



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

Hurtado, Guillermo

Reseña de "¿De qué hablamos cuando hablamos de Dios?" de Filosofía de la Religión de A. Tomasini

Signos Filosóficos, vol. 1, núm. 2, julio-diciembre, 1999, pp. 220-236

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300213>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Thomas Mann. Pero también es cierto que “a pesar de todas sus versiones, parecería que (ese mito) se nos ha hecho extraño y ajeno, como si estuviera inscrito en caracteres ininteligibles y con una simbología pasada de moda” (p. 206). El doctor González atribuye ese desgaste al derrumbamiento moral del individuo, a un estado de ánimo “nietzscheano” que nos ha llevado “más allá del bien y del mal” o que, en todo caso, ha mitigado cualquier tensión moral en el individuo, a lo cual quizá sólo habría que agregar dos componentes adicionales: primero, que nuestras almas han perdido valor y ya no hay quien se interese en perderlas a cambio de beneficios tangibles, y en segundo lugar porque hemos extraviado los mapas del infierno: ya nadie está seguro de su existencia, ya no nos atormenta ese teatro de agonías y ni siquiera sabemos cuál es su acceso principal.

En breve, *Metáforas del poder* es una investigación acerca de la presencia constante, pero cambiante, de las representaciones en la política en general, y en la filosofía política en particular. Con todo, este examen muestra que la metáfora no está sólo presente como artefacto de embellecimiento, ni como artimaña de persuasión, sino como un dispositivo eficaz, que permite organizar la experiencia, que impulsa la comprensión y que señala la irrupción de un problema, que quizá no puede temporalmente ser planteado de

otro modo. Pero si es una ayuda, también puede ser un obstáculo, o al menos así lo percibe una parte de la filosofía que desea erradicarla por completo. Queda en pie la cuestión de si es efectivamente erradicable. Por ahora queda claro que, se le aprecie o no, la metáfora es uno de los instrumentos con que los hombres piensan, pero también imaginan, fantasean, se hacen ilusiones o expresan sus desencantos acerca de sus condiciones de existencia.

Sergio Pérez Cortés

¿De qué hablamos cuando hablamos de Dios? Reseña del libro *Filosofía de la religión*, de A. Tomasini.¹

Algunos filósofos de la religión, seguidores de Wittgenstein, han afirmado que no es correcto interpretar el lenguaje religioso de manera literal; en particular, que no ha de verse como un lenguaje descriptivo, i.e. que verse sobre una realidad trascendente. Según estos autores, cuando un creyente afirma, e.g., “creo en Dios todopoderoso”, no dice, en realidad, que cree en un ser todopoderoso sino que

¹ Agradezco a Ramón del Castillo por las interesantes discusiones que sostuvimos sobre estos temas en calles y bares de Madrid.

dice, y cree en, otra cosa muy distinta. Mi propósito en este estudio es examinar y criticar la provocadora versión de la tesis del carácter no descriptivo de la creencia religiosa que A. Tomasini ha ofrecido en su libro *Filosofía de la religión* (a partir de ahora *FR*).²

Este trabajo se divide en cuatro partes. En la primera, hago un resumen de algunas de las propuestas centrales de *FR*. En la segunda, afirmo que la interpretación de los textos de Wittgenstein sobre la creencia religiosa que propone Tomasini no es la única que puede hacerse y quizás tampoco la más adecuada. En la tercera, sostengo que los argumentos de Tomasini a favor de la tesis de que la creencia religiosa no tiene contenido descriptivo no son contundentes; más aún, afirmo que la creencia religiosa ha de poseer algún tipo de contenido descriptivo para ser realmente creída. En la cuarta parte digo que el método utilizado por Tomasini y otros wittgenstenianos tiene algunas deficiencias que entorpecen el diálogo filosófico entre ellos y sus oponentes, sobre éste y otros temas.

1. En *FR*, Tomasini hace una revisión de la filosofía de la religión desde una postura inspirada en las reflexiones de

Wittgenstein en torno al fenómeno religioso. Pueden hallarse dos momentos dialécticos en el libro: uno crítico y otro propositivo. El crítico sigue de cerca, en los temas y en los argumentos, al libro de Mackie *The Miracle of Theism*,³ aunque a diferencia de Mackie, Tomasini intenta ofrecer un diagnóstico común de las dificultades centrales de la teología. En la parte positiva, el autor nos ofrece las líneas generales de lo que podríamos llamar una *filosofía wittgensteniana de la religión*. Y digo "una" porque, como veremos más adelante, hay otras formas de abordar el tema desde una perspectiva wittgensteniana.

Para Tomasini, el teísmo es racionalmente insostenible. A lo largo de la mayoría de los capítulos del libro, Tomasini se ocupa de mostrarnos cómo en el debate tradicional entre el teísta y el ateo, el segundo lleva todas las de ganar. El teísta, según Tomasini, no puede ofrecer buenas razones ni evidencias en favor de la existencia de un Dios que tenga todas las características que defiende (e.g. ser creador, bueno, eterno, omnipotente, etc.). Es más, Tomasini sostiene que el teísta no puede defender la existencia de un Dios creador, omnipotente, bueno y eterno sin dejar de caer en graves tensio-

² Alejandro Tomasini Bassols, *Filosofía de la religión: análisis y discusiones*, México (Grupo Editorial Interlinea, 2a. edición, 1996).

