las acciones humanas dentro del conjunto de aquello que está determinado causalmente? Si, según este autor, nos atenemos a la noción que parece haber tenido Crisipo del término "lo que depende de nosotros", veremos en qué medida dicha noción presupone la posibilidad de acciones alternativas. Y cuando se supone dicha posibilidad, se supone también una instancia normativa gracias a la cual la imputación de responsabilidad adquiere sentido. La objeción de Salles contra esta interpretación se concentra en evaluar la plausibilidad de una de las premisas a partir de las cuales Boeri deriva su conclusión. ¿El hecho de que algo dependa de nosotros está realmente asociado (para los estoicos) con el concepto de "acciones alternativas"? (88). Si bien es cierto, para Salles, que el hecho de que algo dependa de nosotros es compatible con el hecho de que la causa de ese algo seamos nosotros mismos, eso no significa que la primera de las nociones implique a la segunda. En este sentido un pensador estoico como Crisipo, por ejemplo, bien podría haber admitido que solemos ser la causa de ciertos sucesos, y sin embargo esto no necesariamente significaría que contamos con una posibilidad alternativa, esto es, que tenemos la posibilidad de actuar de una manera distinta a como, de hecho, actuamos.

Tan pronto como se piensa en términos de responsabilidad y de margen para la imputación moral, dice Salles, tenemos que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar,

es claramente posible diferenciar entre “la posibilidad general de tener acciones alternativas” y “la posibilidad específica de tener una acción alternativa”.¹

En segundo lugar, tenemos que tener en cuenta que la posibilidad de atribución de responsabilidad atañe solamente a la posibilidad específica de acciones alternativas (91-95). Es justamente ante este segundo tipo de posibilidades cuando nos preguntamos si un agente tuvo o no otra alternativa distinta a aquella en función de la cual llevó a cabo su acción; es ante este tipo de posibilidades cuando, en consecuencia, nos sentimos autorizados a imputarle a alguien el hecho de que una acción haya tenido lugar. Es en función de esta distinción y del hecho de que sólo a la segunda de las posibilidades atañe el asunto de la imputación moral, como tiene lugar, en últimas, el debate entre Salles y Boeri.

A mi manera de ver, lo que está a la base de la discusión entre Salles y Boeri es lo siguiente: una u otra manera de entender el vínculo semántico entre “lo que depende de nosotros” y “contar con posibilidades alternativas” está sujeta a la inclusión entre el conjunto de las causas también del tipo

de causas que solemos llamar “internas”. Esto es, causas atadas al carácter y a los deseos. Mientras que, para Salles, las causas internas sean también causas, no hay un lugar para la indeterminación. Mientras que, por su parte, para Boeri este tipo de factores internos no sea identificable como una causa (y por lo tanto no sea análogo al tipo de factor que conocemos como “causas externas”), hay un lugar para la indeterminación, y por lo tanto la atribución de responsabilidad tiene sentido (aun para los estoicos). El argumento de Boeri es, a grandes rasgos, el siguiente: al parecer, un estoico como Crisipo admitió distintos tipos de causas, las antecedentes y las principales. Las causas antecedentes son aquellas que no están en nuestro poder, y las principales son aquellas que, por no ser necesariamente antecedentes de nuestros actos (como el carácter y los deseos), es decir, por ser internas, bien pueden estar en nuestro poder (103). En la medida en que este segundo tipo de causas esté en nuestro poder, el término “lo que depende de nosotros” sí puede estar implícito el término “acciones alternativas”. Para fortalecer su argumento contra la interpretación de Salles, Boeri propone admitir aquello que en otros contextos se entiende como dos sentidos de desear. Según esto, habría lugar a diferenciar entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden.² A diferencia de los deseos de primer orden, los deseos de segundo orden sugieren una instancia evaluativa gracias a la cual un agente juzga sus deseos inmediatos (del tipo “deseo calmar mi sed”) a favor de lo que dicho agente, por ejemplo, considera que es apropiado. La diferencia en la interpretación de Boeri en relación con la de Salles se fortalece con la inclusión que hace el primero de un pasaje de Alejandro de Afrodisia, en el cual parecen admitirse cursos alternativos

