

La idea de Dios

I) Presentación

En este ensayo me propongo examinar un tema del que, sobre todo en nuestro medio, podríamos quizá decir que en cierto sentido está en declive. Me refiero a Dios. Digo esto porque me parece evidente que nuestra época tiene pocas consideraciones para conceptos religiosos. En nuestros tiempos las nociones populares son más bien nociones políticas (como las de democracia, progreso o derechos humanos) o nociones científicas (como prueba, progreso, energía, chips, etc.). En todo caso, es un hecho que el mundo de la teología está cada vez más alejado de la conciencia individual. Sobre las consecuencias de esta realidad volveremos más abajo. Para empezar, expondré en forma concisa y escueta los objetivos generales del ensayo y el modo como procederé para alcanzarlos, así como algunos principios metodológicos.

Me propongo en este trabajo argumentar en favor de dos tesis que, creo, son importantes:

- a) la idea de Dios es una idea fundamental de nuestro aparato conceptual, como lo son las ideas de tiempo, materia, causa, mente o espacio. Lo que quiero decir es que es una idea de la que no podemos prescindir. Estoy hablando, claro está, del aparato conceptual del hombre real, no de la abstracta entidad inventada por los filósofos.
- b) Al igual que las otras, la idea de Dios también tiene un carácter histórico, es decir, mutante. Lo que deseo defender en este caso es que la concepción que se tenga de la divinidad se va adaptando al mundo, a la vida humana, como la idea de materia, por ejemplo, esto es, en función de los resultados en la ciencia, la vida social, material y cultural en general.

Dos son, pues, las cosas que en relación con "Dios" me interesa destacar y comprender: su carácter fundamental y su evolución. Necesitamos entonces tener una representación clara del significado de la palabra. Ahora bien, la recuperación de los diversos significados de la palabra 'Dios' no se puede efectuar mediante un mero rastreo y contraste de definiciones, entre otras cosas porque no siempre las hay. La clase de investigación que nosotros desarrollamos es de otra naturaleza: tenemos que tomarnos la molestia de rastrear usos, aplicaciones, empleos, en este caso del término 'Dios'. Eso es lo único que puede servirnos para esclarecer su significado y, por ende, para comprender la función y apreciar la importancia del concepto. Y parte de lo que quiero mostrar en este ensayo es que, aunque la palabra es la misma, tras ella se ocultan diferentes conceptos de Dios. En concreto, deseo argumentar que es razonable pensar que, a lo largo de la historia de la humanidad, nos topamos por lo menos con cinco conceptos diferentes de Dios. Me referiré a las cinco grandes ideas de Dios que han imperado en la cosmovisiones de los hablantes como los conceptos:

- a) nominativo (indo-europeo)
- b) especulativo (Aristóteles)
- c) moral (judeo-cristiano)
- d) explicativo (Sto. Tomás) - fundacionalista (Descartes)
- e) expresivo (Wittgenstein)

Parte de nuestra meta consiste en mostrar la utilidad del concepto de Dios en los diversos contextos lingüísticos y de acción de los hablantes. Me anima la idea de que es sumamente implausible sostener que una y la misma noción de la divinidad haya prevalecido desde que el término 'Dios' hiciera su aparición en la Tierra. Intentaré mostrar esto examinando el funcionamiento de 'Dios' en cada uno de los "contextos" mencionados. Al final externaré algunas consideraciones acerca del papel del concepto de Dios.

II) Los orígenes de "Dios"

En un célebre trabajo,¹ Noam Chomsky hace, en relación con los estudios sobre el lenguaje, una muy sugerente distinción entre "problemas" y "misterios". La dis-

¹ Noam Chomsky, "Problems and Mysteries in the Study of Human Language" en *Language in Focus: Foundation, Methods and Systems. Essays in Memory of Yehoshua Bar-Hillel*. Edited by Asa Kasher Synthese Library/ Volume 89 (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976)

tincción dista mucho de ser nítida y no se nos ofrece ningún mecanismo *a priori* o formal para reconocer, dada una dificultad, si nos las habemos con un problema o con un misterio. La distinción de Chomsky, hay que decirlo, no es del todo original, puesto que en alguna medida coincide con la del *Tractatus* entre problemas y pseudo-problemas. Empero, no son una y la misma distinción. Para Chomsky, un misterio es un problema genuino, sólo que insoluble, en tanto que para Wittgenstein si una dificultad es efectivamente insoluble, entonces no es un problema real, sino que brota de algún espejismo lógico. Independientemente de ello, lo que para nosotros es relevante es la idea de que la cuestión del origen del lenguaje es, según Chomsky, no un problema, sino un misterio: parecería que efectivamente hay algo que investigar, sólo que carecemos de los instrumentos (conceptuales y físicos) para resolver la cuestión. La tesis es sin duda interesante, pero me parece que hay razones, tanto *a priori* como *a posteriori*, para pensar que es equivocada. Esbozaré muy brevemente, esto es, sin desarrollarla en detalle, la general línea de argumentación en virtud de la cual pienso que Chomsky está en el error.

Son varios los ingredientes que habría que considerar para dar cuenta de la posición chomskiana. En primer lugar, me parece que una pregunta como '¿quién fue el primer hablante?' o '¿cómo se originó el lenguaje?' ciertamente es, así planteada, imposible de contestar. Pero ello se debe a que contiene varias suposiciones falsas. Se asume, por ejemplo, que podría haber habido tan sólo un hablante, que una persona en concreto habría inventado palabras que posteriormente habría puesto a circular. Inclusive si de hecho no pasó así, no se excluye lógica y conceptualmente que habría podido haber un Robinson Crusoe lingüístico dedicado a clasificar objetos y bautizarlos. En la medida en que, desde esta perspectiva, no son las funciones del lenguaje lo que se estudia para la aprehensión del significado, está implícita también la idea de que el lenguaje tiene una función esencialmente descriptiva y que, por lo tanto, el papel de las palabras es el de ser nombres de objetos. La obra del Wittgenstein de la madurez echa por tierra, pienso, ambas presuposiciones, esenciales al planteamiento chomskiano. Pero si rechazamos ambos supuestos ¿con qué cuadro del lenguaje nos quedamos? Básicamente, con la idea de que el lenguaje es un producto esencialmente social, una construcción o mecanismo de una comunidad y cuya complejidad va en constante aumento hasta convertirse en la complicadísima maquinaria que conocemos. Desde luego que no es impensable que un grupo de seres de nuestra especie dispusiera únicamente de un sistema de comunicación de dos gritos y dos reacciones y que con ello se agotara su "lenguaje". Se trataría, obviamente, de un sistema sumamente primitivo. Lo interesante, empero, es que sistemas así son expandibles: por medio de él se van afinando o perfeccionando las actividades de los hablantes y éstas a su vez van exigiendo la

creación de nuevos signos. Así, el primitivo sistema de comunicación se desarrolla y se parece más y más a lo que nosotros llamamos 'lenguaje'. Por otra parte, sería ingenuo pensar, supongo, que el lenguaje nació ya constituido tal como lo conocemos. Lo importante de esto último es que, si fuera acertado, resultaría que habría preguntas que simplemente no tendría sentido plantear. La idea del origen del lenguaje como algo determinado (y terminado) en un momento dado y no como resultado de un proceso de complejidad y sofisticación cada vez mayores es demasiado simplista como para tomarla en serio. Mejor dicho, no tiene sentido, porque sería como preguntar cuál fue la primera función desarrollada por los miembros de nuestra especie. La pregunta es claramente absurda: hay multitud de funciones extralingüísticas (comer, matar, correr, etc.) y, por consiguiente, multitud de funciones lingüísticas. El cuadro acerca de la gestación del lenguaje presupuesto por Chomsky es incomprensible y eso explica por qué él tiene que sostener que la cuestión misma del origen del lenguaje es un "misterio". Creo que un problema semejante se plantea en relación con cuestiones como las del origen de la vida o el origen del universo: son preguntas mal formuladas, en el sentido de que tácitamente incorporan multitud de ideas que son inaceptables. Es por ello que son incontestables o, como quiere Chomsky, "misterios". Nosotros las denominaríamos más bien 'pseudoproblemas'. Por razones *a priori*, por lo tanto, la posición chomskiana se verá en entredicho.

Por otra parte, habría que considerar la cantidad de estudios, *e.g.*, de antropolingüística, que han realmente logrado reconstruir los entornos en los que el lenguaje se fue gestando. O sea, empíricamente también contamos con elementos para rechazar, si no *in toto* por lo menos parcialmente, la tesis de Chomsky. Acerca del origen de muchas palabras, por lo menos en lo que atañe a los lenguajes indo-europeos, se sabe ya mucho si no es que todo. Lo que no está del todo claro es su empleo, en parte porque no es función de historiadores y lingüistas proporcionárnosla. Ahora bien, esto es lo que acontece con la palabra 'Dios' y es precisamente en relación con ella que quisiera, propiamente hablando, empezar mi estudio.

Los lingüistas han dejado en claro que las palabras 'Dios' de todos los lenguajes indo-europeos tienen un ancestro común. La palabra originaria nació con el lenguaje indo-europeo, es decir, el lenguaje de aquel pueblo, procedente de lo que hoy conocemos como 'Uzbequistán' y 'Mesopotamia', que fue desplazándose poco a poco hacia lo que es Europa, a la cual terminó por conquistar. Hablamos de sucesos que tuvieron lugar hará unos 30 000 años. En verdad, es francamente extraordinario y digno de admiración el hecho de que ya para entonces la palabra 'Dios' estuviera en circulación! Sin duda alguna, por otra parte, se trata de una palabra que vio la luz después de otras. A nosotros, sin embargo, no nos interesa el signo concreto

usado en aquellos tiempos por aquella gente y que, traducido a nuestro idioma, correspondería a 'Dios'. Por lo que nosotros queremos preguntar es por su significado. Dado que estamos hablando de miles de años antes de nuestra era, multitud de respuestas actuales simplemente no tienen cabida. De seguro que los hablantes de aquellos tiempos no aludían a, por ejemplo, ideas como las de creación, infinito, perfección, existencia, necesidad, ser, etc., para entender lo que significaba su palabra 'Dios'; tampoco suena razonable adscribirles la pretensión de intentar producir, *e.g.*, definiciones o explicaciones causales. Para el esclarecimiento del significado original de la palabra 'Dios', nuestra pregunta inicial no debe entonces ser: '¿qué pudo haber significado "Dios" para aquellos hombres?', puesto que no tenemos ni la menor idea de cómo responder a ella ni de determinar qué sería una respuesta adecuada, en contraposición a una inadecuada. Mucho más útil nos parece la pregunta: '¿qué podemos sensatamente suponer acerca de la vida de los hablantes de aquellos tiempos que les hizo sentir la necesidad de introducir un nuevo término, esto es, de enriquecer su vocabulario con una palabra como 'Dios'?'

A mi modo de ver, responder a esta pregunta es aclarar el significado del término que nos ocupa. Y, sobre la base de los datos proporcionados por la antropolingüística y, con un poco de imaginación, podemos visualizar y quizá hasta reconstruir la situación relevante. Ahora bien, una cosa es clara: independientemente de cómo concibamos al lenguaje ya constituido, parecería innegable que la primera fase en la creación de un sistema de comunicación debió haber sido muy parecida a lo que Wittgenstein describe en las primeras secciones de las *Investigaciones Filosóficas*. Recordemos, ante todo, que los juegos de lenguaje se componen de palabras y de las actividades que en conexión con ellas se realizan. No obstante, independientemente de otras, las palabras ciertamente tienen que cumplir con la función que podríamos llamar 'nominativa'. O sea, se tiene que poder nombrar objetos, aunque las funciones de los signos rebasen con mucho el mero nombrar o denotar. Para que los primigenios hablantes pudieran referirse a objetos y a seres vivos e interactuar con ellos, expresar sus sentimientos y emociones respecto a ellos, tenían primero que nombrarlos. Así nacieron 'sol', 'piedra', 'peligro', 'frío', 'ayuda' y muchas otras. En todo caso, creo que podemos especular y asegurar que, a esto que podríamos llamar la 'primera camada' de palabras, la palabra 'Dios' no pertenecía. Debieron haber surgido primero nombres para animales, colores, actividades, etc. Empero, lo que era difícil que sucediera era que surgiera desde el inicio una palabra que designa una cierta totalidad y, sobre todo, una "totalidad" con la cual se mantiene una muy singular relación epistémica: como veremos, aquello de lo que se hablaba cuando se usaba la palabra 'Dios' era algo que, aunque aparece en nuestro campo visual, de todos modos no hay conexión táctil con ello. Así, pues,

fiar sólo después de disponer de un lenguaje "práctico", de aplicación inmediata, que se pudo pasar a una segunda fase y empezar a acuñar términos que podríamos calificar de 'menos argentes' (inclusivo si son igualmente indispensables que los 'argentes'). Esto se aplica, en particular, al "techo" de nuestro campo visual, al cielo, al todo de la bóveda celeste. Como en todos los demás casos, se requería un nombre para ello puesto que, como se dijo, sin nombres no puede operar el lenguaje, por más que la función de nominación y de referencia no agoten las funciones semánticas de los signos. Y fue precisamente a eso que podía señalarse mas no tocarse, no alcanzarse, eso que estaba permanentemente allí y que no cambiaba, eso bajo lo cual inevitablemente nos encontramos, a lo que se le llamó 'Dios'.

'Dios', fue, pues, en primer lugar, el nombre de la bóveda celeste. Es evidente, supongo, que además del signo se usaban con el nombre gestos, se miraba hacia arriba, se introducían nuevos tonos de hablar, más solemnes quizá, y así sucesivamente. La noción wittgensteiniana de semejanzas de familia resulta en este punto de una utilidad incomparable: permite explicar por qué el significado de 'Dios' ha ido cambiando a lo largo de los siglos, por qué no tiene un significado fijo, por todos compartido, y al mismo tiempo por qué se mantienen en común ciertos rasgos conceptuales, a pesar de no ser éstos esenciales. Por ejemplo, nadie dice 'Dios' y señala o mira hacia el suelo. Dios está siempre "allá arriba". Es, pues, posible detectar cierta continuidad entre las nociones indo-europea, medieval y contemporánea de la divinidad.

Ahora bien, si nuestra reconstrucción imaginativa de ciertos procesos conectados con la palabra 'Dios' es aceptable, entonces estamos en posesión de una plataforma mínimamente sólida para efectuar alguna disquisición filosófica. Por lo tanto, podemos inferir que 'Dios' surgió ante todo como un nombre propio especial: tenía como función referir a "algo" (seguramente en situaciones y momentos especiales), esto es, a todo aquello que cubría los objetos particulares del campo visual. Pero en ese sentido, se trataba simplemente de una palabra más del lenguaje natural. En particular es importante notar que estaba desconectada de toda clase de mitos, mitos, magia. No había, por lo tanto, "creencias" en torno a Dios, como no las había en torno a "riso", mucho menos en torno a su poder, su gloria, su existencia y demás. Sabemos, por otra parte, que los indo-europeos no carecían de prácticas que mucha gente hoy llamaría "religiosas", aunque a nosotros nos parecen más que religiosas las más naturales que haya podido haber. O sea, en lo que sin duda era una representación burda e tosca del mundo, de todos modos se entendía que había poderes en la naturaleza, poderes como el rayo, los incendios, inundaciones, terremotos, etc., y, asimismo, los hombres se sabían desprotegidos frente a ellos. Era natural, por lo tanto, que expresaran los deseos de no ser devorados, no tener frío,

que no se murieran sus vestagos y así indefinidamente. Pero es igualmente evidente que "Dios" no tenía mucho que ver con eso. De esto parece seguirse que, en su origen, 'Dios' simplemente no era un término religioso sino más bien (si se le quiere de alguna manera etiquetar) uno "geográfico".

Una moraleja de todo esto es que la palabra 'Dios' puede tener un uso sin que para ello tenga que desarrollarse una teología, doctrinas "religiosas" en el sentido convencional de nuestros tiempos, credos, ritos, instituciones, especialistas. Como ya dije, 'Dios' parece haber sido, básicamente, el nombre para todo eso que está por encima de nosotros y que nos resulta inalcanzable, el techo del mundo. Eso era Dios. Esto, yo sostengo, no es filosóficamente inocuo, porque parece implicar que, aparte de eso que podemos llamar el "concepto nominativo de Dios", **ningún otro concepto de Dios habría sido funcional u operativo**. En las condiciones de los hablantes primerizos, **ningún otro concepto de Dios habría podido servir**. Estas constataciones son filosóficamente dignas de ser tomadas en cuenta porque, como veremos posteriormente, hay efectivamente un contraste muy marcado entre esta idea de Dios y las subsiguientes. Con esto en mente, podemos pasar ahora a presentar una noción de Dios completamente diferente: la aristotélica.

III) "Dios" y la especulación racional

Para el siglo IV AJC, esto es, unos 200 siglos después de haber sido conformado, un concepto nuevo de Dios ya se había vuelto imprescindible. La verdad es que no es muy difícil entender por qué: el lenguaje había rebasado ya su etapa de formación y había alcanzado la madurez que hoy le conocemos; el vocabulario había crecido y las funciones lingüísticas también se habían diversificado. Una consecuencia de todo ello es que para entonces los hombres no aspiraban ya a meramente nombrar objetos y a elaborar clasificaciones, sino que se aventuraban a proponer las primeras explicaciones sistemáticas acerca de la realidad: proliferaban geómetras, astrónomos, físicos, biólogos, médicos, artistas, ingenieros. Empero, a partir de cierto momento, se empezó a sentir la necesidad de una nueva clase de trabajo intelectual: se requería que alguien unificara y sistematizara las explicaciones dadas por otros, y que elaborara una teoría general acerca de la realidad no ya por sectores, sino considerada como un todo armonioso. Esa etapa se alcanzó por primera vez con los griegos y, en particular, con Aristóteles. Había surgido la metafísica.

Nada más alejado de nuestras metas que intentar efectuar aquí una exégesis de los textos aristotélicos, en especial de la *Metafísica*. Para nuestros propósitos, lo único que requerimos son ciertas precisiones y ciertas consideraciones de orden

global. Antes de exponer algunas tesis aristotélicas, sin embargo, será conveniente puntualizar dos cosas.

Primero, y apoyándonos para esto en Gilbert Ryle,² hay que señalar que si bien es cierto que Aristóteles se benefició considerablemente de la obra de sus antecesores, también lo es que trabajaba con un aparato conceptual propio. En efecto, sus categorías (materia y forma, acto y potencia, esencia y accidente, sustancia, causas, etc.), extraídas quizá del sentido común y del lenguaje natural, no son las de pensadores anteriores a él. Eso no quiere decir, desde luego, que sus teorías sean las puras y originales que él pretende que sean. Por ejemplo, lo que hoy llamaríamos su 'ontología' es una mezcla de ideas propias, de ideas de pensadores pre-socráticos y de tesis platónicas. Por ejemplo, Aristóteles admite toda una gama de clases de entidades (sustancias): objetos materiales, mentales, números, Ideas, etc. No obstante, su modo de acomodar los objetos de su teoría del ser en cuanto tal, de la sustancia en general, es sumamente novedosa.

Segundo, tal vez podríamos decir que Aristóteles sí logra su cometido en la *Metafísica* y efectivamente sistematiza y explica, con base en sus categorías, lo que en aquella época pasaba por explicación de algo en relación con algún sector de la realidad. O sea, él ofrece una teoría general de la explicación, es decir, de las condiciones que tiene que cumplir una propuesta de explicación para que efectivamente lo sea. Lo interesante del asunto es que en su esfuerzo de aclaración, Aristóteles descubre o produce una nueva clase de explicación: lo que podríamos llamar la 'explicación teológica'.

Desde la perspectiva aristotélica, la teoría general de la explicación tiene que ajustarse a una teoría de "primeras causas" y "primeros principios". Los primeros principios son, según Aristóteles, las "leyes del pensamiento". Se trata de principios como los de no contradicción, del tercero excluido y de identidad. Nosotros los llamaríamos más bien principios "lógicos". Las primeras causas, por su parte, son eso que se da cuando se suministran respuestas a preguntas de tipo "¿por qué?" y Aristóteles detecta cuatro clases diferentes de respuestas. De acuerdo con él, para explicar qué es o cómo es una cosa hay que dar su causa material (de qué elementos está hecha), su causa forma (su esencia), su causa eficiente (qué la produjo) y su causa final (a qué tiende o se dirige). Lo fascinante de su explicación es que, poco a poco, Aristóteles se ve llevado a intentar proporcionar una explicación (en su sentido) del universo como un todo, como si se tratara de una sustancia más. Con base en consideraciones que tienen que ver con el tiempo y el cambio o movimiento, que para Aristóteles son eternos, y mediante lo que quizá podríamos llamar 'argumentos tras-

² Gilbert Ryle, *Plato's Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

cedentes', Aristóteles postula una sustancia especial, que mueve al universo sin por ello ser causa eficiente. La idea de Aristóteles es que el mundo debe ser inteligible y no lo es si las explicaciones sobre él se extienden *ad infinitum*. Por medio de razonamientos que se volverían célebres en manos de Sto. Tomás de Aquino muchos siglos después, Aristóteles sostiene que lo potencial no puede quedar explicado únicamente por lo potencial, siendo lo potencial la materia. Esto es relativamente claro: lo que es pero podría no haber sido tuvo que haber sido creado o causado, puesto que lo no existente no puede auto-causarse, pero si lo que lo causó a su vez fuera tan sólo contingente, habría habido también un momento en el que no era: requirió, por lo tanto, una causa eficiente que si era contingente hubiera necesitado otra y así indefinidamente. Si ello fuera así, entonces el mundo no sería inteligible y, además, podría haber sido el caso de que no hubiera nada *ahora*. Aristóteles rechaza ambas posibilidades. De acuerdo con él, por lo tanto, tiene que haber algo que es origen del movimiento universal sin ser ello mismo potencial. Dicha cosa o "sustancia", por consiguiente, no puede ser material. Es, por lo tanto, acto puro. Por ser lo más excelso que pueda haber, tiene que ser concebida, según Aristóteles, como pensamiento, puesto que el pensamiento puro es lo mejor que hay en el mundo. Asimismo, dado que dicha sustancia mueve al mundo y no es causa eficiente del movimiento, hay que inferir que mueve por deseo, como causa final o, como también dice Aristóteles, por amor. A esta sustancia Aristóteles la llama 'Motor Inmóvil'. Dado que el movimiento y el tiempo son eternos, es decir, dado que el universo se ha movido desde siempre y tiene que seguir moviéndose, el Motor Inmóvil tiene también que ser eterno.

Son varias las conclusiones que podemos derivar en relación con las ideas de Aristóteles concernientes a la sustancia suprema, esto es, el Motor Inmóvil o Dios. Es innegable, en primer lugar, que la idea aristotélica de Dios, esto es, la idea especulativa de la divinidad, es radicalmente diferente del concepto nominativo de los indo-europeos. Esto se debe a que 'Dios' juega un papel completamente diferente en cada caso. Tiene, por ello, significados diferentes. Tenemos, pues, asociado con un mismo signo dos conceptos diferentes. En segundo lugar, nótese que la ciencia de Dios, la teología aristotélica, de ninguna manera está vinculada a prácticas "religiosas" de ninguna índole. El dios de Aristóteles es, más que otra cosa, un requisito *a priori* de la inteligibilidad de las explicaciones acerca del mundo y, por ende, del mundo mismo. No es, pues, un dios al que se pudiera adorar, con el que se pudiera interactuar, a quien se le pudiera rogar, pedir o rezar. En verdad, se trata básicamente de un principio explicativo. Podemos, pues, sostener que si hay algo que no es popular ese algo es el Dios de Aristóteles, el Motor Inmóvil. Tenemos, pues, un segundo concepto de Dios. Por razones que irán emergiendo, veremos que también éste tenía que ser rebasado por otros. Esto es lo que ahora pasaremos a ver.

IV) El Dios moral

Parte de la dificultad para desarrollar la hipótesis de este ensayo es que el orden de exposición no coincide del todo con el orden de génesis. Tengo en mente, sobre todo, el concepto especulativo de Dios desarrollado por Aristóteles y la noción de Dios que llamaré 'moral', propia de la cosmovisión judeo-cristiana, que es la tercera noción de Dios a la que deseo referirme. Una justificación de nuestro orden de exposición es simplemente que las diferencias temporales entre ellas no son tan grandes o importantes (casi podríamos decir que sus respectivos procesos de gestación son simultáneos) pero, sobre todo, lo es el hecho de que jugaron papeles muy diferentes en la historia de la humanidad. El impacto del pensamiento de Aristóteles acerca de Dios, salvo por la influencia que de él se pudiera sentir en los escritos de, e.g., Santo Tomás, es sencillamente nulo. En cambio, la concepción judeo-cristiana dominó al mundo y grandes sectores de la población mundial siguen siendo partidarios de ella.

Difícilmente, por otra parte, la transición de contexto del mundo griego al mundo hebreo habría podido ser más radical, por no decir 'brutal': dejamos de lado la especulación racional y nos adentramos en el contexto de lo que hoy llamaríamos 'fundamentalismo' o simplemente 'fanatismo religioso'. Éste, empero, tiene sus causas y se vuelve algo perfectamente comprensible cuando se empapa uno de historia, en este caso, del pueblo judío.

Una vez más, no es nuestro objetivo narrar la relativamente bien conocida historia del pueblo de Israel. Más bien, lo que tenemos que hacer es consignar ciertos hechos que son relevantes para los propósitos filosóficos de nuestro trabajo y establecer las asociaciones pertinentes. Para estos efectos, podemos considerar que la historia de los judíos que nos interesa es la que se inicia con su regreso de su corto cautiverio en Babilonia. El punto importante en relación con este dato es el siguiente: los hebreos carecían de líderes políticos o de grandes militares. ¿Qué fungía entonces como cemento social? No un territorio común, puesto que habían sido expulsados de él. Desde luego el lenguaje pero ciertamente también la religión y, por consiguiente, la casta sacerdotal. El pueblo que regresaba a sus tierras de antaño no tenía otra cosa en torno a la cual agruparse que el clero de la época. Las vicisitudes del pueblo hebreo quedaron consignadas en el *Antiguo Testamento*, texto cuyo original desde luego no existe, puesto que se fue escribiendo a lo largo de varios siglos. En él se incorporan multitud de creencias que estaban ya en circulación entre los babilonios y los persas, como las creencias en la existencia de un paraíso perdido y en la realidad de un diluvio universal. Fue en esas condiciones que el pueblo de Israel se fue forjando poco a poco un dios especial, un dios acorde a sus

muy peculiares requerimientos, y es perfectamente comprensible que el dios judío terminara teniendo los rasgos que de hecho en la religión judía se le atribuyen. Siguiendo en esto de cerca a Kautsky,³ recordemos algunas de las peculiaridades de la sociedad hebraica de aquellos tiempos. Se trataba de una sociedad:

- a) carente de un auténtico campesinado
- b) nómada
- c) compuesta básicamente por comerciantes
- d) regida por la casta sacerdotal
- e) mucho más cosmopolita que las demás.

No es, pues, por casualidad que el dios de Israel tuviera ciertas peculiaridades, rasgos que lo hacían muy diferente del resto de las opciones divinas de la época. Los hebreos no necesitaban de divinidades de, por ejemplo, lluvia, fertilidad o sol. Su dios tenía que ser más bien protector, guerrero, vengador, expansionista. Es así como es Jehová, para el cual el pueblo judío tenía que ser un "pueblo elegido". Si su dios no los protegía entre tanta desgracia e infortunio ¿para qué podría haber servido? ¿Quién necesita o quiere un dios así? En general, en la Antigüedad los dioses de los diversos pueblos convivían unos con otros. Con el dios de Israel en cambio, como posteriormente con el dios cristiano, se introduce un elemento novedoso de verdad exclusiva en religión. Sin embargo, el dios judío todavía compite con los dioses paganos. Hubiera sido absurdo que algo así pasara con el dios de los indo-europeos o con el dios de Aristóteles. Esto muestra que efectivamente nos las habemos aquí con un nuevo concepto de Dios.

No fue sino hasta después de la destrucción del Templo, en Jerusalem, y la expulsión de los judíos de su propia tierra, en el año 80 de nuestra era, que el judaísmo empieza su conquista del Mundo Antiguo. El instrumento fue la religión. En aquellos tiempos, la religión judaica era mucho más abierta que ahora. Era mucho más fácil convertirse al judaísmo en aquellos tiempos que en nuestros días. Había, naturalmente, que cumplir con ciertas condiciones (la circuncisión), ciertas dietas (no comer carne de puerco) y adoptar ciertas creencias. Es indudable que la religión judía era mucho más sofisticada que las religiones rivales. Contenía elementos que no estaban en las otras. Quizá los rasgos más originales e importantes de la religión judía son que:

- a) era monoteísta
- b) incluía la creencia en la resurrección
- c) su dios es un juez moral que premia y castiga

Ejemplo

³ Karl Kautsky, *Orígenes y Fundamentos del Cristianismo* (México: Editorial Diógenes, 1978).

Es, pues, con el judaísmo que, propiamente hablando, surge el teísmo, es decir, la creencia en un ser personal, todopoderoso, omnisciente, bueno, con el que es posible comunicarse, etc. Deseo sostener que esto constituyó el fin de las religiones "naturales" y es el fundamento de todos los conflictos que posteriormente brotaron entre la religión y la ciencia.⁴ Intentaremos ahora muy rápidamente hacer ver por qué.

El origen de la deformación del concepto de Dios o, si se prefiere, la desviación conceptual que se efectuó en relación con el concepto originario de Dios, tiene una vez más que ver con el lenguaje. En esta ocasión fueron los gramáticos quienes jugaron el papel decisivo. La función de éstos era poner orden en un ámbito particular, a saber, el lenguaje. Eso solo podía lograrse estableciendo ciertas clasificaciones. Así fue como surgieron las categorías de adjetivos, sustantivos, nombres, verbos, etc., y que las palabras quedaron clasificadas de uno u otro modo. Las expresiones complejas se dividieron en afirmativas, interrogativas, exclamativas, órdenes y demás. Todo esto era, naturalmente, sumamente útil. El problema con ello es que la clasificación gramatical se sobrepone a distinciones previas que corresponden a los usos y hacen que el hablante se desentienda de éstos últimos. O sea, las clasificaciones puramente formales, por útiles que sean, borran distinciones que son objetivas y relevantes filosóficamente. En principio, toda palabra, todo signo debe ser de alguna manera ubicable en el gran casillero armado por los gramáticos. Así, todo sujeto de la oración debe ser un sustantivo o un nombre propio, independientemente de su contexto lingüístico. Esto inevitablemente hace de 'Dios' un nombre propio, a saber, el nombre de Dios. Por otra parte, se asume naturalmente que si 'Dios' es un nombre propio, entonces designa algo. A los gramáticos se les debe, por consiguiente, la reificación de la divinidad. Ellos convirtieron el nombre de todo eso que está arriba de nosotros en un ser especial, en cuya búsqueda lanzaron a la humanidad entera. El problema con esto es que la palabra 'Dios' había sido acuñada para decir otra cosa, no para referirse a nada en particular. No tiene nada de sorprendente, por lo tanto, que todos los esfuerzos por encontrar a dicho ser, por comunicarse con él, por demostrar su existencia, por describirlo, etc., hayan culminado en un formidable fracaso. Ahora bien, este proceso de cosificación de Dios alcanzó su punto de maduración con un subproducto del judaísmo, a saber, el cristianismo o, mejor dicho, el pablismo. Una diferencia notable entre el judaísmo y el catolicismo, y que muestra que el judaísmo todavía está a medio camino entre la concepción originaria y la concepción católica de Dios, es, por ejemplo, que Jehová o Yaveh es el "innombrable". Su Dios tiene un nombre, pero ese ser es tan especial que en realidad no se le nombra. En cambio, en la religión católica no sólo se le

⁴ A este respecto, véase mi libro *Filosofía de la Religión. Análisis y Discusiones*, (México: Plaza y Valdés, 2006, 3ª edición).

nombra, sino que se sabe quién es, encarna, resucita, tiene varias personalidades y así indefinidamente.

Hay un sentido en el que la obra de San Pablo constituye el desarrollo normal (diganas de decir "previsible") de la religión judaica. La aportación de San Pablo es una síntesis de elementos tomados de muy diversas religiones. Empero, es claro que los elementos que proceden del judaísmo son con mucho los más importantes. Con San Pablo se le da un uso concreto a la nueva idea de Dios. Una vez reificado, Dios fácilmente da lugar a multitud de historietas. Naturalmente, se necesita una mente genial para elaborar el simbolismo religioso, cualidad que ciertamente se le puede adscribir a San Pablo. Empero, el fundamento lógico de su doctrina es la creencia de que 'Dios' es un nombre propio. Con San Pablo, el Dios católico se vuelve:

- a) un dios personal
- b) dios padre
- c) un dios que exige respeto, adoración, etc.
- d) un dios que premia y castiga
- e) un dios que se manifiesta en el mundo
- f) un dios práctico (en contraposición a uno meramente "teórico"), con el que se pueden negociar ciertas cosas

Lo importante de esta idea de Dios es que fue la que permeó al mundo occidental (en un sentido muy amplio de la expresión) durante trece siglos. La vida humana, en todas sus dimensiones, giró en torno a ella. Durante siglos lo que se hizo fue acomodar todos los conceptos, prácticas, instituciones en función de ella. Durante siglos, la teología y la filosofía de la religión no consistieron en otra cosa que en un esfuerzo de adaptación de la razón a ella. Fue tan profunda su penetración en el pensamiento común que podemos decir de dicha idea que todavía no ha sido desbancada por una idea alternativa, si bien (como intentaré hacer ver más abajo) hay signos inequívocos de que se halla en su ocaso. Sin embargo, antes de presentar la idea de Dios acorde a nuestros pensamiento y modo de vida actuales, habremos de exponer la idea sofisticada de Dios que se deriva de la noción primitiva puesta en circulación a principios de nuestra era.

V) El apogeo de "Dios"

Transcurrieron quince siglos, durante los cuales surgió y se hundió el Imperio Romano y se desarrolló hasta sus últimas potencialidades el mundo medieval. La so-

ciudad (europea) se transformó por completo. También eso que pasaba por "conocimiento humano" se fue paulatinamente transformando. Contemplado en grandes periodos, tal vez no sea errado afirmar que las fases en la evolución del conocimiento humano son siempre las mismas: primero se acumulan datos, se elaboran teorías, se establecen paradigmas de explicación y se produce la gran síntesis. Posteriormente, empiezan a surgir contra-ejemplos, anomalías, casos problema que quedan sin explicar y ello *in crescendo*. Estalla por fin la crisis: el antiguo marco cognitivo se derrumba y es reemplazado poco a poco por otro. Naturalmente, con el conocimiento humano centrado en el Dios teísta de la cristiandad tenía que pasar tarde o temprano lo mismo.

Sin duda alguna, a quien se le debe la gran síntesis de la cosmovisión religiosa es a Sto. Tomás. Dicha síntesis se encuentra en su monumental obra, la famosa *Summa Theologica*. Se trata de una obra en la que se reconstruye lógica, epistemológica y metafísicamente lo que hasta entonces se consideraba como conocimiento humano. En el centro de esa impresionante construcción está el concepto de Dios. De hecho, es con las "vías" para demostrar su "existencia" que se inicia dicho trabajo. Todos los demás conceptos están organizados y estructurados en torno a él, todo el conocimiento se explica por él. "Dios" es, pues, el concepto fundamental. Pero cabe preguntar: entendemos bien el papel que la idea de Dios desempeña en el complejísimo sistema elaborado por Sto. Tomás, pero a final de cuentas ¿qué es Dios para él? A mi modo de ver, el concepto tomista de Dios no sólo es terriblemente complicado, sino que es intrínsecamente ininteligible. Eso es algo que puede apreciarse desde las primeras líneas de su monumental obra. La verdad es que Sto. Tomás opera una formidable simbiosis de elementos totalmente disímbolos. En efecto, su idea de Dios es tanto un perfeccionamiento, un desarrollo del concepto aristotélico de Dios como del Dios católico. Su Dios es tanto el dios de los filósofos como el Dios de los Cruzados. Una síntesis así, empero, no es tan fácil de lograr como él parece creerlo.