³ J. Mackie, *El milagro del teísmo*, Tecnos, 1994 (traducción de *The Miracle of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1982).

nes conceptuales (*cf.* Capítulo Uno). Por otra parte, Tomasini afirma que los argumentos tradicionales en favor de la existencia de Dios no son exitosos (*cf.* Capítulo Dos) y que el teísta tampoco puede defender su fe, como pretenden los fieles, de una manera que vaya contra los dictados de la razón (*cf.* Capítulo Tres). Pero la derrota del teísmo no debe confundirse con la derrota de la religión vista como una *forma de vida*. Este es el error en el que cayeron Freud y Marx en sus análisis reductivos del fenómeno religioso (*cf.* Capítulo Cuatro).

Ni los teístas ni los ateístas —sostiene Tomasini— han comprendido el significado genuino de las expresiones del lenguaje religioso. No fue sino hasta el siglo XX, y más concretamente, gracias a la obra de Wittgenstein, que pudimos comprender la naturaleza genuina del lenguaje religioso y, por tanto, de la vida religiosa. Tomasini ofrece su reconstrucción de las ideas de Wittgenstein en el quinto capítulo de su libro, que lleva el título más que revelador de “Evangelio Filosófico”.

Tomasini afirma que el error común de teístas y ateístas ha sido interpretar el lenguaje religioso de manera *literal*. Este error les ha hecho ver el lenguaje religioso como *descriptivo*, i.e. como un lenguaje con el que se pretende expresar *hechos*, i.e. afirmar *verdades*. Según Tomasini, cuando un creyente dice “creo

en Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra” no dice, en realidad, que existe un Dios creador, ni siquiera que Dios existe. Si el creyente dijera eso, afirma Tomasini, diría cosas sin fundamento empírico o racional. Lo que el teísta o el ateísta ignoran es que el lenguaje del creyente no es descriptivo, aunque lo parezca. Ahora bien, Tomasini no negaría que el creyente cree a pie juntillas que cuando él dice “creo en Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”, él afirma que existe Dios y que Dios creó el cielo y la tierra. El creyente interpreta de manera literal sus afirmaciones religiosas. Pero Tomasini considera que el creyente no conoce el significado genuino de lo que dice y, por tanto, no sabe lo que cree en realidad. La conclusión es dramática, pero Tomasini la asume plenamente: la inmensa mayoría de las personas que han practicado una religión no han comprendido realmente la práctica en la que han tomado parte (p. 10).

Crear en Dios, nos dice Tomasini, no es creer en la existencia de algo. El lenguaje religioso no se ocupa de objetos, ni hechos, sino de *imágenes*. Es la imagen lo que se encuentra en el núcleo de lo religioso: “Inculcarle religión a alguien es enseñarle a manipular imágenes y vivir en concordancia con ellas” (p. 179). El que sepa vivir en concordancia con ellas es fundamental, puesto que la imagen religiosa tiene una función *normati-*

va. Y esta normatividad es lo que hace —según Tomasini— que el lenguaje religioso no sea descriptivo. En sus palabras: “Con la noción de normatividad nos ‘salimos’ del reino de la factualidad” (p. 180).

La creencia religiosa nos conmueve profundamente y nos lleva a la acción de un modo irresistible (p. 175). Las creencias religiosas, por otra parte, no quedan validadas o refutadas por ninguna evidencia (p.175). las creencias religiosas no están, como las de la ciencia, sujetas a justificación o comprobación; son inquebrantables y a-rationales. La creencia religiosa es, más bien, la *base* de una forma de vida y de todos los razonamientos que emanan de ella (p. 177). Es por ello que no tiene sentido decir que se puede refutar al creyente con razones o evidencias, como pretende el ateo, o que se puede comprobar o validar la religión como pretende el teólogo teísta. Cuando usamos la palabra “creer” en un contexto religioso, ésta tiene un significado distinto del normal. Por ello, cuando el ateo y el creyente discuten acerca de Dios, lo más seguro es que ni siquiera hablen de lo mismo (p. 178).

¿Qué significa, entonces, la palabra “Dios”? Tomasini responde de la siguiente manera:

“Dios” no es el nombre de un ente, sino el mecanismo lingüístico que permite dar

expresión a cierto tipo de fenómenos, como la auto-representación de la totalidad de nuestras experiencias y la convicción de que nos es posible organizarlas de cierto modo. (...) Creer en Dios no es otra cosa que “comprender la cuestión acerca del significado de la vida” lo cual presupone “ver que la vida tiene sentido” (pp. 181-182).

Rezar a Dios, invocarlo, pedirle favores, etc., no es pensar en un ente trascendente, sino pensar acerca del sentido de la vida. Pero este sentido no es tampoco algo trascendente. Tomasini considera que el sentido de la vida no es objetivo, a-histórico, impersonal. El sentido de la vida es el sentido que cada quien le da a su propia vida. La creencia religiosa es, pues, dice Tomasini, lo más personal que pueda haber (p. 182).

La conclusión de Tomasini es que la vida religiosa es patrimonio del usuario del lenguaje y no es privativa de quienes asisten al servicio religioso de una comunidad. Más aún, la religión institucionalizada no ayuda a la verdadera vida religiosa. Para poder disfrutar de una vida religiosa genuina, hay que comprender adecuadamente el lenguaje religioso (p. 200). En sus palabras:

El lenguaje religioso es parte de nuestro lenguaje. Ergo, la vida religiosa es una dimensión de existencia a la que no tenemos por qué renunciar. Pero lo que que-

remos y necesitamos es una religión no teísta, una nueva religión o, por lo menos, una interpretación no teísta de los lenguajes religiosos en circulación (p. 200).