1 El primer tipo de posibilidad remite al hecho de que alguien, en un tiempo determinado (futuro) puede no hacer lo que hizo en otro tiempo determinado (pasado), aun cuando hizo lo que hizo (en el pasado) movido por una necesidad causal. Yo puedo, en ese sentido, no verme necesariamente arrastrada a protagonizar (en el futuro) un accidente automovilístico, aunque en un tiempo pasado me haya visto necesariamente arrastrada a protagonizarlo. El segundo tipo de posibilidad remite a situaciones que tienen lugar aquí y ahora: ¿puede, en este sentido, un hecho ocurrir y no ocurrir en un determinado momento?, ¿Tengo, aquí y ahora, la alternativa de no protagonizar un accidente automovilístico, tanto como tengo la alternativa de protagonizarlo?

2 Esta diferencia es recurrente en Harry Frankfurt.

de acción (109). Una de las frases que destaca Boeri de este pasaje a favor de su argumento es la siguiente: “[e]ntre los [acontecimientos] que suceden según destino los opuestos no son imposibles de suceder, por lo cual, sin duda, aunque no sucedan, son igualmente posibles”. Haciendo eco de esta frase, Boeri concluye que los estoicos bien podían estar interesados en sostener que el hecho de que “todo sucede por destino” no impide que haya cursos alternativos de acción. Quizás, con Salles, dice Boeri, lo anterior no demuestra que “lo que depende de nosotros” implica la existencia de acciones alternativas, pero sí indica que los estoicos pudieron otorgarle un papel a cursos de acciones alternativas, y con él al hecho de que la atribución de responsabilidad tuviera algún sentido.

Hasta este último momento del debate entre Salles y Boeri, que empezó ya hace más de 10 años, bien podría parecerles, a quienes lo han seguido con atención, que ninguno de los dos tiene, por así decirlo, la última palabra sobre la forma como deben ser interpretados los textos de los estoicos. Una lectura de estos dos artículos sugiere, además, que ni Salles ni Boeri quisieran que hubiera solamente una manera de leer dichos textos, y con ello dar por terminado el debate. Por tanto, si, como yo creo, la discusión entre Salles y Boeri se centra en el sentido que los estoicos pudieron haberle dado al término “causa”, y en la posibilidad de incluir en este término también aquello que conocemos como causas internas, entonces el debate bien puede continuar.

ÁNGELA URIBE BOTERO
 Universidad Nacional de Colombia
 uribeb@unal.edu.co

Giraldo, John A. “La teoría causal del significado en H. P. Grice”, *Praxis Filosófica* (Universidad del Valle) 16 (2003): 99-128.

Lo primero que debo manifestar acerca del artículo del profesor Giraldo es que se trata de un escrito claro, coherente y cuidadoso, acerca de un tema tan sutil y discutido como la teoría del significado del filósofo inglés Herbert Paul Grice (1913-1988). También, que comparto buena parte de sus interpretaciones, tanto de la posición de Grice, como de las críticas que le formularon Strawson y Searle. Sin embargo, creo que hay algunos elementos muy importantes que han sido pasados por alto y que son fundamentales en la teoría griceana del significado más madura. En este escrito, necesariamente breve, me limitaré a dar las claves para comprender los problemas que el profesor Giraldo ha resaltado, y las (posibles) soluciones que podrían plantearse a partir de dos ideas: la de valor y la de causa final.

Muy esquemáticamente, la teoría inicial de Grice parte de reconocer que hay dos tipos de significado, uno natural y otro no-natural. El natural puede caracterizarse por rasgos como la necesidad del contenido (o proposición) expresado, la imposibilidad de un análisis en términos de intenciones de un hablante o la impropiedad de un argumento para mostrar qué fue lo que se quiso decir con la expresión usada, por ejemplo. El significado no-natural se caracteriza por rasgos como la necesidad de reconstrucción argumentativa de lo que se da a entender con una expresión, la inclusión de intenciones para explicitar lo que un hablante quiso decir con ella o la relación de contingencia lógica entre la expresión y la proposición expresada. Un caso muy común de significado natural es el que va de un hecho físico a otro hecho físico mediante un argumento causal (de las manchas al sarampión, por ejemplo), pero, como muy bien lo anota el profesor Giraldo (110), también el que conecta dos

