



FRANCISCO JAVIER SÁDABA GARAY nació en Portugalete (Vizcaya) el 28 de noviembre de 1940. Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, ha estudiado en Roma (licenciatura en teología), en Tübingen y en la Universidad de Columbia de Nueva York. Actualmente es profesor de filosofía del lenguaje en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Aparte de diversos artículos y comentarios escritos en revistas tales como *Teorema*, *Sistema*, *Zona Abierta*, *Negaciones*, etc., es autor del *Prólogo* a la edición castellana de *Diálogos sobre la religión natural*, de Hume, así como colaborador del *Diccionario de Filosofía Contemporánea*.

El libro expone las vicisitudes del enfoque filosófico analítico al enfrentarse con un lenguaje determinado: el religioso. Tal lenguaje, por sus peculiares características —como le ocurre al ético, al artístico o al político—, es un buen modelo para hacer una sucinta y reciente historia de lo que ha sido la filosofía analítica. Y, de modo especial, hace ver el cambio que va desde las posturas más intransigentes del positivismo lógico hasta los postwittgensteinianos más recientes, especialmente en sus aplicaciones antropológicas y sociales. El verificacionismo de la primera hora, el fideísmo wittgensteiniano, la formalización estricta y la teoría de la sociedad son las cuatro etapas que ponen de manifiesto dicha evolución.

1032495



Bibliotecas, B.T.M.

LENGUAJE RELIGIOSO Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

JAVIER SÁDABA GARAY



FJM

Mon-1

Sad

JUAN MARCH

MONOGRAFÍAS

ARIEL



**LENGUAJE RELIGIOSO
Y FILOSOFÍA ANALÍTICA**

Del sinsentido a una teoría de la sociedad

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

Sección 1.^a

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

Sección 1. ^a	FILOSOFÍA Y TEOLOGIA	Azul
Sección 2. ^a	HISTORIA, LITERATURA Y FILOLOGÍA	Rosa
Sección 3. ^a	ARTES PLÁSTICAS Y MÚSICA	Verde
Sección 4. ^a	MATEMÁTICAS, FÍSICA, QUÍMICA Y GEOLOGÍA	Naranja
Sección 5. ^a	BIOLOGÍA, MEDICINA, FARMACIA, VETERINARIA Y CIENCIAS AGRARIAS	Amarillo
Sección 6. ^a	DERECHO, ECONOMÍA, CIENCIAS SOCIALES Y COMUNICACIÓN SOCIAL	Beige
Sección 7. ^a	ARQUITECTURA, URBANISMO E INGENIERIA	Rojo

FJM - Mon 1 - Sad

F. JAVIER SÁDABA GARAY

LENGUAJE RELIGIOSO
Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

Del sinsentido a una teoría de la sociedad



FUNDACIÓN JUAN MARCH
EDITORIAL ARIEL

Estudio patrocinado por la Fundación Juan March.

La Fundación Juan March no se solidariza necesariamente con las opiniones de los autores cuyas obras publica.

Doscientos ejemplares de esta obra han sido donados por la Fundación Juan March a centros culturales y docentes.

Cubierta: Diego Lara

© 1977: F. Javier Sádaba Garay

Derechos exclusivos de la edición en castellano:

© 1977: Fundación Juan March y Editorial Ariel

Depósito legal: B. 47.153 - 1977

ISBN: 84 344 7808 0

Impreso en España - Printed in Spain

1977. - I. G. Seix y Barral Hnos., S. A.

Av. J. Antonio, 134, Esplugues de Llobregat (Barcelona)

A mis padres, a Elena, a Igor.

PRÓLOGO

¿Puede la filosofía sustraerse al planteamiento del hecho religioso? Rotundamente, no. No puede sustraerse a tal tarea, a no ser que renuncie a aquella ambición de universalidad problematizante e iluminativa, que históricamente la ha constituido. ¿Cómo va a esquivar en su inquietud sin fronteras este inmenso fenómeno clave de tan hondas conmociones en el hombre individual y colectivo? ¿Y cómo va la filosofía a asumir su propia historia desde los presocráticos hasta Feuerbach sin esclarecer su constante confrontación con el mundo de lo religioso?

Y, sin embargo, no es éste un terreno favorito de análisis. Muchas veces, incluso, se palpa un cierto recelo ante la filosofía de la religión, apenas se pronuncia su nombre. Lo he percibido en el diálogo con los estudiantes, concretamente al tratar de perfilar su curriculum académico. Y es también manifiesto —sin que ello excluya la existencia de una bibliografía nada desdeñable como este mismo libro de Javier Sá-daba muestra— que la vocación investigadora del filósofo se vierte con más fácil espontaneidad hacia otros dominios que hacia este que ahora tocamos.

Tal fenómeno de inhibición, tal huida ante una tarea insoslayable, no deja sin embargo de ser comprensible por una serie de razones. En primer lugar actúan en este bloqueo algunas motivaciones no muy filosóficas pero sí enormemente reales. Concretamente la degradación de gran parte de los

fenómenos religiosos —o pretendidamente religiosos— que nos rodean. De una parte la religión de «infierno en ristre». De otra, en singular reacción, la amable, risueñamente vestida, tecnocrática, que promete el éxito terreno y el seguro celestial, y ciertamente garantiza el primero de éstos al menos. Entre Scilla y Caribdis. O entre las astas del toro, ya que tal fenomenología tiene un sólido lugar de asentamiento justamente sobre la piel taurina habitada por los celtíberos. Ambos fenómenos pueden suscitar el interés temático —uno y otro respectivamente— del psiquiatra o del humorista social. Pero difícilmente atraerán la atención del filósofo. Y si éste se deja atrapar por el juego de palabras, de apariencias suplantadoras, quedará automáticamente vacunado para cualquier interés profundo como filósofo y como hombre ante la religión.

Ciertamente esta doble patología de lo religioso —que hemos apuntado en su presentación más próxima— no deja de parasitizar una larga historia. Y el fenomenólogo de la religión ha de tener cuenta de ella, cual uno de los problemas peculiares de la conciencia religiosa. Pero no hace falta ser un lince en la captación de esencias, para reconocer que bajo el nombre de religión a lo largo de nuestra historia han latido fenómenos de mucho más tremendo interés.

Entonces ¿es quizá el nuestro un mundo especialmente poco sensible para ellos? ¿Un universo en que los sentidos religiosos más profundos de la vida humana se han desvanecido? Se levanta ahora —trascendiendo la circunstancia más inmediata y anecdótica— una pregunta general realmente grave. Ante ella desfilan múltiples respuestas, diversas tanto en la apreciación de los hechos como en la calibración de su sentido. Así, se puede considerar a la religión como residuo de arcaicas formas de la cultura humana, que consecuentemente tiende a desaparecer en un mundo más racionalizado. Se han roto las viejas «alianzas» que proyectaban nuestra conciencia ansiosa de compañía sobre el cosmos y la realidad. «... le es muy necesario al hombre despertar de su sueño milenario, para descubrir su soledad total, su radical foranei-

dad», así puede escribir Monod en su intento de bosquejar una inédita moral desde el espíritu científico. Afirmando como una decisiva e irreversible conquista esta nueva situación humana sólo comprensible en toda su grandeza justamente desde una interpretación liquidadora de la religión.

Pero, para otros, si bien es cierto este alejamiento de los viejos valores religiosos, su valoración de la situación resulta absolutamente opuesta. Corresponde a nuestro descenso a un mundo opaco, a los «tiempos de penuria» en que ya no se oye la voz de los dioses, ni siquiera en la forma negativa de su silencio, en la oquedad de su ausencia. Sólo las sensibilidades más lúcidas son capaces de percibir aún los ecos de mundos habitados por lo divino, de levantarse entonces al dolor de esta lejanía, de descubrir nuestro vacío. Son los grandes poetas cuya misión es «reparar en las huellas de los dioses huidos». Su canto nos permitirá quizá descender al fondo del abismo, al centro más caliginoso de nuestra noche, descubriendo a través de la negatividad la aurora de un nuevo día. Con tal vibración siente en algunos momentos Heidegger nuestro destino.

No sólo él. Parece ser ésta la sensibilidad de un amplio costado dolorido de nuestro siglo en algunos de sus momentos creadores. «El silencio de lo trascendente, unido a la permanencia de la necesidad religiosa en el hombre moderno, he aquí la gran cuestión, tanto hoy como ayer», escribió Sartre desde su resuelto ateísmo. Se hace patente la conciencia de un desgarramiento inmenso. En nuestra cultura, en la obra de Miguel de Unamuno encontramos uno de los testimonios más pasionales y estremecidos, de mayor capacidad expresiva también, de una instalación en tal desgarramiento de nuestras entrañas humanas, en un hambre de lo religioso tantálidamente frustrada por la razón.

En todas estas actitudes —sea la crisis vivida como liberación, desgarramiento o patética nostalgia— parece darse como fondo común la aceptación de lo religioso cual sino de pasadas épocas perdidas. Pero ¿no cabe también detectar en el fondo mismo de los grandes fenómenos configuradores de

nuestra época un posible latido de nuevas o renovadoras vivencias religiosas? Los fenómenos clásicamente considerados como «secularizadores» muestran posibilidades —al ser hondamente planteados— muy distintas, mucho más complejas, de lo que ha percibido una primera versión —incluso una realización— precipitada y trivializadora de su último significado. Quizá el futuro se encamine hacia inserciones humanas muy distintas, mucho más profundas, de tales fenómenos. Ello parece meridianamente claro respecto a uno de los máximos fenómenos de nuestra época, sin duda, uno de los más cargados de fuerza creadora de nuestro futuro: el dinamismo revolucionario, el impulso activo hacia formas nuevas de convivencia humana y de realización de un nuevo hombre en el marco de inéditas relaciones sociales. Es innegable que éste es uno de los grandes temas a debate en la práctica y en la teoría del marxismo actual, y en general de las doctrinas y movimientos revolucionarios. Ya era vieja la discusión de los componentes utópicos, esperanzados agapeísticos de esta decisiva dinámica a la luz de los significados religiosos. Ahora se ha convertido en un replanteamiento explícito, testimonial muchas veces, profundamente enriquecedor que, sea cual fuere la solución final a que se llegue, percibe en todo caso una inmadurez fundamental en las formulaciones pasadas tanto desde el punto de vista religioso como desde el revolucionario.

