

2. COMUNICACIONES

LA TEOLOGÍA COMO GRAMÁTICA DEL LENGUAJE SOBRE DIOS

FRANCISCO CONESA

Dos años después de la muerte de L. Wittgenstein (1889-1951) fueron publicadas las *Investigaciones filosóficas*, en las que el filósofo había estado trabajando desde los años treinta. En ellas se contiene el pensamiento maduro de Wittgenstein y se adopta una nueva perspectiva acerca de la tarea de la filosofía y del significado del lenguaje¹. El lector de las *Investigaciones* se encuentra con una inesperada y lacónica referencia a la teología. El filósofo austríaco explica que a través de la gramática descubrimos la esencia y añade: «La gramática nos dice qué clase de objeto es una cosa (la teología como gramática)»².

1. En el segundo período de su pensamiento, Wittgenstein abandona el criterio de sentido que había adoptado en el *Tractatus logico-philosophicus* (1918) y lo sustituye por un criterio pragmático: el significado viene dado por el uso. El tema religioso, sin embargo, está presente en toda la obra de Wittgenstein. En su primera época el ámbito de la religión es considerado como una especie de trascendental («lo místico»), sobre lo que no cabe hablar. A pesar de esto, son frecuentes las referencias a la religión en muchos escritos de esta época que han sido publicados póstumamente (como los *Cuadernos 1914-1916*, los *Diarios Secretos*, los *Pensamientos diversos*). Esto ha hecho cambiar la opinión de muchos autores, como N. Malcolm, que pensaban que la religión no había ocupado un lugar relevante en la reflexión de Wittgenstein. En su segunda época, la religión aparece tematizada con más claridad y se nota una preocupación por esclarecer el significado de las creencias religiosas. Así se puede observar no sólo en las *Investigaciones filosóficas* (1936-1949), sino también en sus *Observaciones a la «Rama dorada» de Frazer* (1931-1948), las *Lecciones sobre la creencia religiosa* (1946), o las anotaciones *Zettel* (1945-1948). Las menciones a la teología son ocasionales y siempre están en conexión con el pensamiento sobre la creencia religiosa en general.

2. L. WITGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988, I, § 373. Sobre este tema vid. W.D. HUDSON, *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, Lutterworth, London 1968, cap. 7; R.H. BELL, *Wittgenstein and Descriptive Theology*, en «Religious Studies» 5 (1969) 1-18; R.H. BELL, *Theology as Grammar: is God an Object of Understanding?*, en «Religious Studies» 11 (1975) 307-317; P.L. HOLMER, *The Grammar of Faith*, Harper and Row, San Francisco 1978; F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986, cap. 7; C. SCIRONI, *Fede, silenzio e testimonianza nel secondo Wittgenstein*, en «Asprenas» 34 (1987) 396-417; M. HARVEY, *Wittgenstein's notion of «Theology as Grammar»*, en «Religious Studies» 25 (1989) 89-103; A. TORNOS, *Experiencia, lógica y lenguaje. Dos lecturas de Wittgenstein*, en «Miscelánea Comillas» 47 (1989) 391-413; R. PITTITO, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Torino 1997, cap. 3.

Como muchos de los aforismos de este autor, a primera vista puede parecer oscuro y críptico. Intentaré mostrar a lo largo de este artículo la profundidad y riqueza de esta observación de uno de los padres de la actual filosofía del lenguaje. Veremos también a lo largo del estudio cuáles son los límites de esta postura.

1. LA TAREA DE LA TEOLOGÍA SEGÚN WITTGENSTEIN

Para acercarnos a la comprensión de la anterior observación wittgensteniana será preciso intentar esclarecer lo que significa «gramática» para Wittgenstein. Es importante tener en cuenta que Wittgenstein otorgó a los términos «gramática» (*Grammatik*) y «gramatical» (*grammatisch*) un sentido amplio y diverso³. Gramática es para este autor algo más que lo que se encuentra en la obra de los gramáticos. La gramática de una palabra es —para Wittgenstein— el uso de esa palabra en el lenguaje y sus reglas de empleo⁴. Cada palabra tiene un uso determinado en un contexto, es decir, una gramática propia y ese uso es el que la da un significado. Pero el término «gramática» puede designar también la acción de investigar ese uso de las palabras y las reglas que lo rigen. «La gramática —dice— describe el uso de las palabras en el lenguaje»⁵. Al calificar a la teología como gramática, Wittgenstein lo hace en este último sentido: como investigación del uso de determinadas palabras.

Con el término «gramática» Wittgenstein quiere llamar la atención sobre el hecho de que hablar un lenguaje consiste, entre otras cosas, en seguir unas reglas de juego. A diferencia de la gramática escolar o la lingüística, a la gramática filosófica no le interesa la exactitud por sí misma ni la historia del lenguaje; además sus observaciones son válidas para muchos lenguajes y mantiene una concepción amplia y funcional de las reglas gramaticales. Muchas reglas que le interesan al filósofo (por ejemplo, «uno no puede conocer “p” a no ser que sea verdad “p”») carecen de relevancia para el gramático. A la gramática filosófica le interesan las reglas por las que actualmente una palabra es usada como un modo de acceder a su significado.