Sto. Tomás traza la distinción "verdades de razón-verdades reveladas". Él aspira a mostrar que pueden integrarse en un todo coherente en el que mutuamente se apoyan. En todo caso, sus respectivas funciones están claramente enunciadas: así como Hume diría cinco siglos más tarde que la razón es y debe ser la esclava de las pasiones, Sto. Tomás sostiene que la función de la razón es la de ser servidora de la fe. Las verdades reveladas no se cuestionan y emanan de *Las Escrituras*. Por lo tanto, el concepto tomista de Dios es en primer lugar el concepto judeo-cristiano (personal, padre, juez, etc.) de Dios. Pero el Dios de Sto. Tomás no sólo es un dios de salvación personal, sino que es también, e inevitablemente, un dios de carácter explicativo. No es meramente especulativo, como el de Aristóteles, ni meramente revelado, como el de los católicos. Es ambas cosas. Una posición como esta, sin

embargo, está plagada de dificultades, porque ¿cómo fusionar una persona con un principio, con un rol explicativo? Para Sto. Tomás Dios no sólo es una persona, sino tres personas en una, lo cual es ya un quebradero de cabezas para cualquier hablante normal. Pero ¿cómo una creencia como esa puede servir de fundamento para lo que todo mundo admitiría como auténtico conocimiento? La posición de Sto. Tomás en este punto es no sólo dogmática, sino irracional. Parecería que él tendría que haber optado entre la noción aristotélica de Dios y la noción cristiana, en tanto que él opta más bien por una síntesis, lo cual tiene como resultado una idea absolutamente indigerible. Por ejemplo, como vimos, para Aristóteles Dios no es causa eficiente del mundo: el mundo allí ha estado siempre y por siempre seguirá. En cambio, para Sto. Tomás Dios es además de todo creador del mundo, está es, de la materia, las ideas, los números y todo lo demás. Un concepto así ciertamente no parece ser coherente.

Regresemos a nuestra pregunta: ¿qué es Dios para Sto. Tomás? Recordemos ante todo que, en su sistema, "Dios" sirve para estructurar, para organizar el todo del conocimiento humano. Todo se explica por referencia a él: la existencia del mundo, la percepción, las pasiones, las virtudes, la organización política, etc. Por otra parte, Dios es el salvador, el consuelo del mundo, la garantía última de que se hará justicia. La respuesta a nuestra pregunta es, pues, simple: Dios es tanto una persona como un principio explicativo. Si esto es o no comprensible ello es un asunto que por el momento dejaremos sin responder. Lo que ahora deseo hacer es exponer otra variante racionalista del concepto judeo-cristiano de Dios. Me refiero al inscrito en el proyecto cartesiano.

VI) "Dios" y el conocimiento humano

En concordancia con lo que hemos venido diciendo, no se requieren grandes dotes adivinatorias para inferir que también el imponente edificio construido por Sto. Tomás tenía que derrumbarse. Obviamente, la pregunta interesante en este caso no es de orden temporal (¿cuándo, qué fecha?), sino de comprensión (¿cómo pasó?). Y yo pienso que la respuesta es evidente de suyo: el abandono *de jure* si no *de facto* del tomismo hasta entonces imperante se debió al surgimiento, lento pero incontrolable, de un nuevo modo de pensar y de relacionarse con la realidad, a saber, el modo científico. Por razones evidentes de suyo, lo cierto es que la sistematización del conocimiento y su estructuración en un cuerpo casi deductivo de proposiciones por parte de Sto. Tomás, labor por otra parte realizable sólo por un intelecto hercúleo, había sido posible porque el conocimiento consistía básicamente en un

conglomerado semi-caótico de verdades procedentes casi todas del mundo antiguo y celosamente guardadas por los monjes y demás escribanos de la época. Pero es un hecho que durante siglos investigación empírica fresca simplemente no la hubo. Inevitablemente, lo que se manejaba y conservaba eran incontables definiciones, clasificaciones, repeticiones. Por eso los medievales eran ante todo escolásticos. Los pioneros de la ciencia moderna, por su parte, fueron más bien personajes como Roger Bacon (siglo XIII), perseguido y excomulgado, y entre sus primeros grandes mártires está, sin duda alguna, Giordano Bruno (siglo XVI). Así, pues, podemos afirmar que del siglo V al siglo XII el mundo vivió sin ciencia. Dicha situación, claro está, no podía eternizarse. A partir de cierto momento, la visión católica del mundo pasó de ser salvadora de la cultura a ser un obstáculo para ella. Tan pronto la gente empezó a confiar en sus sentidos, a apelar a las evidencias, a razonar de manera libre, esto es, no dogmática, empezaron a brotar cadenas sin fin de conflictos cognitivos con lo que era el conocimiento establecido. La proliferación de resultados, todavía inconexos, produjo una nueva crisis. Quien trató de resolver la crisis re-ubicando el concepto de Dios de manera que el conocimiento científico fuera posible sin para ello tener que expulsarlo fue precisamente René Descartes.

Sin duda eran muchos los objetivos que Descartes tenía en mente al elaborar su filosofía, pero aquí podemos adscribirle por lo menos dos: primero, organizar el conocimiento científico ya establecido señalando prioridades entre las distintas clases de verdades y jerarquías conceptuales (conceptos empíricos y *a priori*) y, segundo, asegurar un lugar para "Dios" de manera que la ciencia no pudiera desecharlo y que, a su vez éste no obstaculizara el desarrollo de las investigaciones científicas. Uno de las estrategias de las cuales Descartes se sirvió para alcanzar sus fines fue la elaboración de un método especial de razonamiento, no meramente formal, para el establecimiento de verdades: el método de la duda metódica. Es gracias a este método que Descartes reconstruye el conocimiento humano. Ahora bien, estrictamente hablando, es claro que su construcción no requiere del concepto de Dios. Este concepto es gratuito. Él, empero, se las ingenia para re-introducirlo en su sistema. Su justificación última, creo, es que lo hace por consideraciones de orden "coyuntural". A diferencia de lo que pasaba en el sistema tomista, en el que Dios era el centro, en el sistema cartesiano Dios es más bien el fundamento del conocimiento, el vértice fijo de una pirámide invertida que crece día con día. El papel de Dios sería tan sólo el de garantía lógica de que el conocimiento humano es posible. Esto puede parecer ahora semi-absurdo o por lo menos redundante, pero en todo caso llevaría siglos demostrar que lo es.

Para Descartes Dios es una sustancia auto-creada. Pero Dios no sólo se auto-creó, sino que también creó el mundo. Decir que Dios es el creador del mundo no

equivale a decir que está al tanto de cada uno de sus acontecimientos, sino que es quien lo diseñó, es decir, quien elaboró las leyes que lo rigen. Una vez puesto en marcha, el mundo es claramente determinista, mecanicista, pero para Descartes era obvio que alguien tenía que haber pensado las leyes que nosotros descubrimos al investigar la realidad. Así, pues, tanto en el caso de Sto. Tomás como en el de Descartes, nos las habemos con posiciones teístas. Desde esta perspectiva, el ser supremo es un ser personal, esto es, es un ser con el que se interactúa. En ambos casos se hace un muy serio esfuerzo por conciliar los resultados de la ciencia y la filosofía con las "verdades" de la fe católica. Se trataba, pues, de resolver un conflicto que iría agudizándose con el tiempo y que tendría que desembocar en el abandono del concepto explicativo-fundacionalista de Dios, mostrando la irrelevancia de dicho concepto para el conocimiento.

Me parece que la concepción cartesiana de Dios significa a la vez un avance y un retroceso. Es un avance por cuanto se re-formula el problema de la existencia y las cualidades de Dios en términos mucho más claros o menos alambicados de lo que encontramos en la obra de Sto. Tomás. Pero es un retroceso por cuanto representa una vez más un intento por conjugar o hacer armonizar clases de "verdades" que más que lógicamente independientes son claramente incompatibles, algo que era ya evidente en época de Descartes. En verdad, no hay nada más obvio que el hecho de que a lo que de manera natural se contraponen las ciencias empíricas y la investigación racional es precisamente a las "verdades reveladas", a los misterios, a los dogmas, esto es, al conocimiento que se funda de la aceptación acrítica de ciertas tesis. Pero, más importante aún para nuestros objetivos, lo que hay que notar es que, al igual que la concepción tomista de la divinidad, la concepción cartesiana de Dios (ser creador, omnisciente, etc.) es a final de cuentas una especie de reducción al absurdo de lo que podríamos llamar la "idea normal" de Dios. Esto, empero, es algo que sólo el análisis gramatical podría revelar. Para ello, habría de nuevo que esperar varios siglos hasta que apareciera en el horizonte el siguiente gran genio en filosofía de la religión: Ludwig Wittgenstein.

VII) La utilidad de "Dios"

Una de las metas centrales de este apartado es hacer ver que con el pensamiento de Wittgenstein se opera una remodelación del concepto de Dios que equivale a una re-valoración de la religión en general. Por lo pronto, debemos partir de la aceptación de dos verdades, aparentemente contradictorias:

- a) asociada con la religión, y en particular con el concepto explicativo de Dios, encontramos farsa, superchería, falsedad, crueldad, y
- b) asociada con la religión hay arte magnífico, estados mentales superiores, conducta paradigmática.

¿Cómo conciliar ambas cosas o, mejor dicho, como desligar a la religión de lo primero y limitarla a lo segundo? Me parece que parte del enorme mérito de las aclaraciones de Wittgenstein proceden en este caso del triunfo en este esfuerzo.

En la obra de Wittgenstein hay, pues, tanto un ataque frontal a cierta forma de religiosidad como una exaltación de otras formas. En esto hay mucho de coincidencias con esfuerzos anteriores, los cuales sin embargo inevitablemente eran filosóficamente fallidos. Como se sabe, la religión tradicional ha sido atacada desde muy diversos puntos de vista. Han llovido sobre ella, entre muchas otras, críticas de orden psicológico, sociológico, histórico, psicoanalítico y político. Nada de esto, sin embargo, puede echar por tierra el error filosófico que incorpora. Dichas críticas no lo tocan siquiera. Para cuestionarla en su raíz es indispensable realizar elucidaciones gramaticales concernientes a los errores filosóficos incorporados en las interpretaciones del lenguaje religioso y en las explicaciones religiosas que se ofrecen. De éstos está plagada la religión tradicional. Una consecuencia desastrosa de tener una noción intrínsecamente incoherente, en este caso de Dios, es que desvirtúa las prácticas con él asociadas. Por lo tanto, es sólo en la comprensión cabal del lenguaje religioso, en la aprehensión correcta de los conceptos religiosos, que puede florecer la genuina vida religiosa.

Sabemos ya, por consiguiente, que lo que necesitamos es efectuar un análisis gramatical de 'Dios', que es el término que en este ensayo nos ha ocupado. Queremos aprehender su gramática. ¿Cómo se logra esto último? Es menester examinar la aplicación o la clase de aplicaciones de la expresión que nos concierne. Lo que tenemos que preguntarnos es: ¿bajo qué circunstancias, para decir qué, emplearía alguien la palabra 'Dios'? ¿Por qué sentiría alguien la necesidad de apelar al concepto de Dios? Recordemos que la filosofía de Wittgenstein es todo menos un receptario, por lo que no encontraremos fórmulas ya establecidas a las que podamos recurrir en caso de que surjan problemas. Tenemos que tomarnos la molestia de construir situaciones concretas y estudiar en ellas la aplicación del término. Veamos entonces casos concretos.

Caso 1) Alguien donó sangre a una persona que la necesitaba con urgencia. Después de la operación el paciente exclama: "Dios se lo pague!". ¿Está acaso haciendo alusión a divisas, a moneda fuerte, a oro? Nada sería más absurdo. Lo que el sujeto quiere decir es que reconoce una deuda inmensa, impagable pecuniariamente,

pero que él la admite públicamente. Está quizá insinuado también que él tratará de corresponder en otro momento al favor que se le hizo.

Caso 2) Alguien le propone a otra persona que participe en un negocio jugoso, pero ilegal. La persona en cuestión dice: "Dios me libre de hacer tal cosa". ¿Está ella llamando a un Hércules físico y moral para que le impida hacer lo que se le propone? Interpretar así su afirmación sería risible. Lo que el hablante hace es más bien expresar una decisión irreversible, suceda lo que suceda.

Caso 3) Presenciamos un desalojo durante el cual echan a la calle a unos cuantos niños. Supongamos que el propietario no puede reprimirse y dice (aunque sea para sus adentros): "Que Dios me perdone!". Es claro, me parece, que lo que él está haciendo es expresar su auto-repudio, su auto-condena. Ciertamente no está él pensando en que podrá negociar con alguien el perdón, años de cárcel, etc.

De estos y de múltiples otros ejemplos, reales y ficticios, podemos inferir algo muy simple: el concepto de Dios es un concepto eminentemente expresivo. Esto, no obstante, aunque importante no es suficiente para dar cuenta de la riqueza del concepto. Preguntémosnos ahora si el concepto de Dios es de carácter descriptivo, esto es, si Dios es una cosa, una sustancia, un ser. ¿Cuáles son sus rasgos más conspicuos? Podemos incluir entre ellos por lo menos a los siguientes:

- a) Dios está en todas partes y en ninguna (no es espacial)
- b) Dios está siempre presente (no es temporal)
- c) Dios no es un ser de experiencia

A mí me parece que, si no fuera por la categorización gramatical usual y el modelo "Fido"-Fido que de ella se deriva, esto bastaría para descartar definitivamente la idea de que 'Dios' es un nombre propio. Pero quizá podamos reforzar lo que hemos dicho con otras consideraciones.

Un punto interesante es el siguiente: el término 'Dios' se emplea sobre todo en situaciones extremas, en casos límite, cuando están en juego situaciones delicadas, experiencias supremas o últimas. Se le usa en toda una gama de situaciones, en relación con las cuales sería absurdo tratar de encontrar elementos en común. La función primordial del concepto es la de permitir expresar estados de ánimo especiales, pero obviamente su función no es puramente lingüística. El concepto de Dios está internamente conectado con líneas de conducta especiales, con actitudes *sui generis*. Es de primera importancia entender que la función de 'Dios' es irreducible, es decir, no es sustituible por otros modos de expresión. O sea, decir 'Dios mío, perdóname!' no es equivalente a decir, e.g., 'estoy en el estado mental o neuronal X' o 'me siento de tal o cual modo'. La noción de Dios constituye un mecanismo del lenguaje que es

independiente de otros. Su importancia radica en el hecho de que si careciéramos de él habría muchas cosas que no podríamos decir y muchas líneas de conducta que no estaríamos en capacidad de actualizar y, por consiguiente, de apreciar.

Si reconocemos que el enfoque wittgensteiniano efectivamente nos revela la verdadera función del concepto actual de Dios, estaremos autorizados a descartar las otras. Muy especialmente, parecería una tarea urgente contribuir a acabar, de una vez por todas, con las visiones teístas de Dios. Lo que urge entender y es algo que Wittgenstein mostró de manera particularmente contundente, es que 'Dios' no es un nombre propio y, por lo tanto, no designa o denota nada en especial. En otras palabras, su función no es de carácter referencial o, mejor dicho, es de carácter no referencial. No tiene sentido, por lo tanto, reificar a Dios. Esta sería la única manera de recuperar para el hablante normal de nuestros tiempos, esto es, para el hablante normal de la era científica, el concepto de Dios sin hacerlo caer en el oscurantismo y en posiciones declaradamente absurdas.

VIII) La indispensabilidad de "Dios"

Antes de recoger en unas cuantas palabras nuestra reconstrucción de la evolución del concepto de Dios, quisiera esbozar, nada más que eso, una línea de argumentación para apoyar la tesis de que el concepto de Dios es fundamental. Esto nos llevará momentáneamente por otros derroteros que los que hemos recorrido, pero el punto es demasiado importante como para ignorarlo.

Mi argumentación se funda en varios supuestos por los que aquí no abogaré. Presupongo, primero, que la distinción "factual-evaluativo", tan favorecida en algunas teorías del lenguaje y por algunos autores, es filosóficamente secundaria. Desde luego que se puede trazar, sólo que para que sirva hay que tener claro qué objetivos se persiguen con ello. Que no es lo suficientemente radical se entiende cuando comprendemos que un lenguaje puramente empírico es lógicamente imposible. Lo que deseo sostener es que un sujeto que nada más dispusiera de conceptos empíricos, conceptos como los de materia, percepción, causa, recuerdo, inducción, etc., no podría elaborar un cuadro inteligible de la realidad. Lo que tenemos que entender es que el mundo, es decir, el mundo conceptualizado, es siempre, tiene que ser siempre un mundo para él. O sea, el mundo, tal como él lo conoce y manipula, es siempre su mundo. Aquí 'su' no puede tener un sentido trivial: quiere decir que se trata, entre otras cosas, de un mundo que acepta y repudia, que quiere y rechaza, en el que se regocia y llora, que ama y odia. O sea, el mundo es siempre y sistemáticamente evaluado. Evidentemente (y es hasta penoso tener que aclararlo), para hacer una

predicción científica la actitud, los valores, etc., del sujeto son irrelevantes. Pero es obvio que el mundo contemplado por la ciencia es un mundo construido y apropiado por otro anterior, a saber, el del sujeto vivo, el del hablante normal, pre científico. Ese mundo, esto es, el mundo de los objetos, para emplear terminología del *Tractatus*, está ya ordenado, estructurado por el sujeto-hablante. Todas las experiencias del sujeto, las científicas incluídas, convergen en un punto, a saber, su persona y esta persona ya tiene incorporada valores, apreciaciones, sentidos. ¿Cómo lo logra? Así como puede organizar el mundo en un laboratorio por medio de instrumentos y conceptos, también organiza su vida por medio de prácticas y conceptos. Entre éstos últimos está el concepto de Dios, al cual ningún otro podría reemplazarlo. La vida del sujeto queda unificada y orientada por medio de conceptos como el de Dios, sin los cuales, por lo tanto, no habría vida humana y, por ende, vida científica, con todas las maravillas que nos cuentan que implica. El último punto que mencionaré, si bien no argumentaré por él aquí, es que la posición aquí esbozada no es una variante de idealismo, idealismo lingüístico, por ejemplo. Demostrar esto, sin embargo, nos llevaría demasiado lejos de los tópicos de este ensayo.

Si nuestro itinerario ha sido el correcto, podemos extraer y enunciar algunas conclusiones interesantes en relación con el concepto religioso supremo, esto es, el concepto de Dios. En primer lugar, habría que admitir que se trata de un concepto que ha sufrido una evolución, es decir, que es un hecho que aunque la palabra se ha mantenido, su contenido ha ido cambiando de época en época. Dicha evolución, naturalmente, está material e históricamente condicionada. Pero esto hace también pensar que no es por casualidad que han prevalecido entre los hombres los conceptos de la divinidad que éstos han desarrollado a lo largo de su historia. Que cada gran época requiere su propio concepto de Dios es algo que se entiende de inmediato tan pronto intentamos traspasar un concepto de "su" periodo a otro, esto es, a uno que, por así decirlo, no le corresponde. Es claro, pienso, que les hubiera sido inservible a los indo-europeos un concepto, digamos, tomista de Dios, al igual que al hombre de la Edad Media, con sus miedos, supersticiones, instituciones, etc., le hubiera resultado estéril o superfluo un concepto meramente expresivo de Dios. Con un concepto así, por ejemplo, las Cruzadas sencillamente no habrían podido realizarse. Si comprendemos esto entenderemos que no tiene el menor sentido lamentarse o exultar ante lo que podríamos denominar la 'responsabilidad del concepto de Dios'.

Pasemos ahora a conclusiones relacionadas con la evolución del concepto, tanto en relación con su pasado como con relación a su futuro. En nuestros días, es quizá hasta trivial decirlo, el conocimiento ha quedado acaparado por la ciencia o identificado con ella. Como sea el mundo es algo que sólo la ciencia puede decir. Para efectos de conocimiento, por lo tanto, el concepto de Dios es completamente in-

servible. Si queremos saber cómo se gesta la vida, cómo surgen las estrellas, cómo se alimentan las plantas o cómo aprenden a hablar los niños, tenemos que atender a las explicaciones que en sus respectivas áreas los científicos proporcionen. Para explicar eso, "Dios" no sirve. Por ello si alguien pretende seguir haciendo suyo el concepto heredado de Dios, esto es, lo que llamé la idea 'explicativa' de Dios, tendrá forzosamente que enfrentar el dilema de escoger entre caer en el irracionalismo o privarse a sí mismo del concepto de Dios y de todo lo que éste acarrea. La gran ventaja, yo sostengo, del enfoque wittgensteiniano es que nos enseña cómo superar dicho dilema.

Nuestra concepción del concepto de divinidad es de carácter histórico. En este sentido, para nosotros, como diría Hegel, "todo lo real es racional". Los conflictos, tanto materiales como de ideas, surgen porque si bien en ocasiones es muy fácil entender las transiciones conceptuales del pasado, los hombres se rehusan a aceptar las transiciones de su momento, es decir, las que les toca a ellos vivir. Esto es, claramente, lo que sucede con "Dios". Grandes sectores de la humanidad se aferran desesperadamente todavía a una noción de Dios que es ya obsoleta, es decir, a una noción que ya jugó su papel, un rol crucial por cierto, pero que ya perdió su vigencia. Es un hecho que, en este sentido, nos movemos en la dirección de la desacralización de la vida. Friederich Nietzsche interpretó esto como la llegada del nihilismo. No es este el lugar ni el momento para efectuar una exégesis de las aseveraciones nietzscheanas, pero me permitiré señalar que lo que él dice es, aunque interesante, ambiguo. Por una parte, su lucha en contra del dios moral, propio del cristianismo, significa una lucha por el renacer del hombre, por el hombre sin miedos ultra-terrenos, sin creencias absurdas escatológicas o de metempsicosis, por el surgimiento del super-hombre. En este sentido, la victoria sobre el cristianismo es una fuente de alegría. No obstante, Nietzsche augura por otra parte una etapa de nihilismo que es todo menos optimista, una etapa incierta, por no decir tenebrosa. Después de todo, la muerte de Dios no es asunto banal. La posición de Nietzsche es, pues, ambigua. Pienso que nuestro diagnóstico es más acertado. Lo que hay que decir es simplemente que mucho del papel que anteriormente se le adscribía a "Dios" ahora lo desempeñan cúmulos de conceptos científicos. En ese sentido el concepto de Dios ha sido efectivamente reemplazado. Pero eso no quiere decir ni implica que haya sido aniquilado. Significa tan sólo que se transmutó y que tenemos en relación con él nuevas expectativas. Si 'nihilismo' significa simplemente 'abandono del teísmo', Nietzsche tiene razón en su predicción, mas no en su pesimismo. Pero si lo que quiere implicar es que entonces careceremos de mecanismos lingüísticos apropiados para colorear nuestra vida o para dotarla de sentido, creo que podemos afirmar enfáticamente que estaba en un error. Lo que pasa es que él

carecía de la perspectiva histórica que aquí hicimos nuestra. Gracias a ella, en conjunción con el análisis gramatical, estamos justificados en pensar que Dios siempre estará con nosotros.

Fe

I) Introducción

Al igual que el resto de los conceptos religiosos, el concepto de fe plantea retos filosóficos interesantes. Como los milagros, la fe puede ser examinada desde dos perspectivas filosóficas muy diferentes: se puede tratar de desarrollar una teoría acerca de la fe o bien se puede efectuar un análisis del concepto de fe, esto es, un análisis gramatical de 'fe'. Las aspiraciones son en ambos casos las mismas, pero un enfoque desemboca inevitablemente en enredos y en confusiones en tanto que el otro en aclaraciones. Veamos por qué.

Quizá el primer paso que debemos dar sea el de traer a colación una famosa distinción trazada por Carnap, si bien implícita ya en el *Tractatus*. Me refiero a la distinción "modo formal vs modo material" de hablar. Aunque no son del todo equivalentes (e.g., no lo son desde el punto de vista del significado), de todos modos se apunta a una misma problemática en ambos casos, con la diferencia de que en el modo formal la pregunta nos indica ella misma cómo enfrentar el problema y cómo intentar resolverla. Por ejemplo, en el modo material de hablar diremos cosas 'la silla es un objeto material' o 'Luis es una persona', en tanto que en el modo formal diremos más bien "'silla' sirve para designar cierta clase de objetos materiales' y "'Luis' es el nombre de una persona'. A menudo, es mucho más esclarecedor preguntar por la clase de aplicación que tiene una palabra que preguntar por la cosa designada misma. En verdad, es muy fácil caer en enredos ontológicos y epistemológicos si se opta por el modo material de hablar. Esto puede verse claramente en el caso de la fe. Preguntar '¿qué es la fe?' es hacer una pregunta, por así

llamarla demasiado 'abierto': el esfuerzo por responder a ella puede venir de cualquier dirección. Cómo se responda a ella dependerá de qué intereses se persigan, qué intuiciones se tengan, qué tesis se quieran defender, etc. Por ejemplo, alguien puede estar interesado en las relaciones entre la fe y la razón y enfocar entonces el problema desde ese punto de vista; alguien diferente, empero, podría aspirar a darnos la "esencia" o la naturaleza de la fe; alguien más podría querer efectuar "análisis fenomenológicos" de la fe, describir los estados mentales asociados con la fe y así sucesivamente. Desde el punto de vista del modo formal de hablar, en cambio, lo que se trataría de determinar y de describir sería la clase de aplicación de la palabra 'fe': en qué contextos se le usa, para indicar qué clase de estados de ánimo, qué concepto de creencia involucra, qué clase de razonamientos permite, y así indefinidamente. La ventaja del modo formal de hablar es que permite plantear preguntas concretas, precisas, dirigidas hacia dificultades específicas, bien delimitadas. Y, naturalmente, el punto importante de la distinción es que una vez que se han respondido las preguntas pertinentes o relevantes en el modo formal de hablar, las preguntas planteadas en el modo material quedaron ya automáticamente respondidas, esto es, ya no surge la necesidad de volverlas a plantear.

Nosotros, al igual que algunos otros pensadores contemporáneos, daremos inicio a nuestro examen de la fe con un análisis del concepto de creencia, puesto que la fe no es, a final de cuentas, otra cosa que un conjunto de creencias religiosas, asumidas con fuerza por una o varias personas. Esta labor nos permitirá ir preparando el terreno para la enumeración y la caracterización de los rasgos propios de las creencias religiosas.

II) Creencia: un concepto, dos aplicaciones

Trivialmente, para que el análisis del concepto de creer sea efectuable hay que tomar como objeto de estudio casos concretos de aplicaciones incuestionables del verbo. Ahora bien, el verbo 'creer', como todos los demás, se aplica conjugado, esto es, en algún tiempo. Nadie dice 'yo creer', salvo quizá si se quiere bromear, burlarse de alguien, imitarlo, etc. Las locuciones que empleamos son 'yo creo que ...', 'él cree en ...', etc. Concentrémonos en estos dos casos, esto es, los de la primera y la tercera personas. Al respecto, lo que deseo sostener es que se trata de un mismo concepto con dos aplicaciones diferentes. O sea, cuando hablo de mis creencias y hablo de las creencias de alguien hablo de lo mismo, a saber, creencias, pero me auto-adscribo creencias de una manera diferente a como se las adscribo a otra persona. No estará de más un breve explicación.

Como todos los verbos psicológicos, el verbo 'creer' tiene que ser empleado de dos maneras diferentes, según quien hable y de quien se hable. O sea, ya ubicados en el marco de uno de los diversos conceptos de creer (i.e., religioso, factual, etc.), de todos modos tenemos que ofrecer para su esclarecimiento dos explicaciones diferentes. Debería ser evidente que no puedo proceder lingüísticamente de igual forma si hablo de otra persona que si hablo de mí mismo. Quizá la pregunta que ayudaría a comprender esto es: ¿podría ello haber sido diferente? Intuitivamente, la respuesta es 'no': no es lo mismo predicar creencias de alguien cuando, como dice Wittgenstein,¹ soy yo quien ocupa el centro del lenguaje que cuando es otro quien lo hace. Por consiguiente, si queremos saber qué es creer tendremos que aclarar qué quiere decir que alguien cree algo y decir que yo creo algo. Hagamos eso.

En tercera persona, como ya sabemos, el concepto de creer no puede tener otro carácter que conductual. El "conductismo" que en este caso hacemos nuestro, sin embargo, no es un crudo conductismo de corte puramente fiscalista. Nuestro conductismo no se ocupa de movimientos corpóreos, meramente físicos. A nosotros lo que nos importa son los movimientos significativos de los agentes, es decir, todos aquellos movimientos que están cargados de intenciones, deseos, propósitos, significados y demás. O sea, no nos importa el movimiento físico de un brazo, con tal o cual fuerza, tal o cual velocidad, etc., sino el señalar o indicar algo. Lo segundo no es reducible a lo primero, por más que lo presuponga lógicamente. Ahora bien ¿cómo adquieren significado los movimientos corporales de las personas? En primer lugar, al quedar insertos en instituciones. Si por ejemplo una persona, por razones de limpieza casera, en un momento dado se pone en cuclillas o se arrodilla, diremos que su acto responde a un interés particular (comodidad, efectividad, etc.); pero si la misma persona adopta la misma postura en una iglesia, diremos que está realizando un acto religioso. Inferimos que es por el hecho de estar contextualizadas que las acciones humanas se vuelven significativas. Otro factor crucial es que sean descriptibles o que tengan que ser descritas en un lenguaje que no sea puramente fiscalista o material. Así, decir que él cree que Dios hará justicia algún día se explica observando su conducta y atendiendo a su representación lingüística de ella. El verbo 'creer' sirve para hacernos comprensible o inteligible su conducta, esto es, (dado que es el creer religioso lo que está en juego), la conducta que despliega y que captamos cuando empleamos el lenguaje religioso, en toda su extensión. Después veremos qué tiene de peculiar el contexto religioso y con qué clase de conductas y experiencias está conectado.

¹ L. Wittgenstein. *Observaciones Filosóficas*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1997). Véase en especial la sección VI, pp. 78-79.

En primera persona, por otra parte, el concepto de creer no es de corte conductista, aunque es evidente que, como ya se dijo, para que uno pueda en lo absoluto auto-adscribirse creencias tienen que estar involucradas acciones de alguna clase. Pero el punto importante es que no se aplican los mismos mecanismos que en el caso de la adscripción de creencias. Desde luego que yo sólo puedo auto-adscribirme creencias religiosas si me encuentro en contextos religiosos y empleo un vocabulario religioso para dar cuenta de mi conducta. Pero en mi propio caso está totalmente ausente el elemento observacional, que es fundamental en el caso de la tercera persona: yo no me auto-observo para sentirme justificado en decir que creo en Dios. ¿Cuál es entonces la función de 'creo' en este caso? Por medio de 'yo creo' expreso algo, doy a conocer a los demás algo que me atañe. En el caso del creer factual, expresaría duda, ignorancia, etc. En el caso religioso, doy expresión a una adhesión total, incondicional a algo. Sobre este "algo" regresaremos más abajo.

Por otra parte, es preciso destacar una conexión gramatical (en el sentido de Wittgenstein) importante entre los conceptos de creencia y de acción. Debe quedar claro que no hay tal cosa como una creencia que no desemboca en o dar lugar a por una menos una línea de acción determinada. No es que sea lógicamente imposible (contradictorio) decir que alguien cree algo y que no actúa de conformidad con sus creencias. Eso es conceptualmente imposible. En casos así más bien diríamos que la persona en cuestión cree lo contrario de lo que dice creer. O sea, para lo que el concepto de creencia sirve es ante todo para hacer comprensibles las acciones de los individuos, de las personas, de los hablantes, independientemente de que lo empleemos en primera o en tercera persona, y, por extensión, de animales. Por ejemplo, decimos que el perro "cree" que hay un hueso enterrado en el jardín porque lo vemos mover la cola, escarbar, ladrar, está excitado, etc. De sus estados "mentales" y neuronales ni nos ocupamos. Lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, con nuestro uso de 'creer' aplicado a personas.

III) Creer factual y creer religioso

Unas cuantas palabras preliminares serán indispensables para que quede claro cómo entendemos nosotros el análisis conceptual. Desde luego que descartamos de entrada la identificación de un concepto con un objeto tercermundista (en el sentido de Frege, claro está) o con una estructura, entidad o estado mental, independientemente de cómo se entienda lo mental. Formalmente, podríamos simplemente definir un concepto como el significado de un término, sólo que esto no es decir gran cosa, puesto que el significado de una palabra es el uso que de ella se hace. Especificar

conceptos es, pues, rastrear y describir usos, aplicaciones de palabras. Dado que son las personas (esto es, los hablantes) quienes emplean las palabras, podremos decir que tener un concepto es estar capacitado, tanto lingüística como extra-lingüísticamente para el empleo de la palabra en cuestión. La ventaja enorme de este acercamiento al tema consiste en que nuestro punto de partida tiene que ser una descripción, por lo que si la descripción no deja satisfechos a todos el análisis ya no puede proseguir. Por lo tanto, en el punto de partida tiene que haber un acuerdo básico, el cual opera como una garantía de objetividad.

Ahora bien, lo que en este momento nos interesa es el concepto de creer y, por consiguiente, el uso de la palabra 'creer'. Normalmente, lo que se hace cuando se pretende aclarar lo que es creer es tratar de buscar, recurriendo para ello a la imaginación, a la introspección o a la inspiración, su "esencia", formulando por ejemplo una definición. Nosotros no procederemos de esa manera, porque ya sabemos que, salvo en casos especiales, es una ilusión de gramáticos y de lógicos pensar que uno y el mismo rasgo semántico estará siempre presente en todos los casos de aplicación de un término. En el caso de 'creer', por lo menos, es obvio que ello no es así. Nuestro objetivo es, pues, siempre el mismo: detectar y hacer explícitas las distinciones trazadas por el lenguaje natural mismo. En relación con nuestro verbo, de lo que nos percatamos es de que tiene aplicaciones claramente diferenciadas. Intentemos aclarar esto.

Hay un uso de 'creer' ('creo que', 'cree que') que está asociado con toda una familia de nociones de orden cognitivo. Por ejemplo, si digo 'creo que va a llover', estoy implicando que no estoy seguro de que vaya a llover, que no tengo certeza al respecto, estoy indicando que titubeo en mi actuar (no sé si, por ejemplo, llevar o no el paraguas), que considero que es tan sólo probable que llueva, de que la afirmación de que va a llover no pasa de ser una hipótesis, etc. Este concepto de creer es el que se usa en ciencia y en la gran mayoría de los casos cotidianos de aplicación del verbo. En este sentido, creer se contraponen a saber: si alguien dice que cree que el cometa se verá por la noche implica que no sabe que se verá. Llamaremos a este uso el 'uso factual' de creer.

El lenguaje natural, sin embargo, reconoce otro uso de 'creer', emparentado desde luego con el primero, pero ciertamente no idéntico a él. Tengo en mente, claro está, lo que llamaremos el 'uso religioso' de creer. Cuando se emplea 'creer' de esta segunda manera, las implicaciones cambian. En el caso de que alguien dijera que "cree en Dios", todas las implicaciones del creer factual desaparecen: no está hipotetizando al respecto, no se siente inseguro, no se trata de un asunto más o menos probable en relación con un cuerpo de evidencias dado, etc. Al contrario: quien afir-

ma que cree en Dios no titubea, no vacila, no duda. 'Creer' quiere decir 'saber con certeza': 'yo creo en Dios' es como decir 'yo tengo la certeza de que Dios existe'.

Las diferencias entre el uso factual y el uso religioso de 'creer' son innegables. Para nuestros objetivos, por otra parte, lo realmente importante son las inferencias que dicho reconocimiento autoriza a hacer. Lo primero que podemos afirmar es que tenemos dos conceptos claramente diferenciados, irreducibles uno al otro, de creer. No puede haber, por lo tanto, tal cosa como la "esencia" o la "naturaleza" del creer, puesto que en este caso tendríamos que decir que creer tiene por lo menos dos esencias o dos naturalezas, lo cual equivaldría a inutilizar la noción en cuestión. Lo que tenemos que inferir es que el concepto de creencia, como multitud de otros conceptos del lenguaje natural (la abrumadora mayoría) es un concepto de semejanzas de familia. O sea, la palabra 'creer' se aplica de modos que no comparten uno o varios rasgos en común. En el caso de 'creer', es inclusive difícil ver qué tienen en común, aparte del término, el creer factual y el creer religioso. Podría tal vez pensarse que lo que podríamos llamar el 'creer político' fuera un concepto intermediario entre el creer factual y el creer religioso. Sobre esta y otras hipótesis acerca de 'creer', empero, no nos pronunciaremos aquí.

IV) Creer que y creer en

Algunos filósofos² han tratado de distinguir el creer factual del creer religioso apelando a la distinción lingüística 'creer que' y 'creer en'. El primero es, obviamente, de carácter proposicional y factual; el segundo indica más bien una "pro-actitud" hacia el objeto de la creencia. Parte del empeño consiste en mostrar que, en general, el "creer que" está implícito en el "creer en" y que aquella parte del "creer en" que no queda asimilada o recogida por el "creer que" no "dice" nada, sino que más bien indica algo (confianza, estimación, aprecio, etc.). "Creer en Dios" es una buena muestra de ello: quien cree en Dios acepta un sinnúmero de proposiciones y, además, tiene una cierta actitud de entrega, alabanza, etc., hacia su objeto de creencia, esto es, Dios. De esos dos elementos se compondría su "creer en Dios". En este sentido, "creer en" es irreducible a "creer que".