Lo que en este sector indicamos es un anuncio de lo que también en otros puede producirse contradiciendo —y sorprendiendo— habituales vigencias convencionales. Así en el dominio de la ciencia y de la técnica, degradadas en su totalidad de significación humana y de potencialidad en las realizaciones de nuestra cultura anómica y confortable. También aquí latén nuevos sentidos de contacto con el universo, con nuestras energías creadoras, con el destino humano que nos llevan a las fronteras justamente en donde la discusión y la vivencia religiosa tradicionalmente se han planteado. A medida que la cultura moderna se vea obligada a encararse con la realidad última de la ciencia y el hacer técnico, no con mí-

nimas prácticas rutinarias guiadas por el enriquecimiento neocapitalista y el poder político y militar, como secuela este debate, esta profundización, surgirá inevitablemente. Lo cual naturalmente no tiene nada que ver con el debate ciencia-religión al viejo uso o con la introducción aberrante de conceptos religiosos en la explicación científica. Ni prejuzga el modo en que el hombre futuro habrá de definir su posición ante lo religioso cual superación, asunción, recreación. Sólo nos habla de la necesidad de integrar tal problemática en una cultura verdaderamente realizadora del hombre. ¿No es significativo el hecho de que la filosofía analítica de rigurosa tradición racionalista haya encarado esta temática como el libro de Javier Sádaba muestra? Es ya una primera lección de la pura presencia del mismo.

Hemos hablado del tema con perspectiva de futuro, pero en la misma ciencia actual ¿no habló Einstein con un verdadero pathos religioso de vivencias cósmicas que impulsaron su obra? ¿No vibran algunas páginas del racionalísimo Russell ante la crueldad del destino humano y la fortaleza absoluta de los hechos con acentos lindantes con los sentidos religiosos?

No puede la filosofía —decía al principio— esquivar el enfrentamiento del hecho religioso. Tal afirmación se desprendería inevitablemente de la universalidad consustancial a la filosofía. Después de las anteriores consideraciones podemos añadir —y dejando ya a un lado los deberes y tareas de un gremio— que este enfrentamiento es una necesidad de nuestra cultura sin más. Y con ello ganamos la universalidad humana que caracteriza a nuestro gremio —todo hombre es filósofo gramscianamente— superando el lenguaje convencional dentro del cual la división del trabajo ha reducido a faena especializada las que son inquietudes propias de todo hombre, de la universalidad de la especie.

Es la nuestra, en efecto, una cultura a la cual su propia índole conmina a la claridad, precisamente en la medida en que la ciencia constituye uno de los rasgos más distintivos. Pero ¿qué es la «claridad»? , término bastante metafórico. No

ciertamente la asunción y consagración acrítica de alguna de las parcelas del pensamiento científico como expresión definitiva de lo racional. Claridad es autoconciencia crítica. Apunta hacia la necesidad en que hoy se ve nuestra cultura de tomar conciencia de sus últimos impulsos, de su fondo más profundo sin decidirse ya a recorrer los senderos que tales impulsos han abierto. El sentido «planetario» de la época actual refuerza esta necesidad de autoconciencia. En la medida en que la ciencia occidental se extiende y se encuentra en tal oleada con formas culturales heterogéneas llamadas quizá en esta recepción a crear o recrear nuevas formas del espíritu científico, desde sus distintas vocaciones anímicas, desde los proyectos humanos que orientan la diversidad de culturas. Así la filosofía de la ciencia y de la técnica constituyen momentos necesarios autocomprensivos de nuestra madurez cultural en sus aspectos más inmediatamente aparentes. También la filosofía de la religión en cuanto nuestra reflexividad clarificadora se dilata sobre todas las zonas de lo humano.

Ahora bien, ¿qué es lo religioso? Hemos designado dentro de su campo al fenómeno mismo del ateísmo, cuando éste es vivido como liberación y afirmación de nuevos valores, al agnosticismo, cuando no se reduce al encogimiento de hombres sino que significa duda activa, incluso angustiada, a las esperanzas humanas, al sentimiento cósmico, al asombro ante el hombre oculto en nosotros mismos. El término «religioso» ¿no se convierte en equívoco al galopar sobre tan amplio panorama?

Al suscitarse esta pregunta regresamos al análisis de las inhibiciones, que anteriormente se habían comentado desde la perspectiva de la trivialización, y que ahora se replantean desde razones más hondas. Sin duda éste —el de la filosofía de la religión— es un campo de trabajo difícil, ingrato para el filósofo, especialmente para el filósofo actual. A mi modo de ver dos grandes órdenes de razones definen la trama de esta dificultad. En primer lugar la peculiar oscuridad de lo religioso. ¿No nos dicen los místicos que hay que entrar en la «noche oscura»? Y ¿no es la filosofía —como dijo Ortega

justamente expresando su reacción de repulsión ante la mística— «voluntad de mediodía»?

Cabalmente el libro de Javier Sádaba da buena cuenta y testimonio de esta reiterada perplejidad de los filósofos ante lo religioso, de esta lucha quijotesca con formas que se esfuman ante los mandobles de la racionalidad —o de la que tal se pretende—. Y una y otra vez vemos cómo los embates de la razón acaban dando en tierra con sus bien intencionados héroes, mientras las realidades acometidas huyen, se metamorfosean, reaparecen obsesionantes en el horizonte irguiendo su enigma desafiador.

En principio, sería empresa más gratificante para el filósofo lanzarse al análisis de otros mundos, el de la ciencia, por ejemplo, donde es natural pensar que habita una luz racional hermana de la del candil empuñado por el filósofo. Donde uno parece encontrarse en un universo familiar —aunque en él surja la discordia cainita— es en ciencia-filosofía, y no en ecologías tan insólitas. Claro es que luego la empresa —lo muestra la evolución de la filosofía de la ciencia desde el positivismo lógico a Kuhn y Feyerabend— resulta bastante difícil y la aventura mucho más divertida.

He aquí, pues, apuntado el primer orden de dificultades de los dos a que me refería. Un ser de mediodías —no juega ahora nuestra lechuza totémica— explorando las oscuridades —o lo que tal parece— y palpando su ineficacia para el empeño. Situación que tampoco se resuelve pactando la coexistencia pacífica —sobre este punto hay páginas muy interesantes en el libro de Javier— asentando la diversidad de «juegos del lenguaje» diversos e incommunicados, pues ello no constituiría sino la consagración del fracaso, una muy educada consagración del fracaso. Por ello el filósofo una y otra vez tiene que ensayar nuevas armas, renovar su instrumental. Y nos aparece entonces, según subraya el libro de Javier Sádaba, como fondo de toda la empresa un gran problema humano, hoy de plena vigencia, la comunicación entre las formas culturales.

La retracción ante la filosofía de la religión también pue-

de alimentarse en la misma gravedad radical, visceral, del tema religioso, si de verdad se quiere comunicar con él. En su necesidad de estremecer nuestras fibras más hondas. Terrible es caer en las manos de un Dios vivo. Se argüirá, quizá, que tal situación no debería abuyentar sino más bien atraer el temperamento filosófico. Sin embargo, en el caso mismo del «homo religiosus» es muy vieja la experiencia de su huida y de la persecución incansable a que Dios lo somete. En nuestra tradición religiosa este sino encuentra una expresión culminante en la invocación de Cristo pidiendo que el cáliz le sea apartado. Se han dado históricamente, sin duda, muchas formas de vivencia religiosa, de religioso talante, pero todas —salvo la degradada suplantación a que al principio aludíamos— suponen un duro enfrentamiento para afirmar o para negar. Es necesario hacerse compañero de Prometeo, de Abraham, de Job, de los terribles ritos de iniciación para experimentar la aventura religiosa. No cabe aquí el pasatiempo intelectual, el desciframiento de rompecabezas, el ajedrez como modelo de trabajo. Y cuando a tales tremendidades se alía la problematicidad, la inquietud, el retorcimiento obsesivo del filósofo el resultado no puede ser más explosivo.

Sin duda se podrá observar, respecto a lo que acabo de escribir, que no es lo mismo hacer filosofía de la religión que protagonizar la experiencia religiosa. Sin duda la distinción es conceptualmente válida, pero habría que añadir que no se concibe tampoco abordar la filosofía de la religión sin tratar de penetrar y comunicar personalmente con la vivencia religiosa. Ciertas apuntaciones críticas de Javier Sádaba sobre los peligros del pretendido neutralismo vienen ahora muy a cuento al igual que algunas otras protestas sobre determinadas trivializaciones ocasionales de la filosofía de la religión.

Nos encontramos, pues, en presencia de una empresa, la elaboración, la discusión en nuestra época de la filosofía de la religión al par difícil y necesaria. Gran contento produce en estas circunstancias encontrar una vocación profundamente dedicada a esta temática representada además por una personalidad como la de Javier Sádaba.

Javier, en efecto, es un miembro destacado y significativo de la nueva oleada que ha irrumpido vigorosamente en nuestro ambiente filosófico en los últimos años. No sólo cronológicamente sino orgánicamente forma parte de ella. Y es que justamente la «organicidad», el sentido colectivo y la capacidad de agrupamiento, constituye uno de los rasgos que caracterizan a esta nueva hornada, a diferencia del destino más individual, «en solitario», peculiar de los que formamos la generación inmediatamente anterior y del cual sólo se salvaría el fugaz intento colectivo, orgánico de Teoría y —lo cual es muy distinto— las amistades y afinidades personales en nuestras trayectorias. En esta línea podríamos recordar cómo Javier Sádaba ha sido Secretario de las significativas «Convivencias de Filósofos Jóvenes», Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma —y víctima de la represión desencadenada contra el mismo—, colaborador del reciente Diccionario de Filosofía, última expresión por el momento de la colaboración abierta en esta joven generación.

Dentro de este grupo, al par unitario en la voluntad renovadora y pluralista en sus diversas posiciones sistemáticas, acusa la personalidad de Javier Sádaba características muy propias. Una rica formación tanto clásica como moderna, una amplia capacidad de apertura a variados temas. Rasgos que le hacen peculiarmente idóneo para la empresa que comentamos. Mentalidad eminentemente progresista —falsando el superficial pero tentador equívoco según el cual la filosofía de la religión sería tema de la derecha intelectual— lo es en un sentido fuertemente antidogmático. Sentido que no permite aceptar fórmulas consagradas en rígidas disciplinas mentales y que percibe creativamente, abiertamente, en incesante superación, el futuro de la racionalidad y de la historia en la conquista de lo humano. Y es éste, creo, el único planteamiento posible de un progresismo auténtico, animado por una verdadera voluntad de liberación. En tal tesitura el tema religioso no puede ser despachado con fórmulas más o menos precipitadas, con análisis centrados en alguna de sus versio-

nes históricas sino que aparece como tarea abierta en el terreno práctico y teórico, en el cual la espontaneidad creadora de la futura sociedad sin clases, sin mecanismo de explotación y alienación, deberá encontrar sus formulaciones hoy difícilmente previsibles en nuestra tímida aurora de lo humano.

