

EL LENGUAJE RELIGIOSO

Es no sólo posible sino acertado ver el reino animal como un ámbito del ser conformado por leyes de transiciones graduales y de continuidad. Parecería que, contrariamente a lo que se pensó durante siglos, no hay en él cortes ni corren las especies por rutas paralelas e incomunicadas. Más bien, desde el protozoo hasta el ser humano, con lo que nos las habemos es con un cambio permanente y gradual de formas de organización de la materia viva. Así, contemplado el reino de los seres vivos (no vegetales), el hombre se asemeja al resto de los animales por cosas tan diversas como la clase de funciones con las que cumple (alimentación, desarrollo, reproducción, etc.), los órganos que lo constituyen, la clase de tejido orgánico del cual está hecho y así sucesivamente. Ahora bien, aunque es cierto que son múltiples las semejanzas que hay entre los animales inferiores y el *homo sapiens*, también lo es el que hay diferencias inmensas o radicales entre ellos. Éstas, empero, no son tan fáciles de percibir o detectar. Sin duda alguna, los animales carecen de un lenguaje tan potente o rico en posibilidades como el lenguaje humano, pero muchas especies animales han desarrollado auténticos sistemas de comunicación, por rudimentarios que sean; es verdad que los animales no se ríen, pero pueden expresar su alegría mediante sonidos específicos o danzas exóticas; los animales no tienen instituciones como las del matrimonio o la del divorcio, pero hay toda una serie de procesos de apareamiento y distanciamiento que son sus equivalentes en el mundo 'salvaje'; no hay tal cosa como una 'declaración de guerra' entre los animales, pero ciertamente se producen luchas feroces entre ellos por conservar o conquistar territorios, por presas, por hembras. Podemos así trazar un sinnúmero de conexiones entre los animales y el hombre y sería difícil no sentir entonces que nuestra forma de ser es más bien una prolongación y un perfeccionamiento de las suyas, antes que una modalidad completamente diferente e independiente de ellas. Sin embargo, esto no suprime el hecho de que también existen diferencias fundamentales entre ellos y nosotros y puede afirmarse, sin ser dogmático o irracional, que una de las grandes diferencias que hay entre los seres humanos y el resto de los animales es precisamente la religión. La vida religiosa es, efectivamente, una dimensión específica de la vida humana. Esto tiene consecuencias que es importante desentrañar.

El complejo fenómeno en que consiste la religión ha sido estudiado desde muy diversas perspectivas, en función de la tendencia filosófica que prevalezca. Cuando lo que domina el panorama filosófico son, por ejemplo, enfoques idealistas, el énfasis se pone, de modo natural, en la experiencia religiosa, en las razones que se puedan ofrecer para justificar nuestras creencias religiosas, en las necesidades religiosas del ser humano. Cuando lo que reviste importancia son las condiciones

materiales del devenir histórico, lo que tiende a adquirir importancia son más bien las funciones sociales y políticas de la religión, el desarrollo de las instituciones religiosas, las relaciones entre la religión y la acción política individual. Ha habido períodos inclusive en los que el todo de la vida humana (tanto la acción individual como la acción gubernamental, la vida artística y la del conocimiento) era contemplado desde una perspectiva abiertamente teológica. Para bien o para mal, la era teológica ha pasado y se vuelve a plantear, cada vez con más urgencia, el papel o el puesto de la religión (con todo lo que ella comporta: instituciones, creencias, ritos, moral, etc.) en la existencia del hombre. Y parecería que, a pesar de haber sido vivida y de haber sido discutida durante siglos, el *status* cognitivo y vital de la religión no ha sido todavía debidamente clarificado. Los diversos enfoques del pasado han siempre sido incompletos, parciales, deformadores, pues han sido en general la expresión de un *parti pris* respecto a lo que se estaba investigando. Se necesita, pues, un nuevo enfoque. Ahora bien, lo único que puede proporcionar dicho enfoque es una nueva filosofía. La filosofía en cuestión, que no ha de identificarse con una corriente particular, es aquella que funda su investigación en algo objetivo, público, inspeccionable en cada momento por todo el mundo. ¿Qué puede ser una plataforma así? Si algo puede serlo ese algo es el lenguaje. Así, pues, la comprensión genuina de la religión puede brotar sólo de aquella filosofía que pone al lenguaje en el centro de las discusiones. La clave para comprender la religión es, por consiguiente, la comprensión cabal del lenguaje religioso, esto es, de sus propiedades lógicas, sus rasgos semánticos, sus características pragmáticas. Todo esto requiere ciertas aclaraciones.

Es obvio que, en la medida en que la filosofía del lenguaje se perfeccione, nuestra concepción del lenguaje religioso irá evolucionando. Más aún, puede afirmarse que el lenguaje religioso constituye un buen *test* para cualquier teoría del lenguaje que se ofrezca. En lo que sigue recogeremos ideas tradicionales, las más de las veces mantenidas implícitamente, acerca del lenguaje religioso y posteriormente expondremos los lineamientos de lo que presenta todas las apariencias de ser la concepción correcta o mejor orientada del asunto.