Tomasini no lo dice de manera explícita; creo que no sería una exageración afirmar que él considera que el Mesías de esa nueva religión sin iglesias y sin dogmas es Wittgenstein. Hasta aquí con esta breve reseña de *FR*.

2. Tomasini reconoce que él basa su propuesta en una *reconstrucción* de los comentarios de Wittgenstein sobre la religión. La reconstrucción de Tomasini coincide en varios de sus aspectos centrales con la de otros wittgenstenianos y, notablemente, con la de D.Z. Phillips.⁴ (La enseñanza es tal, que en *FR* Tomasini responde las críticas que Mackie hace contra la interpretación de D.Z. Phillips como si se tratasen de críticas a su interpretación.) Pero esta línea de interpretación no carece de opositores en el mismo bando wittgensteniano. Uno de ellos es C. Barret, editor de *Lectures and*

Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief.⁵ Según Barret, Wittgenstein no dijo que la creencia religiosa fuera tan *sólo* un modo de vivir según una imagen. Sin embargo, Barret reconoce que algunas de sus observaciones dan la impresión de que no hay nada más que eso en la creencia religiosa y que por ellos, así ha sido interpretado por algunos wittgenstenianos, por D.Z. Phillips en concreto. De esta manera, las creencias religiosas son reducidas a ciertas prácticas que resultan de dejarse guiar por una imagen u otra.⁶

Barret rechaza la postura de Phillips sobre la base de que ésta implica que cuando el creyente dice que cree, por ejemplo, que Dios existe o que Cristo resucitó, no sólo no cree nada sobre Dios (tomado como un ser), ni sobre Cristo (tomado como un hombre) sino que *no cree nada*. Cuando afirma creer en estas cosas no hace sino expresar ciertas imágenes que guían su vida de determinada manera. Pero esta no es, dice Barret, la interpretación correcta: "Wittgenstein estaba (...) hablando de alguien que creía

⁴ De D.Z. Phillips *vid.*: *Religion without Explanation*, Oxford, Blackwell, 1976 y *Belief, Change and Forms of Life*, Macmillan, 1986.

⁵ Traducidas como *Lecciones y traducciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Madrid, Paidós, 1992.

⁶ C. Barret, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza Editorial, 1994.

en las imágenes que le guiaban, en *lo que* significaban y *en que* significaban algo. Puede que él compartiera o no esa creencia, pero la re-conoció como lo que era: una creencia”.⁷

Lo que dice Barret respecto a la interpretación de Phillips se puede aplicar a la de Tomasini. Según él, la creencia religiosa no es en sentido estricto una actitud proposicional, sino una actitud —que tiene que ver con diversas emociones y sentimientos— ante una imagen y dicha imagen es irreductible a una proposición que expresa, bien aquello que representa esa imagen, o bien algo distinto, por ejemplo, la norma de conducta que sigue el sujeto cuando dice tener la creencia religiosa en cuestión. El que la creencia religiosa no sea una actitud proposicional genuina permite decir a Tomasini que una creencia religiosa no es, en sentido estricto, ni verdadera ni falsa y que no hay proposiciones religiosas (en el mismo sentido en el que hay proposiciones científicas). Tener una creencia religiosa, según él, es participar en ciertos juegos del lenguaje y, sobre todo, vivir de cierta manera. En sus palabras: “yo pienso que los dos criterios fundamentales que nos autorizan a aseverar que una persona mantiene creencias religiosas son el lenguaje y la praxis y de

ellos dos, en última instancia, el decisivo, es la praxis” (p. 156).

¿Qué tan fuerte es la crítica de Barret? Según él, lo que Phillips o Tomasini describen como una creencia religiosa (*i*) no es una creencia, y (*ii*) tampoco es lo que Wittgenstein pensaba que era una creencia religiosa. Mi opinión es que aunque (*i*) no es una crítica de peso, hay suficientes datos para sostener (*ii*). Respecto a (*i*), Tomasini puede responder que la creencia religiosa no es, efectivamente, una creencia en el sentido en el que considera Barret, pero que eso es precisamente lo que está en cuestión; es decir, Tomasini podría responder que lo que él describe como la creencia religiosa es, en verdad, aquello en lo que consiste creer en Dios y que toca a Barret demostrar lo contrario. Respecto a qué era exactamente lo que pensaba Wittgenstein acerca de la naturaleza de la creencia religiosa, el asunto es más complejo. Como el propio Barret admite, hay pasajes de Wittgenstein en los que parece que propone la tesis que defienden Tomasini y Phillips. Pero creo que hay otros en los que podríamos darle la razón a Barret. Examinemos algunos de estos pasajes.

En las *Lecciones sobre creencia religiosa*, Wittgenstein dice que “Dios” se usa como una palabra que representa a una persona, pues se dice que Dios nos ve, nos recompensa, etc. Pero las imágenes que tenemos de Dios, dice Wittgens-

⁷ *Ibidem*.

tein, no tienen las mismas consecuencias que tienen las imágenes que nos hacemos de, por ejemplo, una vieja tía. Esto es obvio, pero pienso que no basta para concluir que la palabra "Dios" no representa a un ser. Lo que Wittgenstein quiere decir es lo siguiente: "La cuestión de la existencia de un dios o de Dios desempeña un papel completamente diferente del de la existencia de cualquier persona u objeto de los que haya oído hablar alguna vez. Se dijo, se tuvo que decir, que se creía en la existencia de Dios, y el no creer en ella fue considerado como algo malo. Normalmente, si no creo en la existencia de alguna cosa, nadie pensaría que hay algo equivocado en ello" (p. 136). Hablar de la existencia de Dios es muy distinto de hablar de la existencia de cualquier otra cosa. Pero de esto no se sigue que creer en Dios no sea creer en la existencia de algo. Y Wittgenstein no afirma esto de manera explícita.