3. Cfr. G. HALLET, *A Companion to Wittgenstein's «Philosophical Investigations»*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1977, p. 104; H.J. GLOCK, voz *Grammar*, en *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 150-155.

4. Aclara Wittgenstein que «la investigación de si el significado de una palabra es su efecto o su fin, etc. es una investigación gramatical» (L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Grammar*, ed. por R. RHEES, Blackwell, Oxford 1974, p. 71).

5. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Grammar*, p. 60.

Que la teología es una gramática significa, pues, que su finalidad consiste en investigar el uso que tienen determinadas palabras y cuáles son sus reglas. En este sentido se parece mucho a la filosofía, la cual tiene como objeto investigar la gramática del lenguaje⁶. Wittgenstein otorgó a la filosofía una tarea descriptiva y terapéutica: esclarecer las ambigüedades conceptuales con el fin de evitar el «encantamiento» que producen muchas veces en nosotros las palabras que usamos.

Al especificar lo que puede ser dicho significativamente, la gramática nos dice «qué tipo de objeto es algo». Para Wittgenstein la pregunta «¿Qué es X?» no se resuelve inspeccionando esencias sino clarificando el significado de «X», el cual es dado en las reglas de uso de «X»⁷. Es decir, la esencia de las cosas sólo nos es accesible lingüísticamente aunque, como veremos, la misma comprensión del lenguaje exigirá que salgamos fuera de él.

¿Y cuál es el lenguaje que investiga la teología? Para Wittgenstein se trata ante todo del lenguaje sobre Dios. En efecto, por una parte, lo característico de las sentencias que realiza el hombre religioso es su referencia a Dios. «Dios» es la palabra clave del lenguaje teológico, la que coordina y organiza todas las demás en un conjunto significativo. Si elimináramos la palabra «Dios», todas las demás expresiones del lenguaje religioso cambiarían de significado. Wittgenstein, además, alude a un dicho que atribuye a Lutero según el cual la teología es la gramática de la palabra «Dios»⁸. Lo que la teología debe investigar es el significado de la palabra «Dios» clarificando qué tipo de objeto es Dios y cuáles son las reglas de uso de esta palabra, es decir, describiendo lo que tiene sentido decir sobre Dios y lo que sería ridículo decir.

Wittgenstein ilustra en algunos pasajes cómo se realiza esta tarea: «Por ejemplo, la gente puede discutir cuántos brazos tiene Dios y uno podría intervenir en la disputa negando que se pudiera hablar de brazos de Dios. Esto esclarecería el uso de la palabra. Lo que es ridículo o blasfemo también muestra la gramática de esta palabra»⁹. Así pues, explicar que no se puede hablar de brazos de Dios sería una observa-

6. «Nuestra investigación es... —dice en *Investigaciones filosóficas*, I, § 90— gramatical». Cfr. N. GARVER, *Philosophy as Grammar*, en H. SLUGA-D.G. STERN (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1996, pp. 139-170.

7. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, § 383.

8. «Lutero dijo que la teología es la gramática de la palabra "Dios", Yo interpreto que esto significa que cualquier investigación sobre esta palabra debería ser gramatical» (L. WITTGENSTEIN, *Lectures. Cambridge 1932-1935*, ed. por A. AMBROSE, Oxford 1979, p. 32).

9. *Ibidem*.

ción acerca de la gramática de este término, tarea propia de la teología, según Wittgenstein. Otro ejemplo lo encontramos en un fragmento de la colección *Zettel*: «No puedes oír a Dios hablando a alguien, lo puedes oír sólo si eres tú al que se dirige». Esta es una observación gramatical¹⁰. Como se advierte, lo que sugiere es que el uso del término «Dios» como sujeto del verbo «hablar» es peculiar, lo mismo que el uso del término «oír» referido a Dios. La gramática de la palabra «hablar» cambia cuando se sitúa en el contexto religioso. La teología deberá describir cuándo su uso es correcto y cuando no.

Es importante advertir que Wittgenstein realizó una distinción entre la «gramática superficial» de una palabra y la «gramática profunda»¹¹. En efecto, la apariencia externa de las palabras y de las construcciones lingüísticas nos puede engañar, por lo que es preciso atender a su significado profundo. La gramática superficial de «tengo un dolor» es la misma que la de «tengo un coche», aunque no lo es su gramática profunda. Lo mismo sucede respecto del término «Dios». A veces hablamos de que Dios me escucha o de que Dios me mira. La gramática superficial de estas expresiones puede resultar engañosa porque nos puede hacer pensar que decimos «Dios me está mirando» del mismo modo que decimos «El vecino del quinto me está mirando». La gramática profunda tendrá que poner de relieve las diferencias que existen entre ambas expresiones que, en apariencia, son iguales. A esta gramática accedemos cuando situamos las palabras en el contexto en que tienen significado: los juegos de lenguaje, que, a su vez, remiten a las formas de vida.