Lo primero que hay que destacar en relación con el lenguaje religioso es que se trata de un sector del lenguaje caracterizado en parte por un vocabulario propio. El léxico religioso, empero, no es, como veremos más abajo, un léxico teórico, en el sentido en que sí lo es, por ejemplo, el lenguaje de la mecánica. El término religioso supremo es, naturalmente, 'Dios'. Desde la perspectiva usual, 'Dios' tiene tanto un sentido como una referencia y en torno a la supuesta referencia del término las demás palabras religiosas van adquiriendo sus significados. Frente a Dios, o si se prefiere, con la referencia de Dios, por ejemplo, se pueden mantener toda una serie de actitudes o de relaciones: se **crea** en él, se le **obedece o desobedece**, se le

implora, se le **pide perdón**, se le **promete o jura**, se le puede **rezar, conocer, pensar, tener fe, experimentar**. Dios mismo tiene toda una serie de propiedades: es **creador, bueno, omnipotente, infinito, todopoderoso, omnisciente**. En función de que nuestra conducta haya sido o no acorde a los *designios* de Dios, uno puede **arrepentirse, sentirse protegido, exultar**. Dependiendo de nuestra relación con él y de su juicio podemos alcanzar **la beatitud, el cielo, el infierno, salvarnos o condenarnos**. Hay, así, un conjunto difuso pero relativamente bien caracterizado de nociones, esto es, de palabras en uso, que conforman el universo de discurso de lo religioso. La idea es importante: lo que está implicado es que el discurso religioso es irreducible y constituye o delimita un ámbito específico de discurso. Dado que el significado del vocabulario de uno u otro modo girará en torno al significado que se confiera a 'Dios', es con el análisis de este principal término que debe iniciarse nuestro examen.

En la concepción ingenua o de sentido común, al igual que en la mayoría de las filosofías, cada palabra que pueda operar como un sujeto gramatical es automáticamente considerada como un **nombre**. 'Dios' no es una excepción a esta regularidad. Ahora bien, la mera categorización intuitiva de 'Dios' como un nombre propio no tiene nada de inocua. Si 'Dios' es, efectivamente, un nombre propio, entonces Dios es un objeto (especial, desde luego) y lo que se diga de dicho objeto constituirá o equivaldrá a una descripción, la cual podrá ser verdadera o falsa de él. De ahí que si, como se dijo, el vocabulario religioso se articula en función de este término supremo y éste denota una entidad, entonces habrá de inferirse que la experiencia mística es una conexión especial con ella, la creencia en su existencia es verdadera o falsa en el mismo sentido en que puede serlo la creencia en los átomos, el premio y el castigo divino son acontecimientos reales (por más que sean no naturales) y así con los demás términos del vocabulario religioso. Parte de la labor de la filosofía de la religión centrada en el estudio del lenguaje religioso tendrá como misión, por tanto, determinar si en efecto 'Dios' es un nombre propio o bien si el papel que desempeña en el lenguaje es diferente del de los términos que sirven para designar objetos, ya sean materiales, mentales o abstractos.

Un modo natural de determinar si una palabra es realmente el nombre de algo es ofreciendo evidencias de que ese algo existe. Por consiguiente, una manera de mostrar que 'Dios' es un nombre propio es dando una prueba de la existencia de Dios. Desafortunadamente, este intento ha resultado ser mucho menos exitoso de lo que se habría podido pensar. De hecho, todos los esfuerzos desarrollados en esta dirección han terminado en estrepitosos fracasos. Los esfuerzos, por otra parte, han sido de lo más variado. Los más célebres son, desde luego, los incorporados en el así llamado 'argumento ontológico', los diversos argumentos cosmológicos, argumentos de orden moral y de revelación o experiencia mística. Con la excepción

de Aristóteles, quien en el libro XII de su *Metafísica* desarrolla una originalísima teología (perdida quizá para siempre por la fusión de su filosofía con el cristianismo) y de Ludwig Wittgenstein (del cual nos ocuparemos más abajo), prácticamente todos los pensadores han avanzado argumentos tendentes a demostrar la existencia o la no existencia de Dios entendido como un ser personal. Dichos argumentos caen de uno u otro modo bajo las categorías mencionadas más arriba. Una veloz presentación de dichos argumentos será, pues, útil.

El argumento ontológico, de larga y abrupta historia, es presentado por primera vez de modo sistemático por san Anselmo, obispo de Canterbury. Después de él, lo defendieron – con diferentes aparatos conceptuales – filósofos tan diversos como Descartes, Leibniz, Hegel y Norman Malcolm. La serie de adversarios de dicho argumento no es menos impresionante, pues incluye ni más ni menos que a Tomás de Aquino, Immanuel Kant y Bertrand Russell. El *quid* del argumento es el siguiente: puede pensarse en un ser que tiene todas las perfecciones de modo tal que, si yo no lo pienso con ellas, entonces no pienso en él. Ahora bien, una de esas perfecciones es la existencia. Luego si yo pienso en Dios (nombrándolo, por ejemplo), entonces pienso en un ser del cual no puedo desligar la existencia, es decir, no podré decir posteriormente de él que no existe. Esta línea de argumentación se ramifica y desarrolla en muy diversas direcciones, pero la idea central sigue siendo la de que, por un razonamiento enteramente *a priori*, se construye el concepto de Dios de modo tal que la existencia se extrae analíticamente de él.

Como a menudo sucede en filosofía, el argumento siguió pareciendo si no convincente sí irrefutable, inclusive después de que se formularan en su contra potentes críticas. Así sucedió con Kant, quien en su *Crítica de la Razón Pura* elabora cuatro demolidores argumentos en contra del de san Anselmo. No obstante, hacía falta algo más para dirimir el conflicto. Este algo más lo aportó Russell con su Teoría de las Descripciones, que no es otra cosa que la teoría de la cuantificación aplicada al lenguaje natural. Lo que Russell puso al descubierto fue la debilidad fundamental del argumento de san Anselmo (expuesta de modo conspicuo en la versión cartesiana): éste presupone que la existencia es una propiedad o, en su versión lingüística, que la existencia es un predicado. Lo que la lógica contemporánea revela, en cambio, es que la existencia, en el sentido relevante, no es un predicado más. Se puede, si se desea, considerarla como un ‘predicado de segundo orden’, pero esto no es lo que el teísta requiere.