Wittgenstein sostiene la tesis de que el uso de la palabra "creer" en el lenguaje religioso es distinto del uso de esta palabra en otros contextos. De esto no hay duda. Pero la cuestión es la de si el uso de creer en el lenguaje religioso carece de carácter descriptivo. Veamos lo que dice Wittgenstein:

Además, existe este extraordinario uso de la palabra "creer". Se habla de creer y al mismo tiempo no se usa "creer" como se

hace ordinariamente. Podrían decir (en el uso normal): "Usted sólo cree -¡ah, bueno!..." Aquí se usa de modo completamente diferente; por otra parte, no se usa como generalmente usamos "conocer" (p. 137).

Hasta aquí sólo se ha marcado la diferencia. Pero más adelante parece que Wittgenstein va más lejos. Dice:

Si recordara siquiera vagamente lo que se me enseñó acerca de Dios diría: "sea lo que sea creer en Dios, no puede ser creer en algo que podamos probar o comprobar por algún medio". Ustedes podrían decir: "esto no tiene sentido, porque hay gente que dice que cree por razones o que dice que cree por experiencias religiosas". Yo diría: "el mero hecho de que alguien diga que ellos creen por pruebas no es suficiente para permitirme decir ahora de una proposición como 'Dios existe' que sus pruebas son insatisfactorias o insuficientes" (*Ibidem*).

Wittgenstein sostiene aquí que la creencia religiosa no es una creencia en algo que se pueda probar o que requiera de pruebas. Bien. Pero esto no es lo mismo, a mi entender, que sostener que la creencia religiosa no pueda ser *acerca* de algo que tiene una existencia muy peculiar. En otra parte, Wittgenstein dice:

En un discurso religioso usamos expresiones como "creo que sucederá tal y tal

cosa” pero no las usamos del mismo modo que las usamos en la ciencia, aunque hay fuerte tentación a pensar que sí. Porque hablamos de pruebas y de pruebas de experiencia. Podríamos hablar incluso de acontecimientos históricos. (...) El cristianismo no tiene base histórica en el sentido de que la creencia ordinaria en hechos históricos pueda servirle de fundamento. Aquí tenemos una creencia en hechos históricos diferente de una creencia en hechos históricos ordinarios. Ni siquiera los tratamos como proposiciones históricas, empíricas. La gente que tiene fe no aplica la duda que ordinariamente aplicaría a cualquier proposición histórica. Especialmente a proposiciones referentes a un pasado remoto, etc. (pp. 133-134).

En esta cita, Wittgenstein sostiene que la creencia religiosa no sólo no se verifica como una creencia científica sino que ni siquiera la tratamos como proposiciones históricas o empíricas, ya que no dudamos de ellas de la misma manera en la que dudamos de afirmaciones de este otro tipo. De nuevo, me parece que Wittgenstein no llega a afirmar que las creencias religiosas no describan nada. Lo único que afirma es que no las tratamos del mismo modo en el que tratamos a las proposiciones empíricas acerca de los objetos del mundo.

En resumen, pienso que hay una interpretación de los comentarios de Wittgenstein en torno a la creencia religiosa

en la que no se le niega algún contenido descriptivo. La interpretación que favorezco diría lo siguiente: el *núcleo* de lo que afirma Wittgenstein sobre la creencia religiosa es una serie de observaciones semántico-epistemológicas basadas en la gramática —en el sentido wittgensteniano de este término— del lenguaje religioso y, en especial, del uso peculiar que en él tiene la noción de creencia. Ahora bien, aunque la epistemología de las creencias religiosas sea distinta de la de las creencias científicas, por dar un ejemplo, esto no implica que aquellas no tengan cierto tipo de carácter descriptivo. Lo único que significa es que el carácter descriptivo que poseen es diferente del de las creencias científicas. Es por ello que las creencias religiosas no se juzgan desde afuera del sistema en el que se encuentran —un sistema que da lugar a una forma de vida— de la misma manera en la que juzgamos a las creencias de la ciencia o del mundo que nos rodea, es decir, por su verificabilidad o su apoyo en razones que puedan, en principio, compartirse con alguien que tenga un sistema de creencias distinto —por ejemplo, una visión diferente acerca de un campo de estudio empírico. Las creencias religiosas, de describir algo —porque pueden no hacerlo, i.e. cualquiera de ellas puede ser factualmente falsa— describen casi siempre hechos inaccesibles y su función central es la de ser guías de

la acción y de la vida en general a partir de las imágenes que ofrecen.

3. En la sección anterior he expresado algunas dudas acerca de la fidelidad de la reconstrucción que hace Tomasini de los textos de Wittgenstein. Esta cuestión exegética no debe ignorarse, pero no es tan importante como los argumentos y la evidencia a favor de la tesis que se discute.