A este empeño de reflexionar filosóficamente sobre la religión ha dedicado ya Javier Sádaba, a pesar de su juventud, un esfuerzo de varios años que ha cristalizado en diversos trabajos. Fue así un primer fruto su tesis doctoral sobre Wittgenstein y el lenguaje religioso, después su Introducción a la edición de los Diálogos de Hume sobre la Religión Natural publicada por Ediciones Sígueme, su colaboración en el Diccionario antes mentado, además de otras tareas docentes e investigadoras en equipo como su participación en el seminario de «Fe y Secularidad» sobre esta temática.

El presente libro contiene un planteamiento muy concreto: la filosofía de la religión desde los enfoques de la filosofía analítica. Cuando esta forma de pensamiento es objeto de desarrollo y polémica en nuestro país, desde la década de los sesenta, y significa, sin duda, una de las instancias vivas en esta nueva hornada filosófica, resulta del mayor interés encontrar un aspecto de este filosofar, como el que presenta Javier Sádaba con toda información y rigor, expuesto en este nuevo libro. Con él se enriquece una bibliografía española en la que deberíamos destacar la obra de Martín de Velasco y Gómez Caffarena —en línea muy distinta— las iniciales aportaciones de Javier Muguerza, justamente en este mismo orden analítico de la religión, y en que no hemos de olvidar muchas de las incidencias de los escritos de Savater sobre el hecho religioso. Aportaciones todas ellas que ya dibujan un panorama de variadas perspectivas y posibles polémicas futuras, si por fin, nuestro ambiente filosófico abandona el hermetismo para entrar en el diálogo.

Curiosamente el libro de Javier Sádaba es una monografía filosófica que tiene sabor de relato. Nos narra, en efecto, una peripecia continuada, proseguida; una sugestiva aventura intelectual, que intenta la clarificación del lenguaje religioso

y que se va eslabonando desde el inicial verificacionismo, a través del popperismo, hasta la irrupción de las influencias del segundo Wittgenstein, con su dilatado y equívoco arco de posibilidades, pasando también por las discusiones lógicas de Plantinga sobre las argumentaciones en torno a la existencia de Dios. El estilo de trabajo propio del positivismo lógico y de la filosofía analítica —podríamos recordar las peripecias del criterio empírico de significado— en su largo recorrido, permiten esta aproximación al género novelable en que desde luego no se asegura el happy end, sino más bien la perplejidad como final, al modo de los «diálogos socráticos».

Antes hablábamos de la filosofía de la religión como empresa quijotesca. Tal sino parece cuadrarle adecuadamente a Javier Sádaba en su figura física y biográfica. Como a Don Quijote sus más nobles empeños le han valido diversos molimientos. En su entrega a la Universidad no sólo como profesor sino en puestos de dirección y gestión —cuando parecía algo renovador se podía hacer—, como Director Adjunto y Secretario del Instituto de Ciencias de la Educación le mereció una doble expulsión disimulada bacyelmisticamente con la expresión de «no renovación de contrato». Tuvieron que ser Universidades de la Iglesia, como las de Comillas y Deusto, o Universidades extranjeras las que acogieran a este filósofo de la religión demasiado peligroso en una Universidad, la Autónoma de Madrid, que se pretendió en sus orígenes tímidamente renovadora. Pero estas peripecias son secundarias para los ánimos hispánicos, ánimos vizcaínos en el caso de Javier, que en esto sí se diferencia del hidalgo manchego para hermanarse en las orillas del Nervión con otro gran ánimo tan preocupado por la angustia religiosa: Miguel de Unamuno. Y aún hemos de ver nuevas salidas de Javier Sádaba por los campos de Montiel. Por de pronto ahí está este libro suyo en las manos del lector.

CARLOS PARÍS

INTRODUCCIÓN

Bueno será comenzar haciendo una exposición de nuestras intenciones a la hora de presentar este trabajo. Nuestro objetivo no es simplemente informar acerca de un área determinada de pensamiento, sino comprometer nuestra opinión, como no podía ser de otra forma, y modificar así, dentro de nuestras posibilidades, ese mismo campo sobre el que vamos a informar. Digamos algo, siquiera brevemente, con respecto a aquella primera finalidad.

El gran movimiento filosófico de los años treinta, conocido como positivismo lógico, habría de tener un gran impacto en áreas tales como la metafísica, la ética y la religión. La vulnerabilidad de estas últimas frente a una corriente equipada con los desarrollos más recientes de la lógica-matemática y de la física daba a aquéllas una primera apariencia de debilidad teórica tal que sólo conoció el simple rechazo de los primeros cultivadores del neopositivismo. Argumentar en favor de la existencia de Dios, pongamos por caso, lo hubieran considerado como una muestra de ignorancia científica, poco conocimiento de las técnicas de la lógica e injustificada interferencia de la emotividad en aquellos aspectos que sólo le atañen a la razón. Y es ya un lugar común insistir, por otra parte, en la deuda de la filosofía analítica, en todas sus variaciones, respecto al movimiento surgido en Viena.

Lo que ocurre es que en esta segunda etapa el rechazo da paso a un análisis microscópico y lo que antes fue conside-

rado sólo negativamente es ahora estudiado con minuciosidad. Los hombres del Círculo de Viena se hubieran extrañado, por tanto, de que fuera precisamente el lenguaje religioso uno de los tópicos sobre el que más espectacularmente se volvería una y otra vez. A finales de los años cuarenta empiezan a cristalizar discusiones en las que raramente deja de participar cualquier representante importante de lo que ha solido considerarse filosofía analítica. Son los años de las grandes antologías, las discusiones radiofónicas, las réplicas y contraréplicas en las revistas filosóficas especializadas. El lenguaje religioso, en suma, se manifiesta como lugar privilegiado en donde aplicar concretamente las técnicas del análisis. Su gramática «abigarrada», en calificación de Wittgenstein, ofrece un excelente modelo en donde proyectar lo que, de otro modo, se sitúa dentro de lo «normal». Pues bien, de todo ello, poco, o casi nada, ha sido lo que ha trascendido a nuestras latitudes.

La teología española, por un lado, ha reflejado mayoritariamente las preocupaciones intelectuales de la Europa Continental en lo que a la creencia religiosa se refiere, siendo impermeable a la abundante producción proveniente del mundo anglosajón. Por otro lado, la crítica del lenguaje religioso ha sido muy escasa dentro de lo que podríamos llamar filosofía en sentido estricto. Mientras que en el campo de la ética o del derecho ha habido una receptividad mayor, tal vez se ha asumido inconscientemente la identificación del estudio del lenguaje religioso con actitudes apoloéticas, subjetivas o *out of fashion*, cuando menos. La historia de nuestro país es bastante responsable de ello. Sea como fuere, el hecho es que en este terreno hemos permanecido apartados de las corrientes señaladas al principio y de su desenvolvimiento. Un error en ambos casos, ya que si los primeros se han privado a sí mismos de los instrumentos necesarios para llevar a cabo una crítica filosófica a la altura de su tiempo, los segundos han desaprovechado un campo que ofrece tanto un conjunto de problemas iluminadores para quehaceres harto diversos del teológico como de las consecuencias prácticas que para nues-

tra comunidad concreta se pueden derivar. Al fin y al cabo, y parafraseando a Hume, la creencia religiosa es el paradigma de toda creencia. Informar, pues, allí donde no sólo faltan las producciones autóctonas sino en donde ni siquiera existen traducciones básicas, es algo exigido por la misma naturaleza de aquello que queremos investigar.

No queremos, sin embargo, limitarnos a elaborar un libro de consulta. Existen ya muchas presentaciones documentadas y serias. Dicho de forma más fuerte: nuestra opinión no es algo que sumamos de modo más o menos lujoso a nuestra exposición. Conviene que explicitemos algo más este punto. Contra la extendida tesis (muchos de cuyos defensores curiosamente se encuentran dentro de una de las corrientes más vigentes de la filosofía analítica) de la neutralidad de cualquier filosofía «de», de la concepción de la filosofía como actividad de segundo grado que no interfiere sino que pone a la luz aquello que tiene entre manos, afirmamos precisamente lo contrario. En primer lugar, seleccionamos, como no podía ser menos, y seleccionar es tomar ya una determinada perspectiva, evaluando así, de entrada, el material sobre el que se ha de proyectar el análisis. Pero es que además, y esto es lo decisivo, al estar los conceptos indisolublemente inmersos en la historia y praxis de los individuos que los sustentan, difícilmente podrá sustraerse la investigación, por un lado, a la influencia de lo estudiado, y los futuros conceptos, por otro, a la investigación que tenga lugar. Decía Wittgenstein que la filosofía deja todo como está. Se le ha apostillado, con razón, que la filosofía deja todo como está; todo, sí, menos los conceptos.

Dentro de lo que nuestro trabajo no es, apresurémonos a puntualizar que no se trata de hacer lógica de la religión, a pesar de que en más de una ocasión hemos de habérmolas con las técnicas —siempre a un nivel elemental— de la lógica. Queremos hacer constar, sin embargo, que nos parece algo sumamente interesante. A pesar de que no existe ninguna buena lógica de la religión como tal, sí abunda de una u otra manera, lo que podríamos llamar lógica implícita de la

religión. Y es que no podía ser de otra forma. La misma estructura del lenguaje religioso le hace apto para el descubrimiento de falacias o para aplicar, simplemente, técnicas de argumentación en todas sus variantes. Como ejemplo sobresaliente podríamos fijarnos en la prueba de la existencia de Dios propuesta por San Anselmo y conocida como argumento ontológico. Es bien sabido que el estudio detenido, con su correspondiente aceptación o rechazo, recurre la historia de la filosofía occidental. Y en los últimos años, concretamente, ha habido un poderoso intento por analizar a fondo los presupuestos y finalidades de dicha prueba; no sería exagerado afirmar, en este sentido, que el estudio de la modalidad debe no poco a la provocación inherente al argumento en cuestión. Como un «Gödel invertido», valga la analogía, su implausibilidad *prima facie* va acompañada de la falta de acuerdo (que no de su imposibilidad) de refutación. Y un cierto relativismo lógico, en el que haremos hincapié, tiene en el argumento una inspiración y reflejo muy llamativos. Otro tanto se podría decir de las pruebas ateológicas, o pruebas de la no existencia de Dios como conversas de las positivas, de la compatibilidad o no de un cierto concepto de Dios bueno y omnipotente con la existencia del mal, etc.

