

“Yo te enseñaré diferencias”: Tolstói y Wittgenstein sobre filosofía y religión

Javier Ruiz y Vicente Sanfélix

ABSTRACT

This paper aims to compare Wittgenstein's and Tolstói's points of view about philosophy and religion. The specialized bibliography has usually stressed, on the one hand, the coincidences between both of them and, on the other hand, the influence of the Russian writer on Wittgenstein's thought; however, we defend that their divergences are important and substantial. We focus on two central points: their different conception of philosophy itself and the contrast between Tolstói's enlightened, evolutionist and rationalist conception of religion and culture, and Wittgenstein's ritualist and anti-progressist point of view.

KEYWORDS: *Tolstói, Wittgenstein, Philosophy of Religion, Meta-Philosophy, Religious Belief, Rationalism, Evolucionism, Philosophy of Culture.*

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos comparar los puntos de vista de Wittgenstein y Tolstói sobre la filosofía y la religión. Usualmente la bibliografía especializada ha subrayado las semejanzas entre ambos autores y la influencia del escritor ruso sobre el pensamiento de Wittgenstein, sin embargo nosotros defendemos que sus divergencias son importantes y significativas. Nos centramos en dos puntos: por una parte, sus diferentes concepciones de la filosofía misma; por la otra, el contraste entre la concepción ilustrada, evolucionista y racionalista de Tolstói acerca de la religión y la cultura, y la consideración ritual y anti-progressista de ellas propia de Wittgenstein.

PALABRAS CLAVE: *Tolstói, Wittgenstein, filosofía de la religión, metafilosofía, creencia religiosa, racionalismo, evolucionismo, filosofía de la cultura.*

I. WITTGENSTEIN, LECTOR DE TOLSTÓI

Que Wittgenstein fue un entusiasta lector de Tolstói está fuera de toda duda. Y, sin embargo, Wittgenstein apenas menciona a Tolstói en sus escritos, de modo que no resulta empresa fácil la de intentar precisar la relación entre la obra de ambos. A pesar de este hecho, en los

últimos años la literatura sobre este tópico no ha dejado de crecer; una literatura que en su mayor parte ha buscado poner de relieve la coincidencia entre los planteamientos de ambos.

Justamente lo contrario –esto es: subrayar algunas de las diferencias entre Tolstói y Wittgenstein–, es el objetivo que nos proponemos en el presente artículo. De ahí que, como título del mismo, hayamos escogido la frase extractada de *El rey Lear* de Shakespeare –“I’ll teach you differences”– que, por algún tiempo, pensó Wittgenstein utilizar como *motto* de sus *Investigaciones filosóficas*.

Y es que no todo eran loas hacia la obra tolstoyana por parte de Wittgenstein. Su amigo Engelmann, por ejemplo, nos recuerda que aunque había leído con especial interés el ensayo *¿Qué es el arte?*, sólo parcialmente asentía a su contenido [Wittgenstein-Engelmann (2009), p. 143]; mientras que su discípulo Norman Malcolm recordaba las siguientes palabras de Wittgenstein:

Una vez intenté leer *Resurrección*, pero no pude. ¿Ves? Cuando Tolstói se limita a contar una historia me impresiona infinitamente más que cuando se dirige al lector. Cuando se vuelve de espaldas al lector me parece de lo más impresionante. Quizás un día podamos hablar sobre esto. Creo que su filosofía alcanza la máxima autenticidad cuando se halla latente en la historia. [Malcolm (1966), p. 54].

Pero quizás más significativo que lo que Wittgenstein dice sobre Tolstói sea lo que calla. Nos referimos, en este caso, al silencio que guarda sobre el escritor ruso cuando a la altura de 1931 hace un repaso de los autores que le han influido [Wittgenstein (1995), p. 57].

II. LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

Volvamos a considerar las palabras de Wittgenstein sobre Tolstói que citaba Malcolm. Recordemos que allí decía el pensador austriaco que el escritor ruso le impresionaba más cuando su filosofía se hallaba implícita en las historias que narraba antes que explicitada; cuando, por utilizar la dicotomía del *Tractatus*, se *mostraba* más que cuando se *decía*. Ahora bien, ¿qué es lo que las historias tolstoyanas mostraban al entender de Wittgenstein?

A responder esta pregunta ayuda el testimonio de John King, otro discípulo de Wittgenstein:

Fue a recomendarme Tolstói y me animó a leer los *Twenty Three Tales*; y cuando hube comprado un ejemplar marcó aquellos que él pensaba más importantes. Eran “De lo que viven los hombres”; “Los dos ancianos”; “Los tres Eremitas”, y “¿Cuánta tierra necesita un hombre?”. “¡Aquí tienes la esencia del cristianismo!” me dijo [King (1981), p. 87].

Es decir: lo que Wittgenstein pensaba que las historias de Tolstói mostraban era “la esencia del cristianismo”. Por lo tanto, para Wittgenstein la filosofía latente en los escritos de Tolstói, filosofía que él admiraba, era principalmente una filosofía de la religión¹.

Ahora bien, y esto resulta de especial interés, Tolstói no sólo *mostró* la esencia del cristianismo en sus cuentos sino que, además, *dijo* bastante sobre la misma; hasta el punto de que en 1902 escribió un pequeño ensayo titulado, precisamente, *¿Qué es la religión y en qué consiste su esencia?* (1998). De modo que de tomarnos en serio lo contado por Malcolm podríamos presumir que en este escrito, y en otros de sus últimos años, quizás pudieran encontrarse aspectos de la filosofía tolstoyana que no serían del agrado de Wittgenstein².