El punto nodal es entonces el siguiente: si se llega a demostrar que la noción de existencia incluye o incorpora algo más que la de cuantificación existencial, entonces podría admitirse que el argumento ontológico tiene visos de validez, pero

mientras ello no se logre será difícil, por no decir imposible, aceptarlo como concluyente. Con el derrumbe del argumento ontológico se cae el más prometedor de los argumentos estrictamente *a priori* en favor de la existencia de Dios.

Los argumentos cosmológicos incorporan una estrategia diferente. Sus defensores pretenden encontrar o construir alguna clase de puente conceptual entre el mundo de la experiencia y el reino de lo trascendente. Se asume que si bien 'Dios' es el nombre de Dios, éste no es un objeto más del universo. La tarea entonces consiste en establecer un vínculo entre los objetos del mundo 'real' y ese super-objeto llamado 'Dios'. La idea central en estos argumentos es que debe haber alguna clase de vínculo entre las dos partes y que debe ser posible el salto conceptual hacia el 'más allá'. Los rasgos que en general se eligen para ello son rasgos del mundo y sus objetos como la causación, la contingencia, la inmensidad, la finitud, etc. La línea argumentativa es, *grosso modo*, la siguiente: se señala la característica que se supone que puede llevar hasta Dios y de la cual se sabe por experiencia que está presente en los objetos del mundo; acto seguido, se intenta hacer ver que dicha propiedad no se explica si no se apela a un ser trascendente, el cual se convierte entonces en la explicación última del mundo.

En relación con los argumentos cosmológicos, habría que decir que ni la estrategia es aceptable ni las tácticas hasta ahora empleadas han resultado exitosas. Empecemos con estas últimas. En los argumentos que se han ofrecido siempre resulta que se pueden señalar fallas argumentativas graves: peticiones de principio, circularidad, ininteligibilidad de las premisas, contradicciones, incorrección, etc. Empero, podría argumentarse que nada de eso revela que haya una imposibilidad de principio para elaborar un argumento cosmológico concluyente. Pero aquí surge otra dificultad, de implicaciones mayores y que merece algunas precisiones.

El problema tiene que ver con la naturaleza de nuestro lenguaje. Por raro, esotérico, técnico, sutil o sofisticado que sea, el lenguaje natural deberá mantener, para poder ser significativo, fuertes vínculos con la experiencia, tanto individual como colectiva. Aunque verse sobre el último confín del mundo, alguna conexión con nuestra experiencia debe poder establecerse. Esto puede expresarse como sigue: el lenguaje natural sólo puede servir para la descripción del mundo natural. El problema aquí es que, al elaborar un argumento 'cosmológico', se le exige que nos traslade al reino de lo sobrenatural. La pregunta es: ¿puede el lenguaje natural operar como puente para hablar de algo que no pertenece a este mundo?

Debemos distinguir dos niveles de discusión, uno enteramente *a priori* y otro que se funde en lo que de hecho sabemos. No parece plausible sostener que la dificultad pueda resolverse por meros argumentos abstractos y *a priori*; por otra

parte, lo que sí sabemos es que de hecho los argumentos de esta clase que se han ofrecido, como por ejemplo las cinco vías de Santo Tomás, contienen fallas decisivas. Luego lo que podemos tentativamente inferir es que, como una cuestión de experiencia, los argumentos cosmológicos no parecen poder dar ni siquiera en principio lo que sus constructores quieren alcanzar por medio de ellos. Dejo de lado críticas como la kantiana, de acuerdo con la cual en todo argumento cosmológico está implícito el argumento ontológico y que, una vez refutado este último, los otros se derrumban solos. En suma, no es descabellado sostener que por medio de argumentos cosmológicos no es posible determinar positivamente que Dios existe.

Si nos volvemos ahora hacia los argumentos de tipo moral, teleológico o de experiencia mística, la situación es aún más alarmante. Parece claro que ni la ética ni la filosofía de la mente ni la teoría del conocimiento contemporáneas podrían ser consideradas como una base sólida para, sobre ellas, erigir un argumento en favor de la existencia de Dios. El realismo en ética, la idea de una evolución del universo hacia el bien y la de fenómenos cognitivos supra-naturales han quedado rebasados. Pero entonces, asumiendo en aras de esta exposición que efectivamente los intentos por demostrar que Dios existe han sido fallidos, cabe preguntar qué se puede inferir de ello. De seguro algo referente al lenguaje religioso debe poder aprenderse de este hecho. Es evidente que del fracaso de las pruebas en favor de la existencia de Dios no podemos extraer la conclusión de que Dios no existe. Es innegable, por otra parte, que pruebas de no-existencia de Dios, si bien son pocas las que se han ofrecido, tampoco son válidas. Pero este milenario doble fracaso debe tener implicaciones dignas de ser extraídas. Muchos teólogos y filósofos persisten en sus esfuerzos por desarrollar nuevas pruebas o nuevas versiones de antiguas pruebas (Alvin Plantinga y Richard Swinburne son buenos ejemplos de ello). Desde su perspectiva, lo que ha fallado ha sido el ingenio. A pesar de haber fallado de modo sistemático, ellos siguen pensando que 'Dios' es un nombre, que designa un ser especial, que éste existe o no existe en el mismo sentido en que podemos decirlo de Pegaso o de Napoleón. Pero filosofías más novedosas apuntan con fuerza a la idea de que lo que esta serie de fracasos muestra es más bien que 'Dios' no es el nombre de un algo y que es porque su función no es la de referir o denotar, esto es, porque la función que realmente cumple en nuestro lenguaje ha sido incomprendida, por lo que las pruebas de existencia, en favor o en contra, no pueden fructificar.