hechos institucionales (el presupuesto anual aprobado y la valoración de este año como “difícil”, por ejemplo). Un ejemplo de significado no natural es el del conductor de un bus que hace sonar tres veces la bocina para indicar que el bus está lleno. Éste es el caso difícil y al que Grice le dedica mayor atención. En primer lugar, debemos incluir la intención del conductor de dar a entender a un determinado auditorio que el bus está lleno (ésta es la *intención comunicativa principal*); en segundo lugar, el conductor tiene la intención de que el auditorio sepa que el bus está lleno al reconocer que él tuvo la intención de dar a entender que el bus está lleno (ésta es una intención secundaria) y, por último, el conductor debe tener la intención de que la intención principal sea una de las razones por las que se produce en el auditorio la creencia de que el bus está lleno (ésta es la intención de cierre, la que concluye el análisis).

Sin embargo, uno puede construir un ejemplo (como el de Strawson en “Intención y convención en los actos de habla”) que muestre que las tres condiciones se satisfacen, pero el análisis no consigue dar cuenta del significado no-natural en cuestión, porque la situación requiere la introducción (posiblemente iterada) de otra condición: que el hablante debe intentar que el oyente reconozca la intención secundaria de lograr que reconozca su intención primaria. En otras palabras, el contraejemplo de Strawson está diseñado para mostrar que la teoría de Grice nos conduce a una serie de intenciones regresivas que no dan las condiciones suficientes para un caso de significado, y sólo consigue aproximaciones analíticas parciales. El remedio para bloquear este tipo de contraejemplos consiste, para Strawson, en introducir la referencia a algún tipo de convención o procedimiento convencional dentro de las condiciones para conseguir que el análisis sea, lógicamente hablando, suficiente.

Pero ésta no es la única dificultad con la teoría, puesto que se puede construir un argumento como el de Searle (en “Teoría de actos de habla”) para mostrar que, si uno usa una oración de un lenguaje, debe conocer su significado convencional, toda vez que el vehículo de comunicación de las intenciones en este caso es convencional. Así pues, la intención de querer decir algo en un lenguaje debe estar modelada en términos de las reglas de significado en ese lenguaje. Una segunda objeción de Searle parte de observar que la teoría de Grice confunde el campo de los actos ilocucionarios con los efectos perlocucionarios, al introducir una “intención de cierre” o reflexiva que puede ser dispensada en muchos casos de comunicación, es decir, que puede haber comunicación incluso si el hablante sólo busca en su audiencia efectos ilocucionarios, y no perlocucionarios, como parece aceptar Grice.

Éstos son los puntos problemáticos que señala el profesor Giraldo, quien concluye su artículo reseñando el análisis alternativo del significado de una oración en términos de Searle, en el cual se enfatiza el carácter convencional y reglado del lenguaje que debe manifestarse en la descripción de las intenciones comunicativas de sus usuarios.

Creo que vale la pena plantearse el reto de responder a estos problemas *desde* la teoría de Grice, y por ello me voy a remitir a uno de sus últimos trabajos publicados. Como lo reseña muy acertadamente el profesor Giraldo, Grice tuvo oportunidad de responder a sus críticos en “El significado y las intenciones del hablante” y, agrego yo, en “Utterer’s Meaning, Sentence-Meaning and Word-Meaning”, pero considero que la exposición más clara y definitiva de su teoría puede encontrarse en “Meaning Revisited”, en donde se introduce la noción de valor en la teoría del significado o, con más precisión, se muestra que la respuesta a muchas objeciones de la teoría original puede encontrarse en la idea de que el significado es un concepto valorativamente orientado.