III. LA EXPLÍCITA FILOSOFÍA TOLSTOYANA DE LA RELIGIÓN

Hablar, no obstante, de la filosofía de la religión tolstoyana no resulta fácil. Como Alejandro Tomasini ha advertido, Tolstói no nos dejó ninguna exposición sistemática de la misma, de modo que cualquier exposición de ella corre el riesgo de hacer su pensamiento mucho más coherente de lo que realmente fue [Cf. Tomasini (1997), p. 3].

Por otra parte, podría incluso resultar discutible que, por los propios criterios tolstoyanos, se pueda hablar en él de una filosofía de la religión... o de una filosofía a secas. Para intentar comprender lo que Tolstói entendió por “filosofía”, pensamos que lo mejor es acudir al capítulo V de su *Confesión* (2008).

Lo que de ese capítulo puede deducirse es que Tolstói dividía el conocimiento humano o ciencia en dos ramas: una experimental, a cuyo extremo situaba las matemáticas; y otra especulativa, por la que había sentido un interés especial desde su juventud, cuyo culmen era la metafísica [Tolstói (2008), p. 44] o, como también la denomina, la filosofía abstracta o especulativa [Ibíd. p. 51]. Mientras el problema de las primeras es la indagación de las secuencias causales que rigen el mundo material, el de las segundas lo constituye el conocimiento de

la esencia no causal de la vida [Ibíd. p. 50]. Unas y otras son consideradas por el autor ruso como productos admirables del intelecto.

Admirables, sí, pero también susceptibles de llevar a la confusión si se acude a ellas para buscar respuesta a la pregunta que a Tolstói le inquietaba a la altura de sus cincuenta años, a saber: la del sentido de la vida [Ibíd. p. 43]. Y es que en cuanto las ciencias experimentales intentan dar alguna respuesta a esta pregunta, ya sea desde el ámbito de la fisiología, la psicología o la biología, inmediatamente pierden su claridad e, intentando resolver una cuestión que está más allá de su alcance, devienen en realidad no otra cosa que pseudo o semiciencias [Ibíd. p. 46]. Y otro tanto ocurre en el ámbito de las ciencias especulativas con aquellas disciplinas que persiguen el mismo objetivo –las ciencias sociales, jurídicas e históricas [Ibíd. p. 49].

En general la respuesta que estas semiciencias proponen para la pregunta por el sentido de la vida es de corte evolucionista: el sentido consistiría en comprender las leyes que rigen el desarrollo de la realidad en su conjunto, o de la vida humana en particular, y en colaborar a ese desarrollo, progreso o perfeccionamiento. Pero Tolstói objeta a esta propuesta que semejantes nociones no tienen sentido contra el trasfondo de una dimensión infinita como la que él parece asumir corresponde a la realidad tanto física como humana [Ibíd. p. 56].

La conclusión, entonces, resulta inevitable. Las ciencias experimentales sólo ofrecen un conocimiento positivo y muestran la grandeza del intelecto humano cuando no incluyen en su análisis las causas finales. En tanto que la ciencia especulativa solo es ciencia y muestra la grandeza del entendimiento humano cuando excluye totalmente las cuestiones causales referentes a los fenómenos y considera al hombre únicamente en relación a la causa final; cuando, por así decirlo, se mantiene en una dimensión puramente metafísica y proporciona una teoría racional acerca de la esencia intemporal de la vida, sin que por ello mismo pueda responder a la pregunta por el sentido de la misma ni a qué hacer con ella [Ibíd. p. 51]. Lo que significa que para Tolstói no hay transición posible desde la metafísica a la ética³.

Así pues, parece que Tolstói tiene una concepción bastante decepcionante de la filosofía, pues al fin y al cabo si de cualquier disciplina esperaríamos que respondiera a la pregunta ¿qué debo hacer?, sería precisamente de ella [Tolstói (1998), p. 110]. Y, sin embargo, la conclusión tolstoyana es que precisamente la filosofía, en tanto que actividad puramente racional, no puede proporcionar semejante respuesta.

La filosofía sería entonces, en el mejor de los casos, un producto ocioso del entendimiento humano, obligada a guardar silencio, o a la formulación de meras tautologías que dicen tan poco como aquél, sobre el problema que le pareciera más sustancial [Tolstói (2008), p. 84]. En el peor, sería una disciplina perjudicial, pues como ocurre con las semi-ciencias no haría sino aparentar que puede aportar (falsas) soluciones a un problema que la trasciende. Y de hecho, en más de una ocasión se expresa Tolstói en términos que perfectamente podría suscribir el más acendrado partidario de la superación de la filosofía en general y de la metafísica en particular [Ibíd. (2008), p. 107; (1893), p. 145].

Si por filosofía Tolstói se hubiera limitado a entender esa especulación sobre la esencia intemporal de la vida que a su entender constituía el tema propio de la metafísica, entonces habría que concluir que sus escritos sobre religión no serían, a sus ojos, filosóficos. Sin embargo, sería un craso error pensar que lo hasta aquí dicho resume la comprensión completa que Tolstói tuvo de la filosofía. En el mismo final del capítulo V de su *Confesión* puede leerse:

Y la filosofía no solo no da una respuesta, sino que todo lo que puede hacer es mantener abierta esa pregunta (por el sentido de la vida). Y si es una verdadera filosofía, todo su trabajo consiste en plantear con claridad esta cuestión. Y si se aferra firmemente a su propósito, entonces solo puede tener una respuesta a la pregunta de qué soy y qué es el universo: todo y nada. Y a la pregunta de por qué existe el mundo y por qué existo yo sólo puede responder: no lo sé [Tolstói (2008) pp. 51-2].