² Véase, por ejemplo, el artículo de H. H. Price "Belief 'in' and Belief 'that'" en *The Philosophy of Religion*. Oxford Readings in Philosophy. Editado por B. Mitchell (Oxford: Oxford University Press, 1971), pp. 143-67.

Desde nuestra perspectiva, esta propuesta es totalmente fallida y equivale a una inmensa petición de principio³. La razón es la siguiente: la distinción "creer que vs creer en" es una distinción estrictamente lingüística. Tiene que ver con ciertos mecanismos de economía de lenguaje. Es perfectamente plausible sostener que "creer en" es un concepto sombrilla al que se recurre para no estar haciendo explícitas todas las proposiciones que uno acepta. Así, por ejemplo, yo puedo decir que creo en la revolución y eso no sería sino otra manera de indicar que creo que los cambios sociales son útiles, que hay que combatir la injusticia, que no se deben tolerar contrastes sociales que nos llenan de oprobio y vergüenza, etc. Además, puedo aceptar que después de agotar la lista de proposiciones que acepto queda un remanente emotivo irreducible o inexpressable bajo forma proposicional. Pero lo que los filósofos que depositan su confianza en esta distinción no parecen haber visto es que la distinción vale por igual en el caso del creer factual que en el caso del creer religioso: en ambos casos la distinción cumple alguna función. Por lo tanto, la distinción misma no puede servir de base para distinguir el creer religioso del creer factual. Por ejemplo, podemos del mismo modo distinguir entre, por ejemplo, "creo que a Napoleón lo envenenaron los ingleses" y "creo en la Revolución Francesa", que, digamos, "creo que Dios castigará a los pecadores" y "creo en una vida futura". En otras palabras, la distinción 'creer en vs creer que' es neutral frente a la distinción "creencia religiosa - creencia factual". No hacemos la misma clase de afirmaciones cuando decimos "creo en el Che Guevara" que cuando decimos "creo en Dios". La primera presupone lógicamente que hay o hubo una persona, de carne y hueso, apodada 'El Che', cuyas coordenadas espacio-temporales se pueden proporcionar, etc. Nada de esto puede decirse en el segundo caso. Ergo, no podemos estar haciendo la misma clase de aseveraciones.

Todo esto hace pensar que si hablar de creencia en algo es hablar de fe y, si el "creer en" indica alguna clase de adhesión y de entrega personal (a un ideal, a un proceso, a un ser, etc.), entonces podemos distinguir diversas clases de fe. Habría, por así decirlo, una fe laica en contraposición a una fe religiosa. Sobre las diferencias entre ellas, sin embargo, no abundaré aquí, puesto que lo que al respecto tenía que decir ya lo dije en mi trabajo mencionado más arriba. Tan sólo me permitiré recordar que la fe religiosa es *a priori* (en el sentido de independiente de la experiencia), incondicional, prácticamente irrenunciable y "global".

³ Debo aceptar, inclusive, que durante algún tiempo me dejé convencer por la idea de que dicha distinción era realmente aclaratoria. Así lo asumí en, por ejemplo, mi "Conceptos Religiosos y Vida Religiosa", en *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas* (México: Plaza y Valdés, 2005). Como podrá apreciarse, ahora pienso que estaba en un error.

V) Creencia religiosa

Un dato curioso de la historia de la humanidad es que no ha habido sociedad plenamente articulada que carezca de creencias y prácticas religiosas. Esto puede fácilmente apreciarse inclusive en los casos más dramáticos de oposición a una religión de estado. Dos casos se nos vienen de inmediato a las mientes. Está, en primer lugar, el caso de la Revolución Francesa. Como se sabe, durante aquel turbulento periodo el clero abiertamente apoyaba a la nobleza y era *de facto* un enemigo acérrimo del así llamado 'Tercer Estado'. A pesar de su rabiosa oposición, sin embargo, el clero fue incapaz de detener el proceso de transformación política, económica, social y cultural que se desarrollaba en Francia. Por ello, después de la muerte de Luis XVI y de María Antonieta, durante el periodo del terror, los revolucionarios le declararon la guerra al papado y a sus representantes en Francia e intentaron, con la guillotina por delante, reemplazar lo que de hecho era la religión de estado, esto es, la religión católica, por una nueva religión: la religión del Ser Supremo. Se hizo, por ejemplo, un enorme esfuerzo por alterar desde el calendario. Lo que los ideólogos de la época visualizaban era un cambio de repercusiones profundas, porque sin, e.g., su calendario (que es el que nos rige) los católicos simplemente no tendrían fecha alguna que festejar: no habría Pascuas, Navidades, Días de Muertos y así sucesivamente. Bajo la influencia de los grandes pensadores de la época, como Voltaire, Diderot, Rousseau y Montesquieu, los caudillos revolucionarios, pero sobre todo Robespierre y Saint-Just, intentaron implantar una especie de deísmo gubernamental. Ellos no sólo combatían el oscurantismo de la Iglesia Católica, los privilegios de los que gozaba, su alianza con las fuerzas más reaccionarias de la época, sino lo que ellos consideraban la falsedad de sus dogmas religiosos. Pero ellos no eran ateos o materialistas: creían en Dios, sólo que su dios era un dios completamente impersonal, algo así como una fuerza sobrenatural superior y nada más. Por lo tanto, lo que efectivamente trataban de hacer era reemplazar una religión dogmática por una religión más libre, más afín quizá a la naturaleza, menos represiva, mas no por lo tanto nunca parte de sus objetivos abolir la religión en sí misma o la creencia en Dios. El segundo caso es igualmente ilustrativo. Me refiero a la Rusia soviética de José Stalin. En su lucha contra la todopoderosa Iglesia Ortodoxa, Stalin no retrocedió ante ninguna medida: hubo ejecuciones de papas y demás miembros de la Iglesia rusa, se clausuraron centros religiosos, se destruyeron templos, se prohibió la lectura de textos religiosos, etc. Oficialmente, el esfuerzo de Stalin y del buró político parecía orientado a sustituir una visión religiosa del mundo y de la vida por una científica, inspirada claro está en el marxismo, y acabar de una vez por todas con la religión. Pero ¿logró Stalin su cometido? Claro que no, pero no sólo porque

ahora estemos enterados de que quedaron y han resurgido recientemente en Rusia amplios círculos de hombres imbuidos de fe ortodoxa, sino porque lo que Stalin mismo logró fue reemplazar la religión ortodoxa por lo que podríamos llamar la 'religión del leninismo'. De pronto, todo (avenidas, parques, teatros, el metro, edificios, universidades, museos, fábricas, etc.) tenía que llevar el nombre de Lenin para recordarle a la gente que había habido tal superhombre. Asimismo, todo se tenía que justificar en términos de la palabra de Lenin, de los escritos de Lenin, del ejemplo de Lenin, etc. Si momentáneamente y para ilustrar el punto que deseo dejar establecido, se me permite caracterizar a las religiones como aquellos sistemas de creencias que mueven a las masas, ciertamente el leninismo era una nueva religión, a saber, la religión inventada por Stalin. No ahondaré en los detalles, porque lo que quería dejar asentado creo que ya lo está: inclusive en los casos más conocidos de ateísmo y anticlericalismo, la religión hace, de uno u otro modo, su reaparición. Esto es un hecho notable que habrá que tomar en cuenta posteriormente.

El que prácticamente siempre haya habido lenguaje religioso sugiere un par de ideas que son de importancia filosófica considerable. Pone de relieve, en primer lugar, el carácter incompleto y un tanto simplista de multitud de enfoques filosóficos usuales. Consideremos, por ejemplo, la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente. Desde Kant, uno de los proyectos filosóficos más populares ha sido el de describir nuestro "aparato conceptual". Por diversas vías entonces se trata de describir el sistema categorial indispensable para el conocimiento y la descripción del mundo, esto es, para volver a este último inteligible. Y en general, los filósofos discuten siempre la importancia de cuatro o cinco categorías, como por ejemplo las de causalidad, cuerpo, mente, espacio, tiempo, persona y quizá alguna otra más. Sin embargo, si lo que hemos venido diciendo es acertado, queda claro que no puede haber una representación cabal de la realidad por medio de un lenguaje puramente fiscalista o, mejor dicho, puramente descriptivo. He venido sugiriendo, en efecto, que para el hablante es imposible no dotar de sentido a las cosas, a los hechos, esto es, que de una u otra manera tiene que hacerlo, puesto que el mundo es (en un sentido que sólo puede mostrarse, mas no decirse) su mundo. Desde esta perspectiva, el error del proceder filosófico usual sería más o menos el siguiente: con una idea de la realidad que incluye como un elemento esencial al lenguaje evaluativo, religioso, etc., el filósofo se concentra en el aspecto estrictamente descriptible de la realidad. Pasa entonces a enumerar lo que para él son las categorías indispensables para la comprensión del mundo. Pero de lo que no se parece haberse percatado es de que su labor presupone una concepción en la que están incluidos los factores que él no considera en su investigación y sin los cuales no puede siquiera arrancar. Por qué es ello así es algo que trataré rápidamente ahora de hacer ver.

La idea de mundo incorpora la idea de finalidad. El hablante no es una mera máquina cargada con un "programa" para la construcción de oraciones. El hablante no es meramente un hablante: es también un sujeto. Con el sujeto, empero, aparece la idea de punto de vista, de posición única frente al mundo. El mundo se vuelve entonces para el sujeto. Nada de esto, como sabemos ahora, nos compromete con el idealismo, en ninguna de sus versiones. Ahora bien, lo que con el sujeto-hablante aparece es precisamente la idea del valor del mundo, de los hechos, del sentido de las cosas. Es, pues, imposible sustraerse al valor. Una cosa es que la expresión del valor sea algo difícil de aprehender y otra que sea evitable o redundante. Y el punto es que es precisamente con "sectores" del lenguaje como el religioso que se hace explícita la realidad del valor y del sentido. Sin ellos, sostengo, la idea de mundo no es inteligible. Esto conduce directamente al tema de las peculiaridades de la creencia religiosa y, por ende, del lenguaje religioso.

Siguiendo con nuestro esquema explicativo, para comprender debidamente la naturaleza de la creencia religiosa tenemos que tomar en cuenta dos factores: el lenguaje religioso y la conducta religiosa. Lo que tenemos que detectar y enunciar son sus rasgos "esenciales". ¿Qué características tienen, pues, el lenguaje religioso y la creencia religiosa? ¿Cómo se diferencian de otras clases de creencias y lenguajes? Apreciar esto es comprender la fe religiosa.

Sobre el lenguaje religioso no abundaré en este ensayo por la sencilla razón de que, fundándome en gran medida en lo dicho por Wittgenstein, ya dije en otra parte lo que pensaba al respecto⁴. Los rasgos distintivos del lenguaje religioso, si no me equivoco, son su no literalidad y el uso de una imagen. Hay, empero, un aspecto importante en conexión con el lenguaje religioso que deseo resaltar, a saber, el carácter normativo de la imagen. "Dios padre", "paraíso", "mirada de Dios", "castigo divino", "dios crucificado", "redentor", etc., son imágenes que sirven para generar, orientar, ordenar, medir, calificar nuestras acciones. El hombre religioso es el que interpreta el mundo por medio de ellas y que hace o deja de hacer cosas en función de ellas. Por ejemplo, si alguien está persuadido de que, vaya a donde vaya, Dios lo sigue con la mirada, hará o no hará ciertas cosas. Sería, pues, un error identificar la imagen religiosa con, e.g., la imagen literaria, la mnémica o la onírica. Su identidad procede de su peculiar practicalidad.

La conducta religiosa, por su parte, es de difícil descripción. En verdad, son asombrosamente variadas las líneas de conducta que ameritan el calificativo de 'religiosas'. En efecto, tanto conducta pacífica como conducta beligerante pueden ser

manifestaciones de religiosidad. Por lo tanto, la mera observación de la conducta no permitiría determinar si se trata de una conducta religiosa o no. Sería ingenuo, por otra parte, imaginar que un único elemento está presente en todas las formas de conducta que llamamos 'religiosas' y que, por consiguiente, señalarlo es darnos la esencia de la conducta religiosa. Para que pueda ser considerada como religiosa, por lo tanto, la conducta individual tiene que pasar por el tamiz del lenguaje religioso, quedar conformada por él, conceptualizada gracias a él. Esto, sin embargo, no basta, porque una creencia (como vimos) se despliega de diferente manera, según quien hable. Si hablo de las creencias de otro, describo algo en concordancia con los lineamientos indicados, pero si lo que está en juego son mis creencias, lo que hago es expresarlas. Dejaremos de lado por el momento la conducta religiosa del otro. Nuestra pregunta entonces es: ¿qué expreso yo cuando expreso una creencia religiosa?

Una vez más, la respuesta es: toda una variedad de estados de ánimo, de actitudes, de sentimientos. Al conducirme religiosamente expreso el sentido de mi vida tal como me lo he labrado en forma consciente a través de mis acciones, mi percepción de mi posición en la realidad (constituída como un todo orgánico). Este sentido, huelga decirlo, no está predeterminado, es decir, no tiene que estar constituido de tal o cual manera, no tiene que corresponder a tal o cual ideal. O sea, para que podamos hablar de creencias religiosas tenemos que poder hablar de conductas específicas, pero en qué consistan estas conductas es algo que no podemos predecir o establecer *a priori*. En general, sin embargo, no es por casualidad que la creencia religiosa haya quedado de alguna manera asociada con cierta clase de conducta y de actitud. En general, sentimientos religiosos son sentimientos de integración al resto del mundo, de supresión de divisiones (ricos-pobres, animales-hombres, pasado-presente-futuro, hombre-mujer, padre-hijo, amigo-enemigo, etc.), de amor y respeto a la vida, de sorpresa ante la existencia del mundo. A menudo esta perspectiva acarrea consigo el ideal de la renunciación, lo cual es, por otra parte, perfectamente comprensible. En los *Notebooks*, por ejemplo, Wittgenstein lo expone como sigue: "¿Cómo puede el hombre ser feliz si no puede evitar la miseria de este mundo?"

Mediante la vida del conocimiento.

La buena conciencia es la felicidad que proporciona la vida del conocimiento.

La vida del conocimiento es la vida que es feliz a pesar de la miseria del mundo.

La única vida feliz es la que puede renunciar a las amenidades del mundo.

Para ella, las amenidades del mundo son tan sólo bondades del destino.⁵

⁴ Véase mi libro *Filosofía de la Religión. Análisis y Discusiones* (México: Plaza y Valdés, 2006, 3a. ed.) y mi artículo "El Lenguaje Religioso" en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. III *Religión* (Madrid: Editorial Trotta, 1993).

⁵ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), 13.8.16, p.81e.

Es claro, supongo, que una vida de placer, de búsqueda de éxito social, de realizaciones estrictamente egoístas o personales no podría ser vista como vida "religiosa". Podría ser sana, legítima, atractiva, pero ciertamente no religiosa. No coincide con eso que llamamos 'vida religiosa', que es lo que el sujeto expresa y lo que el hombre religioso muestra en su conducta.

VI) Algunas aclaraciones conceptuales

Como siempre, creo que encontraremos que, para empezar, es útil partir haciendo ciertas aclaraciones muy básicas. La que aquí quisiera trazar es la distinción entre ser capaz de aplicar un concepto y ser capaz de esclarecer un concepto. En general, lo primero no acarrea lo segundo. Habría que decir también que, en general, la gente está interesada en lo primero, pero le importa poco lo segundo. A nosotros, en cambio, que no somos predicadores ni párrocos, lo que nos incumbe es precisamente lo segundo. O sea, no nos importa desarrollar o ampliar el concepto de fe, sino comprenderlo tal como es, tal como se le usa. Esto nos lleva por derroteros diferentes de los que normalmente siguen los hablantes.

Ilustremos la situación con el caso de Lutero. Éste nos dice cosas tan interesantes como "la fe es la forma de responder al llamado de Dios" o "la fe es la voz de la conciencia". Fórmulas como esas tiene muchas. Éstas, a mi parecer, no sólo no son falsas o erradas, sino que representan una contribución a la expansión del concepto de fe. Pero ¿se sigue de ello que quien las utiliza entiende cabalmente o puede dar cuenta de lo que quiere decir cuando las emplea? Mucho me temo que no sea ello así.

Quizá no esté de más hacer una enumeración de algunas de esas fórmulas que, de alguna manera, nos indican lo que es la fe (cristiana) y cómo se conecta dicho concepto con otros. Así, pues, tenemos que:

- a) la fe es un asunto del corazón
- b) Dios se vuelve realidad si los humanos tienen fe
- c) la fe consiste en poner a Jesús en el centro de la vida
- d) cuando se tiene fe se pertenece a Cristo
- e) la fe es la forma de responder a Dios

Es innegable que caracterizaciones así son acertadas, por vagas que sean, sólo que no son transparentes, es decir, su significado no es obvio. Es precisamente parte de nuestra misión esclarecerlo. Veamos si podemos echar luz sobre alguna de ellas.

Consideremos la idea de que la fe es un asunto del corazón. Es obvio que no se pretende hablar del corazón del cual se ocupan los cardiólogos, el músculo que bombea la sangre para llevar oxígeno a las células. Se trata, por consiguiente, de un simil, esto es, resulta de una asociación de significados. El corazón, por una parte, es el órgano vital por excelencia y es un hecho que muchas personas al morir se llevan las manos al corazón. Se indica con ello la importancia que tiene a los ojos de los hablantes normales o comunes. Por otra parte, el hombre de fe actúa decididamente, puesto que, como ya vimos, creer es estar seguros de algo, no titubear. Cuando se actúa de esa manera, por lo tanto, se actúa porque sentimos que nos va nuestra vida en ello. Así, pues, lo que se nos está diciendo cuando se afirma que la fe es un asunto del corazón es que la fe religiosa es una cuestión de importancia vital para el individuo, para el creyente. Se trata de algo en relación con lo cual no se puede fallar. Afiora así parte del significado no literal de la expresión. Análisis semejantes podrían realizarse con las demás fórmulas de la fe.

Si no me he equivocado, podemos distinguir dos nociones de fe: la natural, esto es, la que brota de los requerimientos del lenguaje natural y la noción doctrinal o teológica, esto es, técnica, de fe. La segunda presupone a la primera, si bien la inversa no vale. El concepto técnico de fe constituye un desarrollo, una expansión del concepto usual. La explicación de este fenómeno tiene que ver con la evolución del concepto religioso de Dios: también éste pasa de "natural" a "técnico". Sobre este tópico, empero, no me pronunciaré en este ensayo. Notemos simplemente que entre las fórmulas mencionadas más arriba encontramos tanto fórmulas de "fe natural", como la explicada, como fórmulas de "fe teológica".

VII) El concepto tradicional de fe

Con base en todo lo que hemos dicho, podemos ahora examinar el concepto común de fe y evaluar algo de lo mucho que se ha dicho al respecto.

¿Qué es la fe a los ojos del hombre común, del hablante normal? Me parece que podemos empezar con la siguiente fórmula: hablar de fe es hablar de convicciones asumidas con particular fuerza. La palabra 'convicciones' es aquí particularmente útil, porque aunque involucra a la noción de creencia de todos modos sugiere que hay alguna diferencia con respecto a las creencias usuales; y, por otra parte, la idea de fuerza acarrea a la de verdad. La fe es, pues, un conglomerado de ideas que revisten la forma de creencias y que son de tal naturaleza que el creyente se aferra a ellas "con toda su alma". Esto, claro está, exige ciertas aclaraciones.

Lo primero que hay que señalar es que la comprensión cabal de la fe no se va a lograr si se confunden la creencia religiosa con la creencia factual, confusión en la que es particularmente fácil de caer. Si no reconocemos las diferencias que más arriba trazamos, si para nosotros hablar de creencia será siempre hablar de una misma cosa, entonces la fe inevitablemente será interpretada como sigue: se tratará de la adhesión irrestricta a un conjunto de creencias, expresadas en un lenguaje literal y que se consideran verdaderas, en el sentido más estricto de la expresión. Por razones ya expuestas que tienen que ver con el concepto de creencia, dicha aceptación forzará al creyente a conducirse de cierta manera, pero lo que importa sigue siendo la aceptación de "verdades", porque dicha aceptación (se supone) habrá de tener consecuencias benéficas para el creyente, su salvación eterna por ejemplo. En cambio, si seguimos con lo que es nuestra línea general de comprensión del lenguaje religioso, la fe se convierte en otra cosa: se trataría de la adopción e interiorización de ciertas imágenes que tiene un contenido normativo e interpretativo o significativo que resulta ser de tal importancia que no estamos dispuestos a abandonarlas independientemente de la coerción que sobre nosotros se ejerza. Los pensadores religiosos clásicos o pre-wittgensteinianos, naturalmente, han hecho suya la primera forma de entender la fe. Las diferencias entre ellos son, básicamente, diferencias de énfasis: algunos han conferido mucha más importancia al aspecto "verdad" que al aspecto "conducta" de la fe. Empero, a más de diferencias estrictamente doctrinales, esa diferencia es lo que nos permitiría clasificarlos de un modo u otro. Así, no sería descabellado sostener que las tendencias en cuestión están bien ejemplificadas en Sto. Tomás y San Agustín, respectivamente. Intentemos poner esto en claro sin olvidar que, dado que nuestra labor no es de carácter exegético, es decir, no reconstruiremos aquí en detalle la posición de ninguno de los santos mencionados.

Consideremos primero a Santo Tomás de Aquino y algunas de las cosas interesantes que tiene que decir acerca de la fe en su *Summa contra Gentiles*.⁶ Como siempre, se trata de pronunciamientos sumamente abstractos. La idea general de los diversos capítulos del Libro I, empero, es relativamente simple y fácil de seguir y es básicamente la siguiente:

de todas las formas o especies de conocimiento, hay una que se destaca como la más importante y excelsa, a saber, la **sabiduría**, entendiendo por 'sabiduría' un conjunto de verdades acerca de la divinidad. Esta investigación es la más perfecta, la más sublime, la más útil (pues tiene que ver con nuestra inmortalidad y nuestra salvación) y, también, la más alegre. Sto. Tomás explica en su libro por qué. En todo caso, el objetivo de dicha investigación es confirmar la verdad de la

⁶ Sto. Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles* (México: Porrúa, 1967).

fe católica. El plan es descubrir verdades por medio del ejercicio de la razón que concuerden con los misterios del catolicismo. Ahora bien, las verdades acerca de Dios se dividen en dos grandes grupos: están por una parte las aprehensibles por el intelecto y que los seres humanos de hecho pueden establecer y, por la otra, las que rebasan sus capacidades cognitivas. La existencia de Dios, por ejemplo, se puede demostrar racionalmente, pero la realidad de la Trinidad no. Lo que no podemos es conocer la "sustancia" divina. En todo caso, el hombre puede hacer suyas ciertas verdades concernientes a Dios, creer en ellas independientemente de si son demostrables o no.

Una objeción que Sto. Tomás descarta es la de que si en efecto hay verdades religiosas de razón, entonces las verdades de fe son en el fondo redundantes. Pero, según él, si así hubiera sido:

- a) de hecho sólo muy pocos hombres las habrían conocido
- b) serían inútiles, pues llevaría demasiado tiempo establecerlas
- c) dado que no hay verdades factuales "puras", estarían en alguna medida contaminadas de falsedad

Sto. Tomás sostiene que una prueba de la bondad divina es precisamente que, por medio de la fe, Dios nos haya hecho saber ciertas cosas y saberlas sin dudas ni titubeos. El hombre está programado para conocer algo más elevado que él, o sea, Dios. Aunque dicho conocimiento sea imperfecto, ello basta para elevar la dignidad humana. Es un hecho, según el santo, que pasaron ciertas cosas que ponen de manifiesto que Dios nos reveló ciertos secretos (resurrecciones, curaciones, transformaciones, etc.). Esto es, para él, incuestionable. De eso se parte. Parte del milagro consiste precisamente en que multitudes inmensas hayan aceptado verdades para las cuales no tenían prueba alguna. En todo caso, para él es claro que fe y razón se complementan, si bien su modo de relacionarse es complejo. De acuerdo con él, el conocimiento sensorial de alguna manera alude al de la divinidad. De ahí la importancia de la analogía. Los efectos se parecen a sus causas y es un hecho que el mundo fue creado por Dios. El problema aquí es que nuestra capacidad de conocer nunca puede hacernos llegar (en este caso) hasta la sustancia misma, es decir, hasta Dios. La fe proporcionaría un conocimiento total y perfecto sólo a aquel que pudiera conocer directamente a Dios. Sin embargo, eso es imposible. Es solamente vía las similitudes, las semejanzas que podemos llegar a conocer a Dios. Pero el destello de verdad no racional sino proporcionado por la fe es su mejor justificación.

Desde el punto de vista tomista, por lo tanto, tener fe es ante todo creer en el sentido factual, es decir, es básicamente creer proposiciones (entre otras, la de que

Dios existe), las cuales son verdaderas o falsas en el sentido en que lo es cualquier proposición científica. El hombre de fe religiosa es aquel que tiene la convicción teórica de que hay un Dios. Se trata de una cuestión puramente intelectual. Desde esta perspectiva, la fe es ante todo un estado cognitivo, un saber algo, un creer que algo es el caso, es decir, un *creer que* factual. La importancia de la fe, empero, no es meramente teórica, sino que en última instancia radica en que garantiza la salvación. Aquí el contraste con San Agustín, por ejemplo, es notorio, porque para éste último la salvación se logra no sólo a través de la aceptación de verdades, sino gracias a la calidad de las acciones realizadas (caridad, pulcritud, abstinencia, etc.). Por otra parte, de acuerdo con Sto. Tomás tener fe en Dios implica que se tienen que creer otras proposiciones por igual y creerlas sobre la base de que fue Dios quien las reveló. Se debe creer en un dios de una cierta clase, no en cualquier dios. De ahí que en realidad la fe nos comprometa con todo un cuerpo de doctrina, no nada más con una simple proposición aislada. Así, pues, se puede hablar de la fe como de un estado de creencia y entender por 'creer' un acto o estado interno de asentimiento total. Lo que crea una persona es algo que ésta nos revela en la confesión. En todo caso, la creencia es un estado mental diferente de otros (expectativa, recuerdo, ilusión, etc.) y reconocible por el sujeto. Podríamos inclusive decir: "él sabe que cree!".

Es imposible no ver que surgen problemas serios para la concepción tomista de la fe. Por ejemplo, no puede ser el caso de que la fe sea mera "creencia que", puesto que alguien puede sinceramente creer, como quiere el católico, que Dios existe, que Cristo nos redimió, que María dio a luz siendo virgen, etc., y no obstante ser un canalla. O sea, Sto. Tomás se olvida por completo del aspecto conductual o pragmático de la fe, con lo cual sencillamente mutila al concepto. Quizá podría mostrarse que Sto. Tomás deduce normas de conducta a partir de verdades doctrinales. Ello podría ser el caso, sólo que acarrearía otros problemas, que no es relevante considerar aquí. En todo caso, es claro que la fe tomista es fe básicamente intelectual, no (por así decirlo) del corazón y ello siempre será insatisfactorio. Se requiere, por lo tanto, otra noción de fe, una noción que, se supone, dé cuenta de lo que de hecho es la fe cristiana en toda su riqueza. Es, me parece, a San Agustín a quien hay que leer para colmar el hueco que produce la fe puramente intelectual.

Sin duda alguna, uno de los pensadores que más contribuyó a conformar el concepto cristiano de fe es San Agustín. No vamos a efectuar aquí ninguna exégesis minuciosa de su obra, pero sí haremos algunos recordatorios para tener una idea más clara de nuestro tema. Para San Agustín la importancia de la fe procede del hecho de que ésta en algún sentido "santifica" al hombre. Lo que *vía* la fe se logra es la salvación del hombre, pero ello no sólo por la aceptación de ciertas verdades. Éstas, es cierto, no son elegibles arbitrariamente por el sujeto: hay ciertas cosas que él

debe aceptar y nada más. Podría darse el caso de que un hombre moralmente bueno y un hombre de fe coincidieran en todas sus acciones, pero eso no bastaría para identificarlos. Pero la faceta conductual, de modo de vida, es decisiva. La importancia de la fe consiste en que, si bien es cierto que inevitablemente toma cuerpo en las acciones de la gente, nos lleva más allá de la mera moralidad. Fe sin realizaciones es letra muerta, mera palabrería, pero no es nada más acciones. También están involucradas verdades. O sea, San Agustín parece querer sostener que el mero amor al bien (y la práctica del bien) no basta(n); se requieren ciertas creencias para que la fe cumpla su verdadero cometido, a saber, proporcionar el sentido de la existencia humana y del mundo.

Independientemente de los énfasis, es claro (supongo) que tanto para Sto. Tomás como para San Agustín, la fe es un "creer que" factual. El carácter normativo de la fe procede de que se funda en verdades. Son éstas, en última instancia, su fundamento, la garantía de que ciertas líneas de conducta y no otras son las correctas. Desde esta perspectiva, por lo tanto, no podemos hablar de fe si no hay aceptación literal de dogmas religiosos. En la siguiente y última sección intentaré hacer ver por qué es ello un error y cómo es factible remediarlo.

VIII) La utilidad de la fe

Quizá debamos empezar por puntualizar ciertos resultados. En primer lugar, deseo sostener que si la fe, esto es, el que alguien tenga fe religiosa, implica la aceptación de dogmas religiosos interpretados como verdades factuales, entonces el concepto de fe es inadmisiblemente, inservible o, inclusive, contraproducente. El hombre de nuestros tiempos ciertamente no requiere de un concepto así. Antaño, la fe consistía en la aceptación de verdades para las cuales no había ningún fundamento empírico. Tener fe era aceptar aquello de lo que no podía tener experiencia, algunas verdades en favor de las cuales no se tenían evidencias. La fe era, pues, aceptación a ciegas de verdades. En la medida en que dichas "verdades" coadyuvaban mejor que las alternativas al desarrollo del conocimiento (por parcial, primitivo o incompleto que éste fuera) y la paz interior de los hombres de aquellas épocas (por precaria que fuera), era razonable tener fe. Más aún: habría sido irracional no adoptar la fe (la cristiana en Occidente, por ejemplo). Pero en nuestros tiempos todo el conocimiento procede por completo de la ciencia. El concepto de fe, por lo tanto, no puede seguir funcionando como lo hacía hace 15 siglos. Ya no cumple con las mismas funciones. Para la tranquilidad interna del hombre antes era imprescindible, dadas las condiciones en las que vivía, estar seguro de que habría otra vida, de que se haría

justicia, etc. Teorías como las de la evolución, el materialismo histórico o el psicoanálisis, por no citar más que casos obvios, echaron por tierra las ideas de aquellos tiempos, que en nuestros tiempos no pasan de ser meras supersticiones, e hicieron redundantes la metempsicosis y, en general, toda clase de escatología. Por ello, si en la actualidad estamos decididos a vincular el concepto de fe a creencias superadas, no habrá más remedio que echarlo por la borda. Sin embargo, esto es algo que, en mi opinión, no tenemos por qué hacer.

Desde la perspectiva por la que abogo, el concepto de fe es rescatable si se le considera o trata como un concepto eminentemente normativo. Tener fe es, ante todo, aceptar y hacer suyo un modelo de vida. La función de este modelo de vida es simultáneamente dar colorido a nuestras experiencias y orientar nuestras acciones. En otras palabras, dotar de sentido a nuestra existencia, salvarnos. Esto, obviamente, es algo que la ciencia por sí sola no puede lograr. Tener fe es, por lo tanto, adherirse a un modelo de vida encarnado en un conjunto de imágenes, a las que por consiguiente llamamos 'religiosas', a las cuales nos atenemos. Desde luego que alguien puede en nuestros días creer que Dios murió en la cruz para redimirnos a todos nosotros de nuestros pecados. Si nuestra creencia es creencia factual (en o que), estaremos siendo declaradamente supersticiosos. Pero si la idea de Dios en la cruz, de Dios sacrificado por nuestra conducta perversa, es una idea que tiene como meta hacernos reaccionar, hacernos conscientes de muchos aspectos tristes de la realidad humana, si nos incita a vivir de otro modo, si nos dirige permanentemente, entonces tendremos fe en algo sin ser supersticiosos. No veo por qué no se le puede enseñar a un niño a vivir con la idea (la imagen) de que Dios lo estará viendo cuando haga travesuras sin que por ello crea que hay alguien que realmente lo está viendo. Por ejemplo, un padre le puede decir a su hijo al despedirse por un viaje de 5 meses: "Acuérdate! Todas las noches tu papá te estará viendo cuando te vayas a dormir". En algún sentido, el niño puede vivir en función de esa idea sabiendo que, estrictamente hablando, la imagen no aparece. Y ese niño podrá entonces crecer pensando que Dios lo ve si estafa a alguien y, no obstante, tampoco creer eso literalmente. La adopción de un símil no tiene por qué tener las implicaciones "ontológicas" que tiene un uso diferente del lenguaje. Siguiendo con nuestro ejemplo, diremos de esa persona, niño o adulto, que tiene fe porque se expresa y vive de cierto modo.

En relación con la fe y su importancia en la vida, hay excelentes preguntas planteadas, por ejemplo, por San Agustín,⁷ a las que sería interesante intentar responder, confrontando lo que sería la respuesta religiosa tradicional con la que emana de nuestro enfoque. Consideremos, por ejemplo, las siguientes preguntas:

- a) ¿hace mejor a una persona la fe?
- b) ¿se vive mejor si se tiene fe que si no se tiene?
- c) ¿se puede vivir sin fe y ser bueno o se pierde algo?

Me parece que a la primera pregunta, el religioso tradicional (el religionista, como diría Hume) respondería con un contundente 'sí', en tanto que a las dos siguientes respondería con un rotundo 'no'. A grandes rasgos, la respuesta tradicional a la primera pregunta tiene que ser "sí", puesto que se piensa que la fe es verdadera, en el sentido (llamémosle así) "científico" de la expresión. O sea, la fe hace mejor a la persona porque al tener creencias verdaderas ella se ve comprometida con conductas acertadas (i.e., las que de alguna manera se derivan de las "verdades" de la fe y que conducen a su salvación) y en ese sentido su vida se vuelve mejor. El hombre de fe comprende mejor el mundo y se conduce en él mejor que quien carece de ella. La segunda y la tercera preguntas también reciben una respuesta no ambigua, sólo que en este caso es "no". Desde el punto de vista del religioso tradicional, claro está, el estrato de la moralidad no es el supremo. Se requiere apelar a algo superior, esto es, a Dios, el cual no es objeto de la moral (aunque sí su "fuente", sea lo que sea lo que esto significa) sino de la religión, de la fe. Es analíticamente verdadero decir que se puede ser bueno sin creer en Dios, puesto que la aplicación de los conceptos morales no requiere formalmente del recurso a conceptos religiosos. Pero para el religioso dichos conceptos no bastan, puesto que hay un nivel de bondad que proviene de la contemplación de verdades, de las verdades supremas, que son el fundamento último de la bondad moral. En este sentido, podría quizá decirse que quien vive en forma moralmente correcta pero sin fe vive bien por casualidad, puesto que carece de la justificación última de su actuar correcto. Ser moralmente bueno no es, pues, ser totalmente bueno, puesto que se puede ser bueno sin saber por qué se es bueno. Eso le pasaría al hombre moral que no alcanzó a moverse en la dimensión de la vida religiosa.

Desde nuestra perspectiva, el que la fe haga mejor o peor al hombre depende de los códigos morales incorporados en ella. Alguien puede tener un sistema de imágenes que de lugar a una visión perversa del mundo y, en ese caso, la fe ciertamente no haría mejor a un hombre. Un maniqueo, por ejemplo, podría elaborar un código de conducta en el que el triunfo del bien no estuviera asegurado y que, por lo tanto, no resultara aceptable para ningún religioso tradicional, a pesar de que se apoyara en alguna fe. Por lo tanto, nuestra respuesta a la primera pregunta no es automáticamente "sí". Respecto a si se puede ser bueno sin fe, pienso que la respuesta es una vez más que sí. No veo ningún impedimento lógico para ello. Pero también creo que el hombre que carece de fe pierde algo muy importante, si bien difícil de

⁷ Véase, por ejemplo, el libro de G. Schwartz, *Lo que Verdaderamente dijo San Agustín* (México: Aguilar, 1977).

describir o enunciar. Después de todo, algo debe perder aquel que pierde un sector del lenguaje. La pregunta para nosotros es entonces: ¿qué pierde quien carece de un sistema de símiles o de imágenes con las características que aquí hemos mencionado? No pierde hechos, puesto que la fe (para nosotros) no tiene nada que ver con verdades factuales. Lo que su existencia pierde es colorido, lo que el sujeto pierde es la posibilidad de integrar los hechos de su mundo en un todo significativo. El hombre que no tiene fe carece de orientación en la vida, como cualquier animal. Está perdido. Desde luego que se puede vivir sin fe y ser bueno, pero la bondad del hombre moralmente bueno pero sin fe es, por decirlo de algún modo, meramente mecánica.