Supóngase, con respecto a la primera objeción, que podemos construir una cadena de intenciones regresivas y concluir que el análisis original de Grice es, aunque correcto, *insuficiente*. Entonces deberíamos completarlo introduciendo un vínculo con algún tipo de convención lingüística, como lo hace Strawson. Sin embargo, no es ésta la única salida posible. En efecto, considérese la situación en la que hay una intención potencialmente regresiva en el análisis, ¿por qué deberíamos mantenerla y corregir sus posibles efectos nocivos mediante la referencia a algún tipo de procedimiento convencional? ¿No sería mejor eliminarla de tajo? Éste es el camino escogido por Grice: sólo puede entenderse qué es un caso de significado, si se toma un caso de significado genuino satisfactorio; si el caso inicial dista mucho del caso modelo, *no hay significado en absoluto*. El argumento diseñado por Strawson no mostraría la insuficiencia en el análisis del significado propuesto por Grice, sino la ausencia absoluta de un análisis del significado. Lo que debe concluirse es que el problema está en la aceptación de una intención potencialmente regresiva en un caso genuino de significado, porque una intención regresiva no se puede satisfacer lógicamente. Así pues, la eliminación de este tipo de intenciones permite responder las objeciones, pero sólo la estructura conceptual del significado explica por qué debemos eliminarlas (Grice *Loc.cit.* 302-303).

Con respecto a una posición como la de Searle, Grice manifiesta en el mismo trabajo que la referencia a reglas lingüísticas no es fundamental, porque la convención es sólo una forma en la que el significado de una palabra u oración puede fijarse (*id.* 298-299). No creo estar exagerando al decir que su teoría causal del significado se basa, precisamente, en la idea de que el significado no está conectado necesaria o conceptualmente con la convención. Pero no basta con

enunciar este punto de vista dogmáticamente; es necesario justificarlo. La forma de justificación que Grice escoge es, sin duda, una de las más sofisticadas: el lenguaje es un sistema de acciones coordinadas en virtud de unos fines generales que los hablantes aceptan como seres racionales que son. Allí donde se presentan contraejemplos como los de Searle, Grice muestra cómo podría obtenerse un argumento por parte del oyente en términos del Principio de Cooperación Conversacional y sus máximas, que le permitiera partir de lo que el hablante *dijo* y llegar a lo que el hablante *dio a entender*. El usuario de un lenguaje es un razonador que puede establecer, mediante argumento y uso de información contextual, qué quiso decir otro usuario y, a su vez, dar a entender sus propios pensamientos, como lo muestra Grice en “Lógica y conversación”, “Indicative Conditionals” y otros trabajos del mismo estilo. La comprensión del significado depende, entonces, de un argumento con una fuerte carga teleológica, lo que me parece indicar que el sentido de “causal”, en el que esta teoría del significado es causal, es el de la causa final, y no, como lo señala muy acertadamente el profesor Giraldo (117), en el de otro tipo de causa (por ejemplo, eficiente), por lo que la pregunta por el significado de una oración está conceptualmente conectada con la pregunta por el fin u objetivo del proceso de comunicación como intercambio racional. Según Grice, recurrir a reglas lingüísticas oscurece el reconocimiento de este conjunto de hechos; hechos muy profundos sobre el lenguaje, la comunicación y el pensamiento humanos.

No creo, con todo, haber agotado la posibilidad de réplica y contrarréplica con mis observaciones porque, por supuesto, no podemos esperar un acuerdo absoluto con respecto a temas filosóficos tan centrales y sujetos a discusión. Como lo señala el profesor Giraldo en un trecho de su artículo que comparto punto por punto: “[q]uiero

reiterar que en modo alguno la explicación del significado es una tarea concluida: el ingente trabajo crítico [...] desarrollado en torno a ella obliga a constantes precisiones, pero al tiempo muestra, cada vez con mayor claridad, el alto grado de complejidad que ofrece el fenómeno del lenguaje para su estudio” (127).

TOMÁS BARRERO

Universidad Nacional de Colombia

tbarrero@unal.edu.co

Sanfélix Vidarte, Vicente. “Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de las *Variedades de la experiencia religiosa* de William James”, *Diánoia* 52 (2007): 67-96.

El artículo del profesor Vicente Sanfélix Vidarte, publicado recientemente en la revista *Diánoia*, me impresionó positivamente por sacar a la luz una gran cantidad de paralelos, que para mí habían pasado desapercibidos hasta el momento, entre la obra de William James y la vida de lo que se ha llamado el primer Wittgenstein. Estrictamente hablando, es un artículo de carácter biográfico y no filosófico y, a este respecto, bastante bien documentado (aunque esto habré de matizarlo al final).