Esto es: si la filosofía es una “verdadera filosofía” entonces se vuelve reflexiva, se gira sobre sí misma y constata su propia impotencia – que es la impotencia del entendimiento y de la razón para contestar la pregunta por el sentido de la vida. O dicho de otra manera: la filosofía verdadera tendrá para Tolstói un carácter crítico, una filiación kantiana; también es competencia suya la de poner límites a la razón.

Y bien, si la razón es incapaz de responder la pregunta por el sentido de la vida, ¿qué puede hacerlo? La primera reacción de Tolstói fue apostar por la fe; una fe que empezó por entender como “conocimiento irracional”, lo que en la práctica significaba no otra cosa que plegarse al magisterio de una Iglesia que en su caso era la Ortodoxa [Tolstói (2008), p. 81]. Una posición insostenible para quien, en definitiva, lo que deseaba era comprender de tal manera que cada postulado inexplicable se le apareciera como una necesidad de la razón y no

como una obligación de creer [Ibíd., p. 141]. De modo que terminó por mostrarse dispuesto a aceptar la respuesta de la fe, pero siempre y cuando esta fe no le exigiera contradecir la razón [Ibíd., p. 93].

La crítica filosófica de la razón no debiera llevarnos, pues, al irracionalismo. Si el ejercicio reflexivo de la razón nos obliga a reconocer que ella misma no puede resolver el problema del sentido de la vida, del infinito, admitiendo que tal solución solo puede darse desde una instancia diferente —la de la fe religiosa—, no por ello la razón puede abdicar de sí misma, imponiendo al menos una condición negativa: la de que esta fe no la contradiga. Como la kantiana, la fe a cuya búsqueda andaba Tolstói no dejaba de ser una fe, si no racional, sí al menos razonable. La religión que resolvía el problema del sentido de la vida, y con él el problema ético de qué hacer, era, después de todo, una religión que debiera situarse dentro de los límites de la razón. Conviene detenerse en esta comprensión madura que Tolstói tuvo de la fe y de la religión, plenamente operativa en los últimos escritos que dedicó a estos asuntos.

Para Tolstói el absurdo de la vida, un absurdo que su finitud, la muerte, saca a la luz de manera privilegiada⁴, sólo puede superarse si de alguna manera conseguimos ponerla en relación con el infinito. Movimiento éste frustradamente procurado por las ciencias experimentales y/o especulativas lo mismo que por la mala metafísica; en definitiva: por la razón. Pero allí donde la razón es inane todavía nos queda la experiencia, y especialmente la experiencia interna: el sentimiento.

Pues bien, para el escritor ruso hay una experiencia tal que cifra su relación con la realidad, y ésta no es otra que el sentimiento de su propia irrelevancia por comparación con la infinitud del mundo que le envuelve y, a la vez, el sentimiento de su deficiencia con respecto a un deber que le trasciende. En otra fórmula: es de la experiencia de nuestra propia finitud, física tanto como moral, de donde nace nuestra conciencia de la infinitud y de nuestra dependencia con respecto a ella.

Es esta experiencia, que es a la vez ontológica y ética, la que, al entender de Tolstói, constituye la base de la religión; una experiencia que nada tiene que ver con el temor supersticioso ante las fuerzas desconocidas de la naturaleza o con una tendencia a su personificación, como defendían las teorías que podríamos calificar de positivistas o científicistas de la religión; experiencia y religiosidad que, por lo tanto, no puede exorcizarse por ningún nivel de progreso cultural [Tolstói (1893), p. 134].

De este modo, lo que la razón y la metafísica no conseguían - dar una respuesta a la pregunta por el sentido de nuestra vida finita - lo proporciona una experiencia interna, un sentimiento, que muestra la dependencia de nuestra finitud respecto de un infinito al que los hombres siempre han llamado “Dios”. Un Dios cuya existencia, por lo demás, –y ésta es también una enseñanza que Tolstói había sacado de su lectura de Kant [Tolstói (2008), p. 108]– la pura razón es igualmente incapaz de demostrar.

Por otra parte, aunque este sentimiento no puede considerarse estrictamente un producto de la razón –la razón no es la facultad de la sensibilidad, y este sentimiento, como todos, depende de nuestra capacidad de afección y de nuestra receptividad más que de nuestra actividad espiritual [Tolstói (1893), p. 141]–, no contradice la razón sino que, por el contrario, es un síntoma de nuestra racionalidad; pues a ésta, de nuevo en un sentido muy kantiano, pasa a reconocerle Tolstói una dimensión práctica que le permite definirla como “la capacidad que tiene el hombre para definir su relación con el universo” [Ibíd. (1998), p. 104]. Todos estos problemas equivalen al del significado de la vida, problema que ningún ser humano puede eludir y que todo ser humano debe responder “de una manera u otra” [Ibíd. (1893), p. 134].

De una manera u otra, porque esta experiencia religiosa no da una respuesta inequívoca al problema del sentido de la vida sino que, dependiendo del lugar y la época, da diferentes respuestas particulares que, en cualquier caso, Tolstói reduce a una tipología en principio tripartita, pero en última instancia binaria:

De la más elevada a la más primitiva, no hay una sola religión que no tenga a su base el establecimiento de la relación del hombre con el universo a su alrededor, o a su primera causa... estas relaciones entre el hombre y el universo, o su origen, parecen ser muy numerosas, aunque a decir verdad solo hay tres básicas: (1) la primitiva personal, (2) la pagano-social o estado-familiar y (3) la cristiana o divina.

Estrictamente hablando solo hay dos actitudes básicas del hombre hacia el mundo: la personal, que consiste en el reconocimiento del significado de la vida como el bienestar personal, adquirido independientemente o en conjunción con otros individuos; y la cristiana, que cifra el significado de la vida en servir a Aquél que envió el hombre al mundo. La segunda actitud mencionada, la social, en realidad solo es una extensión de la primera [Tolstói (1893), p. 135].