Tal vez debemos ahora, para terminar, preguntar: ¿para qué, pues, sirve la fe? ¿Cuál es su utilidad? La respuesta directa es o debería ser: para la salvación del hombre. Pero ¿en qué consiste dicha "salvación", toda vez que se han abandonado las creencias primitivas en la existencia del alma, en su inmortalidad, en sus transmigraciones, en el otro mundo, etc.? ¿De qué salvación se nos habla? Es evidente que la idea de salvación del individuo es un tema independiente, un tópico complejo que requiere un tratamiento aparte. Aquí no puedo hacer otra cosa que enunciar la idea que desearía defender, a saber, que la fe es simplemente la vía de la salvación. La vida del hombre que no se ha salvado es una vida errante. Todo esto requiere de multitud de aclaraciones, las cuales sin embargo habrán de ser el tema de un trabajo ulterior.

Para exponer

Experiencia religiosa

I) Presentación del tema

La experiencia religiosa es, por razones obvias, un tema crucial de filosofía de la religión. Considerado de la manera más general posible, se puede apreciar que el tema abarca o se compone de una multitud de tópicos que, estrictamente hablando, caen dentro de lo que son otras áreas de la filosofía (teoría del conocimiento, metafísica, filosofía de la mente, etc.). Esto es relativamente fácil de ilustrar. Entre muchos otros, tres son por ejemplo los temas que podemos distinguir como siendo de interés especial para nosotros, a saber:

- a) la determinación de la clase de experiencia que es la experiencia religiosa y cómo explicarla (teoría del conocimiento y filosofía de la mente)
- b) la clase de aseveraciones que hacen los religiosos y cómo comprenderlas (filosofía del lenguaje)
- c) las pretensiones de verdad del religioso y cómo determinarlas (teoría del conocimiento)
- d) La determinación del objeto de la experiencia religiosa (metafísica).

Las experiencias religiosa y mística (no siendo ésta última sino una variante o modalidad de la primera) ciertamente constituyen un tema escurridizo. Los problemas que plantean son evidentes. Hay desde luego problemas de comprensión: ¿cómo ha de entenderse? ¿Cómo se le distingue, por ejemplo, de la experiencia

de un demente, de la de un drogadicto o, peor aun, de la de un farsante, digamos de un Elmer Gantry? Por otra parte ¿acaso no se puede uno equivocarse y creer que se tiene una experiencia religiosa cuando lo que se tiene es más bien una experiencia estética? Además, se tiene derecho a preguntar: ¿qué demuestra, qué prueba quien afirma haber tenido una experiencia religiosa? ¿Se trata de un fenómeno subjetivo especial y nada más o se trata efectivamente de un estado que requiere para su explicación del recurso a entidades externas al sujeto y, en especial, de entidades sobrenaturales? Asimismo, tiene sentido preguntar: ¿cómo es que algo tan especial, tan personal, *prima facie* (si hemos de creer a quienes gozaron de ella) intransmisible, puede de todos modos ser puesto en palabras (en el lenguaje común) y comunicado a otros? Estas y muchas otras preguntas, igualmente absorbentes, a que da lugar la experiencia religiosa merecen ciertamente ser contestadas.

Mi propósito en este ensayo es, claro está, coadyuvar, por mínima que sea nuestra contribución, al esclarecimiento del intrincado tema de la experiencia religiosa, recurriendo para ello al enfoque general que favorecemos y que hemos tratado de ejemplificar en los demás trabajos de este libro. Aunque, naturalmente, habremos de retomar discusiones desarrolladas por otros pensadores, tal vez algunos de nuestros resultados merezcan ser presentados desde ahora. En particular, me parece importante entender que la experiencia religiosa no puede quedar caracterizada, por así decirlo, "desde dentro". O sea, sostengo que, en principio, ningún análisis introspectivo, ningún auto-examen puede revelar si la experiencia que se tiene es de orden religioso o no. El carácter genuinamente religioso de una experiencia no tiene nada que ver con cualidades fenomenológicas especiales, con "estados mentales" peculiares o "superiores". De hecho, el análisis de la supuesta "calidad" de la experiencia es por completo irrelevante para su identificación como religiosa. Debo sugerir que son más bien factores externos al sujeto, como su conducta y su expresión verbal, lo que permite discernir si el estado de un individuo es realmente el de una experiencia religiosa o más bien el de algo que se le parece. El otro gran tema de debate es la determinación de si la explicación satisfactoria última de la experiencia religiosa exige que se apele a lo "sobre-natural" o si bien se puede esclarecer su carácter y su función de manera que no nos veamos comprometidos con lo que supuestamente yace más allá del espacio-tiempo.

Cabe señalar que, a diferencia de lo que acontece con otros temas de filosofía de la religión (el rezo, por ejemplo), en relación con el tema de la experiencia religiosa abunda el material. Habremos, por lo tanto, de hacer una selección. De hecho, seremos bastante restrictivos. Por lo pronto y aunque sin duda será redundante decirlo, debe quedar claro que no estoy en lo más mínimo interesado en adentrarme y hundirme en la exégesis de textos sagrados o de textos de místicos. Tal vez cite, en

aras de la ilustración del tema, alguno que otro *dictum* de religiosos, pero nuestro objetivo es, obviamente, el debate filosófico generado por el tema de la experiencia religiosa. Así, nuestro punto de partida lo constituirán algunas consideraciones que encontramos en el libro de William James, *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*. Nos ocuparemos, asimismo, de algunas importantes ideas de Bertrand Russell y, sobre todo, de algunos pensamientos del *Tractatus* que, pienso, son sencillamente decisivos y definitivos. Espero que lo que podamos decir nos sirva, entre otras cosas, para dejar en claro por lo menos lo que, desde nuestra perspectiva, la experiencia religiosa no es.

II) Aclaraciones preliminares

No estará de más recordar que lo que realmente nos importa no es la experiencia religiosa hecha pública, celebrada por muchos, aquella que hace a quien supuestamente la tiene acreedor de la admiración ajena, sino más bien aquella experiencia que afecta al individuo en su cuarto, cuando está solo, es decir, cuando no está jactándose de ser religioso y de tener experiencias especiales. Nos interesa la experiencia que silenciosamente se hace patente en la vida del sujeto, no aquella de la que se habla y murmura. Lo que queremos saber es qué pasa con un individuo que en determinadas condiciones comprende que se encuentra en un estado inusual, que se entiende a sí mismo como en contacto con algo que no logra explicarse y a lo que, por consiguiente, califica de "divino". Hay que tener presente que una genuina experiencia religiosa es algo muy serio, por así decirlo "solemne", que modifica o transforma nuestra existencia. Podemos decir: nadie es ya el mismo después de una experiencia religiosa. Esto, naturalmente, es una observación gramatical acerca de 'experiencia religiosa'.

En relación con nuestro objeto de estudio, parecería que se nos abren de inmediato dos grandes vías de análisis. Por una parte, podría pensarse que nuestro examen debe ejercerse ante todo sobre lo que podríamos denominar los 'grandes prototipos' de religiosos, sobre los testimonios de los grandes religiosos (o que pasan por tales). El estudio de esta modalidad de la experiencia religiosa nos daría el perfil típico o clásico del hombre religioso. Podemos adivinar desde ahora que, desde esta perspectiva, en más de un sentido habrá la vida del hombre religioso de ser anormal, excéntrica, rara, excepcional. El genio religioso padece alucinaciones, oye voces, etc. Es diferente. Así sucedió con San Pablo en su camino a Damasco, con Santa Teresa de Jesús, con San Juan de la Cruz, con San Francisco de Asís, con Buda, por no citar más que a algunos de los más prominentes. Por otra parte, no es-

tará de más destacar que entre los religiosos "legendarios" no nada más hay santos. Por ejemplo, piénsese en Juana de Arco, que era una decidida militar al servicio del Rey de Francia o en el humilde indígena del cerro de Tepeyac a quien, según se cuenta, se le apareció la Virgen de Guadalupe. Empero, también puede defenderse la idea de que no son los grandes prototipos de hombre religioso lo que realmente importa o debería importarnos, sino el hombre religioso modesto, normal, esto es, aquel para quien la religión es efectivamente un factor de vida, un elemento permanentemente presente en su vida, aquel hombre (dan ganas de decir) para quien en primera instancia se forjó el lenguaje religioso: el humilde hombre religioso que realmente cree en Dios. En relación con los análisis a que da lugar este dilema, quizá en el fondo más aparente que real, algo que no podemos saber *a priori* es si conducirán, asumiendo que son en cada caso correctos, a los mismos resultados concernientes a la naturaleza de la experiencia religiosa.

III) Experiencia religiosa y materialismo

Son múltiples las formas como podemos abordar el tema de la experiencia religiosa, pero tal vez una apropiada sea considerarla *ab initio* como algo sospechoso, esto es, como algo sistemáticamente mal interpretado o algo que hay que no se tiene por qué aceptar. Así procedió, por ejemplo, William James. Como se sabe, éste escribió, a principios del siglo XX, un importante libro intitulado 'Las Variedades de la Experiencia Religiosa'. A decir verdad, a pesar de su riqueza de contenido, la posición global desarrollada en el libro no está exenta de tensiones. No obstante, James logra conciliar posiciones *prima facie* incompatibles. Por ejemplo, por una parte él ofrece un diagnóstico psico-fisiológico de la experiencia religiosa, por medio del cual la explica y de hecho le quita lo "misterioso", pero por la otra intenta a toda costa re-valorizarla. Podría pensarse que sus dos objetivos no son compatibles. Unas cuantas palabras al respecto para mostrar que sí lo son no estarán de más.

Tal vez lo primero que debemos preguntarnos es: ¿son en verdad incompatibles la explicación y el misterio? La respuesta es: depende de lo que se entienda por "misterio". Si por 'misterio' vamos a entender 'lo no explicado' o 'lo no comprendido todavía', entonces sí: una vez que la ciencia hace su aparición y explica el fenómeno, el misterio automáticamente se desvanece. Esto es lo que ha sucedido con cuestiones como las del origen de la vida o el origen del universo: la biología y la astrofísica han hecho ver que no porque multitud de fenómenos naturales sean inusuales, extraordinarios o maravillosos son por ello inexplicables y, sobre todo, misteriosos. En este sentido, por consiguiente, misterio e ignorancia van de

la mano y, por lo tanto, misterio y conocimiento se excluyen mutuamente. Gracias al conocimiento, lo que era misterioso deja de serlo. Sin embargo, hay otro sentido de 'misterio' de acuerdo con el cual lo misterioso es perfectamente conciliable con el conocimiento. Me refiero a la idea lo misterioso como algo que simplemente nos produce admiración, que nos deja boquiabiertos, a pesar de estar perfectamente aclarado. Después de todo, un físico, por ejemplo, podría exclamar: 'Es un misterio eso del nacimiento de una estrella! Es fantástico porque lo que sucede es que y a continuación nos daría la explicación causal correspondiente. Podemos hablar, pues, de un sentimiento de misterio frente al nacimiento de un niño, una relación amorosa, la existencia del mundo, etc. Un sentimiento así (que, dicho sea de paso, puede invadir al más pan-cientificista de los filósofos) es legítimo y valioso. En resumen y dicho de otro: si 'misterio' es usado teísticamente, entonces lo misterioso no nos interesa; en cambio, si es usado para expresar una actitud de asombro, de admiración, de respeto, entonces no hay problema. Colegimos de esto que no hay problema en la posición general de James al reivindicar una clase de experiencias que, en su explicación, pierden su carácter misterioso.

Veamos ahora la defensa anti-materialista de la religión desplegada por James. La posición filosófica que él se aboca a refutar es la que él denomina 'materialismo médico'. La idea central de esta "doctrina" es simplemente la de que si realmente pudiéramos diagnosticar fisiológicamente las emociones y los sentimientos religiosos, con ello nos los estaríamos explicando. Aparentemente, ya se habría dicho todo lo que habría o se podría decir al respecto. El enfoque es básicamente el siguiente: conocemos las emociones vía la conducta humana, pero ésta a su vez nos la explicamos vía sus "causas" internas, queriendo esto decir para James 'fisiológicas'. Así, retomando ejemplos del propio James, diremos de x que está melancólico y nos explicaremos su estado cuando comprendamos que lo que le pasa es que su hígado no secreta suficiente bilis; opinaremos que y está obsesionado por o con una idea, pero comprenderemos su estado si nos enteramos de que no ha hecho ejercicio al aire libre desde hace mucho tiempo; pensaremos que z siente ansiedad por algo que lo rebasa, o una intensa felicidad, pero entenderemos que su estado es resultado de una menstruación anticipada o retrasada, porque está estreñido, etc. La ambición central de los materialistas médicos es, claro está, la de proporcionarnos las causas de los estados mentales y, de esta manera, eliminar por completo todo vestigio de mentalismo y, por ende, su aura de misterio.

Debería ya ser obvio que nos las habemos aquí con una equivocación filosófica grandiosa. Un ejemplo paradigmático de pensador que comete esta clase de falacias es Lombrosio. Según él, hay un tipo humano, físicamente especificable y clasificable desde el punto de vista de la criminología. Desde esta perspectiva, cier-

tos rostros, ciertas manos, etc., son necesariamente las de un criminal. Esto es declarado absurdo: no es defendible *a priori* que ciertos rasgos faciales estén lógicamente conectados con rasgos de conducta. Después de todo, no es auto-contradictorio afirmar que hay hombres de faz tosca y de corazón de oro, como tampoco lo es aseverar que hay humanos con rostros angelicales y mentes putrefactas. Ahora bien, el error incorporado en la tesis materialista médica, si bien no es tan fácil de sacar a la luz como en el caso de la posición de Lombrosio, es igualmente craso. En este segundo caso, que es el de la tesis que James combate, el punto es ligeramente más sutil, pero sigue siendo básicamente el mismo: sabemos que, dado cierto estado fisiológico (ya no meramente físico), se tiene entonces lo que se llama una "experiencia religiosa". Obviamente, se trata de una forma demasiado burda de cancelar la experiencia religiosa. Al igual que en el caso lombrosiano, tampoco es auto-contradictorio decir que alguien se encuentra en el estado neuronal *x* y que, no obstante, no tuvo ninguna experiencia religiosa, o a la inversa: que alguien tiene o tuvo una experiencia religiosa sin haber estado en el estado neuronal que supuestamente le corresponde. Nótese, por otra parte, que lo que James llama "materialismo médico" no es sino una variante (anticipada) de la famosa "tesis de la identidad", refutada por Kripke en su *Naming and Necessity* muchos años después, pero atinadamente rechazada ya por James desde aquel entonces. No obstante, su argumento, que es válido, está aderezado con otras intenciones en mente. James no rechaza, propiamente hablando, las pretensiones de los materialistas. Lo que él cuestiona son las inferencias que trazan. El error que las infecta, según él, no es de verdad, sino de deducibilidad: ninguna verdad en relación con las condiciones de existencia de una experiencia (religiosa en este caso) permitiría determinar su valor, lo que realmente pone de manifiesto, lo que revela. Una concomitancia (cierto estado fisiológico-cierto estado de ánimo), inclusive una correlación sistemática, no basta para dar cuenta de aquello que emerge de la experiencia misma. Un paralelismo ilustrativo lo tenemos en el caso de la estética: el estudio de la fisiología no nos explica el valor de la experiencia estética ni lo que ésta revela de la obra de arte. Lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, con la fisiología de la experiencia religiosa. En este punto, por lo tanto, James parece pisar terreno sólido. Aunque es evidente que se pueden decir muchas cosas más en contra del materialismo médico, nos basta con constatar que la posición de James es inobjetable.

Será útil considerar rápidamente la cuestión de las supuestas causas materiales de los estados mentales. Deseo sostener que una pregunta como "¿qué podría ser la causa de un estado de ánimo?" requiere una cierta contextualización para volverse inteligible. Su significado dependerá de en qué contexto explicativo nos encontremos. Es en función de esto último que se determinará la clase de causa que se esta-

rá buscando. Por ejemplo, si alguien está melancólico, su melancolía puede deberse a que recuerda algo, en cuyo caso la causa será mental. Como explicación de su melancolía, ésta podría bastar, si esa es la clase de explicación que en ese momento requerimos. Empero, podría quererse buscar la explicación en otra dirección y afirmar entonces, *e.g.*, que su melancolía más bien se debe a que la persona se encuentra en tal o cual estado fisiológico, en cuyo caso la causa sería material. La diferencia radica simplemente en que, en este segundo caso, en lo que estaríamos interesados sería en otra clase de conexiones. Pero es de crucial importancia entender que es un error, si no se especifican los objetivos que se persiguen, pensar que con la explicación materialista se alcanza la explicación última, sea lo que sea lo que esto signifique. Por ejemplo, supongamos que dijéramos que efectivamente la causa de la melancolía de un sujeto es el estado de su cuerpo, pero supongamos ahora que se llegó a ese estado porque el sujeto "se imaginó" algo. Tendríamos entonces que decir que la causa de su estado fisiológico es su imaginación y, por ende, estaríamos de regreso a los estados mentales como causa de su melancolía! Pero entonces, claramente, estaríamos dando vueltas en círculo. La moraleja de esto, dicha de la manera más breve posible, es simplemente que las conexiones "mente-cuerpo" no son nunca lo que los materialistas creen que son. Filosóficamente, las explicaciones de la índole que ellos proporcionan nunca dan en el clavo, no conducen a nada y la razón es que nunca se toman la molestia de especificar las características de las causas que buscan. Eso no impide, desde luego, que el estudio de las condiciones materiales de existencia de la experiencia religiosa no sea interesante, aunque dudo mucho que nos permitiría siquiera deslindar mejor las genuinas experiencias religiosas de las meras pseudo-experiencias. Parecería seguirse de todo esto que el estudio interesante de la experiencia religiosa es, por así decirlo, interno a su propio dominio. Lo que se debe hacer, por consiguiente, es tratar de especificar lo peculiar de los estados mentales religiosos, esto es, determinar en qué consisten la melancolía religiosa, el trance religioso, etc., independientemente de qué conexiones se puedan establecer *a posteriori* con la corteza cerebral, las neuronas, las sinapsis y demás parafernalia de la neurofisiología.

Tal vez deba insistir en que no es ni mucho menos nuestro objetivo cuestionar la realidad de la experiencia religiosa. Lo que en cambio sí ponemos en tela de juicio es lo que al respecto dicen muchos filósofos de la religión, teólogos y, en general, los teístas. Nosotros partimos del reconocimiento de que hay ciertos "estados internos", ciertos "estados mentales" especiales, que calificamos de "religiosos" y que, en algún sentido, nos parecen superiores. Empero, no asumimos simplemente que se trata de estados de conciencia "superiores", sino que aspiramos más bien a determinar si lo son y en ese caso a entender por qué lo son. Eso, empero, no nos lo

proporciona el conocimiento de las supuestas "causas" de dichos estados. La superioridad tiene que proceder, primero, del examen de sus características "internas", de sus peculiaridades y, segundo, de su confrontación con estados anímicos más mundanos, así como de consideraciones acerca de la utilidad social que fluye de ellas. Para hacer ver que efectivamente la experiencia religiosa es excelsa, suprema, etc., lo que se tiene que mostrar es que el hombre que ha tenido una experiencia religiosa es, en algún sentido todavía por especificar, "mejor" que quien no ha gozado de ella. Pero ¿se puede demostrar algo así? Ello es, en el mejor de los casos, debatible. Cabe preguntar: ¿por qué, en efecto, sería mejor o de mejor calidad una genuina experiencia religiosa que una genuina experiencia política o estética? ¿En qué sentido es mejor un anacoreta que un artista o que un gran líder político? Los criterios de superioridad o inferioridad no están claros. No deseo sostener *a priori* que no sea ello así. Lo único que afirmo es que no está claro por qué y que el establecimiento de dicha tesis requiere argumentación.

IV) Variedades de la experiencia religiosa

Es evidente que la expresión 'experiencia religiosa' es un término general que sirve para designar toda una variedad de casos. Experiencias religiosas las hay de muy diversa naturaleza e intensidad, siendo la experiencia religiosa suprema la así llamada 'experiencia mística'. Como ya se dijo, una experiencia religiosa puede ser de lo más variado: se pueden tener alucinaciones, apariciones, se pueden recibir órdenes, tener convulsiones, pensamientos intransmitibles y así sucesivamente. Ahora bien, enfoques de la experiencia religiosa que nos parecen inadecuados son los que podríamos llamar 'externalistas' y 'reduccionistas'. Enfoques así pretenden dar cuenta de la experiencia religiosa desde fuera y con miras a explicarla en términos de otra cosa (estados fisiológicos, causas materiales, etc.). A mi modo de ver, la vida religiosa constituye una dimensión de experiencia que no se presta a un tratamiento así, por popular que éste sea. James ejemplifica bien, según pienso, los defectos mencionados. Para mostrarlo, recogeré rápidamente algo de lo que tiene que decir acerca de un caso particular de experiencia religiosa, a saber, la conversión. Posteriormente, nos ocuparemos de algunas facetas del misticismo.

Conversión. En general y como era de esperarse, los religiosos y los teístas pretenden explicar la conversión en términos de milagros (en su sentido), esto es, de lo sobrenatural: se oyen voces que tienen que ser de alguien, "llamados", órdenes, se tienen alucinaciones, visiones, etc. Después de la experiencia el sujeto queda exhausto. Se habla entonces de un "renacimiento". La conversión, por otra parte,

puede ser el resultado de un proceso o puede ser súbita. La primera es volitiva, gradual, auto-inducida, constructiva. La segunda se da cuando se produce lo que James llama la "auto-rendición". Es ésta última la realmente interesante. La pregunta es: ¿qué pasa en esos casos? Tenemos inevitablemente que hacer un poco de filosofía de la psicología.

La idea de James es básicamente la siguiente: la mente es un conglomerado de ideas, con algunas centrales y otras periféricas. La conversión se produce cuando las ideas religiosas vienen a ocupar el centro del campo de la conciencia, esto es, cuando la religión se vuelve el centro de la energía espiritual del individuo. Este fenómeno viene cargado de emociones fuertes y ello precipita cambios inesperados. Estarían involucrados al parecer dos sentimientos muy importantes: el sentimiento de pecado (el sujeto siente que hay algo profundamente mal en él) y el ideal (el sujeto intuye que tiene la posibilidad de salvación). Es de sumo interés notar que para James la verdadera explicación presupone el reconocimiento como algo real del inconsciente! Su tesis es que se fueron incubando ideas que posteriormente incursionan hacia la vida consciente del individuo. Y de pronto florecen o afloran. Un caso ejemplar es obviamente el de San Pablo. Parecería, pues, que mientras más importante sea el rol del inconsciente más posibilidades tenemos de tener experiencias religiosas y, en particular, conversiones! James admite esto explícitamente: mientras más fuerte, más desarrollada sea la vida inconsciente del individuo, más incursiones habrá desde ella hacia el plano de la conciencia y más se transformará a ésta última. Esto es lo que sucede en casos de obsesiones, inhibiciones, etc. La diferencia entre la conversión lenta y la súbita no radica en la intervención divina, en si ésta opera en un caso y no en el otro, sino en el papel del inconsciente. Por último, resulta comprensible que cuando quien sufrió una conversión religiosa intenta dar expresión a su experiencia no pueda hacerlo y que cuando se le dicen cosas para sacarlo de su ensimismamiento, todo lo que se le diga le parezca irrelevante o absurdo. Este es el diagnóstico general que James ofrece. Si lo que él dice es congruente con su enfoque estrictamente fisiologista o no es algo que por el momento dejaremos de lado.

Para nosotros, por lo pronto, es importante preguntar: ¿cuáles son los frutos de la conversión? Tenemos en mente ante todo gente "normal", esto es, no estamos considerando casos de psicóticos. Ahora bien, los frutos son, básicamente, los siguientes:

- a) cambio de personalidad
- b) nuevos niveles de espiritualidad
- c) pérdida de miedos

- d) sentimientos de que todo está "en orden"
- e) sentimiento de que en el mundo hay armonía
- f) percepción de verdades nunca antes vislumbradas
- g) el mundo se vuelve otro
- h) se tienen crisis, convulsiones, depresión, éxtasis, etcétera

La verdad es que tendría yo poco que objetar a la descripción que James ofrece. Lo que en cambio sí me parece erróneo es concederle más importancia de la que tiene a lo que no pasan de ser meros síntomas de conversiones. El que una conversión constituya o implique una crisis de personalidad no me aclara el valor religioso de la misma. Como veremos en el caso del misticismo, esto último es algo imposible de alcanzar si no nos adentramos en los contenidos de las creencias involucradas. El examen de la conversión religiosa tiene que lograrse, por así decirlo, "desde dentro", puesto que diagnósticos muy parecidos o idénticos podrían ofrecerse en el caso de conversiones, e.g., políticas. El enfoque de James, por consiguiente, no parece atrapar la especificidad de la conversión religiosa.

Misticismo. Uno de los puntos importantes mencionados anteriormente es, claro está, el del carácter inefable de ciertas experiencias. Es éste un tema particularmente sospechoso, porque ¿qué clase de experiencia es aquella para la cual no hay una expresión verbal correcta en absoluto? ¿Cómo puede alguien decir que le pasó tal o cual cosa si no dispone de las palabras adecuadas para su descripción o si el lenguaje, por decirlo de algún modo, le "quedó chico"? El misticismo es un caso especial de experiencia religiosa que, más que otras variedades de ella, apela a la tesis de la inefabilidad. Desde esta perspectiva, hay algo así como "estado de conciencia místico", por medio del cual se rebasan los límites de la significatividad y del conocimiento, a más de que permite, de alguna oscura manera, trascender el mundo empírico. Sobre la posibilidad de combinar el silencio con la significatividad regresaremos más abajo. Por el momento nos bastará con constatar que, en palabras de James, los rasgos más conspicuos de la conciencia mística son:

- a) inefabilidad
- b) cualidad noética (algo se conoce, pretensiones de conocimiento)
- c) estado "trascendente" (no dura mucho)
- d) pasividad

Una pregunta que cabría hacer aquí, en aras de la determinación del valor de la experiencia mística, es la siguiente: ¿es generalizable la conducta del místico? ¿Sería insensato sugerir, por ejemplo, que es en algún sentido anti-social? La inquietud

general que nos invade es: ¿por qué en efecto es tan valiosa a los ojos de tanta gente la experiencia mística? Esto quizá en parte se responda, parcialmente al menos, cuando nos enfrentemos a los pensamientos con los que parece estar comprometido todo místico, esto es, aquel de quien se puede decir que gozó de la experiencia religiosa suprema. Dicho sea de paso, no deja de constituir una sorpresa el diagnóstico último que James ofrece del estado deleitable del místico y que dista mucho de ser halagador: se trataría en última instancia, según él, de un "estado hipnótico", imitado o inducido, fundado en supersticiones y hasta en cierta degeneración corpórea.

La verdad es que todo parece haber estado mal pensado en la teoría de James. Ésta, puede afirmarse, está mal elaborada. A final de cuentas, James no nos dice nada que sea religiosamente interesante. Ello se debe a que su enfoque es claramente externalista y quizá también reduccionista. Cabe inclusive preguntar si tiene una teoría. Podría sugerirse, por ejemplo, que ésta está implícita en su pragmatismo. Considérese, por ejemplo, la conexión entre, por una parte, la verdad y la falsedad y, por la otra, las experiencias religiosas. James diría que si los resultados son positivos, entonces la doctrina es verdadera. El problema consiste en que James no ofrece argumentos claros en favor de la idea de que las experiencias religiosas efectivamente son positivas. ¿Qué es que la conversión tenga resultados positivos? ¿Es más útil socialmente un predicador mendicante que un obrero especializado, que un dentista? La verdad es que James no aclara en lo más mínimo en qué consiste y de dónde surge lo valioso de la experiencia religiosa. Para él, la conversión es esencialmente un proceso psíquico más y, en este sentido, se trata de un proceso puramente factual. Pero aceptando con él que de la descripción de fenómenos no podremos nunca extraer justificadamente una evaluación, nos vemos forzados a preguntar: y él ¿cómo justifica el carácter valioso de la experiencia religiosa? La verdad es que esto es algo que en su teoría nunca queda debidamente aclarado o justificado. Parecería que para James es simplemente obvio que la experiencia religiosa es valiosa, pero de seguro que por obvio que ello nos pueda parecer, de todos modos requiere un mínimo de argumentación, so pena de no ser más que un mero prejuicio. Por último, habría que señalar que, en relación con el místico, James no establece ninguna conexión entre su vivencia, cuyos fundamentos psicológicos él supuestamente proporciona, y sus creencias o los contenidos de sus creencias. Esto nos lleva a otra importante pregunta que James ni siquiera plantea, a saber: ¿qué hace a una creencia una creencia religiosa? No puede ser nada más la vivencia, la configuración neuronal, el proceso fisiológico, puesto que es lógicamente posible que todo eso fuera inducido por una droga, pero no por ello identificaríamos la experiencia de un drogadicto con la de un religioso serio. Asumiendo, pues, que aunque el drogadicto y el religioso se encuentran en el mismo estado físico, de todos

modos la experiencia del segundo es religiosa en tanto que la del primero no, por lo que nuestra pregunta sigue vigente: ¿cuál es la diferencia entre dichas experiencias y, en particular, entre las experiencias del drogadicto y las del místico?

Tal como nosotros entendemos el asunto, la diferencia tiene que ver con la clase de creencias que animan a uno y a otro, con todo lo que ello acarrea (en particular, conducta lingüística y extra-lingüística especial). Las vivencias de ambos pueden ser intensas, sólo que una es artificial, se reproduce a placer, etc., en tanto que la sería requiere ser "preparada", es en algún sentido frágil; una es un estado puramente orgánico, en tanto que la otra responde a una cierta manera de encarar la realidad y, por consiguiente, a ciertas concepciones; una no requiere más que de una píldora para producirse, en tanto que la otra presupone el uso sistemático del lenguaje religioso y la inmersión del sujeto en formas de vida religiosas. La comprensión de la vivencia religiosa, de la experiencia mística, por lo tanto, exige que se investiguen lo que son las creencias propias del místico. ¿Cuáles son dichas creencias? Lo que es filosóficamente interesante preguntar es: en el fondo ¿qué está presupuesto en el pensamiento del místico? Para responder a esta pregunta habremos de cederle la palabra a Bertrand Russell y examinar, aunque sea superficialmente, algunas célebres tesis esbozadas de manera sistemática por primera vez por él.

V) Misticismo y lógica

En este como en muchos otros contextos de debate filosófico, es menester echar mano de resultados o de tesis o de puntos de vista de diversas ramas de la filosofía que a uno le parecen establecidos de una vez por todas y que son útiles en la discusión de diversos temas. En este caso, la idea que yo hago mía, la posición a la que me adhiero, versa sobre la naturaleza de la experiencia en general y de sus relaciones con el pensamiento. Desde la perspectiva que adopto, una experiencia, como cualquier otra cosa, tiene que ser identificable, tiene que poder ser identificada, tanto por quien la tiene como por otras personas. No se trata meramente de un estado orgánico: es un estado orgánico identificable por el sujeto. Un estado del que no estoy en absoluto consciente no puede pasar por experiencia para mí. Ahora bien, para que los demás puedan reconocer que tengo o tuve tal o cual experiencia, deben poder disponer de criterios y para que yo, en tanto que el sujeto de la experiencia, pueda auto-adscribirme alguna experiencia, debo poder expresarla en forma inteligible y ser capaz de dar cuenta de ella, esto es, de enunciarla y de describirla. Ahora bien, para que ello suceda, yo (en tanto que sujeto) tengo que disponer de un lenguaje, porque de lo contrario ¿cómo podría identificar mi propia experiencia?

Por ejemplo, tengo que poder distinguir un dolor de estómago de uno de hígado, pero para ello debo poder recurrir a los conceptos de estómago y de hígado. O, si carezco de ellos, apelaré a los conceptos de espacio, de intensidad, de recurrencia, etc., para poder identificarlos. Por otra parte, el uso del lenguaje acarrea consigo sistemas de creencias. Así, pues, el sujeto debe siempre poder marcar sus experiencias, señalarlas, distinguirlas de otras, pero ello sólo es posible por medio de signos, de palabras y, por ende, de bloques de pensamientos, por medio de los cuales opera. Desde luego que podemos imaginar que alguien tiene experiencias sin disponer de palabras (y por ende de conceptos) para su expresión. Por ejemplo, un recién nacido puede padecer un tremendo dolor. Pero es igualmente claro, supongo, que el recién nacido no identifica su dolor: reacciona frente a él. Podemos hablar de experiencias genuinas sólo porque éstas ya están asociadas a grupos de creencias y podemos hablar de formación de creencias sólo si presuponemos un lenguaje. No parece tener mayor sentido hablar de identificación de experiencias sin aludir a creencias ni de creencias y pensamientos sin la previa aplicación de sistemas de signos (por elementales que sean dichos sistemas). O sea, hay una vinculación irrompible entre el lenguaje, el pensamiento y la experiencia. Y esto vale por igual para las experiencias del místico: para que podamos adscribirle experiencias (sobre todo: en forma diferente a como lo podríamos hacer con un recién nacido, lo cual por otra parte no creo que fuera algo atractivo para él), tenemos que presuponer que hace suyas ciertas creencias, pero para que podamos adscribirle creencias tenemos que presuponer que es un usuario de algún lenguaje posible. En el caso de la experiencia mística, el lenguaje que presuponemos es el lenguaje natural, pero ¿hay acaso determinadas creencias que el místico tenga que hacer suyas para poder hablar con sentido de experiencia mística? Y si así fuera ¿cuales serían dichas creencias?

En su famoso artículo 'Misticismo y Lógica', Russell se enfrenta a dichas preguntas y las responde con toda una teoría. Él sostiene, en primer lugar, que hay en el hombre dos grandes tendencias, dos tendencias "innatas": una tendencia hacia la ciencia y el conocimiento objetivo y una tendencia hacia el misticismo. De acuerdo con él, la metafísica, esto es, "el intento de concebir el mundo como un todo por medio del pensamiento"¹, resulta de la unión y el conflicto entre estas dos tendencias. De ahí que la comprensión del misticismo en realidad sea no sólo un estudio de los impulsos que a ella conducen, sino también de lo que podríamos quizá llamar la 'Weltanschauung mística'. En verdad, el estudio del misticismo exige o implica toda una teoría del hombre, pero por razones obvias nosotros dejaremos de lado este aspecto de la concepción russelliana y nos concentraremos en el que

¹ B. Russell, "Mysticism and Logic" en *Mysticism and Logic* (London: Allen and Unwin, 1976), p. 9.

conciene exclusivamente a las ideas del místico. Preguntémosnos entonces: ¿cuáles son, según Russell y adoptando su propia formulación, los "elementos de toda 'filosofía mística', de todas las edades y de todas partes del mundo"?² Él enumera cuatro grandes creencias que, desde su perspectiva, son condición necesaria y suficiente para poder hablar de filosofía mística, a saber, las creencias en:

- a) la superioridad de la intuición frente a la razón
- b) la unidad del mundo y el rechazo de las divisiones
- c) la irrealidad del tiempo
- d) el carácter ilusorio del bien y del mal

Considerémoslas en ese orden.

a) Esta es la creencia en una forma diferente de conocer, más penetrante, más fuerte, más convincente que los modos normales de conocer. Una vivencia especial da lugar a una creencia verdadera especial y como la vivencia en cuestión es por completo incompatible, el conocimiento involucrado será por igual totalmente privado. Este modo de conocer, por lo tanto, es reivindicado **por una persona** en cada caso (sería interesante poder determinar, por ejemplo, si los metafísicos místicos realmente se entienden entre sí). Lo que, por otra parte, con ello automáticamente se rechaza es la idea de que todo conocimiento es esencialmente compartible, adquisible por mecanismos a los que en principio todos tienen acceso, que se incrementa tan sólo en forma gradual, mediante procedimientos en los que intervienen grupos de individuos, etc. El místico, por lo tanto, **reivindica para sí un modo diferente de conocer y una fuente diferente de conocimiento.**

b) Esta es la creencia de que las divisiones del mundo proceden de una visión parcial, incompleta, fragmentada, limitada. El mundo **no es una mera suma de hechos o situaciones discretas, sino que tiene una cierta continuidad que se pierde cuando la enfocamos desde el punto de vista de la primera persona. Aquí es la visión atomista y empírica del mundo el opositor principal.**

c) Esta otra creencia mística se deriva de la misma convicción. En este caso está involucrada la idea solipsista de que la única realidad es la del momento, de que ni el pasado ni el futuro son (o pueden ser) reales. **Quizá uno de los mejores exponentes de esta posición sea Wittgenstein mismo, en su *Tractatus* (como veremos) o inclusive en las *Observaciones Filosóficas*.**

d) Lo mismo que en el caso anterior: es debido a nuestra incapacidad para concebir el todo de la realidad que trazamos distinciones, en este caso morales. Éstas

² *Ibid.*, p. 14.

responden a visiones parciales, a intereses particulares. Pero para una mente omnisciente no hay tal cosa. El místico, por consiguiente, hace suyo el pensamiento de que en el fondo el mal es ilusorio, irreal.