En efecto, para alcanzar la gramática profunda de las palabras, Wittgenstein advierte que es preciso salir fuera del lenguaje pues el lenguaje adquiere su significado en cuanto que la actividad lingüística enlaza con la praxis vital humana: «nuestro hablar sólo adquiere sentido a partir del resto de nuestra conducta»¹². Para comprender algo no basta con entender la palabras; hay que entender las acciones que sustentan las palabras. A ese entrelazamiento de las actividades lingüísticas y no lingüísticas lo llama Wittgenstein «juego de lenguaje»¹³. Se trata de formas de acción que implican el uso del lenguaje. Con este concepto, Wittgenstein desea mostrar que el comportamiento de la gente y su lenguaje están íntimamente ligados. Por ello

10. L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, ed. por G.E.M. ANSCOMBE-G.H. VON WRIGHT, Blackwell, Oxford 1967, § 717.

11. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, § 664. vid. J.F.M. HUNTER, *Depth Grammar*, en J.V. CANFIELD (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, Garland, New York 1986, pp. 152-158.

12. L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit-Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona 1988, § 229.

13. Este concepto aparece en *Zettel*, *Blue and Brown Books y Philosophical Investigations*.

dice: «Yo llamaría también al todo consistente en el lenguaje y las acciones con que éste se entrelaza, “el juego de lenguaje”»¹⁴. La idea de «juego» hace referencia a que los significados están dados por el uso y que el uso está imbricado en un entramado de reglas. Cada juego de lenguaje tiene su propia lógica interna, de manera que no deben juzgarse con criterios de otro juego lo que sólo puede ser entendido desde dentro.

Ahora bien, un juego de lenguaje supone una situación total de habla. El lenguaje presupone un contexto no lingüístico: «El lenguaje es una parte característica de un amplio grupo de actividades: hablar, escribir, viajar en autobús, encontrar a alguien, etc.»¹⁵. A ello se refiere Wittgenstein con la expresión «forma de vida»: «hablar el lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida»¹⁶. Para entender el significado de una palabra no hemos de fijarnos únicamente en su contexto lingüístico sino en uno más amplio, el contexto pragmático de la «vida real». Es preciso investigar en qué situaciones y con qué intenciones es jugado el juego de lenguaje. De este modo, las formas de vida son el «lecho» o fundamento sobre el que se asienta todo nuestro conocimiento; son lo «dado».

En el caso de la teología esto significa que su investigación gramatical sobre el término «Dios» deberá realizarse teniendo en cuenta aquellos juegos de lenguaje y formas de vida en las que ese término tiene sentido. Estos juegos de lenguaje en los que se usa la palabra «Dios» son múltiples¹⁷. Algunos de ellos coinciden con los ejemplos que, de modo general, ofrece Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*¹⁸: el juego de «dar órdenes y obedecerlas» (es decir, cumplir los

14. L. WITTGENSTEIN, *Investigación filosóficas*, I, § 7.

15. L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, ed. por C. BARRET, Paidós, Barcelona 1992, p. 64.

16. L. WITTGENSTEIN, *Investigación filosóficas*, I, § 23.

17. En mi opinión no se puede considerar al entero lenguaje religioso como un solo juego de lenguaje. Por los ejemplos que pone Wittgenstein se puede advertir que con el término «juego de lenguaje» se refiere a microactividades lingüísticas. Y cada juego de lenguaje hace referencia a una serie de actividades elementales —las formas de vida— de las cuales está formada la vida humana. Apoyan esta interpretación, entre otros, P. SHERRY, *¿Religión a «Form of Life»?», en «American Philosophical Quarterly»* 9 (1972) 159-167; F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986; S.S. HILMY, *The Later Wittgenstein. The Emergence of a New Philosophical Method*, Blackwell, Oxford 1987. Advierte este último: «Para Wittgenstein en el ámbito del discurso religioso no hay menos multiplicidad de juegos de lenguaje o formas de vida —“loci” de la práctica lingüística— constitutivos de la vida o el significado de los signos que los que pueda haber en cualquier otro ámbito de discurso. Quien habla de “el juego de lenguaje religioso o la forma de vida religiosa” olvida esta multiplicidad» (p. 185).

18. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, § 23; R.H. BELL, *Wittgenstein and Descriptive Theology*, pp. 12-69.

mandamientos), «narrar un suceso», «especular sobre un suceso» o los juegos de «suplicar», «agradecer» o «rezar». Pero podrían citarse más juegos de lenguaje en los que se usa la palabra «Dios»: hacer profesión de fe, predicar un sermón, absolver, recitar letanías, cantar himnos, contar parábolas, dar catequesis, discutir sobre religión o hablar sobre el más allá.