De este modo, la fe religiosa da, por así decirlo, su peculiar sustancia ética a cada cultura, lo que lleva a Tolstói a concluir no sólo que no puede haber cultura –ni por tanto, ser humano– sin religión [Tolstói (1893), p. 137 y también (1998), p. 86], sino también que la ciencia y la filosofía, en tanto que productos culturales, son ellas mismas dependientes de la religión y no al revés. En resumen: no existe para Tolstói *la* ciencia o *la* filosofía, sino *una* ciencia o *una* filosofía cuya orientación depende, en última instancia, de “la percepción religiosa” que orienta la cultura a la que pertenecen y a la que sirven [Ibíd., (1893), p. 138]. Vemos ahora cómo la reflexión tolstoyana sobre la religión abandona el terreno epistemológico para deslizarse decididamente hacia el de la filosofía de la cultura y de la historia.

Pues bien, cuando la reflexión filosófica de Tolstói sobre la religión se vuelve hacia estos ámbitos su lenguaje adopta un ropaje muy similar al del evolucionismo cultural. La primera forma de religión, la primitiva personal, sería aquella propia de las fases infantiles de la humanidad, en la cual “todavía viven muchas tribus primitivas y aisladas” [Ibíd., p. 135]. La segunda, la estatal pagana, ya es propia de la edad adulta, “característica de las religiones patriarcales o sociales” [Ibíd. p. 136]. La tercera y última, la cristiana divina, es la que caracteriza la madurez del ser humano, aquella hacia la que, en opinión de Tolstói, “se mueve ahora el hombre” [Ibíd.]. Sin embargo, es de justicia reconocer que el evolucionismo cultural de Tolstói es un tanto peculiar.

En efecto, la teoría tolstoyana no impide la regresión: la recaída de una sociedad en una forma de religiosidad más primitiva. Y en realidad no sólo no lo impide sino que lo exige. Ello es así porque la experiencia interna que según Tolstói está siempre a la base de toda religión –la experiencia de nuestra finitud– tiene como consecuencia ineludible el principio de la igualdad frente a Dios de todos los hombres y su inevitable consecuencia práctica, esto es, la elevación a imperativo categórico de la regla de oro que exige tratar a los otros tal y como nos gustaría ser tratados por ellos [por ejemplo, cf. Tolstói (1998), p. 120].

De este sentimiento y de sus ineludibles consecuencias prácticas, entre las cuales se encuentra igualmente la adopción de una moral ascética, son en realidad involuntariamente conscientes todos los seres humanos [Tolstói (1983), p. 136]; pero sólo los fundadores de las distintas religiones lo habrían sido de manera más o menos consciente y decidida. En otros hombres prevalecen sobre el sentimiento religioso otras emociones de naturaleza más egoísta, lo que les lleva inevitablemente a so-

meter las enseñanzas de los fundadores religiosos a un proceso de deformación para adaptarlas a sus intereses [Ibíd., p. 135]. Inventan para ello todo tipo de absurdos dogmas y ritos que luego, convertidos en casta sacerdotal, difunden a través de una sugestión, calificada por Tolstói de hipnótica, entre la mayoría iletrada e ignorante de la población.

Así, pues, las enseñanzas “cristianas”, que de manera más o menos vaga se encuentran en el origen de toda religión, están condenadas a corromperse y a degenerar en cultos que vehiculan cualquiera de las dos variantes de la moral egoísta que Tolstói distingue: la primitiva personal o la socio-estatal. Y de esta dinámica no se salva siquiera el mismo cristianismo. Antes al contrario, dada la mayor claridad y precisión con la que, en su caso, se formuló la ley de la igualdad humana, los cultos que ahora llamamos cristianos han exigido el más aberrante proceso de tergiversación para devenir, en realidad, una forma de neo-paganismo [Cf. Tolstói (1902), p. 95]. Lo que, dada la acepción práctica que Tolstói había reconocido a la razón, permite entender por qué para él la corrupción de la religión es un triunfo de la irracionalidad.

Así las cosas, Tolstói puede interpretar la historia humana como una lucha entre aquellos que quieren defender un imperativo categórico que no admite excepciones y aquellos que sólo persiguen la defensa de sus privilegios particulares o de grupo; entre el uso apropiado de la inteligencia y del arte, puestos al servicio de la defensa de aquella moral universal, y el uso impropio de ambos⁵; entre razón y sinrazón o, lo que en suma viene a ser para él lo mismo, entre la verdadera y la falsa religión. Una historia, en definitiva, de progreso moral, pues esa lucha está destinada a los ojos del escritor ruso a resolverse con el éxito de la verdadera religión sobre la falsa⁶ debido tanto a la acción tenaz y consciente de lo que podríamos llamar una vanguardia de héroes religiosos, capaces de romper con la fuerza de su ascetismo tanto los intereses egoístas de las clases privilegiadas cuanto el hipnotismo del que son presas las clases sometidas, como a lo que podríamos denominar el desarrollo de las fuerzas cognitivas que, a veces de manera inconsciente y otras consciente, trabajan en pos del cumplimiento del ideal moral cosmopolita de la auténtica religión [Tolstói (1898), p. 228].

Es contra el trasfondo de esta lucha como Tolstói entiende la función de la filosofía. Por una parte ésta puede ponerse al servicio del *statu quo* que la religión pervertida impone o, por el contrario, puede movilizar el pensamiento en defensa de la moral correspondiente a la verdadera religión.