Digamos ya, positivamente, que nuestro estudio se sitúa en el campo de la filosofía. ¿Qué es lo que queremos decir con ello? Queremos decir, en primer lugar, que vamos a enfocar la creencia religiosa, el lenguaje religioso, dentro de las fronteras difícilmente demarcables de la filosofía analítica. Esto no sólo porque hemos de ceñirnos a lo que en ese dominio se ha dicho sino porque compartimos en gran parte la idea wittgensteiniana de que hay que comenzar por las «formas de vida», por los «juegos de lenguaje» concretos que uno se proponga entender. Tal perspectiva no significa limitarse a un análisis del lenguaje común o intentar justificar cualquier juego de lenguaje determinado. Nada más lejos. Ni es nuestro oficio, obviamente, lo último, ni cae dentro de nuestros intereses. Lo realmente importante, para nosotros, del lenguaje religioso es el haber desembocado en cuestiones ta-

les como la posibilidad de entender una sociedad extraña a la nuestra, problema central en antropología, contribuyendo así a la formación de una sociología crítica, infantil aún, pero de la que puede esperarse no poco. Ni que decir tiene, por otro lado, que la cuestión de la racionalidad o problemas emparentados con la ética pueden recibir una luz nada desdeñable desde la perspectiva apuntada. Es aquí, pues, en donde se centran primordialmente nuestros intereses.

Señalemos finalmente una dificultad a la hora de confeccionar este trabajo y a la que aludimos al comienzo. La enorme cantidad de producción dentro de nuestro tema nos ha obligado a recortar, a veces con cierta sensación de frustración. Es evidente que otras perspectivas habrían de tener presente mucho de lo que omitimos y dejar de lado aquello en lo que nosotros insistimos.

Capítulo 1

EL LENGUAJE RELIGIOSO Y SU CARENCIA DE SIGNIFICADO

CARNAP Y AYER

En 1931 apareció un artículo de R. Carnap en la revista *Erkenntnis*,¹ divulgadora de los puntos de vista sustentados por el llamado Círculo de Viena, que presenta con una admirable claridad lo que ha de entenderse por carencia de significado cognoscitivo. A pesar de las décadas transcurridas y la tinta que ha hecho correr, el artículo citado conserva el frescor de aquello que, con claridad, quiere marcar un nuevo rumbo. Las ideas de Carnap han servido durante mucho tiempo de paradigma a los seguidores del empirismo lógico. Más aún, dentro de la producción actual, no es difícil encontrar el mismo contenido, o muy parecido, revestido con cierta actualidad. En otros casos, como ocurre en Ayer, el mimetismo es, si cabe, mayor. Conviene, pues, que nos detengamos a considerar las consecuencias que para el lenguaje religioso se derivan de la postura de Carnap.

La finalidad de Carnap es dar una solución más radical y definitiva que las dadas hasta el momento por los enemigos de la metafísica. Se trata de expulsar, de una vez por todas, a aquélla, del discurso cognoscitivo. Así, la metafísica

no será rechazada por su falsedad, o por la incertidumbre que pudiera surgir al adentrarnos en terrenos que superan las fronteras del conocimiento humano, ni siquiera por lo poco fructífera que aquélla pueda ser. La metafísica será rechazada por su carencia absoluta de significado (*gänzlich sinnlos*). Las proposiciones metafísicas se revelarán como supuestas o aparentes proposiciones (*Scheinsätze*).

Pero, ¿cómo puede determinarse si algo tiene sentido o no? Sabemos, dice Carnap, que un lenguaje consta de un vocabulario y una sintaxis, la cual no es otra cosa que un conjunto de reglas según las cuales han de combinarse las palabras. Pues bien, los errores metafísicos son debidos o bien a la falsa creencia de que hemos introducido una palabra, y su correspondiente concepto, allí donde realmente nada hemos introducido o bien porque hemos transgredido las reglas de la sintaxis misma. En ambos casos lo único que hemos proferido son seudoenunciados.

Ahora bien, el significado de una palabra hay que encontrarlo en aquella frase elemental de la que forma parte. Es la propia sintaxis la que nos indica la característica de la palabra y por tanto la categoría a la que pertenece. Así, la forma enunciativa elemental para la palabra «piedra» es «x es una piedra», pudiéndose sustituir la variable «x» por cualquiera de sus valores, v.g., «este diamante», «esta roca», etc. Pero, ¿cómo sabemos que la frase elemental en cuestión tiene o no sentido, es de aquellas con carta de ciudadanía en el discurso informativo o es, más bien, una aparente proposición? Llegados a este punto Carnap hace uso de la interpretación peculiar que los componentes del Círculo de Viena dieron, en su mayoría, a lo que en el *Tractatus* dice Wittgenstein: el sentido de una proposición estriba en su criterio de verdad o, lo que es lo mismo, la polaridad de una proposición, su capacidad interna para ser verdadera o falsa, es lo que la da sentido. Sólo su confrontación posterior con la realidad ratificará una de las dos posibilidades esenciales.

Es ésta una exposición muy sucinta de lo que Carnap propone, pero es suficiente para nuestros propósitos. La ma-

por parte de las palabras que conforman el vocabulario de la tradición filosófica, sean éstas «la cosa en sí», «el espíritu», «la vida», etc., tendrán, consecuentemente, sólo seudesignificado y, por implicación, lo mismo ocurrirá con la mayor parte de las que utiliza el lenguaje religioso. Carnap no se contenta, sin embargo, con la pura sugestión. Él mismo las propondrá explícitamente como ejemplo relevante de seudesignificado. Son éstas, textualmente, sus palabras:

Otro ejemplo es la palabra «Dios». Prescindiendo de las variantes dentro de cada uno de los campos, hemos de distinguir su uso en tres casos diferentes o diferentes períodos históricos, los cuales a su vez se entrecruzan en el tiempo. Según su uso *mitológico*, la palabra tiene un significado claro. Con esta palabra (o con palabras paralelas de otros lenguajes) se designan seres corporales que dominan en el Olimpo, en el cielo o en el infierno y a los que se les dota, de una manera más o menos perfecta, de fuerza, sabiduría, bondad y felicidad. Otras veces la palabra designa seres espirituales, que no tienen cuerpo a la manera humana, pero que se manifiestan, de una manera o de otra, en las cosas o sucesos del mundo visible siendo constatables, por tanto, empíricamente. En su uso *metafísico*, por el contrario, la palabra «Dios» designa algo transempírico. A la palabra se le quita totalmente el significado de una esencia espiritual que se esconde dentro de un cuerpo y puesto que no se la dota de un nuevo significado no tiene sentido (*bedeutungslos*). Sin duda alguna parece muchas veces que la palabra «Dios» tuviese un sentido en su uso metafísico, sólo que las definiciones que se proponen revelan, en cuanto se las analiza de cerca, que son seudodefiniciones; éstas llevan o bien a combinaciones de palabras lógicamente ilegítimas... o remiten a otras palabras metafísicas (por ejemplo, «lo absoluto», «lo incondicionado»), pero de ninguna forma a las condiciones de verdad de su proposición elemental. En el caso de esta palabra no se ha cumplido siquiera con la primera exigencia de la lógica, esto es, la exigencia que postula su sintaxis, es decir, la forma según la cual ha de entrar en la proposición elemental. Ésta debería tener en nuestro caso la siguiente forma: «x es un Dios»;

el metafísico, sin embargo, rechaza tanto esta forma sin dar ninguna otra, como el dar, si se le pide, la categoría de la variable x ...

Entre el uso mitológico y metafísico del lenguaje se encuentra el *uso teológico*, en relación con la palabra «Dios». Aquí no es que haya significado alguno sino que se oscila de un lado a otro entre los dos usos anteriores. Muchos teólogos tienen claramente un concepto de Dios empírico [...] en esta significación las proposiciones de la teología son proposiciones empíricas cayendo, por tanto, bajo el juicio de las ciencias empíricas. Otros teólogos utilizan claramente el lenguaje metafísico. Otros [...] es difícil saber en cuál de las dos direcciones se mueven.

Hasta aquí Carnap. Ha sido su mérito el haber planteado, con una gran precisión, gracias «al desarrollo de la *lógica moderna*», el Scylla y Caribdis del creyente. Si sus supuestos enunciados tienen sentido entonces son falsos ya que la superstición es fácil presa de la ciencia. Y si son metafísicos entonces la creencia religiosa no es ni verdadera, ni falsa, ni dudosa, ni probable o improbable. Es, simplemente, carente de sentido. El agnosticismo, como reliquia de un pasado ilustrado, no sería sino una falta de conocimiento de las reglas de nuestro lenguaje o, como diría Hanson en un artículo reciente, que más adelante comentaremos, un error metodológico. La religión, como la ética o la metafísica, puede tener un profundo «significado» en cuanto que «expresa el sentido de la vida» (*Ausdruck des Lebensgefúlls*), pero es doblemente engañosa si cree estar enunciando algo: engaña tanto al oyente como al profiriente. Cree estar diciendo algo sublime y *no ha dicho nada*.

Señalábamos antes que la postura que acabamos de exponer de Carnap es paradigmática. En este sentido es imposible tener una idea mínimamente clara de lo que ha sido el debate acerca del lenguaje religioso sin tener presente lo que Carnap dijo. Carnap, en forma de *revival*, no es difícil encontrarlo en la literatura actual incluso en autores nada descendientes con las tesis positivistas. Todo ello a pesar de

las sucesivas autocorrecciones y extracorrecciones que el criterio empirista de significado ha sufrido en el correr de los años o de las deficiencias epistemológicas que el fenomenalismo ha evidenciado.

Un análisis de los conceptos religiosos debe de comenzar planteándose la problemática de Carnap que acabamos de presentar. Pedagógicamente es incuestionable. Por eso libros introductorios como el de Hospers, v.g.,² no pueden por menos que comenzar con la cuestión del antropomorfismo y sus consecuencias.

Lo que ocurre es que los supuestos de Carnap no son ni pocos ni sencillos. Carnap parte del principio empirista de significado. Es bien sabido que si es peligroso para el creyente seguir defendiendo la racionalidad de sus creencias basándose precisamente en los vaivenes de cualquier criterio empirista —lo que suele conocerse como la doctrina que coloca a Dios en los *logical gaps*— no es menos cierto que toda refutación a la Carnap será dependiente de la aceptabilidad o no del criterio. Más tarde, al hablar de Ayer, nos detendremos en este punto. Pero es que, dejando de lado las sucesivas inconsistencias del criterio empirista de significado, el ataque más serio que iba a recibir la creencia religiosa no iba a provenir del empirismo lógico más militante, sino de su supuesta incapacidad de refutación o, lo que es lo mismo, de su carencia de falsabilidad. No se negará que los enunciados religiosos, al igual que los metafísicos, tengan sentido —¿cómo se les puede negar *algún sentido*?: el simple hecho de que podamos distinguir entre «Dios existe» y «Dios no existe», v.g., entre *p* y *no-p*, indica nuestra capacidad para entender tales proposiciones—; lo que sí se negará, sin embargo, es que tales proposiciones pertenezcan a las ciencias empíricas. El criterio de demarcación propuesto por Karl Popper³ no distinguirá entre proposiciones con sentido, por una parte, y seudoproposiciones, por otra, sino, más bien, entre proposiciones con contenido empírico y aquellas otras que se sitúan en el área de la metafísica, de la lógica o de las matemáticas. Será Flew, como luego veremos, el encargado de encontrar,

en el lenguaje religioso, el correlato del criterio de demarcación popperiano.