Estos juegos de lenguaje encuentran su significado cuando se remiten a las formas de vida religiosa básicas. Estas son también múltiples y podrían incluir: vivir las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, amar, arrepentirse, perdonar, etc. Ahora bien, entre estas formas de vida existe una relación; no están completamente aisladas unas de otras. Para referirse a esta relación, Wittgenstein usó la noción «aire de familia»¹⁹. Las diversas formas de vida pueden formar una familia. En el caso de las formas religiosas de vida propias de la religión cristiana el factor que las unifica es que se trata de formas de responder a Dios. Mediante estas actividades básicas respondemos al Dios que se ha acercado al hombre y se ha revelado. «El cristianismo —dice Sherry— es un conjunto de formas de vida, costumbres, actividades, etc. caracterizadas por la respuesta al amor de Dios y a nuestros hermanos en Cristo»²⁰. Podría decirse también con Mananzan que son «actividades de la fe»²¹, es decir, modos de responder a la automanifestación libre de Dios.

Pues bien, lo que Wittgenstein sugiere es que es preciso participar en estas formas de vida para entender el lenguaje sobre Dios y su significado. Esta idea fue desarrollada por el autor especialmente en sus conferencias sobre la creencia religiosa. En ellas subraya la dificultad de quien no es creyente para entender lo que un creyente afirma cuando dice «Creo en el juicio final». Putnam, comentando estas conferencias, lo explica así: «En nuestra opinión lo que dice (Wittgenstein) es esto: que el discurso religioso puede ser entendido sólo si se entiende la forma de vida a la que pertenece... entender como es debido a una persona religiosa es inseparable de entender una forma de vida religiosa, y esto no es una cuestión de “teoría semántica”, sino de entender a un ser humano»²². En un fragmento recogido en *Zettel*

19. «Yo no puedo pensar ninguna expresión mejor para caracterizar estas similitudes que “parecidos de familia” porque los distintos parecidos entre los miembros de una familia, aspecto, fisonomía, color de ojos, porte, temperamento, etc., etc., se sobreponen y entrelazan del mismo modo. Y yo diré: “los juegos forman una familia”» (L. WITTEGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, § 67).

20. P. SHERRY, *Is Religion a «Form of Life»?*, p. 166.

21. M.J. MANANZAN, *The «Language Game» of Confessing One's Belief. A Wittgensteinian-Austinian Approach to the Linguistic Analysis of Creedal Statements*, M. Niemeyer, Tübingen 1974, pp. 133 s.

22. H. PUTNAM, *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid 1994, pp. 215 s.

se dice: «Cómo son entendidas las palabras no es dicho por las palabras sólo (teología)»²³. Parece que Wittgenstein ve en la teología el mejor ejemplo de este principio general: para comprender algo no basta con entender los términos. Para entender la gramática profunda de las palabras se requiere participar en algo no lingüístico: las formas de vida en las que éstas tienen sentido.

Esta idea está conectada con la de comunidad lingüística: el lenguaje es una realidad eminentemente social; no existe un lenguaje privado. El lenguaje sobre Dios está también ligado a una comunidad, que es la que habla ese lenguaje y en cuyo contexto tal lenguaje resulta significativo.

Un elemento muy importante de una forma de vida son las imágenes (*pictures*) asociadas a ella. Las diversas formas de vida religiosa van acompañadas de imágenes características de las que se extraen consecuencias que difieren de las que tienen esas imágenes en otros contextos. Para Wittgenstein un elemento importante de una religión es saber usar las imágenes de un modo adecuado a las formas religiosas de vida. Para jugar el juego es preciso conocer las reglas de uso de estas imágenes. Este aprendizaje nos es dado desde el momento en que entramos en la comunidad lingüística que usa tales imágenes. Adquirir la técnica de su uso consiste principalmente en aprender qué conclusiones se pueden deducir de la imagen y cuáles no. Uno de los ejemplos que pone es el siguiente. Tomemos la siguiente descripción: «Dios lo ve todo». Quien use esta descripción estará dispuesto a discutir sobre cuestiones como «¿ve Dios todo lo que sucederá del mismo modo en que ve lo que está sucediendo ahora?». Responder a esta pregunta no es salirse de la descripción. Pero, pregunta Wittgenstein retóricamente, «¿Se hablará de cejas en conexión con el ojo de Dios?»²⁴. No; sería estúpido para el creyente discutir acerca de las cejas de Dios. Esta discusión no forma parte de la imagen. Las observaciones de Wittgenstein a este respecto subrayan la importancia que tiene el aprendizaje del lenguaje y, a través de él, de las imágenes, actitudes, vivencias y esperanzas, que son las que le dan su valor pragmático. No es extraño que los niños en la catequesis pregunten en qué lugar vive Dios o cómo se le puede ver. Forma parte de su instrucción religiosa explicarles que no se ve con los ojos corporales y que no tiene sentido preguntar por el lugar donde vive Dios, pues Dios no ocupa un lugar. Es decir, esa pregunta traspasa los límites de lo que tiene significado en los juegos de lenguaje