Podemos, en síntesis, afirmar lo siguiente: hay una concepción espontánea o ingenua del lenguaje, de acuerdo con la cual los modos de significación de las palabras están determinados por la gramática superficial. Desde esta perspectiva, las categorías fundamentales son los nombres, los adjetivos y los verbos. La lógica contribuye a la difusión de esta concepción, pues al formalizarla simplifica a la categorización que la gramática superficial del lenguaje natural acarrea. Así visto el

lenguaje, parecería que en efecto sus funciones semánticas básicas se reducen a las de nombrar y predicar y lo que varía son las ontologías. Esta concepción ingenua del lenguaje se enfrenta, como es bien sabido, a dificultades insuperables, una de las cuales, que es la relevante para nosotros, es precisamente que se nos induce automáticamente a buscar referencias y a asumir tácitamente que lo que se dice se dice literalmente (si el discurso es serio, se conoce el significado de lo que se afirma, etc.). Vimos que, en el caso de 'Dios', esta teoría del lenguaje y de la significación ha conducido al fracaso: 'Dios' no tiene una referencia, en el sentido usual del término. Este resultado, empero, no cubre más que una parte de la problemática global generada por la interpretación usual del lenguaje religioso. Por ello, antes de ofrecer un esbozo de lo que parece ser una visión más adecuada del modo de significación propio de las expresiones religiosas, habría que decir unas cuantas palabras en relación con la predicación de atributos a Dios. La estrategia en este caso será intentar desarrollar una especie de reducción al absurdo: vamos a asumir literalmente lo que se dice para hacer ver que, así considerado, lo que se dice lleva a contradicciones y absurdos de toda clase. La conclusión será, evidentemente, que no es así como deben entenderse las expresiones y afirmaciones religiosas.

Considérese la siguiente afirmación: 'Dios es omnipotente'. Asumida literalmente, lo que esto quiere decir es que el objeto o ser llamado 'Dios' puede hacer absolutamente lo que sea. La pregunta que debemos hacernos en este caso no es la de si en efecto así es, puesto que no sabemos qué sea Dios ni si de hecho puede hacer lo que sea, sino si tiene sentido para nosotros afirmar tal cosa, si es para nosotros concebible o inteligible. Por ejemplo: ¿podría Dios hacer que las verdades de las matemáticas fueran falsas? Dado nuestro sistema matemático, difícilmente podría aceptarse, por ejemplo, que $2 + 2 = 8$ podría resultar comprensible, no digamos ya verdadero. ¿Sería inteligible para nosotros que el principio de no contradicción resultara falso, que fuera significativo para nosotros decir que una cosa tiene y no tiene una cierta propiedad? La respuesta no parece ser sino negativa. El terreno de la lógica y las matemáticas, por consiguiente, parece ser una vía cerrada para que se ejerza la omnipotencia divina. El problema es que de hecho sucede así con las explicaciones y las leyes fundamentales de las ciencias empíricas, con el pasado y la historia, con la identidad de las personas o de los objetos, etc. Por ejemplo, si la biología asevera que ningún ser vivo puede resucitar, ¿tiene sentido sostener lo contrario e intentar integrarlo en nuestra concepción general de la realidad? ¿Seguiríamos hablando de 'seres humanos' en casos de cadáveres que se reconstituyen, platican con nosotros, piden comida, etc.? (No me ocupo en este momento del problema, relacionado con el que consideramos, de la coherencia del concepto mismo de milagro, en contra del cual David Hume elaboró una formidable argumentación.) La biología (y las ciencias en general) no parecen conceder o reservar un lugar para el discurso de la omnipotencia divina: el problema es que es

el análisis (y sólo el análisis) lo que revela que, una vez aceptado el lenguaje y los resultados de la ciencia, no se puede dotar de un sentido claro a la idea de intervención divina en los procesos naturales. Aunados a resultados semejantes obtenidos en otros casos (como la historia, la cual es inalterable), es factible deducir que, asumida literalmente, la expresión ‘Dios es omnipotente’ no parece tener la menor aplicación. En otras palabras: la noción de omnipotencia, usada en sentido estricto, genera conflictos conceptuales insolubles y da lugar a toda una variedad de sinsentidos. Aceptar la omnipotencia de Dios es aceptar, entre otras cosas, la inteligibilidad y la realidad de los milagros, con lo cual el sistema científico de conocimientos se derrumba. Implica además problemas serios con conceptos básicos como los de causalidad, tiempo, espacio, comprensión, explicación, etc. Ahora bien, el asunto reviste un aspecto dramático cuando nos percatamos de que el mismo tipo de conflictos surge con los demás predicados de Dios (omnisciente, creador, bueno, etc.). No es éste, además, el fin del asunto.