Mientras tanto una buena parte de los creyentes podrían sentirse no afectados por la crítica de Carnap antes señalada. Sus objeciones, podrían argüir, no nos tocan. Por lo que al aspecto mitológico se refiere, es bien sabido que, al menos en las grandes religiones tales como la judeo-cristiana, no se habla de un «Dios-Zeus» sino de alguien que es «invisible, incomprensible, inestimable», del que no se puede decir lo que es, sino simplemente que es y al que no se le puede encerrar en los «confines y límites de la definición».⁴ Y en cuanto a la imposibilidad de reducir cualquier enunciado religioso a sus condiciones de verdad de la proposición o proposiciones elementales correspondientes, la respuesta sería similar: los enunciados del creyente son distintos de los de la ciencia. La creencia no es un sistema teórico, ningún conjunto de hipótesis que trata de explicar fenómenos determinados a la manera de la ciencia. Si Carnap nos dice que sólo es científico lo que se adecua al criterio científico no ha proferido sino una trivial tautología, y si nos quiere dar una definición recursiva de lo que, por ser empírico, es conocimiento razonable, entonces lo único que ha creado es la posibilidad de generar enunciados con contenido empírico. Esto, sin embargo, no deja de ser algo intrínseco al sistema. Para que el criterio, al margen de su propia validez, tenga una aplicación externa y universal es necesario especificar con mayor concreción su alcance. Esa será la tarea de Ayer. Pasemos a Ayer, por tanto.

Antes de nada, y a modo de ilustración, veamos las profundas semejanzas en el planteamiento que unen a Ayer con Carnap. Dice aquél:

Hay que hacer notar que allí donde las deidades se identifican con los objetos naturales, las afirmaciones que con respecto a ellas se hagan, se puede decir que son significativas... Podemos tener una palabra que se usa como si nombrara «esta persona», pero, a menos que la sentencia en la

que ocurra exprese proposiciones que son empíricamente verificables, no puede decirse que simbolice nada. Es éste el caso respecto a la palabra «dios» cuando se usa de forma que refiera a un objeto trascendente [...].⁵

Para Ayer el rechazo de los supuestos enunciados religiosos es algo que se da una vez que hemos clasificado exhaustivamente las categorías de las posibles proposiciones. Dicho negativamente: aquéllos no son enunciados *a priori* ya que por tales sólo podemos entender las proposiciones de la lógica que al ser tautológicas lo único que hacen es volver a colocar en la conclusión lo que ya estaba en las premisas. La deducción es algo puramente formal que no añade un ápice a nuestro conocimiento empírico. Por otro lado, tampoco pueden ser enunciados probables o improbables, puesto que para ello tendrían que poseer el estatuto propio de cualquier hipótesis empírica. Y esto no es así ya que es obvio que ni solos ni en unión de otras hipótesis nos permite derivar proposición alguna. La única escapatoria que le queda al creyente es la de decirnos que su objeto de adoración es transempírico, trascendente, en cuyo caso ha caído en el seudolenguaje de la metafísica.

Conviene, no obstante, nos previene Ayer, no confundir el descubrimiento de la falta de sentido cognoscitivo de las supuestas afirmaciones del creyente con lo que tradicionalmente se ha entendido por ateísmo o agnosticismo. El agnóstico duda de la existencia de Dios, mientras que el ateo lo niega, pero, al dudar o negar de una serie de aserciones suponen ambos que éstas tienen sentido ya que sólo se puede dudar o retirar el asentimiento de algo que tendría sentido suponerlo verdadero. Ayer, por su parte, dirá que también ellos están cayendo en el sin sentido. De una vez por todas: si las afirmaciones del creyente son sin sentido lo mismo lo serán las que las declaran falsas, probables o improbables. Tal vez la mejor manera de catalogar la postura de Ayer es la que considera a sus clarificaciones metateológicas,⁶ ya que lo que

hace es pronunciarse acerca del significado o no de una clase de enunciados que se titulan teológicos. Su agnosticismo o escepticismo, si queremos recurrir a la terminología de la tradición, sólo puede atribuírsele con justicia siempre y cuando tengamos presente que funciona como metaagnosticismo o metaescepticismo en el sentido señalado.

Ayer, con más fuerza si cabe que Carnap, basará su rechazo de los seudoenunciados teológicos en el criterio empirista de significado. Veamos, por tanto, qué es lo que entiende por tal Ayer y cómo quiere aplicarlo, así como cuál es el balance que del criterio como tal podemos dar en nuestros días en lo que a nuestro tema atañe.

Pocos intérpretes más autorizados que K. Nielsen para entender con justeza lo que Ayer quiere decir. No es necesario que nos remontemos a los comienzos del Círculo de Viena para sacar a la luz las implicaciones del principio de verificabilidad. Seguiremos, en nuestra exposición, en consecuencia, a uno de los defensores más firmes del neopositivismo mitigado: K. Nielsen.⁷ El principio de verificabilidad —sigamos a Nielsen—, para el Ayer más maduro, no es un enunciado descriptivo. Tal principio es, más bien, lo que Stevenson⁸ llamó «definición persuasiva». Su estructura sería más o menos la siguiente: «Yo estoy convencido de él y para persuadirle a usted tendré que recurrir a otras definiciones. En último término le mostraré que se deriva de lo que sabemos qué es *entender* una vez que lo analizamos. Ocurre que con los discursos de la ciencia y del sentido común nos comunicamos, nos *entendemos*, mientras que cuando expresamos algo metafísico (o religioso) es imposible garantizar la comunicación, la *comprensión*; no hay posibilidad de comprobar *objetivamente* en qué estamos de acuerdo o en qué estamos en desacuerdo. En suma, tenemos *buenas razones* para eliminar el supuesto discurso metafísico (o el religioso)».

Argüir así supone, naturalmente, argüir desde la respetabilidad de la ciencia; es decir, supone estar convencidos de que los enunciados que realmente imparten conocimiento

son los científicos, los que se pueden contrastar, en principio, experimentalmente. Es por eso por lo que se prefiere y se antepone tal conocimiento al carente de tales características como es, en nuestro caso, el religioso. Se trata, pues, de persuadir al otro desde el *background* que a nuestra disposición pone tanto el sentido común como la ciencia, que no es otra cosa sino sentido común refinado. Remachándolo con palabras más recientes de K. Nielsen:⁹ no se trata de seleccionar un concepto determinado de experiencia, como falsamente han supuesto algunos defensores del carácter cognoscitivo del discurso religioso, sino de tener buenas razones para optar por el criterio, de nuestro derecho a que nos den una idea de aquello que se intenta hablar, de nuestras justas exigencias a que nos digan qué es lo que cuenta en favor de lo que el creyente intenta defender. Siendo propiedades comunes a nuestro discurso ordinario o científico, nada sería postulado —seguimos parafraseando a Ayer y a Nielsen— por ningún concepto arbitrario de ciencia o de experiencia, sino por lo que objetivamente constituye la capacidad de comunicación. Pobres mortales o pequeños dioses, no tenemos otro *stock* de conocimiento.

Ayer, sin embargo, modificó su definición de verificabilidad. Decir que el defensor del lenguaje religioso debe dar alguna idea de lo que está afirmando es algo bastante trivial. Conviene, por tanto, ver en qué sentido se modificó el criterio y cuál es la fuerza que se le puede dar hoy día en relación con las expresiones del creyente.

La segunda edición del difundido libro de Ayer, *Language, Truth and Logic*,¹⁰ de 1946, es muy instructiva respecto a las correcciones del criterio dada la labilidad de las versiones anteriores. Igualmente Hempel, pocos años más tarde, en un conocidísimo artículo¹¹ iba a exponer claramente las triviales consecuencias o las inmensas restricciones que aquejaban al criterio. Pero volvamos a la introducción del libro citado de Ayer. Después de rechazar la primera versión dada en la primera edición ofrece una definición enmendada

que, aunque sólo sea por su valor histórico, vamos a citarla textualmente:

[...] un enunciado es directamente verificable si es, o bien un enunciado observacional, o es tal que en conjunción con uno o más enunciados observacionales implica, al menos, un enunciado observacional que no es deducible solamente de esas otras premisas. Y me propongo llamar a un enunciado indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que en conjunción con otras determinadas premisas implique uno o más enunciados directamente verificables que no sean deducibles de esas premisas solamente; en segundo lugar, que esas otras premisas no incluyan enunciado alguno que no sea o analítico o directamente verificable o capaz de ser establecido independientemente como indirectamente verificable. Puedo ahora reformular el principio de verificación como exigencia de un enunciado con sentido literal, el cual no es analítico y que debe ser verificable, directa o indirectamente, en el sentido expuesto.

Con esta reformulación evita la liberalidad anterior del principio que permitía, con el simple expediente del *modus ponens* de la lógica elemental, deducir como verificables enunciados claramente no científicos, tales como «el Absoluto es perezoso». Pocos años más tarde, sin embargo, y debido a A. Church,¹² el principio, a pesar de su reformulación, quedó ridiculizado. Un contraejemplo de Church mostraba, en una deducción con tres enunciados observacionales y otro cualquiera como premisas, que dicho cualquier enunciado o su negación eran verificables. Dentro de la definición de Ayer se podría introducir esa absurda consecuencia que dejaba completamente arruinado el principio. La buena voluntad de P. Nidditch en 1961¹³ interpretando el «incluye» de la definición de Ayer como «incluye *intra se*» y no «incluye *inter se*», no parece haber dado los frutos apetecidos por su autor. Incluso en la exégesis por él propuesta, sigue sin evitarse la dificultad ya vista. Plantinga, v.g.,¹⁴ nos vuelve a dar un ejemplo suficientemente fuerte como para desechar también el remiendo de Nidditch.

Estas sucesivas modificaciones son indicio suficiente de que no le falta cierta razón al creyente cuando se queje y pregunte: «¿de qué criterio me está hablando?». Si ninguna versión tiene la plausibilidad requerida para tomarlo como objeción seria, el creyente puede despreocuparse un tanto del asunto sin que quedara muy dañada su honestidad intelectual. Así parece, *prima facie*, al menos. Más aún el creyente podría hacer uso de la idea del «reversing the argument» de Smart¹⁵ y argumentar así: *a*) Hay enunciados teológicos —entendiendo teológico por el momento en un sentido amplio en el que se incluyen tanto los enunciados comunes como los sofisticados— que son significativos. *b*) Hay enunciados teológicos que, según el criterio, no son verificables. *c*) Es falso, en consecuencia, que todos y sólo los enunciados verificables son significativos. Sin una versión más sólida que la de Ayer parece difícil refutar este razonamiento, al menos de modo concluyente.