A pesar de ello, el artículo tiene un problema sustancial: su unilateralidad. Al profesor Sanfélix le ha faltado equilibrar su afán de acercar a James y a Wittgenstein, con un mayor sentido crítico respecto a las distancias entre ellos. De esto hay varios ejemplos en el texto. Por cuestiones de espacio, sólo mencionaré dos.

Sanfélix quiere sostener, a mi modo de ver equivocadamente, que la influencia de James fue la más original en el pensamiento y la experiencia religiosa de Wittgenstein,

en contraste con otras figuras, como Tolstoi o Kierkegaard (70). Ciertamente, los paralelos que el profesor español dibuja a lo largo de su texto revelan que la influencia de James en Wittgenstein es más profunda de lo que en general se ha pensado. Pero esto no resulta suficiente para darle el lugar prominente que Sanfélix le quiere dar a James, entre otras razones, porque la mayoría de pensadores que influyeron en la vida espiritual de Wittgenstein configuran una constelación de ideas que se sobreponen y, por lo tanto, paralelos semejantes se pueden establecer también con estos últimos. Sanfélix, sin embargo, no se apoya en estos paralelos para alegar la importancia de la influencia de James en Wittgenstein, sino que la establece, al abrir su trabajo, basándose en una carta que Bertrand Russell le escribió a Lady Ottoline en la que se lee: “[t]odo [el misticismo de Wittgenstein] empezó con *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James, y fue en aumento” (70). El argumento de Sanfélix ofrece dos importantes dificultades. Primero: que “todo haya empezado con James”, como dice Russell, no implica, como sostiene Sanfélix, que James sea la influencia más original, ni la más importante. Incluso si aceptamos que ha sido James quien primero le mostró a Wittgenstein cierta perspectiva religiosa, esto no implica que el austriaco no haya encontrado versiones más atractivas e influyentes en otros pensadores. Segundo: Sanfélix dice que no conoce razones poderosas para dudar del testimonio de Russell. Sin embargo, es fácil ver que sí las hay. De un lado, Russell no era un amigo íntimo de Wittgenstein, y nunca logró comprender muy bien su faceta espiritual. Del otro, cuando Russell escribe dicha carta, llevaba varios años sin ver a Wittgenstein (más aún, prácticamente sin escuchar de él), y no parece muy sólido pensar que una reunión de una

semana, dedicada en su mayoría, muy probablemente, a discutir los aspectos técnicos del *Tractatus*, haya sido suficiente para que Russell se hiciera una idea cabal de la faceta religiosa de Wittgenstein.

En su artículo, Sanfélix no sólo quiere afirmar, como lo han hecho otros,³ que Wittgenstein se reconoció en la descripción del alma enferma que James ofrecía en las *Varietades de la experiencia religiosa*, sino que agrega que la identificación de Wittgenstein con el texto de James era mayor a medida que proseguía la lectura del texto. “Al fin y al cabo”, sostiene Sanfélix, Wittgenstein “era uno de esos conversos, de esos nacidos dos veces [...] un renacido gracias a una experiencia mística” (83). En el desarrollo de esta tesis encontramos un segundo ejemplo de la falta de equilibrio de la que hablaba yo al comienzo, en la medida en que Sanfélix parece haber pasado por alto que, a pesar de las numerosas semejanzas mencionadas por él (y que, una vez más, hacen de su artículo un texto valioso), hay también una gran cantidad de aspectos de Wittgenstein que lo distancian del retrato del santo que hace James. Y esto ocurre no sólo en el orden de lo biográfico, sino también en el ámbito conceptual. En el ámbito biográfico (y ésta es apenas una de las numerosas diferencias que se pueden mencionar) encontramos que Wittgenstein sentía un gran desprecio por la gente que lo rodeaba, no sólo a lo largo de su vida, sino, en particular, en el periodo que Sanfélix identifica con su conversión, es decir, en la guerra.⁴ Esta ausencia de caridad, de “amor al prójimo”, se opone a uno de los rasgos distintivos del santo de James

(cf. James 2002 369-370). En el ámbito de lo conceptual, porque Sanfélix pasa por alto que lo que James y Wittgenstein entienden por ciertos conceptos claves del discurso religioso (como “misticismo” o “religión”) no es idéntico, y que, por lo tanto, cuando James y Wittgenstein hablan de misticismo o de religión, muy probablemente no están hablando de lo mismo.