Hemos visto que hay problemas serios respecto a la nominación y la predicación en el lenguaje religioso para quienes proponen que lo veamos como un lenguaje básicamente idéntico, en cuanto a funciones y estructura, al lenguaje, por ejemplo, de la biología. A estas dificultades hay que añadir las que surgen cuando intentamos determinar el *status* significativo de las aseveraciones religiosas. El examen de la clase de afirmaciones que se hacen en religión revela una curiosa adhesión por parte de los defensores del teísmo clásico al principio del tercero excluido y, lo cual es todavía más extraño, al principio empirista de verificabilidad. La situación es la siguiente: se supone que si el lenguaje religioso permite la formulación de enunciados religiosos, es decir, de afirmaciones que versan sobre hechos especiales, éstos deberán apegarse a las leyes de la lógica. Por ejemplo, se supone que si se afirma que hay un castigo después de la muerte y que lo que se dice se afirma de modo literal, entonces o habrá un castigo después de la muerte o no habrá un castigo después de la muerte. Ahora bien, se asume, más a menudo de lo que en general se está dispuesto a admitir, que si una afirmación es significativa, ello se debe a que guarda alguna conexión, por compleja o recóndita que sea, con nuestra experiencia, actual o potencial. Ahora bien, la experiencia, consista en lo que consista, será siempre experiencia de seres vivos. Aquí, sin embargo, se hacen aseveraciones pretendidamente significativas pero que, en condiciones normales, son radicalmente inverificables. Esto es obvio: para que yo verifique si hay una vida después de la muerte, me tengo que morir, pero a partir del momento en que muero dejo de verificar, entre otras cosas, proposiciones. Así, el teísta parece tener que abandonar alguna de las siguientes posiciones:

- a) la tesis del carácter literal de las aseveraciones religiosas, o
- b) la tesis verificadora del significado, o

c) la tesis de que la lógica rige al lenguaje.

Parece claro que si el teísta no abandona (c), tampoco puede abandonar (b), pues ello acarrearía demasiadas complicaciones en su concepción del lenguaje. Si abandona (b), *simpliciter*, el teísta tendrá que dar cuenta de por qué sólo sus afirmaciones son simultáneamente inverificables y significativas y por qué muchas otras, que con toda seguridad no querrá defender, no lo son. Si vamos a hacer que el lenguaje siempre sea **acerca de** algo, entonces parece ineludible inferir que, por vaga que sea la conexión entre la experiencia y la significatividad de nuestras expresiones, **alguna** conexión deberá existir. Para resolver este problema algunos destacados filósofos teístas (concretamente, John Hick) han introducido la noción de ‘verificación escatológica’. La idea es la de que hay un sentido en que se puede verificar una proposición (a saber, eliminando dudas que se pudieran tener respecto a su valor de verdad) de modo que se demostrara la **posibilidad lógica** de la verificación de afirmaciones sobre el ‘más allá’. Este programa, sin embargo, está destinado al fracaso desde el inicio. No sólo la noción de verificación escatológica es una noción espuria, sino que el principio de verificabilidad que le subyace no parece defendible, a más de otras dificultades fundamentales en las argumentaciones que se ofrecen. Por ejemplo, el objetivo que se persigue parece ser el de una defensa de las tesis religiosas, pero de uno u otro modo se cuelan en la argumentación tesis religiosas (dogmas) sin las cuales la conclusión deseada no es obtenible (verbigracia, la tesis de la inmortalidad del alma, la de la resurrección de la carne, la del carácter divino de Cristo, etc.). Por otra parte, si se asume sin cuestionar un dualismo cartesiano, entonces un programa de justificación como el que gira en torno a la noción de verificación escatológica parecería tener posibilidades de éxito, sólo que entonces se tiene que adoptar una metafísica, una teoría del conocimiento y una filosofía de la mente sumamente debatibles. Así, pues, el problema sigue en pie: ¿cómo dar cuenta de los enunciados religiosos, entendidos como describiendo hechos religiosos, si no se nos da ninguna explicación aceptable respecto a la vinculación entre las proposiciones religiosas y nuestra experiencia?

Todo esto nos permite plantear explícitamente el dilema al que todas estas dificultades referentes a la interpretación usual, literal o teísta del lenguaje religioso dan lugar. Asumiendo que no se pretende alterar drásticamente el lenguaje religioso, o sea, sobre la base de que seguiremos hablando de Dios como se ha venido haciéndolo desde siempre, se puede:

- a) multiplicar esfuerzos de pruebas y ofrecer teologías cada vez más refinadas o abstrusas, o bien

- b) intentar hacer ver que el modo de significación del lenguaje religioso *no* es el de la descripción, que el lenguaje religioso tiene su lógica propia, su modo de significar propio.