No hemos tocado, por otro lado, muchos supuestos de Ayer, hoy en día sumamente cuestionables. Es algo que lo veremos a lo largo de nuestro trabajo. Indiquemos aquí que «el dogma moderno», o mejor, «los dos dogmas del empirismo», por utilizar la frase de Quine, están en la base de la defensa del criterio plasmada por Ayer. Ahora bien, si la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas se borra y si los enunciados observacionales pierden su primacía, el edificio empirista en el que Ayer se apoya se desploma. No es extraño que el citado Nielsen contraataque criticando lo que, a su vez, ha dado en llamarse el «mito del holismo».¹⁶ Añadamos a esto, la recuperación de las pruebas apriorísticas con las modificaciones de los operadores modales correspondientes. La «necesidad», como término modal engorroso, ha dado lugar a análisis inconcebibles en la óptica de Ayer. Más tarde hablaremos de ello. De cualquier forma, tales análisis están resultando uno de los puntos más fructíferos de lo que podríamos llamar una filosofía analítica teológica. Pensar que el lenguaje religioso queda exhaustivamente estudiado desde el criterio empirista de significado, incluso en sus formas más acep-

tables y conscientes, es tan ingenuo como el creer, en el otro extremo, que se le puede, sin más, ignorar.

Dijimos antes que un *challenge* sobre el que la discusión iba a centrarse con más intensidad, levantando una polémica de gran ruido, iba a provenir (previas discusiones entre verificacionistas y falsacionistas)¹⁷ por medio de Flew, tal vez el representante más prolijo y respetado en esta primera fase de la filosofía analítica de la religión. Pasemos ya a Flew.

EL DESAFÍO DE FLEW

El desafío de Flew, lanzado por éste a comienzos de los años cincuenta, condicionará decisivamente las discusiones que habrían de continuarse ininterrumpidamente respecto al lenguaje religioso. Todas las variedades de lo que Passmore¹⁸ bautizó felizmente «positivismo cristiano» tienen su origen en los intentos de superar, un tanto masoquísticamente a veces, el desafío de Flew. Su «presunción ateísta», como él mismo ha seguido presentando en nuestros días su *challenge*, en clara analogía con ciertos códigos penales, sigue presidiendo poderosamente toda la filosofía analítica de la religión. Merece la pena, por tanto, que lo consideremos detenidamente. Antes de nada citaremos, de la misma manera que lo hace Clarke,¹⁹ lo que se dice en la revista *Socratic*, que es donde apareció en primer lugar la discusión propulsada por Flew.²⁰ Podemos así tener a mano el fondo teórico que presidirá el debate. Comienza aquélla así:

The Oxford U. S. C., en el que se han leído [...] estos artículos, es una tribuna abierta de discusión entre cristianos y agnósticos acerca de los tópicos que son relevantes con respecto a las exigencias de *verdad*, en algún sentido último, que postula la fe cristiana. En nuestros días, sin embargo, hemos de volver a un antiguo problema y retrotraernos a la cuestión no de la verdad sino del lenguaje y el significado. Así, lo que nos incumbe es más la «clarificación» que la argumentación filosófica [...] los desarrollos filosó-

ficos [...] no sólo han hecho envejecer argumentos en favor de la existencia de Dios, en lo que al moderno intelectual respecta, sino que han arrojado dudas acerca de si las sentencias que mencionan a Dios tienen algún significado.

Nos encontramos, pues, de lleno, dentro de una preocupación muy a tono con lo visto anteriormente; se trata de saber, antes de nada, si aquello de lo que se habla es o no lenguaje significativo. En palabras textuales de Flew: «se trata de saber [...] si el creyente está realmente afirmando algo o no».²¹ Lo que ocurre es que en el desafío de Flew hay algo más y olvidarnos de ello sería un error lamentable. Flew, primordialmente, propondrá un método de demarcación para los supuestos enunciados del creyente. Las breves observaciones finales, que a petición del editor cerraron la polémica sobre «Teología y Falsabilidad», son, en este sentido, tan interesantes como su primera intervención. Es injusto tratar de identificar a Flew o bien con Ayer o con cualquier versión anterior del criterio empirista de significado, sin más, como lo hace, entre otros A. Plantinga.²² Veamos, por tanto, cómo utiliza Flew el criterio de demarcación falsacionista. Antes, indiquemos brevemente la fuente de inspiración de Flew.

La parábola con la que comienza su brevísima exposición está tomada de J. Wisdom.²³ De esta forma se inaugura un género que habría de tener, en las respuestas a Flew, no pocos cultivadores. La famosa «parábola del jardinero» nos muestra gráficamente en qué queda la aserción primitiva del creyente: en nada; o mejor: en una «picture preference», utilizando una vez más una idea de Wisdom. Hablar de Dios sería como hablar, en relación con los fenómenos sexuales, de Afrodita, aunque quien se refiera a Afrodita sabe perfectamente que no hay un ser suprahumano añadido a dichos fenómenos sexuales. No es difícil ingeniárselas para mostrar lo que es una «picture preference» y ha habido mucha imaginación en este sentido. En nuestro caso lo único que nos interesa mostrar es que, según Flew, el hablar de Dios sería algo vacío de contenido empírico, un modo de expresarse

que no introduce ninguna diferencia real respecto al mundo. Es una pura tautología con el capricho de escoger el nombre que nos apetezca. Pasemos, ahora, de lo metafórico a lo literal.

¿Cómo podemos saber si alguien está profiriendo realmente enunciados o no? Afirmar que tal y tal es el caso, continúa Flew, es lo mismo que negar que tal y tal no es el caso. Dicha equivalencia es necesaria. En símbolos: p es equivalente a no-no- p . En nuestro caso concreto: quien afirme que Dios es bueno estará negando (y esto lo admitiría incluso una lógica tan heterodoxa como la intuicionista) que Dios no es bueno. Es aquí en donde entra en juego el método deductivo de contrastación empírica de Popper. Según tal método, los enunciados universales, al poder entrar en contradicción con enunciados particulares, pueden quedar refutados. Para ello se sirve Popper de la sencilla ley (o regla según los casos) del cálculo elemental de proposiciones y que recibe el nombre de «modus tollens». ²⁴ Apliquemos ya estas nociones elementales a las expresiones que prefiere el creyente: «Si Dios ama a los hombres evitará, en consecuencia, el sufrimiento de éstos. Ahora bien, vemos morir a niños inocentes de cáncer de garganta. Luego Dios no ama a los hombres». Un enunciado particular ha falsado la afirmación universal. Tiene que ser posible en principio —es éste el reproche fundamental de Flew al creyente— encontrar un contraejemplo que pueda entrar en conflicto con lo afirmado universalmente. Si el creyente no es capaz de decirnos qué es lo que podría ser incompatible con la aserción primera, si ésta es compatible con cualquier hecho posible, si nada podría refutarla, entonces la afirmación se desinfla, no es tal. Ha muerto, como en la parábola, por «la muerte de las mil cualificaciones»; puede, tal vez, ser una «picture preference», pero si aspira a más, se convertirá en una pseudoproposición empírica.

Dijimos antes que en la respuesta final es más explícito Flew en lo que respecta a su objetivo de demarcación empírica. Dice Flew: «Algunas expresiones teológicas [...] in-

tentan dar explicación de algo o afirmar algo. Ahora bien, una afirmación, para ser tal, debe decir que las cosas son de esta o esta forma y *no de otra forma*. Del mismo modo, una explicación, para ser tal, debe de explicar por qué ocurre este hecho particular y *no otro cualquiera*. Es claro, por tanto, que Flew, contrariamente a Ayer por ejemplo, no está expulsando a las expresiones teológicas del reino del sinsentido, sino buscando un método de demarcación científica y lo ha encontrado en el que Popper propuso. Las ventajas y desventajas de éste, repercutirán, por tanto, en las del propio Flew.

Las respuestas a Flew han recorrido todas las combinaciones posibles. Desde la curiosa aceptación de la no falsabilidad de los enunciados teológicos que seguirían siendo, no obstante, afirmaciones plenas de sentido, como es el caso de Mitchell,²⁵ pasando por la verificación escatológica de Crombie y Hick²⁶ hasta las extravagantes posturas de Hare y Braithwaite.²⁷ Naturalmente, la mejor forma de salvar las objeciones de Flew es decir que el creyente tiene un determinado *blik* (dicho más claramente, es un lunático), como opina Hare, o que en realidad no hace aserciones de ninguna clase, como opina Braithwaite; solamente se da cierto pasto intelectual a base de «historietas» como soporte del compromiso ético, el compromiso de llevar una forma agapeística de vida, concretamente, en el caso del cristiano.²⁸ Todo ello salva las objeciones de Flew, pero al alto precio de transformar lo que la creencia es, de redefinirla de tal forma que no se la reconoce. Ni se puede reducir, sin más, la religión a la ética, ni se puede ignorar que el creyente insiste en que *enuncia* algo. Es por eso que tal defensa de la creencia religiosa, a pesar del sensualismo del primer momento, no ha tenido, prácticamente, seguidores.

Hay algo, sin embargo, en lo que estamos totalmente de acuerdo con Hare. Dice éste: «He de comenzar confesando que, en el terreno escogido ('on the ground marked out') por Flew me parece completamente victorioso».²⁹ Y el suelo, ya lo hemos dicho, en el que basa Flew su argumentación es

el falsacionismo popperiano. Ahora bien, la metodología de la ciencia así construida se ha visto sacudida en los últimos años de tal forma que es difícil saber qué es lo que ha quedado a salvo. Así, para T. S. Kuhn, por ejemplo,³⁰ la refutación de enunciados dentro de lo que él llama ciencia normal no es lo mismo que la refutación de teorías; éstas tienen unos cauces más fluidos y sociológicos. Desde un Bunge hasta lo que ha dado en llamarse el carrusel Kuhn, Lakatos, Feysabend, y dentro de las diversas posturas de cada uno, la insistencia en el conjunto de las teorías científicas y no en los enunciados es un tópico común y junto a ello la difícil tarea de «commensurar» las teorías en cuestión. Que esto sea fruto del irracionalismo idealista y conservador, convertido en mito de nuestro tiempo como objeto tanto Popper como sus discípulos, no hace al caso ya que, en cualquiera de los posibles resultados, lo cierto es que habríamos de retrotraernos a presupuestos que, de no resolverse, dejarían sin efecto la crítica de Flew. Al igual que cuando hablamos del criterio empirista de significado, también ahora hemos de decir que no es éste nuestro tema. Lo cierto, sin embargo, es que en cuanto que la crítica de Flew está en función del valor de sus supuestos metodológicos y éstos están en una vertiginosa crisis, aquélla no puede por menos de sentir sus efectos. Por no hablar de la tesis de Quine quien con su holismo se sitúa en una perspectiva radicalmente distinta a la tomada por Flew al lanzar su desafío.³¹