Quisiera concluir este comentario discutiendo un segundo problema que encuentro en el artículo de Sanfélix: brillan por su ausencia referencias a los textos filosóficos de Wittgenstein. En primera instancia, esto no parecería ser una dificultad, dado que todo lo que Sanfélix quiere hacer en su artículo es evaluar la influencia de James en la vida de Wittgenstein, y para ello, pensaría uno, lo importante es su aspecto biográfico. Sin embargo, esto sólo es aplicable para pensadores que viven en una cierta esquizofrenia entre su quehacer intelectual y su vida diaria, de los cuales Wittgenstein no hace parte. Al respecto encontramos en el artículo de Sanfélix una cita de Wittgenstein que dice: “[m]is problemas personales aparecen en la filosofía que escribo” (92). De este modo, pues, se hace claro que para comprender la vida de Wittgenstein no son suficientes diarios íntimos, cuadernos personales y cartas privadas, sino que también es necesario apelar a su obra filosófica, en la que aparecen depurados sus “problemas personales”. Por esto he dicho al comienzo que sólo con reservas podía afirmar que el artículo de Sanfélix estaba muy bien documentado. Más aún, creo que es precisamente en los textos filosóficos de Wittgenstein, esos textos vitales y personales del pensador austriaco, donde Sanfélix se daría cuenta de que James no era la influencia más importante para el pensamiento y la experiencia religiosa de Wittgenstein.

3 Véase, por ejemplo, Baum 1980, o Goodman 2002, donde aparece, además, un análisis que complementa el del profesor Sanfélix.

4 De hecho, éste es un aspecto que aparece documentado por el mismo Sanfélix en su artículo (86, n. 58).

Bibliografía

- Baum, W. "Ludwig Wittgenstein's World View", *Ratio*. 22 Junio 1980, Nr. 1.
- Goodman, R. *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SANTIAGO MEJÍA
University of Chicago, USA
san_tico@yahoo.com

Respuesta de Vicente Sanfélix:

Quisiera comenzar mi respuesta al comentario que Santiago Mejía ha hecho de mi artículo sobre James y Wittgenstein felicitando a la revista *Ideas y Valores* por su iniciativa de poner en relación a las publicaciones periódicas de habla hispana y portuguesa. La inexistencia de una amplia masa crítica es, quizás, uno de los principales problemas que a mi entender tiene el pensamiento en estas lenguas hermanas. Bienvenida sea, pues, cualquier propuesta para paliar este mal endémico de nuestra cultura.

Pasando ya a lo sustancial del asunto, diré, a modo de síntesis, que no estoy en desacuerdo radical con lo que Mejía dice. En todo caso sólo haría algunas matizaciones y, sobre todo, pondría en duda que, lo que alega como crítica de mi trabajo, realmente le afecte.

Un ejemplo de matización. Dice Mejía que mi trabajo no estrictamente filosófico, sino biográfico. Ni estrictamente biográfico, matizaría yo. Pues no me ha interesado tanto aclarar la vida y milagros de Wittgenstein, cuanto hacer ver cómo la lectura de un libro –*Las variedades de la experiencia religiosa*, de William

James– influyó en la configuración de la experiencia religiosa de Wittgenstein; una experiencia a partir de la cual él, desde luego, edificó su filosofía de la religión –en cuya exposición y evaluación crítica no era mi intención entrar en este trabajo (lo he hecho en otros)–. Por ello mismo, no me he servido tanto de “los textos filosóficos” del pensador austriaco, cuanto de sus textos “vitales y personales” (aunque aquí matizaría que esta distinción quizá no quepa hacerla tan tajantemente como Mejía parece suponer...). En definitiva, que Mejía lleva parte de razón. Mi texto no es estrictamente filosófico. Pero tampoco estrictamente biográfico. Se mueve en un territorio híbrido que podría bautizar –sin tener por ello pretensiones de descubridor, y menos de conquistador de nuevos territorios teóricos– como “filo-psico-sofía”.