La tesis de que el lenguaje religioso no es descriptivo tiene como apoyo principal el argumento de que, ya que la religión es una forma de vida, no requiere ser validada por los hechos y que, por tanto, no se ocupa de hechos, ni de objetos de ningún tipo, sino exclusivamente de aquello que mueve de una manera especial a las personas a vivir de cierto modo, i.e. de darle un sentido profundo a sus vidas.

El primer supuesto del razonamiento anterior es que la religión es una forma de vida. En este punto estamos de acuerdo. La pregunta sobre Dios no puede reducirse a la discusión de si hay un argumento que pruebe su existencia. No hay ninguna garantía de que la razón debe algo importante sobre Dios, bien sobre su existencia, bien sobre sus cualidades. Además, ningún razonamiento sobre su existencia garantiza que quien lo acepta como válido tenga fe o despeje sus dudas. La pregunta sobre Dios tampoco puede limitarse a la entrega de prue-

bas en la discusión, al examen químico de una imagen milagrosa, o a señalar —una vez más— la presencia del mal en el mundo. Hay quienes siguen creyendo a pesar de conocer los mejores argumentos contra su creencia. Y también, claro, hay quienes, pase lo que pase, no quieren creer. Si Dios les hablara como a los profetas, pensarían que alguien les está jugando una broma pesada; y si Dios hiciera milagros a su alrededor, dudarían de su cordura antes de caer de rodillas para adorarlo. Creer o no creer en Dios, por lo tanto, es *vivir* de cierto modo; y esto es algo más que aceptar la validez de ciertos argumentos o incluso la verdad de ciertas proposiciones. Creer en Dios está íntimamente conectado con el *sentido* que damos a nuestras vidas, con el *valor* que les damos. En todo esto Wittgenstein tiene razón. Sin embargo, voy a sostener que nada de esto nos impide afirmar que las razones y las evidencias tienen un lugar importante en la vida religiosa. Es más, voy a defender la tesis de que la religión no podría tener carácter normativo y vivencial si no tuviese, al mismo tiempo, un carácter descriptivo.

Para poder ofrecer una respuesta a la pregunta de cuál es el sentido de la vida, la religión tiene que ofrecer una descripción de la vida humana, de su lugar en el cosmos. De otra manera, no podría aspirar a ofrecer una respuesta que pueda

satisfacer a *cualquier* persona, en cualquier momento, en cualquier lugar, i.e. una respuesta *universal*. Cuando el sentido y el valor de la vida se toman como algo más que la mera dirección que damos a cada una de nuestras vidas y que la manera en la que las valoramos; cuando se toma como el sentido más profundo de la vida, de cualquier vida, y como el valor más hondo de ella, entonces *cabe* hablar de razones y de evidencia, pues lo que está en juego no es como *yo vivo* mi vida —que es algo que no tengo por qué justificar, ni discutir con nadie— sino algo que tenemos en común todos los mortales, creyentes y no creyentes, y algo sobre lo que podemos estar equivocados todos a la vez. En otras palabras: las creencias religiosas no podrían tener la función normativa que tienen —función que supone su carácter universal— a menos que sean tomadas como *factualmente verdaderas*.

La vida religiosa está basada en la convicción profunda de que los principios de la religión son verdaderos, es decir, de que la religión no es un mero conjunto de reglas para hacer llevadera nuestra pesada existencia, sino que a través de ella *conocemos* cosas importantes acerca de éste y del otro mundo —en caso de que se crea en él—. Desde este punto de vista, la búsqueda de la verdad y la búsqueda de Dios son lo mismo. Simone Weil expresa esta idea de la si-

guiente manera: “A Cristo le gusta que prefiramos la verdad por encima de él, porque siendo Cristo, Él es la Verdad. Si uno le da la espalda a Cristo para ir en busca de la verdad, no iremos muy lejos antes de caer en sus brazos”. Y Eckhart iba incluso más lejos cuando decía que: “Si pudiese ocurrir que Dios se apartara de la verdad, yo me agarraría a la verdad y abandonaría a Dios”. Y el mismo Buda, que no hablaba de un Dios, sostenía que para alcanzar la salvación había que conocer cuatro grandes *verdades*. Es esta pretensión de conocimiento de ciertos hechos, como el que nacer, vivir y morir conllevan dolor o el que Cristo resucitó en una fecha determinada o el que Dios creó al mundo, esta pretensión, digo, es lo que nos produce, en muchas ocasiones, las *crisis* de fe, porque se puede *dudar* de que cualquiera de estos hechos hayan sucedido.

Pero si dudamos, si tiene sentido dudar, ¿no sería mejor adoptar una postura wittgensteniana y afirmar que nuestras creencias religiosas no son descriptivas?; porque, ¿cómo podríamos guiar nuestra vida con base en aquello de lo que podemos dudar? A mí me parece, por el contrario, que sin la posibilidad de duda, la creencia religiosa no podría tener el rol que tiene. Pero vayamos por pasos. Por lo que respecto a creer cuando hay posibilidad de duda, no hay ningún problema. Uno puede pensar que puede dudar