Antes de enfrentarnos a lo que Russell sostiene, veamos primero por qué, según él, son falsas las creencias del místico. En relación con el primer punto, Russell objeta que no hay garantía alguna de que las intuiciones que se tengan efectivamente conduzcan a la verdad. El rasgo distintivo de la "intuición" parece ser más que otra cosa la fuerza de la convicción, la seguridad que en un momento dado se tiene. Pero eso ciertamente no es una garantía de nada. **Es posible mantener con toda la fuerza del mundo, con toda la intensidad de que sea uno capaz, una creencia y estar equivocado. Es claro que el conocimiento y la comprensión del mundo requieren algo más que mera "intuición".** En cuanto a la segunda de las creencias mencionadas, Russell eleva una acerba crítica a lo que es su fundamento, esto es, el axioma de las relaciones internas y opone, en última instancia, el axioma de atomicidad. Veamos rápidamente en qué consiste la crítica.

El axioma de las relaciones internas, así bautizado por Russell, es la expresión correcta para una posición que sostiene que no hay más que proposiciones de la forma sujeto-predicado. **O sea, siempre que digamos algo significativo, lo que tendremos que estar haciendo será atribuirle una cualidad o propiedad a algo o a alguien.** Esto ciertamente es el caso en multitud de ocasiones, pero ¿lo es en todas? ¿Qué pasa cuando decimos cosas como "Napoleón era un general más hábil que Wellington"? No podemos decir que "ser general más hábil que Wellington" es una propiedad de Napoleón, entre otras razones porque estaremos convirtiendo una proposición contingente en una proposición analítica. Por otra parte, "ser más hábil que" en realidad sólo se entiende si somos capaces de decir cómo se es más hábil. Habremos entonces decir cosas como "se anticipa mejor que", "tiene más autoridad que", etc., etc., y de esa manera volvemos a introducir relaciones, que era de lo que queríamos zafarnos. Lo místico podrían sostener, por otra parte, que Napoleón y Wellington forman una cierta unidad, un cierto hecho, y que es de esa unidad (*i.e.*, de ese sujeto) de la que se predica la propiedad "ser un general más hábil que". Pero aquí hay un problema, a saber, que tendríamos que analizar la proposición de exactamente la misma manera si lo que dijéramos fuera que Wellington es un general más hábil que Napoleón. En ambos casos se constituye un complejo y de él predicamos lo mismo. Pero obviamente no estaríamos diciendo lo mismo. El punto es que los metafísicos consideran que la realidad es un complejo que absorbe, por así decirlo, a todos los demás complejos chiquitos. **La realidad es un todo unificado, orgánico. La verdad es la totalidad, se expresa por una super-proposición con un sujeto y un predicado.** Pero, claro está, esto deja fuera a las relaciones asimétricas,

las cuales son imprescindibles. Para dar cuenta de éstas, tenemos que recurrir a un principio disolvente, al fundamento del análisis, esto es, al principio de atomicidad. El problema con este principio es que hace imposible la visión holista del mundo que propone el místico. Por lo tanto, si Russell tiene razón el místico no puede tenerla.

En cuanto a la tercera creencia mencionada, Russell señala que presupone que el mundo de los sentidos es ilusorio, irreal, por lo que todo argumento que desemboque en ello debe ser falaz. Valdría la pena en este caso contrastar la posición de Russell con la de Wittgenstein, sobre todo con lo que éste sostiene en sus *Observaciones Filosóficas*. Aquí me limitaré a confrontar su posición con algo de lo que se dice en el *Tractatus*. Finalmente, para Russell las nociones de bien y mal no tienen una aplicación universal o global, es decir, no se aplican al universo como un todo. El mundo no es en sí mismo ni bueno ni malo. Las nociones éticas se aplican a situaciones particulares, concretas. El místico estaría basando su ataque sobre las distinciones morales haciendo un uso indebido de ellas.

Lo que Russell afirma es, qué duda cabe, sumamente interesante, original y altamente aclaratorio, pero no por ello es aceptable a pie juntillas. Por ejemplo, podemos aceptar que las creencias que él enumera son efectivamente condición suficiente para poder hablar de "pensamiento místico" o de "filosofía mística", pero es debatible que se trate también de condiciones necesarias. Parecería que Russell se compromete con la idea de que si alguien hace suya una de esas creencias, entonces tiene que hacer lo mismo con las restantes y eso no parece razonable. Por ejemplo, alguien podría estar convencido de que la intuición proporciona verdades de mayor valor que la razón sin por ello pensar que el tiempo es irreal. No se ve en este caso ninguna conexión interna particular entre esas tesis. Por otra parte, lo menos que podemos decir de su posición es que es paradójica (y, por ende, de alguna manera contradictoria) puesto que para él, por una parte, las creencias del místico son falsas pero, por la otra, algo podemos aprender de ellas, además de que son valiosas en cuanto a nuestro modo de vivir, un modo de vivir y de sentir que sería inalcanzable por cualquier otra vía. Teniendo en mente las cuatro creencias del misticismo ya mencionadas, él afirma que "si bien al ser desarrollado plenamente el misticismo me parece equivocado, de todos modos creo que, con suficientes restricciones, hay un elemento de sabiduría que se puede aprender del modo místico de sentir, el cual no parece alcanzable de ninguna otra manera. Si es esta la verdad, el misticismo será recomendable como una actitud hacia la vida, no como un credo acerca del mundo".³ Pero ¿qué se puede aprender de falsedades y cómo pueden falsedades ser

³ *Ibid.*, p. 16

útiles y tener resultados positivos? ¿Podemos conscientemente aceptar como viable una forma de vida que se funda en creencias falsas? ¿No será que hay aquí un malentendido por parte de Russell y que su error consiste precisamente en aceptar que lo que el místico dice no es falso más que si se le toma literalmente? Es ésta una posibilidad que Russell ni siquiera considera (lo cual, por otra parte, es perfectamente comprensible), pero que indica que algo debe estar mal en su tratamiento del tema. Y esto me lleva a lo que considero que es su punto débil más notorio.

Pienso que, aunque acertado en gran medida en su diagnóstico de la filosofía mística, y por lo tanto de la experiencia religiosa, Russell es contradictorio en su apreciación global del misticismo. En mi opinión, ello se debe, en parte por lo menos, a errores profundos en su concepción del lenguaje, de lo que es tener significado y de la naturaleza del pensamiento. Al equiparar en forma un tanto burda el misticismo con el conocimiento científico, como si pudieran competir, Russell pone de manifiesto que la única forma que él tiene de comprender la religión es la teísta. En verdad, el diagnóstico mismo que ofrece revela su propio descontento. A final de cuentas, para él el misticismo es aceptable de cierto modo (como modo de sentir), pero no de otro (forma de conocimiento), pero ¿es realmente el misticismo algo que pueda dicotomizarse o escindirse como Russell propone? Pienso que, aunque muy bien identificados algunos de los elementos de toda filosofía mística, lo que Russell ofrece no puede constituir la explicación última del misticismo. Él ciertamente presenta muy bien todo lo que muchos místicos quisieran decir, pero se le olvida que hay otras cosas que los mismos místicos quisieran pasar en silencio. Para entender esto, tendremos que intentar develar el contenido de algunos de los pensamientos más importantes del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

VI) El misticismo del *Tractatus*

Probablemente no sea descabellado afirmar que el objetivo central de las reflexiones del joven Wittgenstein en su famoso primer libro haya sido precisamente el de delimitar con toda precisión el ámbito de lo decible, esto es, de lo que tiene sentido decir, de lo que desde un punto de vista lógico puede decirse, para entonces enseñarnos algo acerca de aquello que está "del otro lado" de la frontera de la significatividad. Obviamente, dicha tarea tenía que tener como corolario inmediato la delimitación de lo indecible, es decir, la identificación de algo que no se deja asimilar o atrapar en las redes del lenguaje pero que, no obstante, "está allí". El objetivo de Wittgenstein, como él mismo dice, es el de establecer los límites del pensamiento, pero (también por las razones que él avanza), ello se tiene que hacer en o desde

el lenguaje, señalando qué combinaciones de signos cumplen con las condiciones lógicas de significatividad y cuáles no. Porque si no se intentara esta vía, la tarea consistiría en pensar tanto lo pensable como lo impensable, lo cual es declaradamente absurdo, en tanto que gracias al enfoque lógico-lingüístico favorecido en el *Tractatus* lo único que tenemos que hacer es simplemente limitarnos a indicar qué aseveraciones son asignificativas. Lo importante para nuestros propósitos de la labor que Wittgenstein se auto-encomienda es que eso que queda caracterizado como "lo indecible" coincide, precisamente, con lo que Wittgenstein denominará "lo místico". Esto, evidentemente, requiere de ciertas aclaraciones.

El universo de lo indecible queda acotado por Wittgenstein mediante un cierto número de "temas" en relación con los cuales no se puede legítimamente hablar ni de problemas ni de soluciones, teorías, hipótesis, especulaciones, etc., sino más bien de disoluciones, logradas o alcanzadas a través de elucidaciones. Dichos temas, justificadamente desprestigiados ante la gente seria por la charlatanería a que han dado lugar (puesto que se ha pretendido tratarlos como si fueran de objetos de investigación posible), son temas importantes no cognitiva sino vitalmente. El problema es que su planteamiento, presentación o formulación como temas brota o procede de ciertas confusiones concernientes al lenguaje. Su disolución *qua* temas, por lo tanto, consiste en exhibir las confusiones en que se fundan. Esa es precisamente una de las metas que Wittgenstein intenta alcanzar por medio de su célebre Teoría Pictórica.

No es este el lugar ni el momento para exponer, ni siquiera en sus grandes lineamientos, el contenido, los alcances y las dificultades de la fundamental "teoría" del lenguaje que Wittgenstein presenta en el *Tractatus*. Diremos tan sólo que se trata de una teoría que versa sobre la "sintaxis lógica" del lenguaje, por medio de la cual se nos da su esencia. Lo que se nos da es, pues, la racionalidad del lenguaje y del conocimiento y, con ello, la inteligibilidad de la realidad. El conocimiento, por ejemplo, queda conformado por lo que la ciencia, en su esencial conexión con el lenguaje empírico, afirma. Pero es precisamente en este punto que se hace patente lo interesante y lo profundo del pensamiento de Wittgenstein. Éste no incurre en ninguno de los errores clásicos en los que casi todo el mundo cae: idolatría irracional por la ciencia u oscurantismo bestial. Una de las cosas que más impacta de Wittgenstein es la síntesis que logra de conocimiento con valores. Sobre lo que se nos llama la atención es sobre el hecho de que, por muy valiosa que sea la contribución de la ciencia, ésta inevitablemente deja sin considerar lo que es realmente importante. El punto es sutil: precisamente por no caer dentro del horizonte de la ciencia, eso que es realmente importante para el individuo no puede constituirse en tema de debate. Pero eso no implica que no sea algo real. Hay, pues, algo acerca de

lo cual no se puede hablar. En palabras de Wittgenstein: "Hay en verdad lo que no se puede poner en palabras. Ello se muestra; es lo místico".⁴ Acerca de lo místico, claro está, no se puede decir nada. Lo místico, como dice Wittgenstein, únicamente se muestra.

La solución wittgensteiniana, inevitablemente, podría dejar nostálgico o inclusive insatisfecho a más de uno. A decir verdad, parecería que lo que ofrece no es solución alguna: encontramos lo que queríamos, pero ahora resulta que eso que tanto trabajo nos costó encontrar es inatrapable lingüísticamente. Razonar así, empero, sería dar muestras de simplismo intelectual y de graves incompreensiones. Eso que se muestra y de lo que en ocasiones pretendemos hablar no es un algo, un objeto más. No hay objetos especiales y no es, por lo tanto, en conexión con ellos que podríamos caracterizar a la experiencia religiosa en general. La idea de experiencia religiosa parece estar más bien conectada con la idea de algo que rebasa nuestras capacidades de expresión. Aquí puede percibirse mejor la continuidad del pensamiento de Wittgenstein. Tanto en su primer como en su segundo gran periodo, Wittgenstein defendió la idea de que el lenguaje (o, si se prefiere, la significatividad) tiene límites más allá de los cuales empieza el mundo del sinsentido. El tratamiento por parte de Wittgenstein de este "curioso" tema es, claro está, diferente en cada caso, pero la idea subyacente es básicamente la misma. Tal vez habría inclusive que admitir que, a pesar de su pureza y de su pulcritud intelectual, la posición general del joven Wittgenstein le habría parecido al Wittgenstein de la madurez como abiertamente mítica. En todo caso, quizá podamos comprender mejor cómo se resiste la tentación de hablar acerca de lo que no se puede hablar si examinamos qué dice el *Tractatus* en relación con los temas enunciados en la lista russelliana de los elementos de toda filosofía mística.

A) *Intuición versus razón.* Esta idea aparece con la de mostrar. En el *Tractatus* se hacen dos usos de esta última: en relación con la sintaxis lógica y en relación con la ética y la religión. En ambos casos, hay algo que se comprende, pero que no se deja expresar en palabras. Ciertamente tenemos derecho a preguntar: ¿qué es eso que se muestra y cómo se muestra?

Consideremos, primero, el mostrar lógico-lingüístico. La idea aquí es la de que es un error fundamental pretender representar la forma misma de la representación. La investigación sobre el lenguaje se centra en el estudio de la proposición y éste nos lleva al examen de las condiciones de significatividad de la proposición. Pero debería ser claro que lo que no se puede hacer es usar el lenguaje para describir o enunciar sus propias condiciones, esto es, las condiciones que lo hacen posible, las

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 6.522.

condiciones mismas de representación en general. Los sentidos no pueden servir para representar sentidos, sino para representar aquello sobre lo que los sentidos representan, esto es, situaciones, estados de cosas, hechos. ¿Qué de la proposición no se deja representar? La forma lógica, la forma de la realidad, aquello que tienen en común mundo y lenguaje para que el segundo pueda representar al primero. Un ejemplo de esto es el que una proposición esté implicada por otras. Por ejemplo, el que todo A sea B y todo B sea C implica que todo A es C. Ahora bien, eso se muestra porque cuando queremos ponerlo en palabras lo único que logramos es repetir eso que se muestra en el diagrama de Venn o en su formulación conjuntista. No añadimos nada. Lo mismo pasa cuando se afirma que todas las proposiciones son de tal o cual forma, que hay tantos o cuantos objetos en el mundo, etc. Ello se muestra en las proposiciones que construyamos pero no lo podemos decir, puesto que las proposiciones, por medio de las cuales pretendíamos enunciarlo caracterizan los sentidos, y, por consiguiente, de condiciones (y valores) de verdad. Así pues, hay algo en relación con la lógica del lenguaje que se apprehende o capta, pero que no se deja poner en palabras.

En relación con las "intuiciones" ético-religiosas, Wittgenstein sostiene lo siguiente: "La visión del mundo sub specie aeterni es su contemplación como un todo, un todo limitado".

Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico¹

La idea del mundo como un todo limitado es la idea de que con la factualidad no se agota más que la realidad describible. Empero, la idea de límites (del mundo o de la factualidad) acarrea consigo la idea de que hay algo "más allá" de esos límites. Obviamente, este "más allá" no puede ser entendido literalmente, que es lo que hacen los místicos tradicionales. Debe quedar claro de una vez por todas: no hay ninguna realidad más allá de la realidad. De lo que se habla cuando se habla de ese "algo más" que yace "más allá" de los límites del mundo es del sentido del mundo y del valor del mundo. Lo que Wittgenstein sostiene es que, en la medida en que el mundo es siempre "para mí", es mi mundo, el mundo al cual tengo acceso, "mundo y vida son una y la misma cosa", de lo que se sigue que la vida tiene un sentido y un valor, si bien no se puede hablar al respecto. El valor y el sentido del mundo, esto es de la vida de cada individuo, se muestran a través de las acciones del sujeto, de sus estados estéticos, de sus relaciones personales, de sus logros y fracasos, etc. Podría entonces preguntarse: ¿dónde está la intuición en este caso? ¿Qué se comprende que no se puede enunciar? Dicho en forma brutal, el problema mismo. O sea, tenemos que comprender que una vez que dijimos todo lo que había

¹ Ibid., 6.45.
² Ibid., 5.621.

que decir sobre los hechos del mundo o de la vida, ya dijimos todo lo que había que decir, esto es, ya no hay más que decir. "Vemos" entonces el sentido de dicha totalidad, si bien comprendemos *eo ipso* que no podemos decir nada significativo al respecto. Todo intento está *a priori* destinado al fracaso: o emitimos sinsentidos o trivializamos el tema. El valor y el sentido del mundo no son tematizables.

B) *Unidad del mundo.* Una vez más, hay tensiones en el *Tractatus*. Éstas surgen porque parte esencial del sistema es el principio de atomicidad. Como ya se ha hecho ver, el mundo del *Tractatus* es un mundo completamente atomizado, esto es, atomizado desde el punto de vista de la causalidad, el espacio y el tiempo. En un mundo así no parece haber unidad. No obstante, la unidad del mundo se recupera a través de la idea de la uniformidad de los hechos y por la idea misma de totalidad limitada. Los hechos son todos de igual valor (i.e., carecen de valor), son de una misma clase. No hay hechos mejores que otros, superiores a otros. No hay *feras* que los hechos. Todos los hechos simples son contingentes e independientes. Los hechos, por otra parte, están *contingentes* por objetos. También en este otro sentido podemos hablar de unidad de la realidad. Y, de nuevo, dicha unidad se muestra, no se enuncia, puesto que no podemos hablar de la sustancia del mundo.

C) *Irrealidad del tiempo.* Si Russell tiene razón y la negación de la realidad del tiempo es un rasgo característico del pensar místico, Wittgenstein claramente es un místico. Y esto es relativamente fácil de mostrar. En primer lugar, recuérdese que la visión del mundo presentada en el *Tractatus* es la del solipsista hablante. Es sólo desde esa perspectiva que puede decirse que el mundo es *ahora* todos los hechos, sin distinciones de tiempos. Es ahora, para mí, que es un hecho que Napoleón ganó en 1806 la batalla de Austerlitz. El mundo del *Tractatus* es, pues, un mundo esencialmente atemporal. Lo que en él encontramos son configuraciones de objetos, pero configuraciones sin sucesión. Los objetos yacen en el espacio lógico, pero en el espacio lógico no pasa nada. En cada momento *M* el mundo es la totalidad de los hechos.

En segundo lugar, y como algo implicado por lo anterior, Wittgenstein afirma que "No podemos comparar un proceso con 'el paso del tiempo' - no hay tal cosa - sino sólo con otro proceso (como el funcionamiento de un cronómetro)". El tiempo no es un túnel, una dimensión, etc. Esas son meras imágenes, símiles, metáforas. La idea de sucesión temporal surge de la comparación de estados de cosas. Recurrimos a ciertos objetos para de alguna manera medir otros. En este sentido, Wittgenstein parece coincidir con Aristóteles, para quien el tiempo es simplemente la medida del

¹ Ibid., 6.3611 (a).

cambio, es decir, un modo peculiar (conectado con nuestra experiencia) de caracterizar los fenómenos, las situaciones, los hechos.

Así vistas las cosas, parece factible adscribirle a Wittgenstein una posición idealista trascendental, según la cual el tiempo no sería otra cosa que la forma de la intuición sensible. Sin embargo, ello sería psicologizar demasiado la posición del *Tractatus*. Más bien, la idea que parece que sí hay que atribuirle a Wittgenstein es la de que el tiempo es pura y llanamente irreal. Hay un sentido en el que el mundo como un todo es atemporal. Wittgenstein, por lo tanto, confirma lo que Russell asevera de la concepción mística del tiempo.

D) *Irrealidad de los valores*. Este elemento del misticismo es fácil de detectar en el *Tractatus*. Las proposiciones, ya se dijo, son todas del mismo nivel. Ninguna puede expresar "lo más alto". Los hechos no son ni buenos ni malos: simplemente carecen de valor. Esto es claro: si tuvieran valor y fueran parte del mundo, entonces serían tan contingentes como los demás hechos y, por lo tanto, no tendrían valor. De lo realmente valioso, de lo que dota de valor al mundo no se puede hablar. Eso cada quien lo muestra en su vida.

Si Russell tiene razón, puede fácilmente apreciarse que, en su *Tractatus*, Wittgenstein se revela como un filósofo que cumple con todos los requisitos para poder ser considerado como un genuino pensador místico. En realidad, podría argumentarse que hay un sentido en el que Wittgenstein indirectamente refuta a Russell, porque el *Tractatus* contempla más "temas" conectados con lo místico de los que Russell reconoce. Siguiendo en esto a Brian McGuinness, podríamos incluir, por ejemplo, la cuestión de la impotencia de la voluntad y la del sentido de la vida. Empero, lo único que esto mostraría es que la lista de Russell no era exhaustiva, pretensión que tal vez no sería correcto adjudicarle.

Aunque probablemente pueden elevarse serias dudas respecto a la validez de las posiciones defendidas por Wittgenstein en su libro, es innegable que dichas dudas son todo menos obvias. Dejando de lado la problemática concepción general del lenguaje como un instrumento esencialmente pictórico, quizá la única objeción: real que se le podría hacer a Wittgenstein es que sus proposiciones se auto-condenan: si son significativas entonces, por su mismo contenido, no lo son. Pero es evidente también que un pensamiento tan claro y tan profundo no puede ser descartado por una simple observación como esa. Más bien son las dificultades propias de la "temática" lo que inevitablemente conduce a quienes reflexionan sobre ella a lo que parecen ser callejones sin salida. Pero aquí la paradoja va en ambas direcciones, porque inclusive si se reconoce esta dificultad lógica, con ello no se anula la sabiduría que de todos modos se logra transmitir.

VII) Consideraciones finales

Una conclusión que podemos extraer de este veloz recorrido por el mundo de las reflexiones acerca de la experiencia religiosa es que el progreso en la comprensión es producto de una labor colectiva. Es sólo poco a poco que se van despejando los malentendidos. En nuestro itinerario, nosotros pudimos ver que había que desligar lo religioso de lo interno, conectarlo con el pensamiento, examinar las creencias con las que está asociado y describir cómo pueden éstas tomar cuerpo. Entonces y sólo entonces empieza la experiencia religiosa a resultarnos inteligible. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que todo haya quedado aclarado y que no haya ya nada que investigar. Sobre esto quisiera para terminar decir unas cuantas palabras.

Hemos visto que, efectivamente, el *Tractatus* en gran medida confirma lo que Russell dice acerca de la filosofía mística. Pero ¿es lo que allí se afirma una propuesta de comprensión satisfactoria de lo que es la experiencia religiosa y, en particular, de la experiencia mística? Pienso que, si distinguimos las ideas de Wittgenstein de los puntos de vista que tuvo que articular para poder expresarlas, y muy especialmente de su teoría del lenguaje, lo que se nos dice en el *Tractatus* es lo más cercano que pueda pensarse de una solución definitiva del problema. El equilibrio propio del libro es casi increíble. En él, todo ocupa su lugar: el conocimiento, la ciencia, las matemáticas, la lógica, el lenguaje, etc., y también la ética y la religión, puesto que la experiencia mística es una experiencia religiosa. No es allí donde está la duda. Nuestra inquietud es más bien si, después de comprender el mensaje del *Tractatus*, podemos seguir hablando en absoluto de "experiencia" al hablar de misticismo. Recordemos que el misticismo es concebido por Wittgenstein como la visión del mundo como un todo limitado, puesto que lograr verlo de ese modo es verlo como dotado de un sentido, el cual (por razones ya dadas) no aparece en el mundo. Así pasa con Dios: "Dios no se manifiesta en el mundo".⁸ Pero entonces ¿de qué clase de experiencia hablamos al hablar de misticismo? Después de todo, una experiencia genuina, real, tiene que ser una experiencia de objetos y en este caso eso es precisamente lo que falta. La así llamada "experiencia mística" es, por lo tanto, una experiencia especial, precisamente porque se trata de una experiencia sin objetos de experiencia. La experiencia es de otra cosa. Quizá una imagen pueda sernos aquí de ayuda: la experiencia mística es como la experiencia que tengo de mí mismo cuando me veo en un espejo: me veo a mí mismo viendo otra cosa. En este caso, es sólo gracias a la comprensión de la lógica del lenguaje y de la realidad que se puede comprender eso otro, ese algo más. En este punto, Wittgenstein

⁸ *Ibid.*, 6.432 (b).

religiosas no es de carácter proposicional. No es sino su forma, su inevitable y e-
déticamente maligna forma gramatical superficial, lo que nos induce a pensar que
cuando somos partícipes de juegos de lenguaje religiosos lo que hacemos es cons-
truir proposiciones, entidades lingüísticas caracterizadas por sus condiciones de
verdad, por las relaciones semánticas de sus componentes, etc., etc. En realidad,
mucho de lo que se quiere realmente decir por medio del discurso religioso se logra
transmitir mejor mediante construcciones poéticas. La poesía, podríamos sostener,
es el modo de decir lo que la gramática superficial sistemáticamente oculta. Pero es
precisamente por eso que el discurso poético representa una constante agresión a la
gramática superficial, una rebelión en contra de su tiranía. Puede, pues, afirmarse
que el discurso religioso se encuentra en medio del discurso usual y de las formas
de expresión poéticas. Parecería que, a menos de que estemos por completo equi-
vocados, eso es justamente lo que el examen de la inmortalidad, el mal y la tras-
cendencia, nociones de las que tosca y someramente nos hemos ocupado en este
trabajo, pone de relieve.

me parece más coherente que la gran mayoría de los grandes místicos porque él sí supo resistir la tentación de hablar allí donde no se puede hablar. De esta manera, la cuestión de si al hablar de misticismo hablamos de "genuinas experiencias" o no se vuelve una cuestión puramente verbal: es una experiencia en el sentido de que hay algo real involucrado y no lo es en el sentido de que no versa sobre objetos. En todo caso, parecería que es sólo con la lógica del lenguaje en una mano y con el silencio en la otra que podemos finalmente entrever qué es eso de la experiencia religiosa.

Rezo

I) Introducción

Un concepto religioso interesante es, sin duda alguna, el de rezo, y ello no sólo por su contenido intrínseco cuanto por sus presuposiciones y conexiones con otros conceptos. El rezo constituye, hay que decirlo, un tema acerca del cual se ha dicho relativamente poco y de eso poco lo auténticamente aclaratorio es todavía menos. Antes de enfrentarnos al tema, no estará quizá de más insistir en que es por completo irrelevante para la labor de investigación filosófica (conceptual) sobre el rezo (y, en verdad, sobre cualquier otro concepto religioso) el que se haya recibido "instrucción religiosa" o no. Y a la inversa: el que alguien rece no lo convierte *eo ipso* en una autoridad para explicar lo que hace cuando reza. Un dato que hay que tener presente es que el tomar parte en alguna práctica no acarrea consigo la capacidad para explicar qué se hace en esos casos. Y el rezo no es una excepción a esta regla.

En relación con el rezo, de inmediato detectamos por lo menos tres grandes problemas. En primer lugar, está el de su caracterización. El rezo es importante, entre otras razones porque (como han sostenido algunos) constituye la parte vivencial de la religión, en oposición a la dogmática religiosa. No obstante, rezar es ciertamente una actividad un tanto extraña y sólo queda explicada cuando se hacen explícitas sus presuposiciones, lo cual no es una tarea fácil. En segundo lugar, está la cuestión de si sólo podemos hablar de rezo en contextos religiosos convencionales o si también podemos legítimamente hablar de rezo y de rezar sin tener para ello que aludir o recurrir a credos, dogmas, iglesias y demás. Bajo ciertas condiciones, tal vez un poema podría pasar por un rezo. Y, en tercer lugar, está el problema de determinar

cómo se inserta el concepto de rezo en nuestro sistema de conceptos religiosos y, en particular, de su relación *vis à vis* el concepto de Dios. Hay un sentido en el que es obvio que la idea de rezo depende de la Dios, por lo que rezar será una función de nuestra concepción de la divinidad. Ahora bien, en este libro (y en otros textos) nosotros ya hemos hecho ver que hay dos grandes maneras (irreducibles una a la otra) de entender el concepto de Dios: la teísta y la wittgensteiniana. Naturalmente, dependiendo de por cuál de ellas optemos haremos nuestra una u otra concepción del rezo. Consideremos, pues, nuestro tópico, para lo cual empezaremos con un veloz examen de la concepción usual o convencional de lo que es rezar.

II) La versión teísta del rezo

Nuestro punto de partida será una definición (*i.e.*, una propuesta de estipulación lingüística que haremos nuestra mientras no tengamos razones para rechazarla) y que posteriormente adaptaremos a los requerimientos de cada una de las dos grandes perspectivas en juego. En general, no creo que hubiera alguna objeción a la fórmula de acuerdo con la cual rezar no es otra cosa que "hablarle a Dios" o inclusive (si se prefiere) "hablar con Dios". Como caracterización general ésta me parece aceptable sólo que, como siempre pasa con *slogans* y *clichés* (de la índole que sean), así como se presentan son neutrales frente a todas las posiciones y su significado real cobra forma sólo cuando ya se decidió qué clase de aplicación tendrán. En la interpretación teísta, por ejemplo, la idea es la de que cuando uno reza u ora uno se comunica (o intenta hacerlo) con un ser a quien se reconoce como superior, de quien uno depende, a quien uno implora, etc. En este sentido, rezar es la religión "en acto". Durante este acto supremo de comunicación que es el rezo, el creyente sentiría en él la "presencia objetiva" de Dios. El problema, sin embargo, es evidente, a saber, ¿qué significa 'hablarle a Dios'? Después de todo, bien podría pasarle al teísta lo que le sucede al anciano con quien Zaratrústa se encuentra en el bosque y quien le explica que le consagra su vida a Dios, lo cual a Zaratrústa le resulta una situación grotesca, pues el venerable anciano no se ha enterado todavía de que Dios ha muerto!¹ Ahora bien, algo parecido podría suceder en el caso del rezo: alguien podría literalmente creer que se dirige a Dios, porque cree que 'Dios' es un término referencial y, no obstante, estar completamente equivocado al respecto. Si efectivamente así fuera, es decir, si realmente 'Dios' no es un término referencial, entonces quien reza pensando que se dirige a alguien realiza una acción completamente ab-

¹ F. Nietzsche, *Así Habló Zaratrústa en Obras Completas III* (Buenos Aires: Aguilar, 1961), p. 244.

surda. Sería como creer que uno le habla a alguien que está encerrado en un cuarto y luego se descubre que el cuarto estaba vacío. Por ello, el mero hecho de usar la expresión "hablarle a Dios" no garantiza que en efecto se está uno comunicando con alguien (un ser). Mucho más en concordancia con el enfoque general desarrollado en este libro es la hipótesis de que en una forma de expresión como lo es el rezo las palabras se emplean de un modo radicalmente diferente al usual. En todo caso, el presupuesto fundamental de la concepción teísta, convencional o tradicional de la religión en general, y del rezo en particular, es que 'Dios' es el nombre de una entidad y que 'hablar' se usa en el mismo sentido en que lo usamos cuando nos referimos a, digamos, un grupo de gente que en una conversación intercambia opiniones. Se asume, pues, que Dios es una persona (puesto que sólo una persona puede ser hablante) y, por lo tanto, alguien susceptible de comprender lo que le decimos, por imperfectamente que lo hagamos. Hay quizá razones para pensar de esta manera, pero como veremos las hay más aún para no pensar así.

¿Cuál es, en la concepción teísta, la finalidad del rezo? La respuesta es obvia: el objetivo del rezo es básica si bien no únicamente el de solicitarle algo a la deidad, ofreciéndole a cambio algo. Lo que se hace al rezar u orar es prometer, comprometerse con algo (línea de conducta), pedir perdón, expresar arrepentimiento, etc. Así, pues, el rezo parece ser el modo adecuado de canalizar determinadas experiencias y emociones humanas, *viz.*, las religiosas. Para los teístas esto puede ser de alguna importancia, pero en todo caso lo que es crucial o decisivo es que éste cumple una función, **sirve para algo**. Curiosamente, el teísta le da en este caso un giro abiertamente pragmático a su concepción, pues está firmemente convencido de que no da lo mismo rezar que no rezar. Algo se gana en el primer caso y algo se pierde en el segundo. La concepción de la divinidad y de nuestra relación con ella que está aquí involucrada lleva a pensar que conviene rezar, o mejor aún, que sería una grave omisión no hacerlo. Desde la perspectiva teísta clásica, lo que está en juego es ni más ni menos que la "salvación del alma" (siendo el alma una sustancia viva, diferente del cuerpo y a la que le pueden suceder toda una variedad de cosas).

En la tradición, los rezos son clasificables desde diversos puntos de vista: hay desde la letanía, el verso que incesantemente se repite, hasta el discurso personal caracterizado por un uso sumamente emotivo del lenguaje (no el uso del lenguaje emotivo) para confesar y/o expresar algo (deseos superlativos, emociones muy fuertes, temores terribles, etc.). Obsérvese, sin embargo, que este requerimiento emocional no tiene por qué ser considerado como propio de los adeptos de las religiones convencionales o exclusivo de ellos. Una variante laica de rezo es, por ejemplo, lo que un "ateo" dice cuando, por ejemplo, se dirige a un hospital a ver a un ser querido, busca a un niño perdido, etc.: *que no le pase nada, por favor*, etc. Es

claro que un no creyente no pretende dirigirse a nadie al expresarse de esa manera. Sugiero, precisamente, que es de esa clase de necesidades de expresión que surgió lo que ahora es la idea institucionalizada de rezo. Si esto es correcto es importante, porque mostraría que el rezo institucional de las religiones convencionales es a final de cuentas un producto derivado o extraído de ciertos juegos de lenguaje que son totalmente independientes de las instituciones religiosas.

III) Crítica de la versión teísta del rezo

No hay duda de que el teísmo contiene una idea acabada de rezo, sólo que ésta no parece ser del todo comprensible. Aceptamos que rezar es "hablarle a Dios" y sabemos que para el teísta esto ha de entenderse literalmente. Pero ¿qué puede significar aquí 'hablar'? ¿Cómo se le está empleando? Recordemos rápidamente cómo se usa el verbo en condiciones normales. En el lenguaje natural, 'hablar' puede ser usado básicamente de dos maneras:

a) el caso más común: una persona habla con otra. También el oyente es, obviamente, un ser lingüístico, los interlocutores emplean un idioma común, abordan temas de interés común y de conocimiento común, ambos conocen algunos hechos e ignoran otros, etc. En este primer sentido, hablar es conversar, intercambiar ideas, platicar. Pero es evidente que **en este sentido no hablamos con Dios**. Ni el más avezado de los comunicólogos religionistas "platica" con Dios como le viene en gana! Pero además, si realmente hablar con Dios fuera mantener alguna clase de diálogo con Él, entonces estaríamos comprometiéndonos con una idea ridícula, porque si 100 hablantes de 100 lenguajes diferentes elevaran al mismo tiempo (supongamos que se encuentran en el mismo lugar, para evitar complicaciones derivadas del concepto de espacio-tiempo) sus plegarias y efectivamente "se comunicaran" con Dios, éste tendría que ser concebido como un super-lingüista (conoce 100 idiomas) y, sobre todo, como un super-conmutador (los maneja simultáneamente). Tomada literalmente, la idea parece sencillamente ininteligible. Independientemente de ello, la pregunta de en qué idioma habla Dios cuando se dirige a alguno de sus fieles, por impertinente que suene, está en espera de una respuesta.

b) El otro caso de habla normal, aunque tal vez menos común no por ello ilegítimo, es el del monólogo, el del soliloquio interno, el de habla consigo mismo. En este caso, lo que uno estaría haciendo sería (en un sentido no problemático, puesto que si otros oyeran lo que uno se dice a sí mismo, todos entenderían) una aplicación privada de una técnica de muchos. Pero aquí lo importante es notar que cuando uno

reza uno **no hace eso**, es decir, rezar no es monologar! Por lo menos una gran diferencia es que el monólogo normal está desprovisto por completo de emotividad. Además, en el rezo uno conscientemente hace **como si** se dirigiera a alguien, **pretende** tener un interlocutor. En el monólogo usual, uno de entrada sabe que no se está dirigiendo a nadie. La plática con uno mismo tiene algo de aberrante o inclusive de ridículo. La prueba es que cuando a uno lo sorprenden monologando a uno la da vergüenza, puesto que está uno practicando en privado lo que normalmente se hace con otros. En cambio, ese sentimiento no hace su aparición cuando uno reza. Ni mucho menos es el rezo es una actividad lingüística vergonzante!