La historia de la polémica ha sido no pocas veces bella y brillante. Passmore, Duff-Forbes, Nielsen, Kennick, Penelhum, Klemke...,³² por citar algunas de las aportaciones más inteligentes, han ido tratando de fijar tanto el alcance del ataque de Flew como de constatar lo que es la creencia religiosa. Y es que saber cómo funciona el lenguaje religioso era una de las primeras consecuencias que se desprendían de la radiación de la obra del segundo Wittgenstein. Saber, pero no apriorísticamente sino observando cómo funciona realmente el lenguaje religioso. Es el momento en que muchos teólogos aceptan con los brazos abiertos la problemática equi-

valencia de significado y uso. No ha faltado tampoco el énfasis en el carácter simbólico del lenguaje religioso o el intento osado de atacar el carácter tautológico de la lógica para romper así el punto de apoyo de la crítica de Flew. Y junto a esto, variantes de la concepción analógica de la creencia religiosa, como son los modelos analógicos de Ramsey.³³ Por no hablar de los que, más o menos «tractarianamente», han sugerido la inefabilidad del objeto de la creencia religiosa, la inexpresabilidad que le afecta.³⁴

La mayor parte de los que continuaron el debate, sin embargo, teólogos o no, siguieron considerando que el desafío propuesto por Flew era una dificultad difícilmente superable por parte del creyente. Por eso podemos ver las palabras que citamos a continuación como un gesto de liberación por parte de uno de esos teólogos que caen de lleno dentro de lo que se ha titulado «positivismo cristiano». Tal liberación era el aire fresco del segundo Wittgenstein. El desplazamiento de la noción de significado permitiría compartir los supuestos de Flew sin dejar de ser creyente. Dice P. Van Buren: «[...] El significado de un enunciado hay que encontrarlo, es idéntico a la función de dicho enunciado. Si un enunciado tiene una función, de forma que pueda ser, en principio, verificado o falsado, entonces el enunciado tiene sentido y a menos que un enunciado teológico no se someta, de alguna forma, a la verificación, no se puede decir que tenga significado en nuestro juego de lenguaje».³⁵

A uno no se le ocurre mejor comentario a esta actitud de ciertos teólogos que la irónica observación de Plantinga: un teólogo debería tener tanta simpatía por el verificacionismo como un defensor de los derechos civiles por el Ku Klus Klan.

Más tarde, y tomando a Nielsen como compendio de la versión actual de la primera hora empirista, volveremos, a modo de recapitulación, sobre lo que acabamos de exponer. Es importante que consideremos antes un original intento ateológico. Se trata de demostrar de modo apriorístico la no existencia de Dios. La proposición «Dios existe» sería lógica-

mente contradictoria. El rechazo de la creencia religiosa, por tanto, sería más fuerte que el mostrado por Flew. Fue obra de Findley³⁶ el presentar concisa y claramente este punto de vista. Es lo que vamos a ver seguidamente.

FINDLEY

J. N. Findley se propuso demostrar en 1948³⁷ la no existencia de Dios. Findley, parece paradójico, argumenta como San Anselmo, sólo que la conclusión que saca es precisamente la contraria: es imposible la existencia de Dios. «Fue un mal día para San Anselmo —dice Findley— aquel en el que encontró su famosa prueba». Lo que dice Findley podemos resumirlo de la forma siguiente: Si Dios ha de satisfacer las exigencias y necesidades religiosas debe de ser algo absolutamente supremo: inmejorable (*unsurpassable*), sin posibilidad de no haber existido o dejar de existir (*can never [...] happens to exist [...]*) de forma que su no existencia es impensable (*inescapable for thought or for reality*). Tal ser superior, que no existe «accidentalmente» y que posee sus diversas excelencias de modo esencial, es, de alguna manera, *necesario*. Ahora bien, es una adquisición de nuestro tiempo (*modern view*) que tal característica, la *necesidad*, sólo es aplicable a las proposiciones, en cuanto que éstas reflejan puramente el uso convencional que damos a las palabras. En consecuencia la Divina Existencia en cuestión o es carente de sentido (*senseless*) o es imposible.

Ha sido este un resumen muy ceñido del artículo de Findley. En él, como en el mismo argumento ontológico, se encierran una serie de problemas bien conocidos en la literatura filosófica. Así, ¿son los enunciados existenciales contingentes, sin excepción, o podría darse, más bien, algún enunciado existencial y necesario? ¿Cómo han de entenderse los enunciados existenciales negativos?, etc. Cuando años más tarde N. Malcolm, en una argumentación cuyo estilo es parecido al de Findley, llegaba a una conclusión radicalmente

diversa, esto es, a la necesaria existencia, lógica, de Dios, al menos dentro de un determinado juego de lenguaje, no hacía sino poner de manifiesto una vez más lo fructíferas que podrían ser las nociones encerradas en el argumento anselmiano en su relación a ciertos problemas filosóficos. Pero volvamos al argumento de Findley.

Dentro del campo que nos ocupa ha habido dos formas de abordar la refutación del llamado «punto de vista moderno» y según el cual las proposiciones existenciales serían, sin excepción, contingentes. Una de ellas, defendida, entre otros, por Copleston, Franklin, Hughes, Rainer y Plantinga³⁸ tiene, a pesar de su propia apariencia, un esqueleto argumentativo que está ya muy presente en buena parte de la tradición teológica escolástica. Se acabaría por introducir, en esta línea de pensamiento, un nuevo concepto acuñado por una determinada comunidad religiosa. Para ésta, Dios no tendría dependencia alguna causal mientras que, por el contrario, todos los demás seres dependerían, en su mismo existir, de él. Preguntar por la causa de Dios sería, pues, absurdo, revelaría incompreensión de lo que «Dios» es, mientras que el resto de los seres creados *exigirían* para su plena comprensión una explicación al tener fuera de ellos la causa de su existencia. Ahora bien, así como ante una proposición analítica, una vez que se ha entendido (y al margen de otros aspectos pragmáticos) no cabe genuina pregunta de su por qué, tampoco cabría con respecto a la necesidad de la proposición «Dios existe». Esta última, además, sería informativa, existencial, con lo que habríamos dado, finalmente, con una proposición necesaria y existencial a la vez.

Si resumimos las características, por tanto, que habría de tener un ser necesario que pudiera satisfacer los requisitos por Findley propuestos tendríamos, siguiendo a Plantinga,³⁹ las siguientes: *a)* da una respuesta final a la serie de preguntas que parten de los hechos del mundo: llegados a él no tiene ningún sentido seguir preguntando; *b)* afirmar su necesidad, y en conexión con lo anterior, sería tanto como negar sentido a la pregunta «¿Por qué Dios existe?». Más

aún, tal pregunta no haría sino poner en evidencia nuestra incompreensión de la idea de Dios. Tales propiedades, repetimos, estarían de acuerdo con lo que los creyentes han creído que es la necesidad de una Divina Existencia. En ningún momento habrían pensado en que tal necesidad tendría que ser necesidad lógica.

Plantinga, en este caso, no hace sino repetir lo que tanto Hughes como Reiner contestaron a Findley poco después de que éste se pronunciara de la forma que hemos reseñado. Hay, sin embargo, otra manera de enfocar el problema, más directa y menos dependiente de aquellos supuestos que se encuentran en entredicho. Se trata de permanecer en el mismo terreno de las nociones lógicas usadas en nuestro caso. A. N. Prior es un autorizado representante de esta postura.⁴⁰ Éste razona así: si consideramos por un momento la ejemplificación o no de conceptos observamos cómo el que no existan unicornios, por ejemplo, es una no ejemplificación puramente fáctica. Podían haber existido. El que no se den es algo puramente contingente. Que el concepto «ser cúbico y no cúbico al mismo tiempo» no se ejemplifique, indica, sin embargo, que hay algo que excluye su ejemplificación, esto es, el ser un concepto conjuntivo con componentes contradictorios. Si en el caso anterior nos encontrábamos con un hecho contingente, ahora nos encontramos con el hecho necesario de su no ejemplificación, *dado* el tipo de concepto en cuestión. Pues bien, si al hablar de conceptos no ejemplificados hacemos la pertinente distinción entre contingentes y necesarios, ¿por qué no hacerla también con respecto a los conceptos ejemplificados? Puesto que hay propiedades de conceptos que excluyen su ejemplificación, ¿por qué no habrían de existir propiedades de objetos que *necesitan* su ejemplificación? Un buen candidato para ocupar esa plaza parecería ser «Dios».

A Prior se le han puesto muchas objeciones. Recientemente, no obstante, se ha intentado rescatarlo de nuevo.⁴¹ Y es que, en último término, la mayor parte de los ataques (prescindimos, claro está, de aquellos otros, más ideológicos,

que adjetivarían como idealista cualquier postura que busque la más mínima regeneración de la argumentación apriorística) que se le pueden hacer dan por supuesta la separación tajante entre proposiciones analíticas y sintéticas. Desde ahí la refutación es fácil, lo que ya no es tanto es el mantener tal presupuesto. Findley, por tanto, no ha logrado su objetivo.

Pero, al margen de lo que se entienda por necesidad y más aún por necesidad lógica, ¿por qué preocuparnos tanto de si el lenguaje religioso es o no contradictorio? ¿No han afirmado los creyentes, y de modo especial ciertos teólogos, que el conocimiento de Dios y su lenguaje es precisamente contradictorio? Se imponen aquí una serie de precisiones. Es un hecho que frecuentemente es así como se expresan los místicos o algunos teólogos. En más de una ocasión lo único que intentan decir es que el objeto al que se refieren tiene tal grandeza que cualquier juicio que de él demos tendrá, necesariamente, un carácter limitado. Si es solamente eso lo que quieren expresar cuando hablan del contradictorio lenguaje religioso no hay problema alguno. En este punto no difieren del físico, por ejemplo, cuando nos habla de la inconmensurabilidad del universo. Más aún, es un principio metodológicamente bien establecido la imposibilidad de confirmar definitivamente cualquier enunciado universal o de falsar un existencial negativo ya que el rango de lo experienciable es potencialmente infinito. ¿Qué ocurriría, sin embargo, si hubiéramos de entender literalmente la defensa de la contradicción en cuanto referida a un ser infinito? La respuesta no puede ser otra que si tal fuese la aserción entonces el resultado sería dramático para sus defensores, ya que los enunciados contradictorios al no darnos información alguna imposibilitan toda comunicación. Su supuesto lenguaje se resolvería en nada. A riesgo de repetir nociones conocidas veamos, brevemente, por qué es así.