o incluso dudar momentáneamente de la verdad de los principios o dogmas de una religión, sin abandonar una concepción religiosa del mundo, es decir, sin convertirse en ateo. Algunos de los creyentes más célebres de la historia han vivido de esta manera (e.g. Tolstoi). Pero siempre se puede dudar y creer. Las dudas pueden borrar la fe, incluso de los que viven de manera más religiosa. Porque llevar una vida religiosa no es condición suficiente para creer en Dios. Recordemos al San Manuel Bueno Mártir de la novela homónima de Unamuno. El Padre Bueno actúa *como si* creyera, utiliza el lenguaje religioso, lleva una vida religiosa y sabe que el sentido de la vida lo da la creencia religiosa, etc.; sin embargo, no cree —en eso consiste su drama. En pocas palabras, él hace lo que Tomasini afirma que hace un creyente, y sin embargo, no cree. Me parece revelador que el drama del Padre Bueno no pueda planearse desde la perspectiva wittgensteniana de Tomasini. Esto apunta a una deficiencia en la postura de Tomasini, ya que parece que la situación espiritual que nos describe Unamuno es una posibilidad que se desprende de nuestro concepto de creencia religiosa. A pesar de que creer en Dios no sea algo que dependa de razones o de evidencias, i.e. a pesar de que sea lo que hemos llamado una forma de vida, parece que esta forma de vida debe estar sustentada en creencias sobre las que tiene

sentido dudar. De otro modo, la vida religiosa no tendría ningún *riesgo* existencial, no habría ninguna *apuesta*.

Nuestra fe está sustentada en ciertas *esperanzas* puestas en la divinidad. Y las esperanzas están basadas en promesas, no en imágenes ni en metáforas. Alguien que cree, digamos, que Dios le ha prometido la vida eterna, asume que el lenguaje religioso es absolutamente literal. Su fe está basada en la convicción profunda de que la promesa ofrecida era genuina. En otras palabras, *vive* de manera religiosa porque *cree* que la religión no es un mero juego de imágenes. El creyente ve su creencia como verdadera, la *tiene* que ver así para seguir siendo creyente. Quiere que su inmortalidad, por ejemplo, sea un hecho y ese deseo es *constitutivo* de la forma de vida que lleva. Quiere *saber* si Dios es benevolente, si su alma es eterna. Esas son preguntas con respuestas verdaderas o falsas, preguntas sobre cómo es el universo. Lo que se busca es tener creencias verdaderas acerca de ciertas propiedades de Dios. Claro está, la verificación de estas creencias no puede tenerse en este mundo y quizá sólo haya —como piensa John Hick con cierto optimismo macabro— una verificación *post-mortem*. En todo caso, lo importante es reconocer el sentido que tiene —para el creyente como para el no creyente— preguntarse por la *verdad* de las creencias religiosas.

Pero volvamos a la pregunta que habíamos hecho antes: si la religión puede ser falsa, ¿cómo puede iluminarnos, cómo puede darnos el sentido de nuestra vida? La dirección que damos a nuestras vidas puede estar basada en una mayoría de creencias falsas. Y aunque mi forma de vida sea exitosa, no dejaría de afectarme descubrir que estaba sustentada en premisas falsas, tan sólo porque es natural en los seres humanos buscar y preferir la verdad sobre la falsedad, no importa cuán conveniente o cómoda sea esta última. Ahora bien, se podría responder que ya no podemos cambiar de forma de vida con la misma facilidad con la que nos cambiamos de calcetines, no tiene sentido considerar la pregunta de si sus fundamentos son verdaderos. Si buscara seriamente la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, debería estar dispuesto a aceptar la posibilidad de que no la tenga. Pero parecería que esta búsqueda carece de sentido *práctico*. Es una locura quemar las naves en alta mar. Necesitamos un suelo que pisar. En consecuencia, nos diría el wittgensteniano, lo mejor es abandonar esa búsqueda. Pero me parece que incluso si tuviéramos que creer en Dios por razones prácticas, esto no significa que quedemos *satisfechos* con ello. Un pragmatista podría tratar de convencernos diciendo que si la creencia en Dios tiene consecuencias positivas, esto basta para catalogarla como

verdadera. Pero esta respuesta, por atractiva que sea, contradice una tendencia que se halla en una veta profunda de nuestra condición humana. Hay algo que nos mueve a *repudiar* este tipo de respuestas. Y es que resulta muy difícil imaginar que pudiéramos dejar de pensar que el mundo *no* está hecho a la medida de nuestros deseos, de nuestras necesidades. Aunque creemos en Dios sin tener razones ni pruebas contundentes y no hace falta tenerlas para seguir creyendo, hay algo dentro de nosotros que nos hace desear saber si nuestras creencias religiosas son *verdaderas*. La búsqueda de la verdad es, para nosotros, tan profunda, como la búsqueda del sentido. Eliminar la dimensión veritativa de la religión, como pretende Tomasini, tiene como consecuencia final eliminar su dimensión vivencial.

Hay en *FR* otros argumentos que pretenden llegar a la conclusión de que el lenguaje religioso no es descriptivo. Uno de ellos parece ser el siguiente: una creencia es descriptiva sólo si tiene sentido someterla a un proceso de justificación empírica (i.e. si no es inquebrantable, si es verificable, etc.), pero no tiene sentido someter a las creencias religiosas a un proceso así, por lo que las creencias religiosas no son descriptivas. Creo que podemos aceptar la premisa mayor, pero que hemos de rechazar la premisa menor. Hay una intención descriptivista en

los usos del hablante del lenguaje religioso que no puede soslayarse. Puede responderse que esta intención no se realiza de la misma manera que en la ciencia (no pedimos verificación, etc.). Pero inferir de esto que, por tanto, no hay una verdadera intención descriptiva es incorrecto, ya que asume que la única intención descriptiva genuina es la que se manifiesta en la ciencia o en el discurso ordinario. Lo que hay que tomar en cuenta es que hay una relación entre uso e intención que queda sin tratar si no se reconoce la manera en que la intención descriptiva nos permite determinar el juego de lenguaje religioso (en general, la manera en la que identificamos juegos de lenguaje depende de las intenciones de los hablantes). Esto también nos lleva a la cuestión de la presuposición de la factualidad que existe en el juego del lenguaje religioso.