Vayamos ahora con el malentendido. El reproche principal, según entiendo, que Mejía dirige a mi trabajo, es que la de James no es la influencia principal que la filosofía de la religión de Wittgenstein acusó. Pues es posible. Pero ¿digo yo que lo sea? Mejía remite a la nota 6 de mi trabajo, pero allí todo lo que se lee es que, basándonos en un testimonio de Russell (que podríamos redoblar con pruebas epistolares y otros testimonios aportados por otros interlocutores de Wittgenstein como Drury, por ejemplo), podemos concluir que la influencia de James fue la más original sobre el aspecto religioso de su pensamiento y personalidad. Pero “más original” no es, al menos no en el español de España, sinónimo de “más importante” (particularmente diré al respecto que soy wittgensteiniano en esto: no estimo la originalidad por encima de otras virtudes intelectuales, en realidad, y contra el criterio civilizatorio vigente, ni siquiera la tengo por un indiscutible valor intrínseco). “Original”, según el diccionario de la lengua de la Real Academia Española que ahora mismo tengo entre mis manos,

significa, en su primera acepción, “perteneciente o relativo al origen”, y “origen” significa a su vez “principio, nacimiento, manantial, raíz y causa de una cosa”. Así que todo lo que yo digo –y definiendo– es que la influencia de James fue la primera –en el orden cronológico– que Wittgenstein recibió en la conformación de su experiencia y pensamiento religioso. Que es, precisamente, todo lo que el testimonio de Russell dice, para el cual no conozco razones que nos hagan ponerlo en duda.

Donde quizás sí haya una diferencia irreductible entre Mejía y yo es en el punto en que, a partir de mi observación de que Wittgenstein era un renacido gracias a una experiencia mística, me acusa de no haber tenido en cuenta las diferencias entre el autor del *Tractatus* y el de las *Variedades*, ya que ni aquél se asemejaba al ideal de santidad de éste –por andar algo falto de caridad–, ni uno y otro entienden lo mismo por “misticismo” y “religión”. Veamos. La aplicación del concepto de “renacido” a Wittgenstein no es mía, sino... ¡del propio Wittgenstein! Lo sabemos por el testimonio de algunos de sus compañeros en el campo de concentración de Cassino. En cuanto a la santidad, podría aludir a la observación fechada en 1920 de su hermana Mining, quejándose por tener de hermano a un “santo desgraciado” en lugar de a “un ser humano normal” capaz de ser feliz, pero creo que no sería lo más decisivo en todo este asunto. Lo más decisivo era la concepción que Wittgenstein tenía de sí mismo. Y en efecto, Wittgenstein no se tenía por un santo. Y desde luego, parte del problema –sólo parte– era su dificultad para soportar la vulgaridad de la gente normal; una gente con la que, no obstante, hacía grandes esfuerzos por relacionarse (alistándose voluntario, renunciando a todo privilegio en el campo de concentración, yéndose de maestro de escuela a remotas aldeas alpinas...). Es decir, que Wittgenstein no se tenía por un santo... pero se esforzaba

por serlo. A todas luces me parece demasiado exigente pedir que para que la influencia de James en este punto sobre Wittgenstein fuera efectiva, el segundo debía haberse convertido en el santo que el primero caracterizaba. Un ideal influye si alguien se hace el propósito de cumplirlo. Que llegue o no a cumplirlo es harina de otro costal.

En cuanto a las diferencias entre los conceptos de misticismo y religión en James y Wittgenstein, sin duda las hay. Lo mismo que coincidencias. Y tan legítimo es que alguien se interese por las primeras cuanto por las segundas. A mí, lo confieso, en este trabajo me interesaron más estas últimas. Pero estaría encantado de leer lo que Mejía tenga que escribir a propósito de las primeras.

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

Universidad de Valencia

Vicente.Sanfelix@uv.es