Obviamente, es en esta última tradición donde Tolstói inscribe la suya propia, no concibiendo su misión sino como la de denunciar los dogmas y ritos de la falsa religión y especialmente del falso cristianismo: dogmas como el de la virginidad de María, la trinidad de Dios o la resurrección de Cristo, o ritos como el de la eucaristía o la plegaria por la salud de los dirigentes de la propia Iglesia, de la propia nación o por el bienestar de uno mismo.

En suma, se trata de denunciar todo aquello que en la falsa religión es incompatible “con la razón, el conocimiento actual o la conciencia humana” [Tolstói (1998), p. 116]; incompatible, en definitiva, con la verdadera religión que Tolstói define como la relación que el hombre establece con el mundo infinito que le rodea, de conformidad con la razón y con el conocimiento del que dispone [Ibíd., p. 87]. Nada de extrañar, pues, que el escritor ruso pueda considerar que su propia filosofía de la religión es heredera de la crítica ilustrada a la religión, y que no sienta incomodidad ninguna en invocar nombres como los de Voltaire o Hume [Ibíd., p. 116].

Y bien, la pregunta que ahora debemos afrontar es qué *podría* haber pensado Wittgenstein de todo esto. Para introducir cierto orden en nuestra exposición veremos primero lo que desde la primera filosofía del pensador austriaco podría decirse sobre algunos de los puntos más distintivos del planteamiento tolstoyano, para luego ver qué podría afirmarse a partir de sus posteriores puntos de vista.

IV. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA EXPLÍCITA FILOSOFÍA TOLSTOYANA DE LA RELIGIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA PRIMERA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

Empecemos por las consideraciones metafilosóficas. Es éste un terreno *prima facie* prometedor para quien quiera subrayar la coincidencia entre los puntos de vista de Tolstói y los de Wittgenstein, pues para nosotros es evidente no sólo la matriz kantiana en que, en este respecto, se mueve el *Tractatus Logico-Philosophicus*, sino también el acuerdo de Wittgenstein con la mayoría de las tesis tolstoyanas que hemos ido desgranando en el apartado anterior: su desconfianza hacia ciertas ciencias cuando de ellas se pretenden extraer enseñanzas filosóficas –la psicología especialmente [Wittgenstein (1987) 4.1121 y 5.5421], pero también la biología darwinista, Ibíd. 4.1122]–, la inca-

pacidad de la ciencia para resolver nuestros problemas vitales [Ibíd. 6.52], la actitud crítica hacia la filosofía en general [Ibíd. 3.324] y la metafísica en particular [Ibíd. 6.53]... Y sin embargo, es muy posible que tras tanto aparente acuerdo se oculten importantes discrepancias.

En efecto, para empezar hay que decir que Wittgenstein ya expresa una muy precisa posición metafilosófica a la altura de 1913, en sus “Notas sobre lógica” [Wittgenstein (2009), p. 262]; posición a la que parece razonable asumir que habría llegado al margen por completo de Tolstói. Pero, y sobre todo, es que además el acuerdo con Tolstói no empece sutiles pero importantes diferencias. Así, por ejemplo, Wittgenstein no aceptaría de ningún modo que la filosofía fuera una ciencia [Wittgenstein (1987), 4.111], ni consideraría que el problema de la filosofía en general, o de la metafísica en particular, estribara en que contienen tesis erróneas o tautológicas, sino proposiciones insensatas (*unsinnig*) [Ibíd. 4.003]. Y en cuanto al problema de la vida, estando de acuerdo con Tolstói en la impotencia de la ciencia para resolverlo, pensaría que la tarea de la “verdadera filosofía” no sería tanto dejarlo abierto reconociendo su propia incapacidad –siendo ella misma una ciencia– para darle una respuesta, cuanto disolverlo, mostrando su naturaleza espuria [Ibíd. 6.5 y ss.].

A nuestro entender a todas estas diferencias de detalle subyace una diferencia de profundo calado. Y es que mientras Tolstói todavía piensa que la crítica filosófica debe mantenerse en el plano del conocimiento –dicho sea de paso, como los propios Kant y Schopenhauer–, Wittgenstein, bajo la influencia decisiva en este punto de Frege y de Russell, considera que la crítica debe ejercerse en el ámbito del lenguaje. De ahí que pensara que la base de la filosofía es la lógica. Giro lingüístico que, por lo demás, no deja de tener las mayores consecuencias en su primera comprensión de la religión.

Ciertamente, la ontología del *Tractatus Logico-Philosophicus* implica la imposibilidad de construir un argumento racional que pruebe la existencia de Dios –“Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo”, se lee en *Tractatus* 6.432– y “lo místico” es identificado con un sentimiento, lo que de nuevo vuelve a parecer que acercaría a Wittgenstein a las tesis de Tolstói; pero este sentimiento no es del mundo como infinito sino como un todo limitado [Ibíd. 6.45]. Y si preguntamos ¿limitado por qué?, la respuesta correcta sería: por la lógica. Lo que tiene la inexorable consecuencia de que para el primer Wittgenstein las proposicio-

nes religiosas, lo mismo que las éticas y las estéticas, tendrían el mismo estatuto que el de las proposiciones metafísicas, esto es, insentidos [cf., por ejemplo, Wittgenstein (1989), p. 43]. Conclusión que, obviamente, choca con todo el proyecto ilustrado tolstoyano de depurar la religión de insensateces hasta obtener el destilado de una fe conforme a la razón.