23. L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, § 144.

24. L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, p. 149.

religiosos. Por esto, en el catecismo se enseña no sólo a dar respuestas correctas, sino también a formular las preguntas adecuadas. De este modo se establecen los «límites lógicos» de los juegos de lenguaje religiosos y las imágenes que en ellos se emplean y se evita el confundirlos con otros juegos de lenguaje distintos. No se trata, sin embargo, de que el lenguaje sobre Dios sea un lenguaje esotérico y distanciado del lenguaje ordinario. Para aprender el lenguaje sobre Dios lo que se requiere es «aprender cómo usar el lenguaje con más amplitud»²⁵.

Que la teología es gramática quiere decir, por tanto, que tiene a su cargo la tarea de describir el uso que los creyentes realizan de la palabra «Dios», mostrando las reglas que rigen los diversos juegos de lenguaje en los que se usa el término «Dios», así como las imágenes a las que va ligado ese término y las formas de vida en cuyo seno tiene significado tal lenguaje. De este modo, a través del lenguaje, se puede penetrar en la esencia y determinar qué tipo de entidad es Dios.

La pregunta que queda por resolver es si para Wittgenstein la identificación de la teología con la gramática es completa, es decir, si limitaba la teología a esta labor descriptiva. No es una cuestión resuelta entre los exegetas del pensamiento wittgensteniano. En cualquier caso, desde nuestro punto de vista, la gramatical es sólo una de las funciones de la teología. La teología no puede limitarse a ser una descripción del lenguaje sobre Dios. Es característico de la teología que su lenguaje es argumentativo y que, aun cuando se limita a acoger el lenguaje de la fe (el cual no inventa), intenta alcanzar una articulación de su sentido y una legitimación razonada del mismo²⁶.

2. LA FUNCIÓN GRAMATICAL DE LA TEOLOGÍA

Hasta aquí hemos intentado exponer la concepción wittgensteniana de la teología como gramática. Es el momento de hacer balance y valorar sus aportaciones.

Hay que comenzar por reconocer que, ciertamente, gran parte de la labor del teólogo es una tarea gramatical, es decir, tiene como objeto investigar el lenguaje sobre Dios. Ante todo será muy importante distinguir los diversos niveles que se pueden encontrar en el discurso

25. W. D. HUDSON, *Some Remarks on Wittgenstein's Account of Religious Belief*, en G.N.A. VESEY (ed.), *Talk of God*, Royal Institute of Philosophy, London 1969, p. 40.

26. Cfr. G. ORTIZ, *Lenguaje religioso y racionalidad argumentativa*, en «Stromata» 50 (1994) 189-220.

cristiano sobre Dios. En efecto, en el lenguaje cristiano podemos encontrar, por una parte, un lenguaje sobre Dios que es compartido con otros hombres y que ha sido elaborado filosóficamente desde Platón y Aristóteles. A este lenguaje pertenecen expresiones como «Dios es el ser subsistente» o «Dios es la causa primera incausada». En un segundo nivel está el discurso sobre Dios que el cristiano comparte con los creyentes de otras religiones. Se muestra en expresiones como: «Dios es el sentido de mi vida» o «Qué bueno es Dios con nosotros». Este lenguaje sirve de expresión de la experiencia religiosa, es decir del sentimiento y capacidad religiosas del hombre, que se sabe remitido a una realidad trascendente. Finalmente, en un tercer nivel se sitúa el lenguaje religioso propiamente cristiano, que es el lenguaje de la fe, por la cual respondemos a una palabra previa de Dios, a su revelación. A él pertenecen expresiones como «Dios nos salva en la cruz de Cristo». Estos tres niveles del lenguaje sobre Dios están íntimamente relacionados. Al teólogo le preocupa especialmente el lenguaje con el que la fe y la revelación hablan de Dios, pero no por ello puede desatender el lenguaje filosófico y el lenguaje del hombre religioso. Los teólogos clásicos investigaron todos estos niveles del lenguaje sobre Dios. Tomás de Aquino, por ejemplo, se ocupa en las primeras cuestiones de la *Suma de Teología* de establecer las reglas del lenguaje filosófico, el cual pone en conexión con el lenguaje religioso sobre Dios («y esto es lo que todos llaman Dios»). Esta explicación del modo en que podemos hablar de Dios, de lo que puede ser dicho sobre Dios de modo correcto y de lo que no es apropiado decir, es una tarea gramatical²⁷.