Hay otro argumento a favor de la tesis de que la creencia religiosa nunca es descriptiva que está sugerido en el libro de Tomasini. La premisa mayor de este argumento sostiene que lo normativo no es descriptivo, ni viceversa. La premisa menor, que las creencias religiosas tienen una dimensión normativa. La conclusión es que estas no son descriptivas.

El juego de lenguaje de la religión es distinto del juego de lenguaje de la ciencia o de la descripción cotidiana de los hechos. Esto se acepta. Pero ello no im-

plica que el juego de lenguaje de la religión carezca, en lo absoluto, de una función descriptiva. Lo que podría decirse es que la función descriptiva del lenguaje religioso está mezclada de una manera peculiar con funciones normativas, emocionales, ordenadoras, etc. de una manera distinta de la que lo está el lenguaje religioso. Porque también en el juego de lenguaje de la ciencia, por dar un ejemplo entre otros muchos, hay elementos normativos, emocionales, ordenadores, etc. Tener una idea del juego de lenguaje de la ciencia como sólo descriptivo y del juego del lenguaje de la religión como nunca descriptivo es, me parece, incorrecto. Así como hay normatividad y emocionalidad en el lenguaje de la ciencia hay descriptividad en el de la religión. Las diferencias son de grado y estilos, i.e. de retóricas. Hay un paquete de creencias religiosas en las cuales algunas son descriptivas, aunque el paquete tiene una función primordialmente normativa. El paquete no se acepta o se rechaza por la verificación o falsación de dichas creencias. Sin embargo, como he tratado de mostrar, el paquete incluye de manera ineludible dichas creencias descriptivas.

Podríamos encontrar otros argumentos de este tipo, pero creo que con los que hemos considerado bastaría para mostrar lo que pretendo. Antes de pasar a la siguiente sección, quisiera tocar, aunque

sea brevemente, un aspecto de la concepción de la religión de Tomasini, con la que tampoco concuerdo. Según Tomasini, cualquier persona que piense sobre el sentido de la vida es una persona religiosa. Sin embargo, podemos imaginar casos de ateos que tienen un sentido de la vida y, más aún, que basan ese sentido en ciertas imágenes que no someten a verificación. Pensemos en el Quijote. ¿Es la del Quijote un ejemplo de vida religiosa? Él toma imágenes de las novelas de caballería y con base en ellas funda el sentido que da a su vida. Además, estas imágenes conforman creencias que son inquebrantables y a-racionales. El Quijote sustenta el sentido de su vida en creencias falsas —este es el meollo de su locura— y esas creencias falsas están basadas en imágenes de las novelas de caballería; está dispuesto a morir y matar por esas creencias; no duda de ellas, ni siquiera cuando hay evidencia contraria. Pero nada de esto hace que sus creencias sean religiosas, ni que dejen de ser literalmente falsas. Y esto parece indicar que una vida religiosa es más que una vida con un sentido dirigido por imágenes.

4. A manera de epílogo quisiera acabar con algunas reflexiones acerca de la dialéctica wittgensteniana. Tomemos la afirmación de que como el creyente interpreta de manera literal sus propias afirmaciones religiosas, no conoce el

significado genuino de lo que dice y, por tanto, no sabe lo que cree en realidad. El creyente cree que usa el lenguaje religioso como un lenguaje descriptivo, i.e. como si hablara de objetos y hechos. Pero si entendiera la gramática del lenguaje religioso, se daría cuenta de que, en realidad, nunca lo usa de manera literal.

Esta conclusión se obtiene a partir de una investigación de la gramática religiosa. Por ejemplo, D. Z. Phillips ha extraído de los textos de Wittgenstein lo que él considera son dos datos gramaticales a favor de la tesis de que la palabra “Dios” no es el nombre de una cosa. La primera es que si uno dice que algo existe, ha de tener sentido pensar en ese algo dejando puede dejar de existir, pero como para un creyente carece de sentido decir que Dios pueda dejar de existir, entonces, concluye Phillips, “Dios” no nombra a un existente. La segunda es que si algo existe, entonces ha de tener sentido hacer preguntas sobre su generación, como; ¿qué le trajo a la existencia?; pero como los creyentes piensan que carece de sentido hacer esta pregunta, entonces, concluye Phillips, Dios no nombra un existente. Estos son, diría Phillips, datos gramaticales que nos muestran que cuando decimos que Dios existe no decimos que un objeto existe. Y es por ello que cuando un creyente y no creyente discuten sobre la existencia de Dios no se contradicen. A mí me parece que estos

argumentos tienen la misma premisa falsa. En todos ellos se asume que si Dios existe, su existencia ha de ser como la de cualquier otro objeto y que, por tanto, hemos de poder hablar acerca de él como hablamos de un perro o de una silla. Pero esto no es así. Ahora bien, un wittgensteniano me respondería diciendo que si pienso esto es porque no entiendo correctamente la gramática del término existir. ¿Qué podría entonces aludir en mi defensa?