¿Y qué decir de toda la filosofía de la cultura y de la historia con la que, como hemos visto, viene imbricada la filosofía tolstoyana de la religión? En realidad poco tendría que decir el joven Wittgenstein al respecto, pues su filosofía, comprometida como está con una metafísica y una ética solipsistas, permanece refractaria a cualquier preocupación por la historia —“¿Qué me importa a mí la historia? ¡Mi mundo es el primero y el único!” [Wittgenstein (2009), p. 225]—. De ahí que su ética y su vivencia de la religión permanezcan en un plano estrictamente individual al que le resulta ajena la dimensión social tan importante en el punto de vista de Tolstói [Cf. *Ibíd.* (1989), p. 50].

V. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA EXPLÍCITA FILOSOFÍA TOLSTOYANA DE LA RELIGIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA POSTERIOR FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

En el curso de sus conversaciones con Waissman, a finales de 1930, afirma Wittgenstein a propósito del valor (*der Wert*): “rechazaré siempre cualquier explicación (*Erklärung*) que se me ofrezca; no tanto porque sea falsa, sino por tratarse de una *explicación*” [Wittgenstein (1989), p. 49]. Pues bien, podemos preguntarnos, ¿acaso la filosofía de la religión tolstoyana no nos suministra, después de todo, una explicación semejante? A pesar de su crítica a las ciencias especulativas que pretendían dar una explicación del sentido de la vida, ¿no termina a fin de cuentas el mismo Tolstói elaborando su propia teoría, una teoría de naturaleza psico-sociológica y de corte evolucionista, para explicar el devenir histórico de la religión y de la cultura humana?

Wittgenstein, por el contrario, desconfía de tales explicaciones [Cf. Wittgenstein (1997), p. 51]. De haber conocido el conjunto de la filosofía tolstoyana de la religión es más que posible que Wittgenstein, con independencia de que hubiera admirado algunos aspectos de la moral a cuya defensa está consagrada —¡la esencia de su cristianismo!— la hubiera considerado como un ejemplo más de esos tontos (*dümmmer*)

parloteos (*Geschwätz*) sobre causa y efecto de los que están repletos los libros de historia [Ibíd., (1995), p. 119]; un ejemplo más de explicación pseudo-científica –al fin y al cabo recuérdese que el propio Tolstói consideraba la filosofía como una parte de la ciencia– a la que él buscaría contraponer una representación sinóptica de los fenómenos, o mejor, dado que el giro lingüístico del *Tractatus* nunca es deshecho, de la gramática del lenguaje con el que describimos los fenómenos [Ibíd., (1988), Parte I. § 122]. Lo que nos permite, por otra parte, comprender la diferente relación que la filosofía de Wittgenstein guarda con la historia con respecto a los puntos de vista tolstoyanos.

Ciertamente, a partir sobre todo de lo que podríamos denominar el giro etnológico de su filosofía –“Wenn wir die ethnologische Betrachtungsweise verwenden...” [Ibíd. (1995), p. 85] – Wittgenstein parece consciente, como Tolstói, del variable significado cultural de la ciencia y de la filosofía, la suya incluida [Ibíd., (2000), p. 52]. Y sin embargo ese giro etnológico de su filosofía no da lugar sino a un peculiar *historicismo sin historia* [Hacker (2010), p. 20], lo que se explica por el carácter gramatical de las investigaciones filosóficas del maduro Wittgenstein. Y es que para la indagación gramatical tan importante o más que los datos efectivos de la etnografía o de la historia, resulta el uso de la imaginación etnológica o histórica.

Uno de mis métodos más importantes es imaginarme el transcurso histórico de la evolución de nuestros pensamientos de modo distinto a como fue. Al hacerlo así, el problema nos muestra un aspecto del todo nuevo [Wittgenstein (1995), pp. 85-86].

Pero las diferencias entre Tolstói y el Wittgenstein maduro no se circunscriben sólo al terreno metafilosófico. Afectan igualmente a puntos muy sustantivos de sus respectivas concepciones de la cultura. Ya en las conversaciones con Waismann afirma Wittgenstein:

Si describo la realidad, describo lo que encuentro entre los hombres. La sociología debe describir nuestras acciones y nuestras valoraciones del mismo modo que describe la de los negros; solo puede narrar aquello que ocurre. Pero en la descripción del sociólogo nunca debe aparecer la proposición: “Esto y aquello constituye un progreso” [Ibíd. (1989), p. 49].

¿Se ajustan los escritos tolstoyanos a este criterio? La respuesta obvia, a nuestro entender, es no. Para él, la historia de la humanidad es la

historia que debe culminar con la instauración de la auténtica religión: la cristiana. Y cuando así suceda, ésta habrá sido una historia de progreso en términos absolutos. Por el contrario, en Wittgenstein no hay ni rastro del esquema propio del evolucionismo cultural, ni siquiera en la heterodoxa versión tolstoyana. Wittgenstein no concibe las diferencias culturales como diferentes fases de un camino que conduce ineludiblemente a una conclusión de progreso. En realidad, ni siquiera piensa que esta categoría, la de “progreso”, tenga sentido si se entiende globalmente [Rhees (1981), p. 222].

Lejos de estar cercano al peculiar evolucionismo de Tolstói es a Spengler a quien Wittgenstein se aproxima en su comprensión de la cultura como una pluralidad de sistemas [Cf. Wittgenstein (2000), p. 29], que Wittgenstein considera en peligro debido a la expansión de nuestra civilización; posibilidad ésta que, frente al alborozo con el que Tolstói saluda la unificación del mundo que el progreso de la ciencia y de la industria pudieran producir, el filósofo austriaco no deja de ver con aprensión [Ibíd., (1995), p. 120].