Antes de considerar la segunda opción, es importante señalar que la lectura directa o literal del lenguaje religioso es variada. Es cierto que las más de las veces las expresiones religiosas son ‘entendidas’ simplemente como enunciados factuales o cuasi-factuales, pero esta forma ingenua de verlas ha revestido diversas formas. Dos variantes importantes que vale la pena mencionar son la *via negativa* y el discurso por analogía. En ambos casos se asume que ‘Dios’ es el nombre de una entidad sólo que, en vista de las complicaciones a las que da lugar la lectura directa, en estos casos se intenta matizar dicho supuesto con añadidos concernientes a nuestro modo de conocer dicha entidad. En el primer caso se sostiene que a Dios se le conoce por lo que no es, en tanto que en el segundo se afirma que las cualidades de Dios son en algún sentido semejantes a las que nosotros predicamos de los objetos espacio-temporales, pero desde luego no idénticas. Empero, a los problemas generales que afectan a todas las propuestas que hacen del lenguaje religioso un lenguaje descriptivo de hechos religiosos, se añaden las dificultades propias de estas dos variantes. Aunque es mucho lo que puede decirse al respecto, parece innegable por lo menos que la propuesta de la *via negativa*, asociada con el pensador medieval judío Maimónides, presupone algo que es falso, a saber, que el conocimiento de algo puede fundarse en puras negaciones. Esta posición choca abiertamente no sólo con el sentido común, sino también tanto con empiristas de toda clase (para quienes el conocimiento tiene que estar basado en la experiencia) como con trascendentalistas de diversa índole (para quienes la mente proporciona un cúmulo de principios o datos, como sucede, por ejemplo, en la teoría de Noam Chomsky, sin los cuales la experiencia consciente o pensada no es posible). No parece, pues, aceptable. En cuanto a la escuela del discurso por analogía, uno de cuyos mayores propugnadores fue Tomás de Aquino, la dificultad central reside quizá en el hecho de que postula un reino de significatividad y conocimiento totalmente aislado, desligado del real y al cual no se tiene de hecho acceso. Si se predica algo de Dios se añade que esa propiedad la tiene ‘por analogía’, pero cuando se pretende explicarla inevitablemente se recurre de nuevo a las palabras del lenguaje natural, las cuales se dice empero que en este caso particular son usadas todas ellas ‘por analogía’. Por consiguiente, no hay una explicación de ningún predicado de Dios. Hay, pues, sólidos argumentos para pensar que la idea de que el lenguaje religioso puede ser visto como un caso más de lenguaje directo no puede en principio aclararnos el significado de los términos y enunciados religiosos. Esto tiene repercusiones de suma importancia en otros contextos, asunto sobre el cual regresaré muy rápidamente hacia el final del trabajo.

Es claro que las concepciones del lenguaje religioso variarán en función de la concepción del lenguaje que se tenga. En relación con la posición que favorece la literalidad del lenguaje religioso, se asume que un enfoque puramente formal del lenguaje y del significado basta para dar cuenta de ellos, que las variaciones de significación son añadidos que sirven para dar colorido a lo que decimos, pero que no alteran en ningún sentido el contenido de nuestras expresiones. Hemos visto, sin embargo, que por lo menos en lo que concierne al lenguaje religioso, este enfoque es abiertamente defectuoso (por más que prácticamente nunca haya sido puesto en tela de juicio). Es preciso, por consiguiente, volver la mirada hacia propuestas radicalmente diferentes.

Tal vez la intuición fundamental de la posición alternativa a la discutida más arriba sea la de que determinar el significado de las expresiones religiosas es algo que no puede hacerse sin examinar detenidamente su aplicación. No es posible adivinar o estipular nada al respecto. Más bien, hay que ver qué es lo que los usuarios de ese ‘sector’ del lenguaje hacen con él, para qué les sirve. Lo que entonces se descubre es que el lenguaje religioso está íntimamente asociado con ciertas emociones, actitudes, sentimientos y prácticas *sui generis* y particularmente importantes para el ser humano, así como con cierta ‘concepción de la vida’. Desde esta perspectiva, por tanto, la clave para la aprehensión del significado de las expresiones religiosas sólo la puede proporcionar el examen integral, esto es, el análisis de las emisiones religiosas en sus contextos propios, genuinos, reales. Esto es lo que, a guisa de ejemplo, pasaremos a hacer.

Supongamos que *A* le propone a su conocido *B* un negocio un tanto turbio. Las probabilidades de, *e.g.*, enriquecerse son elevadas, por lo que la propuesta es tentadora. Parte del problema es que el negocio requiere desviarse de la senda de lo legal y perjudicar a otra persona. *B* se sorprende de que se le haya hecho semejante propuesta, rehúsa tomar parte en la acción y exclama: ‘Dios me libre de hacer algo así’. ¿Quiere esto decir que Dios físicamente impedirá que *B* haga tal o cual cosa o que es probable que él pase algún tiempo convenciéndolo de que no la haga? No. Más bien, la idea es que uno no podría integrar esa acción en el resto de las acciones que constituyen su vida, que no es así como quisiera uno vivir, que estaría uno dispuesto a muchas cosas y evitar así hacer tal cosa, etc.

Veamos ahora un segundo ejemplo. *A* está gravemente enfermo y requiere urgentemente sangre. No tiene dinero para pagar por ella. Empero, se presenta un altruista donador e *in extremis* le regala sangre, gracias a la cual *A* se salva. Inundado por un sentimiento de agradecimiento, *A* le dice a su donador: ‘Dios se lo pague’. ¿Vamos a inferir de esto que *A* está sugiriendo que Dios le pagará al donador en dólares, en oro, etc., la sangre que proporcionó? ¡Eso sería absurdo! Lo

que A está diciendo es otra cosa, a saber, que su deuda con el donador es tan grande que no tiene con qué corresponder, pero que él se lo agradece, que sin duda alguna si se le presenta la oportunidad de corresponder lo hará con gusto, etc. Eso es lo que él **quiere decir** mediante ‘Dios se lo pague’ y no otra cosa. Más aún: ese es el único modo correcto y completo de decirlo.