La clave para entender este lenguaje está en que se trata de un lenguaje analógico. A esta doctrina de la analogía me parece que apunta también Wittgenstein en su distinción entre gramática superficial y gramática profunda de un término. Cuando dice que no se aplica el término «hablar» o «ver» a Dios del mismo modo que se hace en otros contextos, está indicando —en la terminología peculiar de su filosofía del lenguaje— que el uso de estos es análogo. Fijémonos en el uso del término «padre» aplicado a Dios. Según Wittgenstein la tarea de la teología sería indicar qué conclusiones se pueden seguir y cuáles no a partir de esta descripción de Dios²⁸. Habría que indicar, por ejemplo, que de la afirmación de que «Dios es nuestro padre» se

27. Especialmente Burrell insiste en que Tomás de Aquino realiza aquí una auténtica gramática. Vid. D. BURELL, *Aquinas. God and Action*, Routledge, London 1979. La primera parte de esta obra se titula así: «*Scientia divina: la gramática de la divinidad*». Apoya esta opinión N. LASH, *The Beginning and End of «Religion»*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 146.

28. Cfr. W.D. HUDSON, *Some Remarks on Wittgenstein's Account of Religious Belief*, pp. 36-51; IDEM, «*Using a Picture*» and Religious Belief, en «*Sophia*» 12/2 (1973) 11-17.

puede deducir que «Dios nos quiere» pero no que «Dios es nuestro progenitor». Pues bien, este tipo de observaciones gramaticales han estado presentes siempre en la teología. En el mismo Catecismo de la Iglesia encontramos algunas observaciones a este propósito: «Al designar a Dios con el nombre de “Padre” —se dice—, el lenguaje de la fe indica principalmente dos aspectos: que Dios es origen primero de todo y autoridad trascendente y que es al mismo tiempo bondad y solicitud amorosa para todos sus hijos»²⁹. Y más adelante aclara que «conviene recordar que Dios trasciende la distinción humana de los sexos. No es hombre ni mujer, es Dios. Trasciende también la paternidad y la maternidad humanas». Se explica así la gramática del término «padre», es decir, cómo se usa aplicado a Dios y cuáles son los límites. Una observación gramatical es también la que realiza el cuarto concilio de Letrán cuando afirma: «Entre el creador y la criatura es imposible señalar una semejanza tan grande que no sea mayor todavía su desemejanza»³⁰.

Es muy valiosa la advertencia de que el lenguaje sobre Dios sólo resulta completamente inteligible para aquel que participa en las formas de vida en cuyo contexto tienen significado las palabras. Sólo participando en tales formas de vida se conoce la «gramática profunda» de ese lenguaje. El lenguaje sobre Dios sólo es estrictamente significativo para el creyente. «El no creyente puede entenderlo sólo hipotéticamente y por afinidad con el creyente, en un esfuerzo de comprensión y asimilación, tratando de percibir lo que estas proposiciones expresan y significan para el creyente dentro de su vida de fe»³¹. Aunque el no creyente pudiera aprender del ambiente (especialmente en lugares de larga tradición cristiana) a usar algunos elementos del lenguaje de la fe (un ateo puede muy bien saber que en el ámbito cristiano no tiene sentido hablar de las cejas de Dios), no podría entender el significado de ese lenguaje. Wittgenstein ha subrayado este abismo que se da entre el creyente y el no creyente: su visión de la realidad (su *picture*) es muy distinta. «No sé siquiera —dice Wittgenstein— si uno podría entender al otro»³². Lo que Wittgenstein acentúa es la diferencia entre el creyente y el no creyente: existe un «abismo» entre ellos, en su forma de concebir la vida ya que mientras que el no creyente la contempla sólo desde la razón natural, el creyente cuenta con la luz de la fe.

29. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, § 239.

30. CONCILIO IV DE LETRÁN, cap. 2; DS 806.

31. F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 243.

32. L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, p. 135.

Ahora bien, conviene evitar toda sensación de aislamiento entre el conjunto de proposiciones sobre Dios y el resto del lenguaje. Si esto fuera así, el lenguaje sobre Dios se convertiría en algo autónomo y casi esotérico, propio de una comunidad extraña. Para evitar este peligro es preciso subrayar, en primer lugar, que el lenguaje religioso es parte del lenguaje que hablamos cada día y no un lenguaje especial. No hay un juego de lenguaje del creyente distinto de otros juegos. «El lenguaje religioso es el lenguaje ordinario utilizado de cierto modo en función de formas de vida específicas»³³. En segundo lugar, la idea de que un juego de lenguaje o forma de vida pudiera estar completamente aislada de los demás no tiene base en el pensamiento de Wittgenstein. Su famosa comparación del lenguaje como una ciudad medieval sugiere esta relación: «Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y rectangulares y con casas uniformes»³⁴. Los juegos a que se juega hablando son distintos y con las reglas de uno no puede valorarse el otro. Este principio es básico para Wittgenstein. Pero los juegos están intercomunicados entre sí y desde unos pueden divisarse otros. Finalmente, el mismo conjunto de un juego de lenguaje o forma de vida puede ser puesto en cuestión. Wittgenstein advierte que ante un juego de lenguaje no debemos buscar una explicación, sino limitarnos a constatar: «el juego es jugado»³⁵. Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿vale la pena jugar este juego? Según Wittgenstein «ya no basta con jugar bien el juego, sino que siempre se plantea la pregunta: ¿hay que jugar este juego y cuál es el juego correcto?»³⁶. Es decir, siempre cabe la pregunta: ¿puede un hombre racional jugar los diversos juegos de lenguaje religiosos?