Se sigue de lo que hemos venido exponiendo que, en el sentido normal de 'hablar', rezar no puede ser entendido como hablarle a o hablar con Dios. No podemos decir que rezar es mantener una conversación, porque no tenemos interlocutor (en el sentido normal) y no podemos decir que es un monólogo, puesto que no pretendemos estar dirigiéndonos a nosotros mismos. Por lo tanto, rezar no puede ser **literalmente** hablar con o a Dios (y dejo de lado la cuestión del idioma, puesto que hablar es algo que inevitablemente tiene que efectuarse en algún lenguaje particular). Es, pues, evidente que en la fórmula 'hablar con Dios' 'hablar' no se usa literalmente. Parte de nuestro problema consistirá, naturalmente, en determinar su peculiar modo de significación.

Una manera de empezar a aclarar la especificidad del rezo sería no ya preguntar '¿qué diferencia hay entre hablarle a un ser humano y hablarle a Dios?', sino más bien comparar la pregunta de lo que es hablarle a Dios con la pregunta de lo que es hablarle a un animal. Cuando uno le habla a su perro o a su gato, toda la actividad lingüística recae sobre el o la hablante; no hay hablantes aparte de él o ella; aparentemente, yo transformo al animal en interlocutor, pero también sé que el juego es fatuo, pues el supuesto interlocutor nunca me responderá. Algo **semejante** sucede cuando uno le habla a Dios. En primer lugar, cuando me dirijo a Dios yo lo reifico y, en segundo lugar, lo convierto en una **persona**. Lo curioso es que, a diferencia de lo que pasa cuando le habla uno a su mascota, en este caso muchas personas se rehúsen sistemáticamente a extraer las mismas consecuencias que en el caso anterior. Es claro que el carácter de Dios como interlocutor es, en el mejor de los casos, una mera postulación, *wishful thinking*. Muchas personas creen hablar con Dios y están persuadidos de que Él les habla, pero la verdad es que, dejando de lado la inteligibilidad de sus aseveraciones, aparte de sus testimonios no hay evidencia alguna en favor de sus pretensiones.

Por otra parte, tenemos también que señalar que la versión teísta del concepto de rezo está forzosamente vinculada a la superstición. Dicho en forma breve, una creencia supersticiosa es una creencia irracional que se funda en el miedo o en la

ignorancia. Sostengo que la genuina creencia religiosa no es así, pero que sí lo es la creencia religiosa teísta. Ahora bien, tampoco sería plausible abogar en favor de la idea de que en el rezo teísta no están presentes algunos o muchos o todos inclusive los factores que están presentes en el rezo real. La diferencia en este caso radica más bien en que se enfatizan ciertos factores en detrimento de otros, aquellos que me gustaría llamar 'positivos' en favor de los que calificaría de 'prosaicos'. Veamos esto más en detalle.

La religión en su versión teísta, sea la que sea y por más que nos sea presentada como "la verdadera", asume la existencia de un super-ser que controla al mundo. La idea de rezo, desde esta perspectiva, es la idea de un comercio, de una negociación con dicho ser. Dicho sea de paso, la idea misma es estúpida, porque es realmente difícil entender por qué o para qué sería tan importante para Dios el que seres insignificantes como nosotros le elevaran plegarias. Desde este punto de vista, el esquema del rezo sería: "Dame tal o cual cosa y a cambio creeré en Tí, te adoraré, te haré ofrendas, etc.". Eso es abiertamente ridículo, puesto que el Ser Supremo no tiene para qué negociar con nosotros y lo que estoy sosteniendo es que, llevado hasta sus últimas consecuencias, es a una idea así a lo que equivale la idea teísta del rezo. Supongamos, para ilustrar la tesis, que las hormigas, para quienes nosotros seríamos como dioses, desarrollaran en sus comunidades la práctica del rezo en relación con nosotros, que nos hicieran ofrendas para que no las pisáramos, destruyéramos sus nidos, etc. Ellas, ciertamente, podrían tener el sentimiento auto-complaciente de ser muy importantes y dialogar con la divinidad, pero desde el punto de vista nuestro, su práctica sería perfectamente inútil. Me parece que eso es precisamente lo que pasa con la concepción teísta del rezo, la cual presupone todo aquello que hemos fustigado en este libro y en otros escritos.² Frente a esta noción espúrea de rezo, deseo afirmar que el verdadero, el auténtico rezo, es más que otra cosa un canto a la vida. Más abajo intentaré, sirviéndome de algunas ideas de Wittgenstein, poner esto en claro.

Por último, preguntémosnos ahora: ¿de dónde surge la idea teísta de Dios como interlocutor? Obviamente, dicha idea está sugerida por la gramática superficial. Al considerar a 'Dios' como sujeto de oraciones y, más específicamente, como un nombre propio, la gramática superficial automáticamente induce a los hablantes a personificarlo. Si además nuestra situación es tal que sentimos la necesidad de pedir que algo suceda, de rogar que algo no acontezca, etc., nos resultará natural, cuando oremos, suponer que efectivamente estamos dirigiéndonos a alguien. Éste alguien deberá ser susceptible de oír nuestras plegarias y de ser sensible a ellas.

² Véase en particular mi libro *Filosofía de la Religión. Análisis y Discusiones* (México: Plaza y Valdés, 2006), 3a. edición.

Así, al teísta le parecerá que no puede haber una interpretación del rezo alternativa a la suya. El procedimiento en su conjunto, sin embargo, es claramente inválido. Para evitar toda clase de ambigüedad: es precisamente la idea teísta del rezo lo que me propongo poner en crisis. Por el momento, notemos simplemente que parte de la utilidad del juego de lenguaje de rezar consiste precisamente en imaginar un interlocutor perfecto, porque es eso justamente lo que en ocasiones necesitamos. Empero, nuestro requerimiento y la perfección de la entidad imaginada no bastan para cancelar su carácter de ficción. Nuestro punto de partida es el supuesto de que esa curiosa práctica humana que es el rezo es perfectamente comprensible, pero que sería un error garrafal pensar que la única lectura que permite dar cuenta de ella es la lectura teísta del lenguaje religioso.

IV) Condiciones de existencia y funcionamiento del rezo

Una cuestión de primera importancia es la de si el rezo puede ser explicado fuera del marco de las creencias religiosas. Hay quienes sostienen que si no se tienen determinadas creencias religiosas, el rezo es una pérdida de tiempo, un mero pasatiempo lingüístico. Por ejemplo, si no se cree que por medio del rezo uno puede "salvarse" (independientemente de lo que esto signifique), entonces el rezo no cumple con ninguna función real. Más en general, se tiene que creer que el rezo sirve para algo, pues de lo contrario se convierte en una actividad ociosa, inútil y sin sentido. Se argumenta entonces que tiene que haber alguna conexión interna entre el concepto genuino de rezo y otros conceptos religiosos puesto que, por ejemplo, si no se tiene la creencia literal de que hay alguien a quien se le pide algo y, por lo tanto, si no se cree que hay un dios trascendente, entonces el rezo no cumple ninguna función y no pasa de ser, en el mejor de los casos, una mera diversión lingüística o expresiva, pero ciertamente no religiosa.

En relación con esto último, me parece pertinente distinguir dos cosas:

- a) la idea de que el concepto de rezo forma parte de un conglomerado de conceptos religiosos sin los cuales no se explica, lo cual es verdad, y
- b) la idea de que la única vinculación posible entre los conceptos religiosos viene dada por la interpretación teísta de los mismos, lo cual es falso.

Me parece claro que podemos (y debemos) aceptar (a) y rechazar (b). Es cierto (y evidente) que la noción misma de rezo nos ubica *ab initio* en la dimensión religiosa

de la vida, pero eso es una común y corriente tautología. La aceptación de dicho "dictum" no nos compromete con el teísmo. Es cierto que quien reza le reza a Dios y que, por consiguiente, no tiene el menor sentido preguntarle a quien reza si cree en Dios, si cree que puede haber experiencias religiosas, si cree que la comunicación con la divinidad es factible y así sucesivamente. Pero nosotros nos hemos esforzado por mostrar que alguien puede aceptar todo eso sin que para ello o por ello tenga que hacer suya la concepción teísta de la religión, y del rezo en particular.

Examinemos rápidamente la idea de que el concepto de rezo forma parte de una familia de conceptos. Rezar es, claro está, una actividad religiosa. Ahora bien, lo importante de este reconocimiento es simplemente que rezar es una práctica humana que presupone la conceptualización de nuestra experiencia y de nuestra vida en términos religiosos. O sea, no podemos decir de nadie que reza si además no podemos decir de él que cree en Dios, que tiene fe, etc. De ahí que, para que podamos decir de alguien que reza, tengamos que emplear en relación con sus creencias y su conducta el vocabulario religioso estándar, siendo éste último no un vocabulario técnico, sino parte del lenguaje natural. Aquí podemos aplicarle a la experiencia religiosa de rezar resultados de la teoría general de la percepción y la experiencia: puede gestarse porque viene enmarcada en el contexto lingüístico adecuado y es comprensible como religiosa porque se recurre a éste para describirla. Nadie puede tener una experiencia química o biológica (signifique eso lo que signifique) si no entiende en términos químicos o biológicos qué es lo que le está pasando, por más que en algún sentido esté padeciendo lo mismo que un químico o que un biólogo. Lo mismo pasa con la religión y la experiencia religiosa. Una diferencia entre gente que no tiene una perspectiva religiosa y gente que sí la tiene consistiría, por ejemplo, en que unas ven a las demás con amor, en tanto que las otras las ven sin amor. La percepción visual es la misma en ambos casos, pero de alguna manera no se percibe lo mismo. La religión es un **ver como** especial y este ver como está configurado por un vocabulario determinado o enmarcado en él. Por consiguiente, para que podamos decir de alguien que "le habla a Dios" ese alguien tiene que disponer de los instrumentos lingüísticos para ello y esos instrumentos son la terminología religiosa usual (lo cual me parece correcto) y, según algunos de quienes se han ocupado de estos temas, alguna una doctrina religiosa (lo cual rechazo). Lo que en relación con este punto yo sugiero es que el vocabulario religioso basta y que podremos hablar de rezo aunque no haya doctrina religiosa alguna involucrada.

Estas aclaraciones permiten responder a preguntas como, *e.g.*, '¿cómo determinar si alguien efectivamente "le habla a Dios"?'; '¿Podría alguien equivocarse y pensar que le habla a Dios cuando en realidad se habla a sí mismo o está alucinando?' Según Phillips, por ejemplo, "Determinamos si una persona le habla a Dios en

forma muy semejante a como determinamos si una experiencia es una visión religiosa o no".³ nosotros estaríamos dispuestos a aceptar que alguien tuvo una experiencia religiosa si su descripción viene envuelta en la terminología religiosa usual y si pasa los *tests* correspondientes (básicamente de carácter conductual). O sea, como sucede con la aplicación de nuestros conceptos en general, disponemos siempre de **criterios** para distinguir un rezo auténtico de un pseudo-rezo, de una farsa de rezo. Esto es algo complicado y tiene que ver con diversos factores, como por ejemplo los fines que se persiguen. Alguien que reza exclusivamente para, digamos, sacarse la lotería está efectuando una **parodia** de rezo. El sentido común se ha encargado ya de desacreditar, vía chistes por ejemplo, esta ingenua forma de auto-engaño.⁴ En todo caso, entre los elementos importantes para distinguir entre un auténtico rezo y pseudo-rezo están, entre otros, los siguientes:

- a) la situación objetiva particular de quien reza
- b) el vocabulario empleado
- c) el contenido del rezo
- d) la veracidad y la seriedad del hablante

Recordemos que rezarle a alguien no es meramente hablarse a sí mismo sólo que de una manera inusual, así como hablarnos a nosotros mismos no es como si conversáramos con alguien sólo que nuestra conversación se realizara dentro de nosotros mismos. La utilidad del acto es la clave para entender qué se hace en cada caso y qué acto lingüístico se realice es algo que dependerá en parte del *status* de la clase de objetos involucrados. Rezar, se dijo, es hablarle a Dios, pero Dios no es un amigo más. Por lo tanto, rezar no podrá ser nunca una mera conversación. En este caso, es el *status* del objeto a quien uno supuestamente se dirige lo que determina qué sea hablar y Dios, ya hemos argumentado, **no** es un objeto, un ser. Por eso la interpretación usual de la idea de que rezar es hablarle a Dios (para pedirle

³ D. Z. Philipps, *The Concept of Prayer* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), p. 32.

⁴ Por ejemplo, se contaba en México hace muchos años el siguiente chiste: entra un hombre pobre a rezar a una iglesia. Su rezo consiste en una súplica para que Dios le garantice el sustento. Empero, junto a él está un hombre rico que también viene a implorar la ayuda de Dios. Naturalmente, lo que el rico necesita y pide es mucho más que lo que el pobre requiere y solicita. Enardecido, el rico le avienta un billete al pobre y le ordena que se vaya, porque él distrae a Dios con una minucia y Éste en cambio no pueda ponerle a su petición la atención que amerita! Las moralejas de la historieta son, desde luego, diversas. El pobre podría argumentar que, efectivamente, Dios existe y que sus caminos son insondables, puesto que casi automáticamente ocurrió el milagro que pedía. Lo que ya no se aclara es qué pasa con el rico, el cual en el fondo representa una auténtica reducción al absurdo de la idea teísta de rezo.

algo, para confesarle algo, etc.) tiene que estar mal, pues presupone que, por especial que sea, de todos modos Dios es un interlocutor normal (o puede serlo). A mí me parece que es este un caso típico de ilusión gramatical. Para ilustrar esto, será conveniente e ilustrativo establecer un paralelismo con otro concepto importante en relación con el cual muy fácilmente se produce una ilusión gramatical semejante. Aparte de otros argumentos, si el paralelismo vale se mostrará que en la conceptualización usual de Dios y, por ende, del rezo, hay algo importante que queda sistemáticamente sin explicar.

El paralelismo que deseo trazar es con el verbo 'pensar'. Naturalmente, hablamos de pensar en las más variadas circunstancias, situaciones, estados. Esto sugiere que pensar es algo, una actividad extra que acompaña a todas nuestras otras actividades. Como dice Wittgenstein, el concepto de pensar quedó construido tomando como modelo la idea de una actividad auxiliar suplementaria, de una actividad que acompaña a todas las demás.⁵ Hablamos por teléfono, vamos a la tienda, pagamos una multa, etc., y además pensamos. Pero en *Zettel* Wittgenstein ya mostró que esa interpretación de 'pensar' es sencillamente inaceptable. Pensar no es una actividad más, suprema, esencial, sublime, privada. El verbo 'pensar', más bien, presupone un sistema de comunicación y actividades coordinadas, pero alude a un cierto progreso, al hecho de que las cosas se hacen cada vez mejor, no a algo que se está haciendo permanentemente o que se podría hacer si no se contara con un sistema regulado de signos, esto es, con un lenguaje.

Ahora bien, deseo sostener que lo que sucede con "pensar" pasa, *mutatis mutandis*, con "Dios" y el rezo. El uso de una palabra queda desvirtuado porque su significado es extraído no de observaciones concernientes a su aplicación, sino de interpretaciones fundadas en la gramática superficial. Para entender que es realmente rezar, tenemos que hacer consideraciones menos lingüísticas y más sustanciales. En particular, es menester considerar la utilidad de la práctica de dirigirse a un "ser" con las características de Dios. Éste todo lo puede, todo lo sabe y es infinitamente bueno. En ocasiones, es precisamente un ser así lo que el ser humano necesita con urgencia. Alguien debe poder compadecerse de mí, comprender mis verdaderas intenciones, conocer mis secretos y este abrirse no puede efectuarse con alguien como uno. Para ello tenemos que vérnosla con alguien especial en grado sumo. Tiene, pues, que tratarse de Dios. El rezo es este acto de expresión especial que no tiene un destinatario empírico o real y que se convierte en un acto de comunicación cuando uno ya se asió de un interlocutor perfecto, y en la misma medida inventado, al igual que la postulación de una actividad especial como el pensar es

⁵ L. Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), sec. 106 *i passim*.

lo que aparentemente se necesita para dar cuenta del progreso en nuestro complejo actuar cotidiano.

En resumen: el juego del lenguaje de rezar tiene asociada una forma de vida particular. No podemos extraer el significado del rezo de meras conexiones entre palabras, sino del estudio de la práctica asociada. En principio, es sólo el examen de esa peculiar forma de vida lo que podrá hacernos comprender lo que realmente es rezar.

V) La utilidad del rezo

En primer lugar, creo que podemos distinguir dos clases de rezos:

- a) el canónico
- b) el personal

El primero es un texto que se repite. Es, más que otra cosa, una especie de canal lingüístico para quien necesita expresar algo pero no sabe cómo hacerlo en forma independiente. El segundo es una confesión dirigida a Dios en la que sólo Él y el individuo que reza toman parte, lo cual quiere decir que, estrictamente hablando, sólo él toma parte. Nuestra pregunta aquí debería ser: ¿por qué esta clase de actividad lingüística y extra-lingüística genera tanto respeto? ¿Por qué nadie se burla de una persona que reza? Pienso que por la conexión, oscuramente presentida, entre esa actividad y el sentido de nuestras vidas. Esto amerita ciertas aclaraciones.

Para empezar, es importante enfatizar que también el concepto de rezo es un concepto de muy variadas aplicaciones. Preguntémonos: ¿qué podemos hacer o qué hacemos de hecho al orar o rezar o elevar una plegaria, al "hablarle a Dios"? Varias cosas. Por ejemplo, podemos:

- a) solicitarle, pedirle algo
- b) rogarle que algo pase o no pase
- c) confesarnos, reconocer ante Él algo que nadie sabe
- d) dar gracias (en general, no por ningún evento o suceso en particular o a la inversa, esto es, por algún acontecimiento especial)
- e) implorar perdón por haber transgredido alguna ley divina

Lo que estas modalidades de rezo (o de su contenido) ponen de relieve es el carácter eminentemente **expresivo**, en contraposición al que podríamos llamar 'pro-

posicional', del rezo, por lo que lo que hay que destacar es el hecho de que el rezo parece estar asociado con "estados mentales" especiales. ¿Qué características tienen éstos? En primer lugar, son estados particularmente **intensos**, de gran excitación o depresión. En este sentido, quien reza se coloca a sí mismo en un cierto estado morboso. En segundo lugar, hay que apuntar el carácter **situacional** o **circunstancial** del rezo. Desde luego que el rezo puede convertirse en un acto puramente mecánico, en una obligación, pero no parece éste ser el rezo genuino, el rezo espontáneo. Por ello, en lo que debemos reparar para aprehender cabalmente y apreciar la génesis, el funcionamiento y el valor del rezo tal vez sea algo como lo siguiente: cómo tendrá que ser en ocasiones la existencia humana, en un sentido o en otro, para que el hablante se decida a usar el lenguaje común con no otro fin que el de dirigirse (o hacer como si se dirigiera) a un ser superior, quien pacientemente y con benevolencia lo escucha, realmente lo comprende y quien silenciosamente lo acompaña, en su alegría o en su dolor, en su esperanza o en su desesperación! Hablarle a un "no ser" da una idea de la clase de angustia o de alegría en la que puede estar una persona, pero como no se trata de hablarle deliberadamente a algo que no es una persona, lo que se hace es transformar en un discurso dirigido a un ser superior aquello que no es en principio más que un lamento o una peculiar expresión de alegría. A final de cuentas, son situaciones humanas decisivas, experiencias cruciales de las personas lo que está en la raíz de ese uso tan peculiar del lenguaje que es el rezo. Y otra función de primera importancia del rezo es la que podríamos denominar la **purificación**. Hay tal exigencia, tal requerimiento. Así como alguien puede querer estar limpio físicamente, alguien puede querer estar limpio "espiritualmente". El rezo es el jabón para dicha limpieza (parcialmente al menos). En este sentido, el rezo es una práctica enteramente personal.

Queda claro, supongo, que si lo que hasta aquí hemos dicho es acertado, la interpretación teísta del rezo tiene que ser descartada. El rezo **no** puede ya recibir una interpretación literal. Así visto, no tiene mayor sentido o es más que otra cosa mera superchería (se induce a los individuos a pensar que por medio de unas cuantas palabras uno puede lograr que se desvíe el curso natural de los acontecimientos). Empero, por otra parte, rezar nos parece una práctica humana respetable y de importancia invaluable. Pero ¿por qué es el rezo una manifestación humana digna de ser perpetuada? El rezo, presentimos, tiene algo que ver con nuestras vidas, sólo que no es nada fácil detectar ese algo y ponerlo en palabras. Quizá nos pase en relación con él lo mismo que, según Nietzsche, le pasó a Tales: éste quería hablar del ser, pero cuando quiso expresarlo habló del agua. O lo que cuenta San Agustín que le pasaba cuando le preguntaban qué era el tiempo: si no le preguntaban, sabía y si le preguntaban ya no sabía. Para nosotros, el "algo" importante y un tanto elusivo en

virtud del cual el rezo surge y se vuelve significativo, como oración y como práctica, es ni más ni menos que el sentido de la vida. Sobre esto regresaré más adelante, cuando exponga en unas cuantas líneas la concepción de Wittgenstein de lo que es rezar.

Vale la pena observar que la noción de rezo está conectada con las de contingencia y de dependencia. Quien reza entiende que, literalmente, su vida pende de un hilo. Podemos tener accidentes, enfermarnos, ser víctimas de criminales, etc. Nuestro mundo es un mundo de riesgos. Nuestro estado de dependencia nos hace pensar en nuestra vida considerada globalmente, en el todo de nuestras vivencias, pero es justamente cuando pensamos en totalidades así que hace su aparición el concepto de Dios. El rezo permite dar expresión a ese estado de dependencia. Un buen ejemplo de ello es, creo, el *Padre Nuestro*. Ahora bien, cuando uno resiente con particular fuerza esa relación de dependencia frente a los otros, frente al resto, el único sentimiento apropiado parece ser el de sumisión, el de aceptación. Es eso lo que expresamos en el rezo al decir "Hágase Tu Voluntad".

La elucidación del concepto de rezo no puede limitarse al examen del papel de ciertas oraciones o esquemas oracionales canónicos. Es menester examinar, asimismo, sus variedades de uso. Por ejemplo, se emplea la expresión 'ruega por mí'. ¿Qué significa esta expresión? ¿Cuándo, bajo qué circunstancias la empleamos? ¿Para lograr qué cosa? Desde luego que un estado de ánimo especial, dicho sea de paso bastante difícil de caracterizar, pero no sólo eso. Es por medio de respuestas a preguntas como las recién formuladas que estaremos aclarando nuestro concepto de rezo, esto es, nuestro uso de la palabra. Veamos rápidamente un par de ejemplos.

Imaginemos que, durante la leva, miembros del ejército llega a una casa a enlistar al hijo más joven de la familia. El futuro del joven es más que incierto, porque se sabe que tendrá que ir al frente y que es altamente probable que muera en combate. Al despedirse, le dice a sus padres: "Rueguen por mí" ("recen por mí"). Es claro que lo que el joven dice es perfectamente significativo. ¿Qué quiso decir? Pudo haber querido decir toda una variedad de cosas. Por ejemplo, pudo haber querido decir 'acuérdense de mí', 'deséenme lo mejor', 'imaginen que estoy bien' y cosas por el estilo. ¿Cuál habría podido ser el objetivo del hablante en este caso? Una vez más, pudo haber tenido diversas metas. Por ejemplo, realzar el carácter dramático de lo que podría ser la última despedida, marcar el día del adiós como un día especial, como el inicio de un nuevo calendario y así indefinidamente. Esa es la función en este caso del imperativo del verbo 'rezar'. Lo único que se nos ocurre comentar es que pocas expresiones o formas de expresión habrían sido tan apropiadas como ésta.

Consideremos rápidamente otro ejemplo. Pensemos en una visita a un paciente que se encuentra en terapia intensiva. El sujeto en cuestión tuvo un terrible accidente y el diagnóstico no es del todo claro. Entran sus parientes más cercanos y uno le susurra al oído al despedirse: "Yo ruego por ti todas las noches". ¿Dice la persona en cuestión algo insensato, algo absurdo? En lo más mínimo. Lo que dice podría ser reemplazado por un conjunto abierto de expresiones como 'en las noches, cuando estoy solo, pienso en ti, cierro los ojos y expreso en voz alta mi deseo de que te recuperes', 'puedes estar seguro de que no me eres indiferente', 'tranquilízate, porque estoy siempre a tu lado', etc. Todo eso puede significar la expresión del ejemplo. Su utilidad, me parece, difícilmente podría ser cuestionada.

Así, pues, es porque nuestra vida no es entendida por nosotros como una serie de eventos causalmente conectados entre sí y explicables en términos de las leyes de la física, sino como una colección de sucesos que pueden o no adquirir colorido y tonalidades, que rezar se vuelve una función lingüística de importancia no desdenable. Ahora bien, ese colorido y esas tonalidades con que infundimos nuestra existencia son su sentido. Por lo tanto, alguna conexión interna, fuerte, lógica debe haber entre el rezo y el sentido de la vida. De eso nos ocuparemos ahora que pasemos a examinar, un tanto superficialmente, algo de lo que Wittgenstein tiene que decir al respecto.

VI) La concepción wittgensteiniana del rezo

La verdad es que para entender debidamente lo que Wittgenstein afirma (y, sobre todo, las implicaciones de lo que afirma) en relación con el rezo habría que tener presente el todo de su filosofía. Eso es algo imposible de lograr, por lo que me limitaré a extraer algunos pensamientos de su primer periodo y, una vez aclarados, les daré lo que creo que es la interpretación correcta, esto es, la del segundo periodo. Dicho de manera general, este es a mi parecer el modo correcto de enfocar la obra Wittgenstein en más de un caso: conceder que el joven Wittgenstein tiene intuiciones acertadas, pero que es el Wittgenstein de la madurez quien ofrece su desarrollo correcto. Huelga decir que las aclaraciones wittgensteinianas no podrían ser entendidas como una mera descripción de prácticas que todos conocemos más o menos bien. Es la suya, más bien, una aclaración conceptual, esto es, de gramática en profundidad. Lo interesante de entenderla es que, a la luz de sus resultados, comprendemos mejor la práctica humana del rezo. Como todos sabemos, la prime-

ra filosofía de Wittgenstein es una investigación que lo lleva de "los fundamentos de la lógica hasta la esencia del mundo".⁶ No intentaremos siquiera reconstruir aquí una vez más el fantástico viaje filosófico del joven Wittgenstein, pero sí vale la pena consignar ciertos aspectos del mismo.

El estudio de la proposición es el estudio de la naturaleza del mundo, porque comprender lo que es la representación (lógico-lingüística) de la realidad es entender al mismo tiempo la naturaleza de lo representado, esto es, de aquello que se deja captar por medio del lenguaje. Eso que se deja atrapar en las redes del lenguaje es la realidad y ésta se deja representar de ciertos modos, mas no de otros. El mundo se compone de estados de cosas, de hechos simples, de situaciones, que es lo que cada unidad del lenguaje, esto es, cada proposición, enuncia. Lo que el lenguaje nos da es, pues, el reino de la factualidad. Vayamos a donde vayamos, cuando describamos aquello con lo que nos topamos lo que haremos será enunciar hechos. Por consiguiente, el examen de la forma general de la proposición equivale a un estudio abstracto del hecho y, por ende, del mundo. En parte, las dificultades filosóficas consisten en que el hombre elabora sistemas lingüísticos que parecen permitirles decir algo más de lo que la lógica del lenguaje autoriza. Esto es lo que pasa con el lenguaje religioso.

En mi opinión, la idea de Wittgenstein es acertada, sólo que está (si se me permite) mal expresada. En realidad, lo que en su primer gran libro él demuestra es simplemente que la lógica del lenguaje **factual** no es idéntica a la de cualquier otra clase de simbolismo. En su primer periodo, a las otras clases de simbolismos Wittgenstein las descalifica por ser sus componentes "asignificativos", pero en realidad lo único que tenía derecho a decir es que son asignificativos lógicamente y, por ende, "factualmente", es decir, que no sirven como vehículos para la descripción de hechos. Este diagnóstico equívoco es, creo yo, algo que se corrige en el segundo periodo.

Un segundo elemento importante del cuadro general del pensamiento wittgensteiniano es la idea de que podemos afirmar 'yo existo' sin que ello nos comprometa con sujetos o sustancias especiales. Tal vez una fórmula que da una idea (inexacta) de lo que quiero decir sería "yo describo, por lo tanto yo existo" y luego apelar a lo que se nos dice en el *Tractatus*, en las secciones 5.54-5.5422. En todo caso, lo que está claro es que por medio del lenguaje yo describo el mundo. Pero entonces el mundo y yo somos diferentes, sin que nada de eso me comprometa con un "yo". Aquí, sin embargo, hay tensiones porque Wittgenstein siente una gran simpatía por el solipsismo. Su forma de defender el solipsismo consiste en señalar que lo que el

⁶ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), 79 c.

solipsista quiere decir es correcto, sólo que no lo puede decir. Lo correcto de la posición solipsista (si bien a la luz del análisis su afirmación podría resultar tautológica) es que apunta a un hecho incontrovertible, a saber, que yo ocupo, en relación con lo que de hecho es mi perspectiva de la realidad, un lugar privilegiado, inocuo por cualquier otro "yo". La idea errónea de la experiencia incorporada en el *Tractatus* es la idea de que la experiencia es esto **que sólo yo tengo**. Desde este punto de vista, el mundo no puede ser para mí otra cosa que mi vida, mi mundo. En esto Wittgenstein es coherente: "¿Qué tiene que ver la historia conmigo?",⁷ pregunta. "Mi mundo es el primero y el único",⁸ responde. Sin embargo, la objetividad del lenguaje le impide caer de lleno en el solipsismo, al cual pone límites. Después de todo, cuando describo el mundo no me describo a mí mismo. Wittgenstein se ve compelido entonces a aceptar que está, por una parte, el yo, el sujeto, la persona, etc., que es un complejo, una construcción y, por la otra, el mundo. "Hay dos divisiones: el mundo y mi yo independiente",⁹ "Yo soy mi mundo",¹⁰ dice. Y añade, entre paréntesis: "el microcosmos".¹¹ El mundo es para alguien y está estructurado y organizado por alguien que lo piensa y lo describe.

Y aquí da Wittgenstein un salto especulativo formidable. De acuerdo con él, la lógica del lenguaje y las exigencias solipsistas permiten que el sujeto pueda enfrentarse al mundo como un todo. La comprensión de la lógica del lenguaje muestra que podemos sentir y ver el mundo como un todo limitado. Esto, empero, es de suma importancia, porque "Ver el mundo como un todo limitado" es justamente entender que hay algo más, algo que, obviamente no es un hecho, pues de lo contrario podría quedar asimilado en el todo en cuestión y, por consiguiente, también por el lenguaje. Pero ¿qué es eso otro asociado con el mundo pero que no es parte de él? No parece haber más que una respuesta: su sentido.

No nos cansaremos de repetir que, cuando se dice que el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo, se está empleando una forma de hablar que no puede ser tomada al pie de la letra. Independientemente de que hagamos aseveraciones o emitamos negaciones, no tiene el menor sentido hablar literalmente de algo que cae fuera del mundo. Y aquí tenemos una primera elucidación conceptual: el sentido del mundo es lo que llamamos 'Dios'.

⁷ *Ibid.*, 82e.

⁸ *Ibid.*, 82e.

⁹ *Ibid.*, 74e.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 5.63.

¹¹ *Ibid.*, 5.63.

Hay una conexión esencial entre el mundo y mi yo a través de mi voluntad. Hay un sentido obvio en el que el mundo es independiente de mi voluntad: no pasan las cosas que yo quiero que pasen ni como yo quiero que pasen. No obstante, mi voluntad altera el mundo en el sentido de que altera o dirige mi actuación **dentro** del mundo. Y con la voluntad aparecen las nociones morales, el bien y el mal. El objetivo de la ética es la promoción de la virtud o, en terminología wittgensteiniana, de la felicidad, aunque la felicidad de la que Wittgenstein habla es "trascendental" (i.e., indescriptible), esto es, no factual, no tiene nada que ver con el éxito en los asuntos mundanos. Si la ética se propusiera hacernos felices en el sentido empírico de la expresión, la ética no pasaría de ser un conglomerado de recomendaciones de prudencia para la obtención de bienes terrenales. Pero obviamente la ética no es eso. El hombre que actúa moralmente bien es el hombre que vive feliz, esto es, feliz a pesar de las miserias del mundo. La vida del conocimiento es importante porque acarrea comprensión y, con ello, perdón, resignación, aceptación. El único modo de dominar al mundo es aceptándolo y eso es "aceptar la voluntad del Señor". Eso es ser religioso en serio.

Una de las oraciones más profundas e impactantes de los *Notebooks* es, sin duda alguna, la siguiente: "Sólo de la conciencia de la *unicidad de mi vida* surge la religión - la ciencia - y el arte.

Y esta conciencia es la vida misma".¹⁵

¿Qué se quiso decir con esto? Por lo pronto, señalemos que le podemos adscribir a la expresión 'la conciencia de la unicidad de mi vida' dos sentidos:

- a) el inútil. En este sentido, lo que se estaría diciendo sería que nadie vive **mi** vida. Esto, empero, no tiene nada de profundo y no pasa de ser una común y corriente tautología.
- b) el profundo: es porque el fenómeno de la vida no se repite y porque no es algo puramente mecánico que puede tener un significado y que se vincula con la idea del bien. Sólo, por así decirlo, se juegan los dados **una sola vez**. Más vale, por lo tanto, que los juegue bien, porque no hay otra oportunidad. 'Jugar bien' quiere en este caso decir vivir de un modo que, en lo que a nuestras decisiones atañe (no en lo que a consecuencias concierne) no lo lamentemos posteriormente, que confiaremos nuestra vida como realmente queríamos hacerlo (ética) y que aceptemos el mundo tal como es (religión).

¹⁵ *Ibid.*, 79e.

En verdad, las palabras de Wittgenstein me parecen tan contundentes que todo comentario me resulta inapropiado e insulso. En todo caso, lo que importa para los efectos de este ensayo es que los pasajes recién citados efectivamente nos aclaran la naturaleza del rezo. ¿Habría una mejor manera de dar cuenta del rezo de una persona que el que podemos extraer de Wittgenstein? Difícilmente.

Consideremos el *Padre Nuestro*.

Padre Nuestro que estás en los Cielos
Santificado sea Tu nombre
Hágase Señor tu Voluntad
Así en el Cielo como en la Tierra
El pan de cada día dánoslo hoy, Señor, etc., etc.

Tenemos, una vez más, dos lecturas posibles: la supersticiosa y la wittgensteiniana. De acuerdo con la primera, al rezar el *Padre Nuestro* lo que estaríamos haciendo sería dirigirnos a un ser que está ubicado en un lugar desconocido y al que le pedimos que nos ayude en diversos asuntos cotidianos. Esto podrá parecerle plausible a más de uno, pero para nosotros resulta ya una lectura inaceptable. Lo interesante es que es un hecho que es posible leer el texto de otro modo. Desde esta otra perspectiva, aunque uno le hable a su "Padre", situado en un "no lugar", como lo son los cielos, en el fondo de lo que se habla, de una manera indirecta, es del sentido de la vida, de la aceptación de lo que es el caso, de la perenne debilidad humana, etc. Análisis semejantes se pueden realizar de cualquier oración o plegaria. En este sentido, Wittgenstein ciertamente es un iconoclasta, pero un iconoclasta bienvenido.