Un último caso. A ambiciona unas fértiles tierras pertenecientes a humildes campesinos. A se asocia con expertos e inescrupulosos abogados y, después de toda una serie de trampas, amenazas, etc., logran sacar a los campesinos de sus tierras. En el momento en que se efectúa el desalojo, a A, quien se encuentra presente y contempla la tristeza, la desesperación, el desaliento de sus víctimas, le salta a la conciencia la magnitud de su maldad, y sin poder ya reprimirse, exclama: ‘Que Dios me perdone por el mal que he hecho’. ¿Significa esto que se propone A negociar con Dios su redención, que él tratará de hacerle ver que en el fondo su acción no era tan nefasta como en ese momento le parece, etc.? Nada más alejado del significado real. Lo que A quiere decir (asumiendo, como es obvio, sinceridad, manejo normal del lenguaje, libertad de acción, etc.) es que él se auto-repudia, que se da cuenta de que, estando a salvo de la justicia humana (todo fue legal: los abogados son hábiles, se dictó sentencia conforme a derecho, la otra parte no supo defender su caso), hay algo de lo que no puede escapar: la condena de su propia conciencia, la idea – imborrable en su mente – de que su satisfacción se funda en la desgracia de otros. Ahora bien, el punto importante es que la situación, considerada globalmente, es tal que para dar expresión a ese sentimiento de rechazo, de asco moral, de auto-repudio, el único lenguaje posible y el único apropiado es, justamente, el lenguaje religioso. Todo esto requiere, sin embargo, aclaraciones suplementarias.

Hay un punto que puede no parecer importante, pero que no obstante lo es, a saber, que el lenguaje religioso no es un lenguaje técnico, un lenguaje de especialistas. En relación con esta cuestión, por ejemplo, Wittgenstein no permite ambigüedad alguna: el lenguaje religioso es simplemente el lenguaje natural, sólo que usado de cierto modo. Ahora bien, es cierto que hemos abandonado el terreno de la lectura literal del lenguaje religioso, pero eso no quiere decir que nos ubiquemos ahora en el de las metáforas, los juegos lingüísticos, la ironía, los retruécanos, etc., a los cuales apelamos por nuestra incapacidad de decir literalmente algo que queremos expresar. Más bien, lo que desde esta perspectiva se considera que es el rasgo central del lenguaje religioso es justamente que éste se constituye por el recurso a **imágenes**. Una imagen no sirve para decir al revés o de otro modo lo que se dice cuando se emplea el lenguaje ‘directo’, así como tampoco es su función hacer insinuaciones de ninguna índole. El lenguaje de imágenes se usa precisamente para dar expresión a lo que ningún lenguaje descriptivo puede aprehender o transmitir, esto es, el sentido de nuestras acciones y, más aún, el

sentido global de nuestra existencia y del mundo, tal como lo experimentamos, cultural e individualmente. Para el usuario, la función primordial del lenguaje es probablemente la de describir y, gracias a ella, manipular el mundo, pero con ella no se agotan las posibilidades de expresión. Además de describir, calcular, predecir, etc., queremos orientar, evaluar, tener visiones de conjunto y dotar de significación. Pero lo que es crucial es entender que, cuando operamos como seres lingüísticos en este segundo sentido, no describimos, calculamos, predecimos y demás. El lenguaje religioso, por eso, no es reducible al de la psicología, al de la historia, al de la física o al lenguaje natural en sus funciones descriptivas, así como tampoco al de la ética (aunque, obviamente, mantiene con este último fuertes vínculos). Así, pues, nos encontramos con que el significado social de las expresiones religiosas es dado por una imagen, pero se accede a su significación para un individuo concreto cuando esta imagen es realmente empleada, es decir, cuando el individuo en cuestión actúa o interpreta su vida en concordancia con ella. De este modo, se ve que es de fundamental importancia para que el usuario del lenguaje religioso se convierta efectivamente en un sujeto religioso, que al uso de las imágenes religiosas el usuario aúne la praxis religiosa. Veamos rápidamente un ejemplo.

Supóngase que un hombre va por la vida tratando de hacer el bien, ayudando y consolando a sus semejantes, sin pedir nunca nada a cambio de sus buenas acciones, y que cuando se le pregunta por qué vive de ese modo él responde que es porque Dios, quien todo lo ve, le habló a su corazón; él entonces comprendió los mandatos de Dios para los hombres: él ya ‘sabe’ que así como él vive quiere Dios que vivan sus congéneres y que él está allí para ‘abrirles los ojos’ a sus ‘hermanos’. Es claro que hay aquí imágenes involucradas (por ejemplo, ‘mandato de Dios’, ‘voz de Dios’, ‘ojo de Dios’, etc.). Podemos, pues, preguntar: ¿qué función cumplen dichas imágenes? No, desde luego, la de revelar la estructura psíquica del sujeto, la naturaleza de sus ‘estados mentales’, etc. Si quisiéramos, verbigracia, saber algo del funcionamiento de sus neuronas, le pediríamos a los neurólogos que nos dieran un informe y podemos estar seguros de que encontraríamos en él cualquier cosa menos imágenes. También el psicólogo o el psiquiatra podrían ser útiles para determinar el estado del ‘paciente’, pero es evidente que nada de lo que ellos pudieran decirnos sería equivalente en significado a lo expresado por medio de las imágenes empleadas. Dicho de otro modo, las imágenes no son usadas para ofrecer un análisis o un informe de nada. Más bien, su utilidad consiste en que permiten recoger o aludir de modo significativo a la totalidad de las experiencias de una vida humana concreta de modo que queden éstas unidas o unificadas. La hipótesis aquí es que el sujeto lingüístico siente la necesidad, la urgencia de recurrir al lenguaje religioso, porque carecer de él equivaldría a verse a sí mismo como una mera adición de estados, atómicos, discretos, etc. Asumiendo que el pensamiento, consista en lo que consista, no puede gestarse sin un simbolismo determinado, sin un lenguaje, se