Y es que Wittgenstein no parece compartir el entusiasmo tolstoyano por el cosmopolitismo (cuyas raíces, recordémoslo, se remontan al ideal cristiano de un mundo unificado en la igualdad). Así, por ejemplo, a propósito del esperanto, del que el escritor ruso era firme defensor, escribe:

Esperanto. El sentimiento de repugnancia (*Ekels*) cuando pronunciamos una palabra *inventada* con sílabas derivadas también inventadas. La palabra es fría, no tiene asociaciones, y juega a ser ‘lenguaje’. Un mero sistema de signos escritos no nos repugnaría tanto [Ibíd., p. 105].

¿Y qué decir de la religión? Aquí, una vez más, nos encontramos con coincidencias entre Tolstói y Wittgenstein que esconden profundas divergencias entre ambos.

En efecto, el maduro Wittgenstein tampoco piensa que la existencia de Dios pudiera demostrarse mediante ningún argumento racional. Cuando en sus clases de 1938 sobre la creencia religiosa considere la pretensión del Padre O’Hara de basar su fe sobre determinadas evidencias empíricas, convirtiendo el problema de la existencia de Dios en un asunto científico, concluirá que se trata, simplemente, de “un hombre que se hace trampa a sí mismo” [Wittgenstein (1976), p. 140].

Al igual que Tolstói, Wittgenstein parece convencido de que la creencia religiosa no es racional, pero no por ello está dispuesto a llamar irracionales a quienes la sostienen, dada la carga peyorativa que este calificativo entraña [Ibíd. p. 137].

Como Tolstói, en suma, considera que lo que se encuentra a la base de la creencia religiosa no es una evidencia empírica sino lo que podríamos llamar ciertas experiencias vitales [Cf. Wittgenstein (1980), pp. 85-6].

Sin embargo, Wittgenstein insiste –con un énfasis que sería extraño al autor de *Confesión*– en el carácter no racional de la creencia religiosa. Basta para cerciorarse de esta diferencia comparar la manera como uno y otro enfocan el “*credo quia absurdum*”:

Y porque la genuina fe nunca es irracional... sus características nunca pueden ser ni sobrenaturales ni insensatas, como se suele pensar y ha sido expresado por el Padre de la Iglesia que dijo: ‘*Credo quia absurdum*’ [Tolstói, (1902), p. 98].

Quiero decir: ellas (las personas creyentes) no tratan esto como una cuestión de razonabilidad.

Quienquiera que lea las Epístolas lo encontrará allí dicho: no sólo que no es razonable, sino que es locura [Wittgenstein (1976), p. 138].

Quizás por ello, por situar tan decididamente la creencia religiosa al margen de la razón, defiende Wittgenstein la indecible pluralidad de actitudes morales que la religión puede inspirar.

A buen seguro, pues, que la propuesta tolstoyana de una religión conforme a la razón y *aggiornata* al conocimiento científico disponible le hubiera parecido poco menos errada que el planteamiento, por parte del padre O’Hara, de la creencia religiosa como una cuestión científica.

Por otra parte, estas discrepancias podrían retrotraerse a otras aún más básicas acerca de la comprensión de la propia creencia religiosa y de su relación con el ritual. Muy probablemente Wittgenstein pensara que en su filosofía de la religión Tolstói cometía un error análogo al que cometía en su teoría del arte: establecer una separación tajante entre la expresión y su contenido; en este caso, entre la creencia religiosa y su expresión ritual.

Tolstói, en efecto, pensaba como vimos que aquélla, la creencia, podía mantenerse incólume con independencia de ésta, la expresión;

incluso, y a ello consagraba su tarea ilustrada, prescindiendo de ella. Pero Wittgenstein consideraba que la creencia religiosa era ella misma ritual, una parte consustancial del rito [Wittgenstein (1997), p. 150].

VI. CONCLUSIONES

A estas alturas pensamos que las diferencias entre Tolstói y Wittgenstein son probablemente mayores y más complicadas que sus coincidencias. Estas últimas se ha supuesto, y con razón, que se centraban en sus respectivas filosofías de la religión. Pero lo que hemos intentado señalar es que ambos términos de este binomio son comprendidos de manera muy diferentes por uno y otro. Por filosofía Tolstói entendió una ciencia especulativa que, en última instancia, debía aportar una explicación de cómo el hombre puede dar sentido a su vida, y del proceso histórico evolutivo que debe conducir a la plena realización del mismo. Wittgenstein, por el contrario, siempre pensó que la filosofía era crítica del lenguaje. En su primera obra, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, intentó ofrecer los límites lógicos del mismo. En sus posteriores pensamientos trató de dar una representación sinóptica de la gramática profunda de algunos conceptos cruciales en la historia de la filosofía. En cualquier caso, siempre consideró ésta como una actividad por encima o por debajo de la ciencia, nunca a su mismo nivel, pues entre sus competencias no estaba la de procurar explicaciones causales de los fenómenos, fueran estos naturales, sociales o psicológicos.

En cuanto a la religión, si hubiéramos de resumir al extremo la posición de Tolstói diríamos que está marcada por un fuerte racionalismo. Para Wittgenstein, en cambio, la religión básicamente no fue nunca un producto de la razón humana, ni en su dimensión teórica ni en la práctica, sino más bien un resultado de la tendencia de los hombres a arremeter contra los límites de la lógica, primero, y de la dimensión ceremonial de su naturaleza, después:

Casi podría decirse que el hombre es un animal ceremonial. Ciertamente, esto es en parte falso, en parte absurdo, pero también hay algo correcto en ello.

Esto es, uno podría empezar un libro de antropología así: si se examina la vida y la conducta de los hombres en la tierra, se ve que, aparte de lo que podrían llamarse actividades animales, como la nutrición, etc.

tienen lugar también aquellas que gozan de un carácter peculiar y que podrían llamarse acciones rituales. [Wittgenstein (1997), p. 150].

Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement
Universitat de València
Avda. Blasco Ibáñez 30
48010 València
E-mails: sanfelix@uv.es, ruizmos2@uv.es

NOTAS

¹ Aciertan, pues, la mayoría de estudiosos cuando sitúan la influencia de Tolstói sobre Wittgenstein en un plano religioso o moral. Éste es el punto de vista de la práctica totalidad de estudiosos. Cf. por ejemplo, High (1990), Thompson (1997), Woodruff (2002), o Milkov (2003), (2005).

² Nuestra tesis es coincidente, en este punto, con la de Desmond Archer, quien defiende que mientras Wittgenstein aceptaría la filosofía de la religión que Tolstói *muestra* en sus cuentos, discreparía con la que *dice* en sus últimas obras [Archer (1985), p. 76]. No obstante, Archer se dedica, como la mayoría de los estudiosos, a abundar en lo que Tolstói *mostró*; en tanto que nuestro interés, por el contrario, se centra en lo que *dijo*.

³ A decir verdad hay cierta vacilación en este punto en Tolstói, pues mientras en un principio parece inclinarse hacia cierto pesimismo metafísico (que él considera presente ya en Sócrates, Buda, Salomón o, sobre todo, Schopenhauer), su posición definitiva parece ser más bien agnóstica. La razón, uno de cuyos frutos es la filosofía, no puede decir nada, ni positivo ni negativo, acerca del sentido de la vida [Tolstói (2008), p. 85].

⁴ Al respecto conviene recordar el escalofriante capítulo IV de su *Confesión* [Tolstói (2008), pp. 34-5].

⁵ Sobre el uso impropio de la razón Cf. Tolstói (1902), p. 104. Sobre el uso impropio del arte Cf. especialmente el capítulo XVII de Tolstói (1898).

⁶ A pesar de que Tolstói denuncia más de una vez como superstición la idea que podríamos tildar de historicista, –según la cual es posible la predicción del futuro curso de la sociedad [Cf., por ejemplo, el capítulo 17 de Tolstói (1908)]–, él mismo da reiterado testimonio de creer en esta “superstición”. Cf., sin ir más lejos, el final del capítulo 5 de esta misma obra (1908, 166)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHER, D. (1985), “Tolstoy’s ‘God Sees the Truth, but Waits’: A Reflection”; *Religious Studies*. Vol. 21. Nº 1, pp. 75-89

- DRURY, M. O'C. (1981), "Some Notes on Conversations with Wittgenstein"; en Rhees (ed.) (1981), pp. 94-175
- HACKER, P. M.S. (2010), "Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach"; en Padilla (ed.) (2010), pp. 15-32
- HIGH, D. M., (1990), "Wittgenstein: on Seeing Problems from a Religious Point of View"; *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 28. Nº 2, pp. 105-117
- KING, J. (1981), "Recollections of Wittgenstein" en Rhees (1981), pp. 83-90.
- MALCOLM, N. (1966), "Recuerdo de Ludwig Wittgenstein" en VV.AA. (1966), pp. 39-95
- PADILLA, J. (ed.) (2010), *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspective*; Frankfurt, Ontos Verlag.
- (ed.) (2011), *Antropología de Wittgenstein: reflexionando con P.M.S. Hacker*; Madrid, Plaza y Valds.
- RHESS, R. (ed.) (1981), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*; Oxford, Basil Blackwell.
- THOMPSON, C. (1997), "Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life" *Philosophical Investigations*; Vol. 20, Nº 2, pp. 96-116
- TOLSTÓI, L.
- (1992), *¿Qué es el arte? Y otros ensayos sobre el arte*; Barcelona, Península.
- (1978), *La escuela de Yasnaia Poliana*; Barcelona, Olañeta Editor.
- (1998), *A Confession and Other Religious Writings*; Londres, Penguin Classics.
- (2002), *Diarios (1847-1894)*; Barcelona, El Acantilado.
- (2006), *El Evangelio abreviado*; Oviedo, KRK ediciones.
- (2008), *Confesión*; Barcelona, El Acantilado.
- (2010) *Resurrección*; Madrid, Alianza.
- TOMASINI, A. (1997), "El pensamiento religioso de Tolstoy"; en *Cuentos religiosos de León Tolstoy*, México, Grupo Editorial Interlínea.
- WITTGENSTEIN, L. (1969), *Briefe an Ludwig von Ficker*; Salzburgo, Otto Müller Verlag.
- (1976), *Estética, psicoanálisis y religión*; Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- (1979), *Cartas a Russell, Keynes y Moore*; Madrid, Taurus.
- (1988), *Investigaciones filosóficas*; Barcelona, Crítica
- (1987), *Tractatus Logico-Philosophicus*; Madrid, Alianza.
- (1995), *Aforismos. Cultura y valor*; Madrid, Espasa-Calpe.
- (1997), "Observaciones sobre *La Rama dorada* de Frazer"; en *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Cátedra.
- (1991), *Diarios secretos*; Madrid: Alianza.
- (1999), *Nachlass: The Bergen Electronic Edition*; Bergen, Oxford University Press.

- (2000), *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/ 1936-1937*; Valencia: Pre-textos.
- (2009), *Cuadernos de notas (1914-1916)*; Madrid, Síntesis.
- (2000), *Sobre la certeza*; Barcelona, Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L.– ENGELMANN, P. (2009), *Cartas, encuentros, recuerdos*; Valencia: Pre-textos.
- WOODRUFF, D. (2002), “Tolstoy and Wittgenstein: The Life Outside of Time”; *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. 60, pp. 421-435

RATIONALITY
THROUGH
REASONING

JOHN BROOME

WILEY Blackwell