El teólogo, para ser un buen gramático del lenguaje sobre Dios, deberá participar de las formas de vida en las que tal lenguaje es significativo. Esto significa que no puede haber una ruptura entre lo que se consideraría una labor puramente técnica (hacer teología) y la propia vida. Además, al usar el lenguaje religioso nos comprometemos a una serie de actitudes. En efecto, forma parte esencial de la gramática del lenguaje religioso la exigencia de coherencia. Quien dice «El Señor es mi luz y mi salvación» se compromete a mantener un conjun-

33. J. GREISCH, *Du langage comme sol de croyance*, en AA. VV., *La croyance*, Beauchesne, París 1982, p. 82.

34. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, § 18.

35. *Ibidem*, I, § 654.

36. L. WITTGENSTEIN, *Observaciones*, Siglo XXI, México 1981, p. 55.

to de actitudes, sentimientos y actos acordes con esa imagen y con lo que se dicen. Esto es lo que —siguiendo a Austin— se ha denominado fuerza implicativa del lenguaje religioso³⁷.

Si el lenguaje sobre Dios tiene significado —como advierte Wittgenstein— refiriéndolo a las formas de vida cristianas, será muy importante que la teología no se desvincule de ese contexto. No se puede desarrollar una teología con independencia de la vida de los creyentes. En este sentido hay que entender la siguiente observación de Wittgenstein: «Una teología que insista en el uso de unas palabras *particulares y concretas* y que excluya otras, no aclara nada (Karl Barth). Se podría decir que gesticula con las palabras, porque quiere decir algo y no sabe cómo expresarlo. La *práctica* da a las palabras su sentido»³⁸. La idea de este texto es clara: las palabras tienen significado en nuestras acciones. Wittgenstein considera que Barth apoya esta posición³⁹. Si nos fijamos en las palabras y las sacamos de su contexto se puede generar una gran confusión. Es preciso evitar la tendencia a usar palabras generales, desligándolas de la praxis. Hay que recordar que es la vida de la comunidad la que da sentido a las palabras. Términos como «Dios», «justicia», «amor», etc. resultan comprensibles cuando se ponen en relación con la vida de una persona o comunidad que usa estos términos. La teología deberá remitir y situar estos términos en los contextos en los que son significativos.

Hay que advertir que las formas de vida en que se apoya el lenguaje religioso están sujetas al cambio y a la evolución y de que incluso pueden llegar a desaparecer. Con el tiempo, algunas formas de vida pueden resultar obsoletas, bien para una comunidad o bien para un individuo. Con la madurez, las personas suelen abandonar formas de vida que estaban en el trasfondo de gran parte del lenguaje religioso que se usaba en la infancia. Y también en las sociedades se pueden ir abandonando formas de vida en las que determinadas expresiones religiosas tenían sentido. Estas observaciones son de interés para el teólogo porque un cambio en las formas de vida trae consigo un cambio en los aspectos de la fe que resultan relevantes y necesarios para iluminar la vida de las personas. «En momentos diferentes —explica Brümmer— y en situaciones culturales distintas, la teología sistemática requerirá diferentes modelos conceptuales con el fin de iluminar

37. Me he ocupado de esto en F. CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 180-183, 204-206.

38. L. WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, ed. por G.H. VON WRIGHT, Blackwell, Oxford 1977, p. 85.

39. Barret sugiere que Wittgenstein tenía en mente el libro *Palabra de Dios y palabra del hombre* (1924) de Barth. Cfr. C. BARRET, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza, Madrid 1994, p. 250.

aquellos aspectos de la fe que son relevantes en la situación cultural e histórica y para excluir aquellos aspectos que no son relevantes en las actuales circunstancias de la vida»⁴⁰. Además, podría ocurrir que las formas de vida en las que se apoya un entero lenguaje fueran desapareciendo y este lenguaje fuera perdiendo su significado. Esto ha ocurrido en cierto modo en las sociedades occidentales, fuertemente marcadas por el fenómeno de la secularización, donde se comprueba cada vez más la desaparición de los contextos lingüísticos en los que es posible hablar de Dios con sentido. En este caso, se corre el peligro de convertir el lenguaje religioso en un lenguaje especial, hablado por comunidades excepcionales y cada vez más reducidas. Para que tenga sentido, habrá que volver a remitir el lenguaje sobre Dios a nuevas formas de vida religiosa.