VII) Observaciones finales

Pienso que, a manera de conclusión, lo que debemos hacer es enfrentar una pregunta que planteamos al inicio de este ensayo y para la cual quizá ya estemos preparados, *viz.*: ¿es el rezo comprensible o inteligible **únicamente** en su versión teísta, esto es, como un texto que se aprende uno de memoria y que repite un cierto número de veces? ¿No tiene siquiera sentido hablar de rezos no teístas o en un sentido no teísta? Me parece que a estas alturas la respuesta es clara: el rezo institucionalizado es una variante diluida de lo que es el espontáneo diálogo imaginario con la divinidad, esto es, con aquello que elaboramos como un ser perfecto. Este "diálogo" (en el que, *stricto sensu*, nunca obtenemos respuesta) es un requerimiento lingüístico y

Nacimiento, decadencia y resurgimiento de la religión

I) Evolución de la filosofía de la religión

Al igual que con cualquier otra ciencia, disciplina o área de investigación, también en esa muy especial rama de la filosofía que es la filosofía de la religión asistimos a una evolución constante en relación con lo que son sus temas de interés. En distintas etapas históricas son distintos los tópicos que ocupan el centro del escenario de debate. Así, por ejemplo, durante siglos la discusión básica para quienes trabajaban en filosofía de la religión fue la de las pruebas en favor y en contra de la existencia de Dios. Paulatinamente, sin embargo, la temática en cuestión se fue gastando (en parte porque todos los intentos, en un sentido o en otro, terminaban siempre en fracasos rotundos) y las discusiones se fueron orientando en nuevas direcciones. En el caso particular de la filosofía de la religión, es claro que su evolución ha de explicarse como resultado de los cambios operados en otras áreas de la filosofía y muy especialmente en filosofía del lenguaje. Es por eso que la filosofía de la religión de nuestros días se convirtió ante todo en una reflexión sistemática sobre el lenguaje religioso. De esta manera, se pasó de discusiones acerca de la realidad y la naturaleza de la divinidad a discusiones acerca del *status* de las afirmaciones que hacemos acerca de Dios, de la lógica de los conceptos religiosos, de las relaciones entre el discurso religioso, por una parte, y los discursos científico y moral, por la otra. Aunque sea en forma un tanto esquemática, intentaré hacer ver en este ensayo que el cambio de óptica tuvo implicaciones insospechadas y resultó ser sorprendentemente fructífero y exitoso.

Vale la pena enfatizar que el abandono de las discusiones por así llamarlas "sustanciales" acerca de Dios, la vida eterna, el más allá, el infierno y demás, no desembocó en un abandono de temas, sino en un cambio radical de enfoque y de tratamiento de los mismos tópicos. Ilustremos esto mediante ejemplos simples. En épocas pasadas, se discutía qué podría suceder después de la muerte y se especulaba al respecto. No obstante, la filosofía del lenguaje nos enseñó que el concepto de muerte no es un concepto de experiencia, que la palabra 'muerte' no está regida por las mismas reglas de gramática profunda que rigen a palabras como, por ejemplo, 'caballo' o 'cromosoma'. Por lo tanto, la palabra 'muerte' se emplea de otro modo, es decir, tiene un modo peculiar de significación. No es el de muerte un concepto de experiencia, como lo pone de relieve el hecho de que no podemos emplear significativamente expresiones como 'en este momento estoy muerto'. Parte de la labor en la filosofía de la religión contemporánea, por lo tanto, consiste no en inventar absurdas historietas acerca de lo que supuestamente pasa o podría pasar después de la muerte, sino en comprender el auténtico *modus operandi* del concepto de muerte, para entonces entender cabalmente las aseveraciones que hagamos cuando usamos la palabra y sus derivados. Esto le da un giro muy diferente a nuestra comprensión del lenguaje religioso y, por lo tanto, de la religión misma. Consideremos rápidamente otro ejemplo: antes era una cuestión de debate genuino la cuestión del castigo divino, esto es, lo que por así decirlo "de hecho" podría pasarles en el otro mundo a los condenados. Retomando el esquema de explicación indicado en el ejemplo anterior, en nuestros días lo que habría que determinar es la utilidad que acarrea el uso de esas expresiones. Lo que tenemos que preguntarnos es: ¿para qué nos sirve, aquí y ahora, una expresión como 'castigo divino'? ¿Para indicar, sugerir o propiciar qué? El intento por responder a estas preguntas puede ser controvertible, pero una cosa es clara: se tratará de una respuesta totalmente diferente a la que proviene del primer enfoque. En todo caso, lo importante es notar que la aclaración del problema en su versión "lingüística" equivale *eo ipso* a una resolución de los problemas tal como antiguamente se formulaban, en tanto que la inversa no vale. En este sentido, podemos con derecho hablar de genuino progreso en el ámbito de filosofía de la religión. Por otra parte, es importante señalar que si bien es cierto que las discusiones acerca de la peculiar significatividad de los enunciados y expresiones religiosas son de una variedad asombrosa, hoy por hoy el debate fundamental es, sin duda alguna, el de la oposición entre realistas y no realistas. De la posición que asumamos frente a esta primordial oposición se derivarán, de una u otra forma, nuestras respuestas en relación con todos los otros temas concernientes a la religión. Es, pues, de vital importancia aclarar, aunque sea en unas cuantas palabras, el contenido de dicha controversia.

Antes de ello, sin embargo, quizá no estará de más recordar que la religión, entendida por el momento como un conjunto de creencias, es algo que no puede materializarse, convertirse en algo real, si no se plasma en palabras, en textos, en lenguaje. Esto implica lógicamente que la comprensión de la religión y, por ende, de la vida y las experiencias religiosas, presupone la comprensión real del lenguaje religioso. Esto a su vez exige una concepción general del lenguaje, puesto que el lenguaje religioso no es a final de cuentas más que un sector del lenguaje natural. Ahora bien, podemos sostener que hay, en relación con el lenguaje en general, básicamente dos grandes enfoques, dos grandes modos de caracterizar el lenguaje: los enfoques formales y los enfoques que me gustaría llamar 'praxiológicos'. Intentemos poner esto en claro.

II) Enfoques del lenguaje religioso

Un enfoque formal del lenguaje es aquel que nos hace verlo mediante categorías muy generales, como la de sujeto y predicado, nombres, adjetivos y verbos, argumento y función, es decir, mediante estructuras huecas pero que nos permiten hacer clasificaciones de diversa naturaleza, las cuales para ciertos efectos son de gran utilidad. Desde este punto de vista, lo que cuenta son, por ejemplo, la ubicación de las palabras en las oraciones, las categorías gramaticales que se les aplican, las clases de razonamientos en los que entran. Empero, y aquí es donde pueden empezar a surgir problemas, a partir de esas clasificaciones formales trazamos inferencias metafísicas. Por ejemplo, sujetos de una oración bien formada pueden serlo tanto 'perro' como 'alma'. Y si mediante la primera palabra nos referimos a un algo, esto es, a un animal particular ¿no es natural pensar que mediante la segunda también? Concluimos, sin pensar demasiado el asunto, que así como una palabra (un sustantivo) tiene una referencia, también el otro (que también es un sustantivo) deberá tenerla. Empero, será evidente para todos que la referencia no podrá ser de la misma clase. Esto plantea una grave dificultad, a saber, la caracterización de una entidad que, como el alma, no es una entidad de experiencia genuina. Dado que no tenemos un acceso cognitivo claro a ella y, por otra parte, estamos en las garras de la concepción formal y referencial del lenguaje, tenemos inevitablemente que especular y teorizar al respecto. La especulación y las discusiones a las que ello da lugar, claro está, no tienen fin y, podemos augurar, nadie podrá demostrarle al rival nada. La razón de ese lamentable estado de cosas, sin embargo, no es muy difícil de colegir. Aquí estamos ya en posición de establecer una conexión de primera importancia: en general, los enfoques formales del lenguaje tienden a generar interpretaciones

realistas del significado. O sea, desde esa perspectiva, las palabras son nombres, sirven básicamente para designar objetos o cualidades de objetos, relaciones entre objetos, etc., y por medio de secuencias de palabras, esto es, oraciones, lo que hacemos es describir o enunciar hechos. Y así como las palabras están asociadas con objetos, las oraciones están asociadas con la verdad y la falsedad. El lenguaje no puede tener otra función que la de describir la realidad. Así, pues, los enfoques formales del lenguaje acarrearán consigo interpretaciones realistas. Lo que según esta interpretación del lenguaje hacemos cuando hablamos es describir la realidad, en el ámbito que sea: la realidad física, la psicológica, la histórica, la política y, también, la religiosa. Desde este punto de vista, cuando en contextos religiosos construimos oraciones, leemos textos sagrados, oramos y así sucesivamente, hablamos de hechos, esto es, de hechos religiosos. De ahí que lo que más debiera importarnos sea lo que podríamos denominar la 'verdad religiosa', la cual sería exactamente como la científica, sólo que versaría sobre otro ámbito de realidad. Aunque acriticamente mucha gente lo hace suyo, este enfoque es, aparte de sospechoso, teóricamente endeble y relativamente fácil de criticar. Empero, antes de seguir adelante y exhibir las deformaciones de pensamiento que implica, tenemos que decir algo acerca del otro gran enfoque del lenguaje mencionado más arriba.

Desde la perspectiva praxiológica de las palabras, lo que una palabra signifique dependerá del uso que nosotros hagamos de ella. Este uso, naturalmente, no alude a los caprichos lingüísticos de nadie en particular. Los usos están determinados por las prácticas lingüísticas de la comunidad. En este caso no nos interesan las formaciones de las palabras, sino sus aplicaciones. O sea, para determinar el significado de una expresión no nos fijamos bajo qué categoría cae, sino para qué nos sirve. Así visto, el lenguaje resulta ser de una riqueza y variedad asombrosa. Después de todo, no es lo mismo usar el lenguaje para contar un chiste que para dar una explicación de mecánica o para rezar. Probablemente en todos los casos tengamos que usar oraciones y éstas tendrán que estar ordenadas de acuerdo con ciertas reglas "formales", pero el punto importante es que no son esas formaciones ni esas reglas las que determinan su significado. Desde esta perspectiva nuestro eje central no es la forma de las oraciones, que es siempre la misma independientemente de la temática, sino la aplicación, la utilidad, el uso de las expresiones, el servicio que prestan. Para entender esto, en lo que tenemos que fijarnos es en las prácticas humanas, no meramente en formas lingüísticas. Preguntas importantes, por lo tanto, no son preguntas de la forma '¿es verdad que hay un paraíso?' o '¿es Dios el creador del mundo?', sino más bien interrogantes como '¿para qué nos sirve hablar de "paraísos"?' o '¿qué significa decir que Dios es el creador del mundo?'. Reemplazos como estos, claro está, se pueden efectuar en general con cualquier pregunta.

Los enfoques formales y praxiológicos, como sugerimos, acarrearán consigo, diferencias inmensas de comprensión respecto a lo que se dice, puesto que ofrecen análisis diferentes de lo que ha de pasar como el significado real de las expresiones empleadas. A este respecto, deseo sostener que, por fijarnos en lo superficial de nuestras expresiones, dejamos escapar el significado real de nuestras palabras. En el caso del discurso religioso esto puede plantearse como sigue: por disponer de una teoría errada del lenguaje interpretamos mal el significado de las expresiones religiosas y ello nos induce a pensar que el lenguaje religioso sirve para describir realidades religiosas, en el mismo sentido en que hablamos de realidades cuando describimos nuestro entorno. Desde el punto de vista praxiológico, el significado de las expresiones religiosas es *sui generis* y no sirve para enunciar hechos. Quizá un ejemplo simple ayude a entender esto.

Tomemos el caso de una expresión religiosa cualquiera, verbigracia, 'paraíso'. Podemos, ciertamente, decir cosas como 'cuando él muera, estará en el paraíso'. Contrastemos ahora las dos interpretaciones en juego. De acuerdo con el realista, decir eso es hacer una especie de predicción: la persona en cuestión, o lo que quede de ella (supóngase, por ejemplo, que se le incinera), estará, en el mismo sentido en que podemos decir de ella ahora que está en Francia, en un lugar especial, hermoso, apacible, rodeado de toda clase de animales mansos, disfrutando otra vida, de otro clima, etc., etc. Para el no realista todo eso es simplemente absurdo, si bien es una consecuencia lógica de la interpretación literal de la expresión religiosa. Lo que, en cambio, desde su perspectiva esa expresión significa es algo que sólo podemos realmente entender cuando conocemos el contexto de emisión y la ocasión por la que se profirieron las palabras. Podemos imaginar la siguiente situación: frente a una fila de personas que esperan para comprar boletos de teatro, pasa una persona y, tras pisar una cáscara de plátano, se resbala y de manera grotesca se cae. Todos se ríen y, quizá por temor a perder su lugar en la fila, nadie se mueve. Sin embargo, de pronto una persona deja la fila, se acerca al individuo caído, lo ayuda a levantarse, lo acompaña, etc. De pronto alguien exclama: "Cuando él muera, estará en el paraíso" ¿Qué sentido tiene la expresión? Puede tener toda una variedad de significados. Por ejemplo, podría significar algo como 'ese es un hombre bueno, mejor que todos nosotros', 'ese hombre merece un premio', 'ese hombre es de alma bondadosa' y así sucesivamente. En todo caso, de lo único de lo que podemos estar seguros es de que esa expresión no significará, para el no realista, que hay en alguna región del cosmos un lugar especial que albergará a esa persona una vez que esté muerta. Interpretar así una expresión religiosa como la del ejemplo es distorsionar por completo su sentido real.

La confrontación entre las dos clases de "interpretación" ejemplificada en este sencillo caso puede generalizarse y extenderse a toda clase de expresiones religiosas. Siempre habrá por lo menos dos lecturas incompatibles: la realista y la no realista. Regresaré sobre el muy complejo problema de cómo se determina qué lectura del lenguaje religioso es la acertada (huelga decir que ambas no pueden ser verdaderas simultáneamente), pero por el momento quisiera ocuparme momentáneamente de consideraciones concernientes a las funciones de la religión, examinadas desde el punto de vista de los dos modos básicos como podemos dar cuenta del significado de las expresiones religiosas.

III) Gramática religiosa y modalidades de religión

A partir de la obra de Mircea Eliade, la historia de la religión quedó dividida en dos grandes períodos. Habría, por una parte, las religiones pre-axiales y, por la otra, las religiones post-axiales. Las primeras se caracterizan por ser la expresión de agradecimiento, de regocijo, de esperanza ante las vicisitudes de la vida; las segundas, ante todo por las ideas de trascendencia y de salvación individual o personal. En ambos casos, el término religioso supremo es 'Dios', sólo que el significado de esa palabra es diferente en cada caso. Para el hombre de la religión pre-axial, 'Dios' era un mecanismo lingüístico peculiar cuya función era la de permitirnos hablar con sentido del mundo como un todo, del sentido de la vida, de nuestra relación *vis-à-vis* el resto del universo; para el religioso post-axial, 'Dios' es el nombre de una entidad o ser especial. Este sencillo caso pone de manifiesto que la religión pre-axial eminentemente no realista, en tanto que la religión post-axial es abiertamente realista. Aquí la pregunta que se impone es: la transición de una forma de comprender y vivir la religión a otra ¿nos permite hablar de progreso religioso?

Es quizá innecesario recordar, si bien de todos modos vale la pena hacerlo, que la modalidad de la religión original es la de las religiones pre-axiales. O sea, en su origen los inventores y usuarios del lenguaje religioso (y, en particular, quienes acuñaron la palabra 'Dios') eran lo que hoy llamaríamos 'no realistas'. Lo que hoy llamamos 'religiosos' lo eran en general los hablantes normales que de manera natural querían aprovechar su lenguaje para expresar algo que el discurso meramente descriptivo no permitía decir. En ese contexto no había necesidad de templos, credos, dogmas, ritos ni de toda la inmensa y complicada burocracia eclesiástica. En otras palabras, no había instituciones religiosas. Pero la verdad es que no se ne-

¹ Véase a este respecto el primer ensayo de este volumen.

cesitaban: el hombre normal, libre, creía en Dios, puesto que usaba de manera normal (para la época) la palabra 'Dios'. Parafraseándolo de manera un tanto artificial pero ilustrativa, quizá diría cosas como 'Dios mío, protégeme del dientes de sable', 'Dios mío, gracias por haberme dado hijos sanos y fuertes', 'Bendito seas, Dios mío, por habernos enviado el agua para la cosecha'. Pero ese creyente no pretendía estar dirigiendo a nadie en particular: él sabía que estaba manifestando lingüísticamente ciertos sentimientos, emociones especiales, posibilidad abierta por la existencia del lenguaje religioso. Cuando el religioso original usaba el término 'Dios', no le "pedía" nada a nadie, porque él sabía (puesto que conocía su lenguaje) que no había nadie a quien pedirle nada. En aquellas remotas épocas, el hombre religioso simplemente usaba su lenguaje religioso, no lo interpretaba. Y, claro está, nada sería tan incongruente y absurdo como sugerir que no quería decir lo que decía ni sabía decir lo que realmente quería decir.

Desafortunadamente, hace más o menos 4000 años (supongo que no será indispensable argumentar para mostrar que sería ridículo tanto solicitar como intentar proporcionar fechas precisas), la comprensión y el manejo del lenguaje religioso empezaron a alterarse. Dios fue reificado o, dicho de otro modo, 'Dios' pasó de ser un sutil mecanismo lingüístico a un común y corriente nombre propio. Dios ya no era la totalidad, todo eso que capta mi campo visual, lo asociado con la buena suerte, la alegría de estar vivo, etc. De ahí en adelante y hasta muy recientemente sería un "algo", un "ser" ("creador", "padre", "eterno" y demás). Aventuro la hipótesis de que la transmutación del "objeto" religioso máximo se debió, en parte por lo menos, a que empezaron a surgir los intérpretes, ordenadores y manipuladores del lenguaje, esto es, los gramáticos, los primeros miembros de las academias de las lenguas, ya que ellos fueron quienes empezaron a acomodar en grandes categorías las palabras que todos empleaban pero que estaban, por decirlo de algún modo, desperdigadas. Como de lo que se trataba era de imponer un cierto orden en el sistema de comunicación, también 'Dios' tenía que quedar clasificado y ¿cómo podía quedarlo? Lo más fácil era declararlo sujeto de las oraciones bajo la modalidad de nombre propio. El problema, imposible de detectar, era que con ello se sentaban las bases para la tergiversación de su significado. De hecho y por paradójico que suene, deseo sostener que fue precisamente a partir de entonces que empezó el proceso, lento pero incontrolable, de decadencia de la religión. Esto es algo que amerita unas cuantas palabras.

Con la transformación del lenguaje religioso se sentaron las bases para dos procesos de gran importancia: la teologización de la religión natural y la creación de una casta de profesionales intermediarios entre el hombre normal y el nuevo ser supremo. Paulatina pero sistemáticamente, la teologización introdujo en el mundo

del hablante normal la superstición, la superchería, el fraude intelectual. Inevitablemente, Dios se convirtió en algo misterioso, oculto, contradictorio (está en todas partes y no está en ninguna, creó al mundo pero no interviene en él, creó las leyes que rigen el universo y tiene que someterse a ellas, creó al hombre y éste no lo obedece, etc.). Poco a poco, algunos hombres fueron elaborando doctrinas novedosas y aterradoras para el hombre común, sencillo que, por otra parte, no podía desprenderse, como usuario normal que era, del lenguaje religioso básico, puesto que éste era parte del lenguaje natural. Me refiero a ideas como la de un más allá, la anti-natural e incoherente idea de trascendencia, horripilantes ideas como las de castigo eterno, caída, el Maligno y muchas otras. Poco a poco, la alegre y sana vida religiosa del indoeuropeo y de sus descendientes religiosos se fue transmutando y cediendo su lugar a una vida religiosa encauzada a través de sistemas ordenados de creencias, inculcadas eso sí por todos los medios imaginables. La vida del hombre perdió su oportunidad de constituirse en un todo coherente. A partir de entonces, empezaron los conflictos entre el sentido común y el conocimiento, por una parte, y la religión (ya post-axial) y la teología, por la otra. Esa lucha duró decenas de siglos y terminó, teóricamente, con la bancarrota total de la religión oficial. La biología, la astrofísica, el psicoanálisis, la historia, la psicología, la paleontología y demás ciencias desterraron de sus respectivos dominios, lentamente y no sin una obcecada resistencia, a la religión teórica de la era post-axial. Por último le tocó el turno a la filosofía y lo que ésta mostró es que el realismo en filosofía de la religión es totalmente descabellado, que no sirve para dar cuenta ni del significado ni de la importancia genuina del lenguaje religioso. La consecuencia de todo esto es absolutamente crucial: quedaron asentadas las bases para una nueva transformación de la religión. Más explícitamente: para el abandono definitivo de la religión post-axial.

No estará de más hacer aquí un breve recordatorio de las penalidades que una interpretación ingenua errada de un sector del lenguaje le provocó a la humanidad y ello no por un mero deseo morboso de traer a la memoria hechos desagradables, sino para marcar con mayor fuerza las perspectivas que se nos abren con lo que podría (y debería) ser una nueva transición religiosa. Es innegable que para la humanidad el costo de las religiones post-axiales ha sido exorbitante. Consideremos, primero, los efectos materiales del error inducido por los primeros gramáticos. Habría que incluir entre ellos las guerras de religión, las persecuciones de libre-pensadores, el oscurantismo y la brutal censura de resultados científicos, las abominables y bestiales cacerías y quemas de brujas, el embrutecimiento y estancamiento mental de multitud de hombres, mujeres y niños, la explotación económica (impuestos, dádivas y demás), la insostenible esclavitud intelectual, la sucia conexión con el dinero, los imperios, los bancos y así *ad nauseam*; todo ello es el precio que ha

exigido de los seres humanos el teísmo clásico, el realismo religioso. Empero, más oneroso para la humanidad aún, por sus implicaciones ocultas, fue la formación y la puesta en circulación de ciertas ideas en verdad tenebrosas. Están, por ejemplo, las ideas de un ser totalmente omnipotente, completamente arbitrario, ante quien lo único que podemos hacer es postrarnos, humillarnos, elevar plegarias, rogarle; está también la nefasta idea de trascendencia, esto es, la idea de un mundo inaccesible e inimaginable y que, por así decirlo, yace del otro lado del mundo real. Ahora bien, lo curioso y lamentable no es que toda esta absurda fantasmagoría haya penetrado con tanta fuerza en las mentes de millones de seres, sino la duración del auto-engañó colectivo. Es evidente, por otra parte, que las ideas y creencias centrales de la religión post-axial no pueden desaparecer súbitamente. Ideas y creencias como esas, esto es, ideas y creencias que han gobernado al mundo, requieren de muchos años de maduración cultural e intelectual, en un plano colectivo, para que cedán su lugar a otras, más frescas, que desempeñen el papel vital que las primeras solían desempeñar. En lo único en que al respecto deseo insistir es en que ya están dadas las condiciones para el cambio, el cual de hecho ya se está gestando. Si no me equivoco, a lo que asistimos es al inicio de la agonía de las religiones post-axiales y al surgimiento de nuevas formas de religión. De lo que somos testigos, por lo tanto, es del resurgimiento de la religión. Esto exige algunas aclaraciones.

Es plausible sostener que tanto desde la perspectiva de la ciencia y el conocimiento, es decir, desde la perspectiva de la verdad, como de la filosofía, es decir, la perspectiva de la comprensión y la significatividad, la religión actual es un producto (una mercancía) prácticamente inservible. En este punto es muy importante no ser anacrónicos: el que ahora sea así no significa que siempre lo fue. Pero es evidente para cualquier observador imparcial que, por lo menos para grandes sectores de la población mundial occidental, la religión no ofrece ya canales de vida real. Seamos francos: la vida religiosa actual no tiene un carácter genuinamente vital. Considérense ritos católicos como bautizos, bodas, comuniones, velorios. La verdad sea dicha: todos ellos son básicamente pretextos para la reunión o encuentro social. Lo que en otros tiempos era una cuestión de importancia vital se ha convertido más bien en una congregación de carácter meramente social, en el peor de los sentidos.² La doctrina católica da en verdad lugar a perplejidades fantásticas. Con-

² Consideremos brevemente el bautizo. ¿Cuál era su función? Se trataba, por ejemplo, de tener asegurada la salvación eterna de las almas los hijos por lo que, dado que morían como moscas (por pestes, matanzas, insalubridad, etc.) era indispensable bautizarlos. Para lograrlo, por ello, los padres estaban dispuestos a someterse, a venderse, a esclavizarse. Y yo diría que eso era perfectamente comprensible y racional. El problema, claro está, es que en nuestros días de hecho nadie mínimamente sensato hace suya ya la creencia en el peligro que corren los niños que mueren sin ser bautizados.

fieso que en más de una ocasión me he preguntado qué puede importarle a un indígena de los Altos de Chiapas lo que pasaba en los desiertos de Canaán hace 2500 años. Desde luego que hay una respuesta histórica que hasta cierto punto explica que seres de una parte del planeta "hagan suyas" creencias elaboradas en regiones completamente diferentes y elaboradas para alcanzar objetivos completamente ajenos a los suyos. Ciertamente podemos debatir muchas cosas acerca de dicha religión en nuestro país, pero una cosa parece incuestionable: esa doctrina ya no es (si realmente lo fue alguna vez) operativa. Podemos inclusive aceptar sin cuestionar como un hecho que era operativa cuando prevalecían otras condiciones culturales. Pero éstas cambiaron drásticamente, con lo cual la tornaron inoperante. Ahora bien, una religión inoperante es una religión muerta. Una religión con vida, efectiva, modifica la vida del creyente, la dota de sentido, pero no de un pseudo-sentido sobrepuerto artificialmente, meramente verbal, sino de toda una serie de motivaciones, imágenes, modelos de vida que son realmente asequibles y practicables por él. Es este cambio lo que explica por qué la religión actual es cada vez más un producto de consumo exclusivo de masas incultas, de multitudes ignorantes, esto es, sin acceso a niveles decorosos de educación. Pero una religión viva tiene que ser practicada, vivida por las capas educadas, cultas de una sociedad. Eso es precisamente lo que ha dejado de ser el caso. Naturalmente, al decir esto tengo en mente sobre todo (aunque no únicamente) nuestro contexto religioso.

IV) La recuperación de la religiosidad

Si lo que hemos sostenido es correcto, habrá entonces que admitir que se está iniciando un proceso que, como todos los de la misma índole, es de hecho imposible de detener. Para lo que entonces habría que tener ojos es para el hecho de que la inservible religión de nuestros tiempos está empezando su penosa, y muy probablemente larga y dolorosa, agonía. Lo que por el momento nosotros tenemos que preguntarnos es: ¿sería la inutilidad de la religión actual y su desaparición algo que debiéramos lamentar? Pienso que la respuesta obvia es 'no'. Me parece razonable

Nadie en nuestros días tomaría a su hijo en brazos y vendría desde, e.g., el Bajío para que asegurara su salvación mediante el bautizo el cardenal de México. Eso es lo que quiero decir cuando digo que esa creencia no tiene ya carácter vital. El resultado es que el bautizo se ha convertido en una fiesta más. No me propongo considerar en detalle celebraciones como las de la Semana Santa, Navidad, días de muertos, de santos u otras, porque mi argumento pretende ser general. En todos esos casos sucede lo mismo: de manera imperceptible se efectuó un cambio que llevó de lo genuino a lo artificial y que transformó en semi-absurdas a las tradiciones de las religiones heredadas.

sostener que las religiones post-axiales ya dieron todos los frutos que podían dar: la humanidad ya guarda entre sus tesoros, *inter alia*, la arquitectura gótica, el canto gregoriano, multitud de iglesias y monasterios, una rica y variada literatura y, asimismo, una concepción del mundo que durante siglos le fue útil al ser humano. Pero ya no se construyen casas de Dios para albergar a multitudes de campesinos creyentes (y potenciales soldados para recuperar las Tierras Santas), el canto gregoriano no parece estar particularmente a la moda, la literatura religiosa no genera *best-sellers* y, sobre todo, la concepción del mundo a la que dio lugar la religión tradicional ya ni siquiera se integra a la que realmente funciona en la actualidad, que es la impuesta por la ciencia. Por lo tanto, la extinción de esa forma de entender la vida religiosa no es algo que deba preocuparnos. En realidad, debe ya desaparecer y cederle su lugar a una nueva. Sobre esto quisiera muy rápidamente establecer dos puntos.

El primero es que la paulatina desaparición de la religión post-axial representa, en algún sentido, el triunfo de la verdadera religiosidad, de la religiosidad (siguiendo con esta terminología) pre-axial. En este sentido, y sólo en este, su desintegración representa un regreso a formas religiosas que, por incomprendimientos gramaticales, habían sido desplazadas. Las condiciones históricas, en el sentido más amplio de la expresión, están dadas. Pero debe quedar claro que el que la religión institucionalizada se momifique y desaparezca no quiere decir que entonces el lenguaje natural quedará mutilado. Al contrario: deseo sostener que en la medida en que el término 'Dios' forma parte de todo lenguaje natural, su desteologización es una victoria para el hablante normal: éste recupera un mecanismo lingüístico que le había sido expropiado por una casta de especialistas en divinidades. Por lo tanto, la des-sacralización de la religión institucionalizada, la "teoría del otro mundo" (como diría Marx), no significa ni implica el abandono o el aniquilamiento del lenguaje religioso natural. Éste, como dije, forma parte de todo lenguaje "completo". En segundo lugar, creo que es importante entonces anunciar, aunque sea de manera esquemática, de qué nueva religiosidad estamos hablando. Lo que debemos preguntar es, por lo tanto, lo siguiente: ¿cómo habrá de ser la vida religiosa del hablante normal si no hay iglesias, templos, liturgias, ritos, costumbres raras y anti-naturales, sacerdotes y demás? Para responder esto, lo que se necesita es simplemente un poco de imaginación. Cedámosle la palabra a quien hizo gala de ella.

Muy probablemente, quien mejor ha dado expresión a lo que sería la nueva modalidad de religiosidad una vez superado el teísmo y la religión institucional fue Bertrand Russell. En su espléndido libro *Principios de Reconstrucción Social*, escrito como parte de su campaña pacifista durante la Primera Guerra Mundial, el visionario Russell escribió, como muy pocos, lo que puede ser la vida religiosa

no dogmática. Atendamos, pues, a sus palabras: "Si un punto de vista religioso de la vida y el mundo habrá de reconquistar los pensamientos y sentimientos de los hombres y mujeres de espíritu libre, habrá de descartarse mucho de lo que estamos acostumbrados a asociar con la religión. El primero y más grande de los cambios que se requieren es establecer una moralidad de iniciativa, no una moralidad de sumisión, una moralidad de esperanza más que una de miedo, de cosas por hacer más que de cosas que hay que dejar de hacer. [...] La vida religiosa que debemos buscar no será la de la solemnidad ocasional y de las prohibiciones supersticiosas, no será triste o ascética, se ocupará ella misma poco de reglas de conducta. Estará inspirada por una visión de lo que la vida humana puede ser y será feliz con la alegría de la creación, viviendo en un mundo amplio y libre de iniciativa y esperanza. Amará a la humanidad no por lo que es al ojo externo, sino por lo que la imaginación muestra que tiene en ella para devenir. No estará lista para condenar, sino que dará su elogio al logro positivo más que a la negativa no pecaminosidad, a la alegría de vivir, al afecto rápido, a la intuición creativa gracias a los cuales el mundo puede crecer joven y hermoso y lleno de vigor".³ La vida religiosa genuina no es patrimonio de ciertas instituciones, ni está reservada a quien se aprendió de memoria ciertos versículos o a quien recita a ojos cerrados pasajes de tal o cual libro. La vida religiosa es la vida abierta para nosotros por el peculiar mecanismo lingüístico incorporado en el término 'Dios'. Lo que es crucial es entender la lógica de la noción de Dios. Sobre ella tenemos que decir unas cuantas palabras.

Ahora sabemos que el término 'Dios' no fue acuñado como se acuña cualquier nombre propio. Justamente, la noción de 'Dios' quedó construida para funcionar como si de lo que se tratara fuera precisamente de que aquello que se quiere expresar no tuviera nunca como referencia un objeto de experiencia posible. ¿Para qué entonces, podría preguntarse, sirve la palabra 'Dios', si no es para designar a un ser especial? Obsérvese que una cosa es sostener que el lenguaje natural sin términos como 'Dios' es esencialmente incompleto (y, dada la conexión que se da entre el lenguaje y la vida de los seres humanos, el que careciera de un término así sería una grave pérdida que se perderían multitud de prácticas, de sentimientos, reacciones y conductas y otra, completamente diferente, que entonces la función de la palabra tenga que ser la de designar o denotar algo o a alguien. Lo primero no implica lo segundo. Preguntemonos: ¿cómo sería un lenguaje que no contraviere la palabra 'Dios' o alguna semejante? Un lenguaje sin 'Dios' sería, por ejemplo, un lenguaje puramente fisicalista. Pero, ¿qué podríamos decir por medio de un sistema de signos así? Podríamos, a lo sumo, describir experiencias visuales, táctiles, etc.

Se trataría de un "lenguaje" que no serviría para la comunicación. En todo caso, no podríamos hablar de nuestra vida como un conjunto con sentido de experiencias, del mundo como un todo, de nuestra unión con el resto de los humanos. Pero el punto importante es que fue para eso que los primeros hablantes conformaron el vocablo 'Dios'. Ellos no estaban interesados en hablar tratando de referirse a un ser que supuestamente está allí, pero que siempre está escondido. Más bien, la noción de Dios estaba vinculada a otra clase de cuestiones relacionadas con nuestras vidas. Cabe preguntar: ¿con qué aspectos de la vida humana está desde su origen vinculada la religión? Dejemos que sea una vez más Russell quien nos lo explique: "Es posible sentir el mismo interés por las alegrías y penas de otros como en nuestro propio caso, amar y odiar independientemente de toda relación con nosotros mismos, preocuparnos por el destino del hombre y el desarrollo del universo sin un pensamiento de estar personalmente involucrados. Reverencia y adoración, el sentido de una obligación hacia la humanidad, el sentimiento de mandamiento y de actuar bajo órdenes que la religión tradicional ha interpretado como inspiración divina [...]. Y más profundamente que todo esto yace el sentimiento de un misterio a medias revelado, de una sabiduría y una gloria ocultas, de una visión transfiguradora en la que las cosas comunes pierden su importancia sólida y se vuelven un velo transparente a través del cual se vislumbra la verdad última acerca del mundo. Son tales sentimientos la fuente de la religión y si tuvieran que perecer la mayor parte de lo mejor se desvanecería".⁴ En verdad, si Russell está en lo correcto (y todo indica que lo está), ya es hora de recuperar para el hablante normal, para el individuo que no desea caer en las garras de la superstición y la irracionalidad, la religiosidad que hace cerca de 4000 años le robaron quienes se auto-declararon especialistas en Dios.

La vida religiosa del futuro, cuyos cimientos empiezan a cavarse en nuestros días, será una vida religiosa sin instituciones, sin papas ni papas, sin ceremonias ni textos sagrados. De hecho, para cuando prevalezca, se dejará de agrupar a la gente en "religiosa" y "no religiosa", dicotomía que responde a una división artificial. Si lo que he dicho es acertado, se sigue que todo hablante normal es religioso, aunque desde luego no todo hablante normal es un religioso dogmático. Lo que con la nueva religión se habrá rescatado para todo usuario normal del lenguaje será algo de lo que nuestros antepasados lejanos ya gozaban, a saber, la **dimensión religiosa de la vida**. Todo mundo podrá entonces participar de ella sin tener que esclavizar su razón, constreñir su instinto o contraponerse a otros seres humanos. Surgirá, podemos augurar, una nueva clase de poesía. Muy probablemente, la religiosidad bien

³ Bertrand Russell, *Principles of Social Reconstruction* (London: Allen and Unwin, 1971), p. 141.

⁴ *Ibid.*, pp. 143-44.

entendida sí podrá contribuir a una paz duradera y efectiva entre los humanos, pues gracias a ella se habrá operado un cambio de actitud del ser humano en general. Russell expuso de este modo los efectos de lo que podríamos denominar la 'verdadera religión': "Acarrea consigo la alegría de la visión, el misterio y la profundidad del mundo, de la contemplación de la vida y, sobre todo, la alegría del amor universal"⁵. Es la religión tradicional, esto es, dogmática, con sus injustificables pretensiones de verdad, la religión realista, construída por medio de misterios y credos ininteligibles, lo que ha sido fuente de incontables desgracias para la humanidad. La verdadera religión, la religión libre y no institucionalizada, habrá de ser un factor de armonía tanto para la vida interna del hombre como para las relaciones entre los individuos. Y creo que pisamos terreno firme si, sobre la base de los pensamientos aquí vertidos, extraemos la conclusión de que, con el advenimiento de la religión post-post-axial, el hombre recuperará los mecanismos lingüísticos, de pensamiento y de acción, tan ansiosamente buscados a través de las edades, que lo colocarán por fin en la plataforma adecuada para comprender cabalmente y expresar el sentido de su vida, lo cual es a final de cuentas la función primordial de la auténtica religión.

⁵ *Ibid.*, p. 154.