entiende por qué sólo el recurso lingüístico de la imagen permite contemplar de modo global la existencia y escoger líneas de acción a fin de conferirle a ese todo vivencial un sentido definido. Y no es implausible sostener que el único modo de hacer exitoso ese esfuerzo, sin relativizar excesivamente el sentido de la vida a situaciones concretas (o a una suma de ellas), es hablando de Dios. Ahora bien, en este caso como en otros casos, la condición de sinceridad se vuelve indispensable. Nadie se convierte en un hombre genuinamente religioso sólo porque emplee el lenguaje religioso (o porque asista regularmente a la iglesia de su preferencia. En este caso nos las tenemos más bien con lo que podría llamarse un ‘religionista’). Además del recurso al lenguaje religioso (dijimos más arriba que el lenguaje religioso es irreducible o ineliminable), éste debe reflejar su conducta diaria. Esto a su vez se explica por la estrecha vinculación que desde esta perspectiva se establece entre los signos y su uso. Lo que dota de significado a las palabras es su aplicación. El recurso a la imagen equivale, pues, a una nueva técnica lingüística, que el hablante tiene que aprender a manejar, al igual que tendría que hacerlo si quisiera usar el lenguaje de la física cuántica, para estar en posición de acceder a la dimensión religiosa de la vida. En el caso del lenguaje religioso, claro está, lo importante es que su aplicación genera, refuerza, promueve actitudes, sentimientos, emociones peculiares, es decir, aquellos que normalmente calificamos de ‘religiosos’.

El lenguaje religioso, por consiguiente, permite establecer una conexión importante: con el pensamiento religioso, por una parte, y con la práctica religiosa, por la otra. La conexión consiste en que es la comprensión cabal del modo peculiar de significación propio del lenguaje religioso lo único que los torna inteligibles. Así, si esta segunda gran propuesta (es decir, la que rechaza la lectura literal, trascendentalista, realista, etc., de las expresiones religiosas) es acertada, ella junto con sus consecuencias inevitablemente efectuarán un cambio radical en nuestra concepción de la religión y de todo lo que ésta acarrea. Ello sería así porque, entre otras cosas, está implicado que es posible conciliar la aceptación del lenguaje religioso y, por ende, de la vida religiosa, con el rechazo del trascendentalismo; se evita, de este modo, un serio e insoluble conflicto con el sentido común y con la ciencia. Se sigue, asimismo, que teorías formales del significado, por ejemplo teorías que aspiran a caracterizar el significado de las expresiones en términos de condiciones de verdad, son inservibles en esta área de lenguaje (realmente no parece avanzarse en nada si se afirma que ‘Dios vive eternamente’, es verdadero si y sólo si Dios vive eternamente. Lo que es relevante y decisivo es la **aplicación** de la expresión); dejan de tener vigencia las pruebas, tanto las de existencia como las de no existencia, etc. De este modo, la función *sui generis* del lenguaje religioso se revela en la lógica peculiar de sus conceptos clave, la cual es claramente distinta de la de conceptos de experiencia. Por ejemplo, se dice de Dios que está en todas partes

y en ninguna, que tiene voz sin por ello implicar que tiene laringe, cuerdas vocales y demás, que nos protege permanentemente y sin embargo se manifiesta sólo en raras ocasiones, etc., es decir, cosas que no tendría el menor sentido aseverar de los usuales objetos espacio-temporales, por ejemplo. De igual modo, se nos revela que verbos fundamentales como ‘creer’ son de hecho usados de distinto modo en contextos religiosos que en contextos profanos. El lenguaje religioso permite conexiones e inferencias que resultarían totalmente inaceptables o inclusive absurdas en otros contextos (‘creer’ en el lenguaje descriptivo implica ‘no saber’, en tanto que en su uso religioso significa precisamente lo contrario). Las nociones mismas de verdad y conocimiento cambian drásticamente cuando nos trasladamos al contexto del lenguaje religioso. Si la verdad y el conocimiento en su sentido usual están asociados, aunque sea de modo vago, con teorías como la de correspondencia y con la existencia de hechos o eventos, entonces no hay cabida para ellos en religión. Ésta sería, presentada de modo condensado, la lección que habría que extraer del examen del lenguaje religioso desde la perspectiva de filosofías como la del último Wittgenstein.

En síntesis, puede afirmarse que hay dos grandes modos de entender y evaluar el lenguaje religioso: el modo literal, directo, teísta, por una parte, y el expresivo, praxiológico y anti-trascendente, por el otro. Ninguna de las dos propuestas está exenta de dificultades, pero tal vez en este caso lo realmente importante sea el cuadro general de la religión que contribuyen a elaborar. La primera propuesta tiene claramente aspiraciones cognoscitivas y desemboca de modo natural en la teología, esto es, en la ciencia de la divinidad; la segunda enfatiza la utilidad de la religión en la vida de los individuos. Desde ambas perspectivas se puede dar cuenta, como se dijo más arriba, de todos los factores que constituyen el mundo o la dimensión de lo religioso: la fe, el rezo, la experiencia mística, las instituciones religiosas, aunque, claro está, las caracterizaciones que se ofrezcan tenderán a ser radicalmente opuestas. Sin embargo, a pesar de las divergencias que comportan las diversas concepciones posibles del lenguaje religioso (en favor o en contra de las cuales será posible abogar sólo por medio de argumentos), lo cierto es que el estudio del lenguaje religioso sirve entre otras cosas para poner de manifiesto su carácter ineludible, inevitable o necesario como parte del lenguaje, en el siguiente sentido: no parece concebible una comunidad lingüística que, de uno u otro modo, no lo incorpore como parte operativa de él.