Las indicaciones de Wittgenstein nos ayudan también a entender el valor que tiene en la Iglesia una correcta educación en el uso del lenguaje sobre Dios. Es la Iglesia la que tiene la tarea de enseñar este lenguaje. Aprendemos de nuestros padres a hablar el lenguaje ordinario y aprendemos de los creyentes a hablar el lenguaje de la fe. Así lo destaca el Catecismo de la Iglesia Católica cuando compara a la Iglesia con una madre: «Como una madre que enseña a sus hijos a hablar y con ello a comprender y a comunicar, la Iglesia, nuestra Madre, nos enseña el lenguaje de la fe para introducirnos en la inteligencia y la vida de la fe»⁴¹. Al aprender el lenguaje de la fe nos insertamos en una tradición lingüística, la de quienes sostienen nuestras mismas creencias y también en una vida de fe.

Rush Rhees ha explicado cómo desde niños aprendemos ese uso de los términos religiosos sobre todo por las narraciones que se nos cuentan: «Podemos decir que los niños adquieren una especie de teología primitiva cuando escuchan las narraciones de la Creación y del Jardín del Edén y otras muchas sobre Dios que se narran en el libro del Génesis, por ejemplo. Aprenden a pensar en Dios en estos términos y de esta manera. Generalmente aprenden esto en conexión con nociones elementales de oración y alabanza; y es importante recordar esto»⁴². Esta teología primitiva se va perfeccionando después, cuando, por ejemplo, se lee a los profetas. Lo importante —dice Rhees— es que a lo largo de este proceso se ha ido aprendiendo lo que significa «Dios» y cómo usar términos como «Creador», «voz de Dios», «pecado contra Dios», etc.

40. V. BRÜMMER, *Introduction: A Dialogue of Language-Games*, en IDEM (ed.), *Interpreting the Universe as Creation*, Kok Pharos, Kampen 1991, p. 10.

41. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, § 171.

42. R. RHEES, *Without Answers*, Routledge, London 1969, p. 125.

De la misma manera que podemos hablar un lenguaje sin conocer su gramática, podemos también saber usar desde niños las imágenes sin conocer su gramática (la teología). El lenguaje de la fe es muy sencillo, de manera que incluso los niños pueden usarlo correctamente. Será labor posterior del teólogo clarificar la técnica de uso de estas imágenes⁴³.

Para aprender este lenguaje es fundamental participar en las formas de vida en el que adquiere su significado. A propósito de la transubstanciación, la profesora Anscombe ha escrito: «El modo más sencillo de expresar lo que es la transubstanciación es decir que ha de enseñarse a los niños pequeños tan pronto como sea posible, sin usar, por supuesto, la palabra “transubstanciación” porque no pertenece al lenguaje infantil⁴⁴. Se les puede enseñar —sugiere Anscombe— invitándolos a la adoración en el momento de la consagración. Forma, pues, parte del proceso catequético el ser educados en unas ciertas descripciones e imágenes, que están conectadas a acciones y formas de vida.

Así pues, la concepción de la teología como gramática del lenguaje sobre Dios puede resultar muy fecunda. La principal contribución de Wittgenstein está en haber puesto el énfasis en el elemento descriptivo del lenguaje religioso y en haberlo ligado a una práctica, a una conducta, a un modo de vivir. Para Wittgenstein la mayoría de problemas filosóficos se podría solucionar clarificando el significado de las expresiones que se usan; y lo mismo sucede con el lenguaje teológico.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que para dilucidar lo que es significativo la teología apela no sólo a criterios lógicos gramaticales sino también a aquellos criterios que son definitivos para la comunidad de fe, puesto que el quehacer teológico se dirige a esa comunidad de fe. Esto supone tanto un diálogo hermenéutico con la Sagrada Escritura como un esfuerzo por permanecer fiel a las doctrinas que la comunidad cristiana considera normativas e irreformables. Además, no conviene olvidar que el lenguaje es sólo una mediación en la que no podemos detenernos. Si perdemos de vista que el lenguaje es un modo de acceder a la realidad entonces la teología se convierte sólo en un arte de ordenar determinados términos y conceptos. Esto es lo que piensa la teología narrativa asociada a la universidad de Yale y es-

43. Cfr. W.D. HUDSON, *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, Lutterworth Press, London 1968, p. 59.

44. G.E.M. ANSCOMBE, *Sobre la transubstanciación*, en «Scripta Theologica» 29 (1993) 603.

pecialmente G. Lindbeck⁴⁵. Sin embargo, no se puede dejar de lado que el análisis del lenguaje sobre Dios es un medio para acceder a la realidad misma de Dios que, en definitiva y como el mismo Wittgenstein reconocía, «es lo *único* que el ser humano necesita»⁴⁶.

45. Para este autor la teología no debe realizar afirmaciones ontológicas sino meramente constataciones gramaticales. Cfr. G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia 1984. Ver L.C. BARRET, *Theology as Grammar: regulative principles or paradigms and practices?*, en «Modern Theology» 4 (1988) 167-171.

46. L. WITTGENSTEIN, *Diarios secretos*, ed. por W. BAUM, Alianza, Madrid 1991, nota del 30.4.16, p. 147.