Compromisos con "Dios"

I) Presentación

Cuenta Wittgenstein que F. P. Ramsey, alarmado ante ciertos resultados presentados en el *Tractatus*, lo acusaba de "querer introducir el bolchevismo en la filosofía de las matemáticas". La idea y la formulación de Ramsey son atractivas en grado sumo, sobre todo si piensa uno en la época en que acuñó la expresión y la aplicó (esto fue en 1923, durante la visita que Ramsey hizo a Wittgenstein en Austria, cuando éste todavía era maestro rural). La idea que se oculta tras la fórmula de Ramsey es interesante, pues es la de una revolución total en una cierta área del conocimiento, de un cambio que trastoca un orden establecido y que echa por tierra muchas tesis sacrosantas. La verdad es que quisiera hacer mías tanto la idea como la formulación de Ramsey, adaptándolas a lo que es el área general de debate en este libro, a saber, la filosofía de la religión: si hay una manera de presentar la ambición general que me anima es la de que a lo que aspiro es justamente a introducir el bolchevismo en la filosofía de la religión. En efecto, desearé por ejemplo rechazar lo que podríamos denominar el 'elitismo religioso'. Sobre esto regresaré más abajo y, obviamente, es algo que podrá apreciarse mejor a medida que avancemos. Sin embargo, antes de adentrarme en el examen y desarrollo del tema que me ocupa, y en vista de que es probable que el título de este trabajo resulte un tanto desconcertante, por no decir equívoco, para más de un lector, serán pertinentes algunas aclaraciones a fin de evitar hasta donde sea factible toda clase de confusiones.

Sin duda, una equivocación mayúscula que podría el título generar podría proceder simplemente del desconocimiento del uso de las comillas y consistiría, por

lo tanto, en pensar que de lo que pretendo ocuparme aquí es de compromisos en relación con una entidad (i.e., Dios) y por ende de la elaboración de una serie de reglas de conducta, dictada a nosotros por un ser sobrenatural y todopoderoso, así como de la enunciación de los juramentos e invocaciones apropiados que a Él se le dirigen en las situaciones relevantes. Si esta fuera la confusión, ésta sería de fácil resolución: en la medida en que dicho error se fundaría en la ignorancia de una convención, sería relativamente fácil despejarlo, salir de él. Huelga, pues, decir que nada está más alejado de mis propósitos que semejantes objetivos. Empero, inclusive si conocemos las convenciones y entendemos que no estoy nombrando un ente ni mencionando una palabra sino nombrando un concepto, de todos modos pueden surgir dudas respecto al contenido del trabajo porque ¿qué compromisos puede uno adquirir en relación con un concepto, en este caso, con el concepto de Dios? Parecería que puede decirse con sentido de alguien que tiene compromisos con otras personas, con su familia, con su patria, con su trabajo, ¿pero con un concepto? Por sospechoso que suene, creo que hay un sentido en el que también *vis à vis* los conceptos se pueden adquirir compromisos. Tengo en mente, básicamente, las "obligaciones" que surgen para quien aplica consciente o voluntariamente el concepto en cuestión, es decir, para el hablante que está convencido de que dicho concepto es importante o inclusive imprescindible. Como intentaré hacer ver, toda una dimensión de la vida humana gira en torno a este concepto (i.e., "Dios") y el goce o aprovechamiento de dicha dimensión inevitablemente exige del hablante ciertas actitudes, líneas de conducta peculiares, formas de hablar especiales. Por otra parte, el tema que aquí nos ocupa está conectado con varios otros temas importantes de filosofía de la religión. En particular, como veremos, está ligado al crucial tema de la experiencia religiosa. En general, se ve en la experiencia religiosa una experiencia especial, ocasional y, sobre todo, una experiencia de la que sólo unos cuantos privilegiados pueden gozar. En este trabajo me propongo combatir dicha concepción. Yo deseo sostener que la experiencia religiosa está ligada al uso normal, esto es, serio y consistente, del término 'Dios', en el mismo sentido en que el uso serio de los nombres de colores por parte de alguien nos basta para atribuirle la auténtica experiencia del color. Desde esta perspectiva, es el hombre religioso normal o común el que nos sirve o nos debe servir de paradigma para la comprensión de la experiencia religiosa. Pero ¿quién o qué es el "hombre normal"? Para los efectos de este ensayo, me parece que podemos caracterizarlo simplemente como aquella persona que, ante vicisitudes y desgracias, es capaz de decir con resignación, tanto en voz alta como en su corazón, cosas como "Dios dio y Dios quitó" o "Hágase Señor Tu Voluntad". Es ese hombre, para quien el uso del concepto de Dios es un refugio, y no el visionario esteticista, quien de manera natural nos muestra qué es tener vida

religiosa - que no por humilde deja de ser genuina - y en general en qué consiste la utilidad de la religión. Pero dejemos ya las consideraciones meramente esquemáticas e intentemos extraer las consecuencias que para el hablante tiene el uso genuino y serio del concepto de Dios.

II) Características de "Dios"

En concordancia con los más puros principios del wittgensteinianismo, podemos empezar por recordar que lo que nos interesa de las palabras son sus aplicaciones, esto es, las frases y oraciones en las que son empleadas (en los contextos apropiados, naturalmente) más que las definiciones que de ellas puedan ofrecerse. A menos de que se trate de una mera estipulación, una definición de diccionario tan sólo recoge un uso establecido. Es este uso lo que a nosotros incumbe. Ahora bien, es un hecho que empleamos la palabra 'Dios' de un sinnúmero de maneras, en multitud de contextos, en toda una gama de situaciones y ocasiones. Tanto en el ensayo sobre Dios incluido en este libro como en otras partes, he argumentado que más que un nombre propio, el término 'Dios' opera como un complejo mecanismo lingüístico, asociado con toda una variedad de situaciones extremas de alegría o de dolor. El reconocimiento de este hecho lingüístico, sin embargo, es de consecuencias asombrosas. Hace ver, ante todo, que la lectura literal del lenguaje religioso es tanto absurda como pernicioso. En esta ocasión y asumiendo resultados ya alcanzados, deseo concentrarme ante todo en la expresión 'hay Dios'. Una vez más, se nos abren dos lecturas de esta expresión: la literal y la que extrae su significado del estudio de su uso contextualizado. Examinémoslas en ese orden.

En el caso de la interpretación teísta del lenguaje religioso, en primer lugar, se hace de 'hay' el signo de una afirmación de existencia que tiene exactamente el mismo sentido que tiene en 'hay un melón sobre la mesa', mediante la cual afirmamos la presencia real de un objeto llamado 'melón', por consiguiente, en segundo lugar, se hace de 'Dios' el nombre de una entidad. Para el teísta, por lo tanto, 'hay Dios' debe ser más o menos equivalente a una expresión como 'hay un ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido', 'hay un ser con todas las perfecciones', etc. Además de las razones ofrecidas en otros escritos, con base en las cuales nosotros descartamos esta interpretación, debería ser obvio que se trata de una interpretación equivocada por la simple razón de que, *qua* usuarios, nosotros sencillamente no sabemos ni tenemos por qué saber si Dios es un ser o no. El uso de una palabra no nos compromete con ningún punto de vista respecto al *status* ontológico de la supuesta referencia. Sostener lo contrario sería como sostener que porque sa-

Si vamos a usar los numerales, entonces automáticamente tenemos que hacer nuestra creencia de que los números son entidades. Ello es declaradamente falso. Y sucede lo mismo con la aplicación del término 'Dios': es neutral frente a cualquier metafísica que se proponga. Por consiguiente, del hecho de que un hablante emplee en forma apropiada la palabra 'Dios' no se sigue que sepa que 'Dios' denota un ser. 'Hay Dios', por consiguiente, no debe ser visto *simpliciter* como una afirmación de existencia, en el sentido usual.

Consideremos ahora la forma no teísta de explicar el significado de 'hay Dios' (emitido, por ejemplo, durante un debate en el cual uno de los participantes en el diálogo dice algo como "Pero por supuesto que hay Dios!"). Para empezar, creo que no se tendría ningún reparo ante la afirmación de que aseverar eso es más o menos equivalente a decir 'Dios existe' ("Pero claro que Dios existe!"). Se logra lo mismo en ambos casos. Ahora bien, yo acepto la explicación de Norman Malcolm¹ de acuerdo con la cual es un error adscribirle la existencia a Dios o, peor aún, no tiene sentido hacerlo. No podemos simplemente decir que Dios existe. Lo que sí podemos (y debemos) decir es, por paradójico que parezca, que Dios necesariamente existe. Lo que esto significa es que las propiedades de Dios no son propiedades contingentes. Tienen, por lo tanto, que ser necesarias. Pero ¿qué significa entonces 'Dios necesariamente existe'? Veamos qué podemos decir al respecto.

Contrariamente a lo que habría que decir si quisiera uno aplicar la Teoría de las Descripciones a 'Dios existe' o 'hay Dios', desde nuestra perspectiva decir de Dios que existe no es afirmar que algo tiene o ejemplifica una cierta propiedad, sino simplemente afirmar que el concepto de Dios es usado en una comunidad lingüística dada. O sea, el contenido semántico de 'Dios existe', que constituye un juego de lenguaje particular (el cual acarrea consigo a su concomitante forma de vida) en el que naturalmente participan diversos hablantes, es algo como 'el concepto de Dios es usado'. De ahí que decir que la existencia de Dios es necesaria equivalga a indicar algo no acerca de un rasgo necesario de una misteriosa entidad, sino algo acerca del concepto de Dios y lo que se nos dice es que dicho concepto es indispensable. Dado que ya deseamos la lectura de 'Dios' como nombre propio, la cuestión de si la afirmación de que la existencia necesaria de Dios debe recibir una interpretación de dicto ($\Box(\exists x)Dx$) o más bien una de re ($(\exists x)\Box Dx$) se vuelve completamente irrelevante. Independientemente de cómo se le interprete, la atribución de la

¹ Nótese la siguiente curiosidad lingüística: si 'Dios' fuera un nombre propio, se comportaría como, e.g., 'Juan', pero ¿qué sentido tiene decir 'hay Juan'? Ninguno. O sea, el lenguaje natural mismo induce a pensar que, *pace* los realistas, 'Dios' no es después de todo un nombre propio.

² Véase su "Anselm's Ontological Arguments" en su libro *Knowledge and Certainty* (London/Ithaca: Cornell University Press, 1963).

existencia necesaria a Dios es una proposición gramatical concerniente al concepto de Dios. Como dije, lo que se nos indica es que dicho concepto es indispensable. Nuestro problema ahora es: ¿qué se quiere decir cuando se afirma que un concepto es "indispensable"?

Dicho en forma breve, pienso que lo que se quiere decir es simplemente que se trata de una noción que tiene que formar parte de cualquier lenguaje, de todo lenguaje posible, y que, por consiguiente, es en principio aplicable en todo momento, en cualquier contexto discursivo. En verdad, pienso que eso es precisamente lo que San Anselmo demostró cuando hizo ver, en una de sus líneas de argumentación, que la existencia de Dios es necesaria. Lo que él habría mostrado es que a diferencia de, digamos, "mesa", el concepto de Dios no puede no aparecer, no puede no gestarse. Un lenguaje es incompleto si no contiene el término 'Dios' o algún otro que funcione como él. El problema con San Anselmo, claro está, es que él presentó su resultado como si se tratara del descubrimiento de un rasgo distintivo de un ser especial, pero su resultado puede ser entendido de otro modo y si traducimos lo que él sostiene a nuestro modo de hablar, veremos que no hay divergencias de fondo entre lo que nosotros afirmamos y lo que él defiende.

Ahora bien, del hecho de que "Dios" forme parte de todo sistema conceptual normal, de todo lenguaje posible (y, por lo tanto, de que Dios necesariamente exista), no se sigue que dicho concepto sea de hecho aplicado por todos y cada uno de los hablantes. En realidad, nadie toma parte en absolutamente todos los juegos de lenguaje disponibles. Por ejemplo, sería raro encontrar a alguien que efectivamente participara en los juegos de lenguaje de la tauromaquia, la música barroca, la física cuántica y la bolsa de valores. En la medida en que las prácticas correspondientes, esto es, las formas de vida (las corridas de toros, cierta clase de conciertos, teorías y ecuaciones especiales de física y compra y venta de acciones) son algo real, los juegos de lenguaje con ellas asociados son en principio accesibles para cualquier hablante normal. No obstante, es de hecho imposible que alguien tome parte en todas las formas de vida objetivamente presentes en su sociedad y, por lo tanto, que sea un usuario de todos los juegos de lenguaje que de hecho existen.

El progreso que permiten estas aclaraciones, aparentemente inocuas, es que nos permite plantear nuestro interrogante de manera que resulta comprensible, por ejemplo desde la perspectiva de las formas de vida. Nuestra pregunta es: ¿qué implicaciones tiene "Dios" para quien sí lo emplea, esto es, para quien sí toma parte en el juego de lenguaje 'Dios existe' y otros similares? ¿A qué nos compromete el uso de un concepto indispensable, esto es, en qué formas de vida toma parte un individuo que usa en serio las expresiones 'Dios existe' o 'hay Dios'? Es eso lo que ahora trataremos de dilucidar.

III) Compromisos con "Dios"

En el espléndido arcaísmo ya citado, Malcolm plantea un interrogante particularmente interesante. "¿Por qué", pregunta, "habrían los seres humanos formado el concepto de un ser infinito, de un ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido?"³ Es evidente que se trata de un hecho lingüístico "curioso". ¿Por qué, en efecto, no se conformaron los hablantes con, por ejemplo, nociones como materia y espacio, colores y causa, animal y vegetal, hombre y mujer o, más en general, con conceptos puramente empíricos? Pienso que la respuesta a esta pregunta es la respuesta a la cuestión de qué compromisos adquiere el hablante en relación con el concepto de Dios.

Ahora bien, una manera de empezar a responder a nuestra pregunta es inquiriendo: ¿qué sería el que careciéramos de la idea de un ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido? Pienso que de lo que en primer lugar careceríamos sería de la idea de que nuestras explicaciones acerca de la realidad tienen un límite y esto a su vez impediría que nos forjáramos una concepción redondeada o global del mundo. Esto, claro está, no hace de "Dios" un concepto explicativo. Ello concuerda plenamente con algo que Wittgenstein expone como sigue en el *Tractatus*: "Así, en la actualidad la gente se detiene ante las leyes de la naturaleza como los antiguos lo hacían ante Dios y el Destino."

Y en ambos casos tienen y no tienen razón. Con todo, en la Antigüedad se era más claro en la medida en que se admitía un límite nítido, en tanto que en el nuevo sistema se requiere dar la impresión de que *todo* está explicado".⁴

Parecería entonces que si los hombres construyeron o idearon el concepto de un "ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido" ello fue, en primer lugar, porque sintieron la necesidad de fijar límites, tanto a las explicaciones sobre la realidad como a la realidad misma. Por ejemplo, la idea de un mundo estructurado en función de tipos lógicos, en una jerarquía que se extiende *ad infinitum*, no parece siquiera imaginable. De alguna manera, el mundo tiene que tener límites, bordes o, si se prefiere, tenemos que imponérselos. Por ejemplo, hablamos del mundo natural o del mundo enmarcado en el espacio y en el tiempo, pero tanto en uno como en otro caso estamos fijando límites, fronteras. Es *inter alia* para indicar eso que sirve el término 'Dios'. El problema con los pensadores medievales es, de nuevo, que ellos presentaron su resultado en términos de "seres", lo cual por otra parte (y por razones ya aducidas) era inevitable que hicieran. Pero nosotros no tenemos por qué sentirnos constreñidos de igual manera por los simplismos metafísicos en los que desemboca

³ Malcolm, *Ibid.*, p.160.

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 6.372.

la filosofía de la gramática superficial. En nuestra concepción, carecer del concepto de Dios equivale a tener un sistema conceptual y explicativo insatisfactorio por ser abierto, en el sentido de que las explicaciones que se generen no podrán constituir nunca un todo orgánico. Esto, obviamente, afectaría radicalmente nuestra idea del mundo: sin la idea de límite sencillamente no podríamos tener la idea del mundo como un todo y, por lo tanto, no podríamos tener una idea coherente de mundo. Hay, pues, un sentido en el que ser irreligioso es precisamente carecer del concepto de límite en el ámbito del conocimiento, pensar que absolutamente todo es explicable. No obstante, no puede ser esta la única motivación para la gestación del concepto de Dios y muy probablemente no es ni siquiera la más importante. Si así fuera, 'Dios' sería tan sólo, aunque indispensable, un término teórico más. Ello, empero, no es el caso. La función de 'Dios', aunque asociada con la idea de límites cognitivos, rebasa con mucho el ámbito de las explicaciones causales. Intentaré ahora hacer ver por qué.

Antes de seguir adelante, empero, atemos cabos. Decir que 'Hay Dios' es como aseverar 'Dios existe' y esto a su vez significa 'el concepto de Dios es empleado'. Sin embargo, dadas las características y la importancia del concepto de Dios, resulta que lo que realmente tenemos derecho a decir es 'Dios necesariamente existe', es decir, 'el concepto de Dios es imprescindible'. Esta última expresión, por su parte, puede ser parafraseada en términos de lo sugerido por la gramática superficial del signo, y por ende en términos de "entidades", o bien en términos de su funcionamiento. En el primer caso diremos que hablamos de un ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido, del cual decimos que existe, en el sentido del cuantificador existencial. Con esto, ya lo dijimos, no estamos en desacuerdo, sólo que a nuestro parecer la interpretación común es sumamente engañosa, como lo pone de manifiesto el hecho de que si la aceptamos literalmente lo que nos sentiremos inclinados a proporcionar serán "pruebas" de la existencia de un ser así. Esta vía, lo sabemos, no conduce a ninguna parte. En cambio, si optamos por la lectura no teísta de la expresión, a lo que nos veremos conducidos será a examinar su utilidad real en casos concretos de aplicación. La aplicación en cuestión no es, como dije, meramente teórica o cognitiva. Más bien, tiene que ver con una cantidad indeterminada de situaciones vitales especiales. Esto encaja con la respuesta general que Malcolm ofrece a la pregunta que él mismo plantea, citada al inicio de esta sección, y que, nos parece, es la única apropiada, a saber: "Estoy seguro de que no puede haber una comprensión profunda de ese concepto [i.e., el de un ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido. ATB] sin una comprensión de los fenómenos de la vida humana que dan lugar a él".⁵ Especificar dichos fenómenos será nuestra tarea

⁵ Malcolm, *op. cit.*, p. 160.

ahora porque, tal es la tesis por la que aquí se aboga, comprenderlos es comprender la utilidad de "Dios" y, por ende, los compromisos del usuario para con él.

Una vez más, Wittgenstein nos da la clave para intentar efectuar los análisis gramaticales y situacionales pertinentes. En la compilación de notas de sus clases y conversaciones que apareció bajo el título de "Clases y Conversaciones sobre Estética, Psicología y Creencia Religiosa", pregunta: "¿Por qué no habría de culminar una forma de vida en una emisión de creencia en un Juicio Final?"⁶ Lo que Wittgenstein afirma es sencillamente que ciertas prácticas humanas encuentran su mejor expresión en la emisión de un enunciado como "Creo que habrá un Juicio Final" o "Lo que pasa es que él cree que habrá un Juicio Final". A este respecto, naturalmente, lo importante es determinar cómo tendría que vivir una persona, qué tendría que hacer, para que un enunciado así efectivamente reflejara su línea de acción, su conducta, sus vivencias. Sin entrar en detalles, lo que podemos decir es que la persona en cuestión se negaría sistemáticamente a hacer ciertas cosas y sería proclive a realizar otras, de modo que cuando se le preguntara por qué se conduce de esa manera su respuesta sería: "Porque creo en un Juicio Final". Nuestra investigación corre paralelamente a la idea de Wittgenstein, sólo que en sentido inverso. En lugar de partir de las formas de vida para dar cuenta de los juegos de lenguaje, partimos de ciertos juegos de lenguaje para detectar y delinear las formas de vida correspondientes. Dicho de otro modo, nosotros partimos de la idea de que alguien recurre, de uno u otro modo, a la idea de Dios, definido si se quiere como un ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido, caracterización empero sobre la cual imponemos una lectura no teísta. Lo que tenemos que investigar ahora es: ¿qué prácticas y qué experiencias son las que nos dan, por así decirlo, la racionalidad del uso de expresiones en las que se emplea el término 'Dios'?

Es evidente de suyo que los juegos de lenguaje en los que 'Dios' entra deben estar asociados con experiencias muy especiales y con líneas de conducta muy peculiares pero, sobre todo, muy variadas. No es, pues, nuestra pretensión enumerarlas todas u ofrecer una caracterización que las englobe a todas. No creemos que tal cosa sea posible. Lo que en cambio sí podemos hacer es ejemplificar con casos concretos situaciones en las que la emisión de "Hay Dios" o "En verdad, Dios existe" o alguna parecida es empleada legítimamente. ¿Qué otras nociones podríamos llamar en nuestra ayuda para hacer las reconstrucciones que necesitamos? La verdad es que es toda una variedad de nociones concernientes a estados psicológicos lo que de inmediato se nos viene a las mientes. Por lo pronto, podríamos apelar a nociones tan diversas como las siguientes:

⁶ L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), p. 58.

- a) resignación
- b) devoción
- c) agradecimiento
- d) alegría por el otro
- e) estupefacción
- f) humildad
- g) alegría animal
- h) solidaridad con el otro
- i) aceptación
- j) renunciación

Intentemos ahora describir algunas de las situaciones relevantes.

Caso 1) *Muerte y Vida*. Supongamos que se le muere a alguien un ser querido. Hay quien se desgañita, llora, etc., esto es, no acepta el deceso frente al cual, por otra parte, no puede hacer absolutamente nada. Hay quien, en cambio, se conduce fríamente, sin externar su dolor o dar muestras de él. Por ejemplo, hay quien podría darse a sí mismo una explicación puramente química de la muerte de cualquier persona, por cercano que estuviera sentimentalmente de ella. Pero algo es seguro: en la amplísima gama de reacciones espontáneas que comprende la totalidad de manifestaciones naturales de dolor falta algo para, digamos, "humanizarse". Después de todo, también un animal defiende a su cría y manifiesta dolor cuando ésta muere o es devorada, pero su dolor es meramente (por decirlo de alguna manera) "orgánico" y dura tal vez hasta que empiece el siguiente ciclo vital. Así es, sugiero, el dolor de quien no dispone del concepto de Dios. En el caso del hombre, podríamos decir que, si su dolor es puramente orgánico, en la medida en que su memoria funcione ciertamente tendrá presente o recordará al ausente, pero inevitablemente lo recordará con dolor. En cambio, si usa el concepto de Dios encontrará, sin olvidar a su ser querido, la paz. Por ello, lo que tal vez podríamos decir es que con el concepto de Dios se dignifica el dolor y se le trasciende. En la medida en que una vida compuesta únicamente por experiencias placenteras es lógicamente impensable, todos y cada uno de los hablantes tendrán que enfrentar, en un momento u otro, situaciones de dolor extremo. Podrán entonces recurrir al concepto de Dios (entendido si se desea como "ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido") o no hacerlo. Si lo hacen, estarán usando el mecanismo que el lenguaje ofrece para fijar límites a su dolor y para aceptar el mal del mundo. "Bienaventurados los que sufren, porque ellos serán consolados". Este es un modo equivoco de transmitir lo que estamos tratando de decir.

Supongamos ahora que a alguien le nace un niño. De nuevo, puede expresar "animalmente" su alegría, sólo que si su alegría es tan sólo "orgánica", su lenguaje

será básicamente de orden estético ("magnífico", "estoy feliz", "es maravilloso" y así indefinidamente). Pero el recurso al concepto de Dios "re-canaliza" su alegría, la hace ir por otras vertientes. Creo, una vez más que no sería descabellado afirmar que, gracias al concepto de Dios, se dignifica la alegría meramente orgánica, se le despersonaliza, se le universaliza.

Caso 2) *Alegría impersonal*. Permítaseme empezar por establecer una conexión entre ideas que, aunque quizá no auto-evidente o analíticamente verdadera, de todos modos sí creo que se da. Deseo sostener que mientras más abstracta sea nuestra visión de la realidad, más perfecta ésta última nos parecerá. El mundo cotidiano, huelga decirlo, está lleno de dificultades, de horrores, de defectos, pero si nos despegamos con el pensamiento y contemplamos el mundo en su totalidad y, hasta donde sea posible, en forma impersonal, éste nos parecerá maravilloso, perfecto. El mundo que nos parece perfecto, claro está, no es el mundo de la acción e interacción humanas, sino el mundo de la contemplación. Ahora bien, hay situaciones que inducen a enfrentarse de esa manera al mundo. Hay ocasiones (raras) en las que un individuo encuentra una cierta calma a la que, por así decirlo, no tiene acceso todos los días: frente al mar, por ejemplo, en un bosque, dándole de comer a un animal. Qué situación sea la apropiada es algo que cambiará de individuo en individuo. Es en ocasiones así que se siente la necesidad de traspasar el ámbito de la subjetividad. Se hace entonces patente la gran utilidad del concepto de Dios. Sin él, nuestro sentimiento de admiración, fundado en la posibilidad de describir el panorama, quedaría forzosamente confinado al silencio.

Caso 3) *Sentimiento de solidaridad y de pertenencia a la especie*. Una de las muchas prácticas colectivas de nuestros tiempos es la de las manifestaciones. La gente quiere protestar por algo y entonces sale a la calle. Quienes hemos tomado parte en alguna manifestación (asumiendo que si participamos es porque estamos convencidos de la importancia política del acto y de lo valioso de la causa), sabemos que paulatinamente se va produciendo una alteración de nuestro estado psíquico normal, porque se van rompiendo barreras sociales, psicológicas, culturales. El punto es que de pronto se percata uno de que ya forma parte de una nueva comunidad, de una comunidad en cierto sentido etérea, puesto que no tendrá ser más que mientras dure el acto político. Pero la sensación puede ser sumamente intensa. Nos podemos entonces sentir imbuidos de un fuerte sentimiento de solidaridad, de pertenencia a la especie, sentimiento adormecido, por no decir totalmente ausente, en la vida diaria. Es un hecho que, en situaciones así, la idea de la existencia de Dios se nos impone con fuerza a la conciencia.

Caso 4) *Renunciación*. Hay, sin duda alguna, quienes han sentido eso que denominaríamos el "llamado de Dios". Esto no es sino una forma de poner en palabras una cierta posición, una actitud y una conducta permanente que se distinguen drásticamente de las "normales". Las personalidades y las causas de una posición así pueden ser de lo más variado. Podríamos, por ejemplo, decir de Santa Teresa de Ávila, de Wittgenstein y de Gandhi que son en este sentido "iluminados", pero es evidente que sus respectivas evoluciones se explicarían por factores completamente diferentes en cada caso. Así, alguien podría entender que el goce de poder político sería un obstáculo infranqueable para la producción de su obra y entonces se alejaría de él, a pesar de que podría triunfar en ese terreno. O, por ejemplo, alguien podría ser de una sensibilidad extrema y sentir una gran compasión ante el espectáculo del dolor de otros y entonces de *motu proprio* renunciar a la búsqueda de satisfacciones personales, aunque él mismo no fuera responsable por nada de lo que acontece. Podrían darse otros ejemplos. Gente así comparte (con variantes) un modo de vida en el que se manifiesta un inmenso desprecio por todo aquello que atrae a las mayorías, por el éxito mundano (en toda su variedad: poder, dinero, gloria, placer y demás). Es obvio, supongo, que una persona que vive de ese modo, esto es, alguien de quien podemos afirmar con sentido que "renunció" al mundo, tiene que ser alguien realmente especial. Sería ridículo pensar, e.g., que quienes renuncian al mundo lo hacen por incapacidad, porque son malos negociantes o porque no calcularon correctamente. Más bien, se "renuncia" al mundo cuando la riqueza interna, independientemente de la modalidad que revista, es demasiado grande, cuando lo que el mundo ofrece es de calidad inferior a lo que uno puede producir o dar, cuando uno se rehusa a ser "cómplice" del mal que nos inunda o rodea. En un pasaje particularmente profundo (y me atrevo a decir 'conmovedor') de los *Notebooks*, Wittgenstein dice:

¿Cómo se puede ser feliz cuando uno no puede guarecerse de la miseria de este mundo? A través de la vida del conocimiento.
 La buena conciencia es la felicidad que proporciona la vida del conocimiento.
 La vida del conocimiento es la vida que es feliz a pesar de la miseria del mundo.
 Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las amenidades del mundo.
 Para ella, las amenidades del mundo son como "concesiones del destino"?

Para Wittgenstein, por lo tanto, una clase de felicidad (i.e., la "trascendental") exige como condición para su materialización la renuncia a la otra clase de felicidad.

⁷ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), 81e.

dad (i.e., la mundana). Pero es precisamente cuando se es feliz de la primera forma que es aplicable el concepto genuino (i.e., no espúreo) de Dios.

En síntesis: estar comprometido con un concepto es usarlo sin deformarlo. Emplearlo apropiadamente es no trivializarlo, no usarlo a derecha e izquierda, sin ton ni son. Es menester, por consiguiente, detectar con precisión (hasta donde sea ello factible) la clase de situaciones en las que el concepto es aplicable. Eso es lo que hemos tratado de hacer aquí. De nuestra labor de reconstrucción y descripción, sin embargo, podemos inferir que dicha clase se compone de experiencias, situaciones y conductas muy especiales, un tanto anómalas. El compromiso con el concepto de Dios es el compromiso con los valores incorporados o involucrados en ellas. Tal vez podríamos presentar nuestra idea como sigue: lealtad y respeto por todo eso y desdén por su antípoda es aceptar el compromiso con el uso del término 'Dios', es decir, con el concepto de Dios o, por lo tanto, con Dios. En su "Conferencia sobre la Ética", Wittgenstein dice sobre la ética algo que claramente vale por igual para la religión y que recoge en forma sucinta y precisa lo que defiendo: "La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, del bien absoluto, de lo valioso absoluto, no puede ser ninguna ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero es un documento de una tendencia en la mente humana que yo personalmente no puedo evitar respetar profundamente y ni por mi vida lo ridiculizaría"⁸. Todo comentario, pienso, sería redundante.

IV) Moralejas filosóficas

Un concepto es un instrumento lingüístico y es, por lo tanto, un instrumento. Todo concepto genuino tiene un carácter esencialmente funcional. El de Dios no es la excepción a la regla. Conceptos ya conformados pueden o no ser empleados por hablantes concretos, pero si se les emplea, se les tiene que emplear de conformidad con sus reglas de uso. Desde luego que puede haber individuos que, por las razones que sean, no requieran del concepto de Dios pero, si lo usan, tendrán que usarlo de manera correcta, es decir, de acuerdo con sus reglas de aplicación, con su gramática. Lo que aquí nosotros tratamos de hacer fue esbozar las condiciones de aplicación del término. Nuestra tesis es que el uso serio del concepto de Dios presupone la aprehensión y comprensión de dichas condiciones. Vemos entonces que el con-

⁸ L. Wittgenstein, "A Lecture on Ethics", en *The Will, Thought and Reality: Central Themes in Wittgenstein's Philosophy* (Manchester: The Open University Press, 1976), Units 27-28, p.67. Traducción al español de Alejandro Tomasini Bassols, Cuadernos de Crítica núm. 51, México, IIF / UNAM, 2005.

cepto de Dios es decisivo para la transformación de los hechos brutos en hechos significativos. Es, pues, con el significado de la vida con lo que está relacionado el concepto de Dios, es para su expresión que fue construido. Los compromisos con "Dios" no son sino compromisos con sus condiciones de aplicación, esto es, con aquella clase de situaciones y vivencias que lo requieren y lo vuelven útil.

Una lección muy importante que se desprende de lo que hemos venido diciendo (y que debería ser asimilada de una vez por todas) es que el concepto de "Dios" no es un concepto "cognitivo", sino "vital". Su función no es la de contribuir a la descripción y al conocimiento del mundo, sino más bien a su conformación y delimitación. Ello se logra no incrementando la lista de conceptos empíricos de los que ya se dispone, sino enmarcando a éstos últimos de manera que el conocimiento asequible por alguien se vuelva también significativo para él. Como se dice en el *Tractatus*, "El mundo es mi mundo"⁹ o, también, "Mundo y vida son lo mismo"¹⁰.

Si lo que hemos venido diciendo tiene siquiera visos de verdad, se sigue que multitud de debates concernientes a, por ejemplo, la existencia o no existencia de Dios son simplemente absurdos. Nadie, ninguno de los contendientes puede tener razón. Nadie puede demostrar ni que Dios existe ni que Dios no existe, como nadie puede demostrar ni que Julio Cesar es un número primo ni que no lo es. Dios no es un ente, un ser, una persona, sino un complejísimo instrumento lingüístico que cumple con toda una gama de funciones. Lo que nosotros propusimos fue más bien algo como esto: decir que Dios existe es decir que el concepto es aplicado en una comunidad lingüística dada. Dado que dicho concepto tiene que aparecer en toda comunidad lingüística, es decir, en todo lenguaje, decimos de Dios que existe necesariamente. Lo que posteriormente hacemos es examinar la gramática de 'Dios', para lo cual tenemos que describir las situaciones reales y potenciales en las que el concepto es aplicado, legítima y sensatamente. Pero nótese que este enfoque es perfectamente general y puede aplicársele a cualquier otro concepto. Por ejemplo, podríamos decir que la energía existe. Lo que esto significaría sería que el concepto de energía es aplicado y, para determinar su significado, lo que tendría que hacerse sería examinar las condiciones de su aplicación, de su uso. Eso sería darnos su gramática. Una diferencia esencial entre "energía" y "Dios", por ejemplo, es que no podemos decir del primero que tiene que formar parte de todo lenguaje posible. O sea, la energía no necesariamente existe. En cambio Dios sí.

Los enredos conceptuales, hay que decirlo, no son inocuos problemas lingüísticos. Las confusiones filosóficas, es decir, las confusiones conceptuales, son también dañinas en un sentido más práctico e inmediato: al tergiversar la utilidad de

⁹ *Tractatus*, 5.62 (c).

¹⁰ *Tractatus*, 5.621.

un concepto (e.g., transformando un mecanismo en un mero nombre propio), se le hace perder a este último su función, su auténtica utilidad. En el sentido usual, esto es, según la interpretación primitiva usual, Dios es el eterno ausente y, en verdad, el gran fraude. Como el Godot de la pieza de Beckett, es aquel personaje que todos esperan y que nunca llega. No sería razonable tener compromisos con alguien o algo así. Pero no se sigue de ello que no los tengamos con los estados anímicos, situaciones vitales, actitudes y conductas asociados con el concepto de "Dios". Y esto me lleva a un último punto que quisiera someramente tratar.

Podemos, creo, afirmar que carecer del concepto de Dios, con todo lo que ello entraña, es ser irreligioso. Nuestra pregunta entonces es: ¿qué implicaciones tiene ser irreligioso? O tal vez debamos simplemente preguntar: ¿se puede ser irreligioso? En este punto, me parece que debemos distinguir dos cuestiones, a saber:

- a) ¿qué es que un individuo sea irreligioso, esto es, que no crea en Dios?
- b) ¿qué es que una comunidad lingüística sea irreligiosa, es decir, que carezca del concepto de Dios?

Que un individuo sea irreligioso quiere decir que no es un usuario de los juegos de lenguaje en los que aparece el término 'Dios'. Pero ¿se puede ser hablante y no participar en dichos juegos de lenguaje? Creo que de hecho no. Pienso que si, por una malhadada interpretación, un hablante rechaza usar dicho término, de uno u otro modo encuentra un sustituto (la Revolución, la Paz Mundial, el becerro de oro, un artista, un líder político o uno religioso). El sustituto en cuestión, naturalmente, no surtirá los efectos de "Dios", es decir, será como un concepto de Dios diluido, mutilado o incompleto. Podemos, pues, decir que un ser humano completamente irreligioso es casi inimaginable. Se trataría de una rareza. Sería como una computadora viviente. Empero, eso no es ser una persona.

Consideremos el otro caso: ¿puede una comunidad ser completamente irreligiosa? Parecería que la respuesta depende de la etapa de gestación y desarrollo de la comunidad en cuestión. Es obvio que no todos los conceptos se formaron al mismo tiempo, por lo que tuvo que haber un momento en el que un grupo proto-humano, en el que la comunicación apenas empezaba a fluir, careciera del concepto de Dios. Eso es imaginable. En parte, precisamente por ello diríamos de una sociedad así que es primitiva o salvaje. Pero de lo que ya no tenemos duda (de lo que sabemos *a priori*) es de que en una sociedad bien cimentada, estructurada, organizada y funcionando, el concepto de Dios habrá de estar presente, habrá de estar en circulación. En este sentido, no hay ninguna sociedad irreligiosa. En otras palabras, Dios estará siempre presente, presente en todo mundo posible: así de irrenunciables son los compromisos que con El toda comunidad de hablantes automáticamente adquiere.