Afirmar que una expresión o familia de expresiones de un lenguaje se usan de cierto modo es una afirmación *empírica*. No se puede sostener que el uso correcto de una expresión es *F* en una comunidad en un tiempo dado, sin hacer un estudio de la manera en la que se usa tal expresión en distintas ocasiones y sin distinguir *F* de los supuestos usos incorrectos de dicha expresión. Me parece, sin embargo, que rara vez hacen esto los seguidores de Wittgenstein y que, específicamente, Tomasini no lo hace en *FR*. No hay en este libro un estudio del uso del lenguaje religioso en el español o cualquier otro idioma que fundamente de manera empírica su tesis acerca de la manera correcta de interpretarlo; no hay, tampoco, una descripción detallada de las formas de vida a las que están asociados los usos del lenguaje religioso.⁸ Pero Tomasini no es el único filósofo wittgensteniano que sostiene que ciertas

expresiones se usan de tal o cual modo sin dar evidencia empírica. D. Z. Phillips, como hemos visto, tampoco destaca por investigar la gramática del lenguaje religioso y tampoco encontramos en sus libros suficientes ejemplos de análisis de uso del lenguaje religioso. Muy pocas veces encontramos en los textos de los wittgenstenianos estudios detallados acerca del uso de las expresiones de un lenguaje en una comunidad. Pero aunque los hubiera más a menudo, creo que ello no será ninguna garantía, ya que es evidente que no hay garantía de que cualquier estudio propuesto sea metodológicamente aceptable. Pienso que los ejemplos de usos correctos con los que habrían de sustentarse las hipótesis semánticas deberían buscarse siguiendo un *método* aceptado por una comunidad establecida de investigadores del lenguaje, en este caso, para dar el ejemplo de una comunidad científica, la de los lin-

⁸ En defensa de Tomasini podría argüirse que el propósito central de *FR* puede cumplirse sin ofrecer un estudio de los usos del lenguaje religioso, ya que se trata de un libro que pretende mostrar las deficiencias del análisis tradicional del lenguaje religioso y esbozar las virtudes principales del análisis wittgensteniano y para ello no se requiere llevar a cabo un análisis detallado de los usos del lenguaje religioso.

güistas. El método aceptable habría de determinar los usos de las expresiones y la manera de interpretarlos con el marco de un programa de estudio sistemático sobre el lenguaje natural en cuestión y de una o varias teorías más generales sobre el fenómeno lingüístico.

El wittgensteniano podría responder que la exigencia de aval científico es confundir las cosas y confundirlas gravemente. El propósito, nos diría, no es hacer ciencia del lenguaje —el filósofo no es un científico empírico— sino entender qué es el lenguaje para eliminar confusiones ocasionadas por no entender de manera correcta la manera en la que se usan las palabras (el embrujo del lenguaje). Es más, podría añadirse que Wittgenstein ya nos dio todas las herramientas indispensables para realizar esta tarea y que no hay ninguna necesidad de entrar en fatigosas cuestiones fonéticas, sintácticas o pragmáticas. Lo que hay que hacer, nos dirían, es seguir practicando el método wittgensteniano para acabar con la tarea que él empezó, y que una vez que la hayamos llevado a cabo, podamos decir que la labor filosófica, entendida de manera correcta, ha terminado.

Esta defensa del wittgensteniano no es tan fuerte como podría parecer. Aunque aceptemos que el propósito del filósofo wittgensteniano no sea el de hacer ciencia del lenguaje sino terapéutica conceptual (y, a la larga, vital), no puede

negarse que la única *manera* en que podemos *determinar* los usos de las expresiones de un lenguaje natural en un tiempo dado es mediante algún tipo de investigación *empírica* y que es deseable —por no decir, indispensable— que esta investigación esté en concordancia con la investigación científica sobre el lenguaje.

Mientras no tengamos algo parecido a un método de investigación como el que he descrito, que sirva como telón de fondo para discutir con un wittgensteniano sobre los usos de una expresión, creo que vamos a seguir padeciendo el problema, no infrecuente y no menos deprimente, de que la discusión entre un filósofo wittgensteniano y un no-wittgensteniano llegue a un callejón sin salida cuando uno de ellos insiste en no aceptar la interpretación que el otro hace del uso de una expresión. Pienso que este estancamiento dialéctico favorece al wittgensteniano, ya que en no pocas ocasiones éste lo explica como un efecto de la incapacidad patológica de su interlocutor para entender la cuestión. Supongamos que un wittgensteniano puede sostener que el uso de una expresión *X* no es el que cree un no-wittgensteniano. Si el no-wittgensteniano le responde con ejemplos en los que *X* se usa tal como él dice, entonces el wittgensteniano puede responder que esos usos de *X* son, en realidad, espurios o bien que la interpretación que su opo-

sitor hace de ellos está deformada por el embrujo del lenguaje. Ante esto, el no-wittgensteniano queda sin mucho que

responder, como no sea caer en la posición, algo bochornosa, de tratar de mostrar que no es una mosca en un frasco.⁹

Guillermo Hurtado
IIF-UNAM

⁹ En 1985 tuve la fortuna de asistir como oyente a un brillante seminario que Alejandro Tomasini, recién desempacado de Oxford, impartió sobre filosofía de la religión. A partir de entonces, he dedicado algún tiempo a pensar sobre la difícil cuestión de la creencia religiosa y a estar en desacuerdo con la postura de Tomasini. Quiero aprovechar la ocasión para expresarle mi más profundo reconocimiento por haber motivado y estimulado este enfrentamiento amistoso.