Si alguien me pregunta: «¿te convenció la charla?» y yo le respondo: «sí y no», puedo tener la seguridad de que mi interlocutor no interpretará la respuesta como una contradicción. *In verbis* es, ciertamente, una contradicción, pero en

la comunidad lingüística en la que me muevo es obvio que tales expresiones suelen tener el valor de enfatizar lo complejo de un juicio o una situación. La prueba de que no se trata de una contradicción real es que si se me sigue preguntando la contradicción se evaporará, ya que la conjunción contradictoria se puede resolver en enunciados independientes tales como «me convenció su manera de argumentar pero no el contenido de las premisas de las que partía, etc.». Utilizar así la forma contradictoria es algo implícitamente regulado en nuestro lenguaje que no tiene por qué dar lugar a confusiones mayores. La contradicción, así entendida, ni siquiera «vegeta» en nuestro lenguaje, por utilizar la fórmula wittgensteiniana. Es posible, sin embargo, que el defensor de la necesaria contradicción propia del lenguaje religioso la entienda en sentido fuerte, la entienda *uberhaupt*.

La contradicción formal es algo sumamente útil en el campo de la lógica o de la matemática. Sirve como expediente para negar aquella o aquellas proposiciones de las que se deriva una proposición contradictoria. Pero es que además, mirando a sus consecuencias, de una contradicción se puede derivar *cualquier* proposición.⁴² Siendo esto así, la contradicción da explicación a todo, lo cual es lo mismo que decir que no explica nada. Aquello que es compatible con cualquier hecho posible no nos da la más mínima información. Wittgenstein llamaba a la tautología y a la contradicción «proposiciones degeneradas». La razón de ello estriba en que, de la misma forma que por muchas tautologías que arbitremos *ad infinitum* no hemos aumentado un ápice nuestro conocimiento, solamente hemos cambiado unos símbolos por otros, en la contradicción nos ocurre exactamente lo mismo: si a la pregunta de un interlocutor respondemos con una contradicción éste puede inferir lo que quiera, es decir, nada. Si el defensor de esta guisa del lenguaje religioso insiste por tanto en tomar la contradicción literalmente la única respuesta que le podemos dar es que ha destruido cualquier posible conocimiento y esto al margen de la grandeza o no del objeto del que quiera tratar. La única alternativa sería la de una lógica

dialéctica tal y como la forjó, v.g., Hegel. El esquema contradictorio sería aquel capaz de hacernos entender cada vez mejor las cosas. Al margen de los errores intrínsecos a Hegel, así como de sus posibles aciertos, no es probable que el creyente, o mejor, el teólogo, tome esta vía ya que una consecuencia inmediata de dicha alternativa sería la desaparición de ese objeto supremo e independiente que, en su especialísima esencia, requería el lenguaje contradictorio. A Findley, para acabar, no se le puede refutar, por tanto, de esta manera.

Vamos a acabar con Findley. Antes, sin embargo, no estará de más señalar la «recuperación» que de Findley hace Plantinga en un reciente libro.⁴³ Dijimos cómo anteriormente lo había criticado y, podemos añadir, cómo le sirvió después a Plantinga para reivindicar, en línea con una cierta tradición, la diferencia entre propiedades esenciales y accidentales. Plantinga, ahora, apuntaría al acierto que según él tuvo Findley al distinguir, o al dar al menos los fundamentos, para una distinción entre *grandeza* y *excelencia*. La excelencia de un ser en un mundo M dependería solamente de sus propiedades en ese mundo, mientras que la grandeza, que satisface las demandas del creyente, en M depende no solamente de su excelencia en ese mundo M sino en cualquier otro mundo. Esta distinción, como en su momento veremos, es decisiva a la hora de apreciar las discusiones que, unidas a un renacimiento de distinciones modales, han tenido y tienen lugar en tiempos más recientes y en las que Plantinga ha sido uno de los que ha hecho aportaciones más originales. La contraprueba ateológica de Findley no es, pues, cosa del pasado.

Antes de acabar esta primera parte hagamos un breve balance de lo expuesto hasta el momento. El positivismo lógico y sus herederos directos o indirectos volvieron a poner las cosas en su sitio; es decir, deshicieron el rechazo del intelectualismo ilustrado que había traído consigo a su vez el rechazo de proposiciones tales como «¿Existe Dios?», para sus-

tituirlas por otras tales como «¿Qué es la religión?», o «¿Se debe ser religioso?», etc. Ayer, Flew y otros tantos nos han enseñado cómo el hablar de la religión como un hábito, un sentimiento, una actitud, un modo de vida ético o estético, etc., es apuntar a las condiciones necesarias, tal vez, de la religiosidad, pero no a las condiciones suficientes, tal y como se encuentran al menos en las religiones más a nuestro alcance. Que haya «semejanzas de familia» entre el arte, la moral y la religión no elimina el hecho de que el creyente quiere afirmar algo, que la religión posee, como elemento esencial, un conjunto de enunciados fácticos. Por otro lado, el movimiento en cuestión que hemos estudiado acaba de una vez por todas con ese tipo de razonamiento *contradictorio o vacío* (después de separar todas las propiedades de algo que es un cuerpo espacial se habla de un espíritu con características sólo comprensibles desde el punto de vista corpóreo; después de suprimir las propiedades del mundo se habla de los espíritus con las mismas categorías... o no se habla de nada con lo que nos quedamos en la más absoluta vacuidad) que tanto ha poblado el discurso religioso.

Muchos de los supuestos, sin embargo, que pertenecen al modo de argumentar del empirismo lógico y sus allegados si no han sido refutados sí han sido absorbidos, o, para hacer menos fuerte nuestra aserción, están sujetos a una profunda revisión. Seguir, pues, juzgando a la creencia religiosa dentro de esos mismos modelos, es como intentar en física resolver la alternativa onda-corpúsculo con supuestos preeinsteinianos. Anteriormente hemos hablado en más de una ocasión de K. Nielsen. Nielsen es un prolijo escritor y pocos habrán escrito tanto como él para fundamentar un ateísmo especulativo y práctico según los standard heredados de la gran corriente positivista. Un artículo reciente suyo⁴⁴ nos puede servir para aclarar esto; es decir, para observar con transparencia cómo toda la estructura de su argumentación se apoya en algo que pocos se atreverían a defender sin las correcciones debidas a los cambios operados en la metodología de la ciencia y su contraparte filosófica.

Nielsen se propone dismantelar las bases de la creencia religiosa. Por ejemplo, según ésta y puesto que estamos ante un ser singular, omnipotente, sobrenatural y creador de todo lo existente, nuestra moralidad ha de encontrar su fundamento en ese ser adornado con las cualidades descritas. Nada más inexacto, arguye Nielsen, ya que como «no podemos derivar un *debe* de un *es* tampoco podemos hacer uso de enunciados fácticos como soporte de nuestros juicios normativos». Nielsen se adhiere, pues, a los detractores de la falacia naturalista. «El punto más importante en lo que a la ética se refiere», como llamó Popper a esta doctrina, por primera vez formulada por Hume, ha recibido tales críticas, su posición ha llegado a ser tan incierta que no deja de ser arriesgado confiar en ella sin más matizaciones.

La complejidad interna de los sistemas religiosos, la injusticia que se les hace cuando se toma aisladamente a los enunciados, aunque reconocida verbalmente por Nielsen, no obsta para que éste arremeta contra el nuevo «mito de la totalidad». Dice Nielsen: «Si *p* y *no-p* tienen exactamente las mismas consecuencias empíricas, si todo lo que es lógicamente posible que experimentemos es igualmente compatible con la verdad o falsedad [...] de *p* y *no-p*, entonces *p* y *no-p* *no* son enunciados fácticos [...]». Es lo que ya vimos antes al hablar de la contradicción. Lo que ocurre es que decir esto es una trivialidad si no se hacen mayores especificaciones. En nuestro caso, si no se muestra cómo se aplicaría a la creencia religiosa considerada como un todo. Nielsen no discute para nada, v.g., la tesis de la hipodeterminación de la naturaleza de Quine. Una vez más permanece en lugares comunes cuya edad empieza a tener décadas.

Sabemos —lo vimos antes también— que aquello que no tiene buenas razones para ser afirmado como existente podemos concluir que no existe. Para llevar a cabo esta inferencia no es necesaria ninguna demostración lógica. Decir que lo que no se puede probar que no existe —hadas, gnomos, unicornios— puede, lógicamente, existir, es algo que no tiene la menor relevancia desde el punto de vista empírico. Es por eso

que Nielsen afirma que «creer que hay dioses es lo mismo que creer que existe San Nicolás o que hay hadas». Es lo mismo que opinaba Hanson en un artículo todavía reciente⁴⁵ o Scriven en un difundido libro de texto suyo.⁴⁶ El agnosticismo, para ellos, sería un error incluso mayor que el del ateo, ya que confundiría groseramente el orden de los conceptos y el de los hechos. En otro lugar hemos argüido ampliamente contra este ataque al agnóstico.⁴⁷ Digamos aquí, simplemente, que lo único que se ha conseguido refutar es un cierto tipo de religiosidad: la antropomórfica. De la otra no se ha dicho prácticamente nada. El mismo Nielsen lo reconoce. Sólo que con respecto a este creyente más sofisticado dice no poder pronunciarse hasta que se le muestre qué «hechos *concebibles*» podrían aducirse para refutar la creencia en un ser supremo con las propiedades que le atribuye el creyente. Una vez más nos encontramos dentro de los estrechos límites impuestos por el verificacionismo e ignorando que el concepto «más grande que lo cual nada puede pensarse», por ejemplo, y «dragones azules» requieren diverso tratamiento. Más adelante lo veremos.

Decir que algo no se estudia o no interesa o ha sido arrinconado *sociológicamente* no basta para refutarlo. Sí lo hace, sin duda, menos plausible. Por decirlo de una forma atrevida: incluso si el desafío de Flew o posiciones similares fueran sintáctica y semánticamente impecables su pragmática ha variado mucho desde que se formuló hasta nuestros días. Por eso, el desafío de Flew —entendido aquí más como un concepto que en su concreta versión— ha muerto también «de la muerte de las mil cualificaciones».

NOTAS

1. R. Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, n.º 2 (1931).
2. J. Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Londres, 1967².
3. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959.

4. Ver, por ejemplo, K. Nielsen, *Scepticism*, Londres, 1973, pp. 51-52.
 5. A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Londres, 1946².
 6. El término «metateología» lo usa R. S. Heimbeck en *Theology and Meaning*, California, 1969. A nosotros nos satisface y a él le fue sugerido, según su testimonio, por G. E. Hughes.
 7. En este caso concreto seguimos lo que dice en *Contemporary Critiques of Religion*, Londres, 1971.
 8. C. L. Stevenson, «Persuasive Definitions», *Mind*, XLVII (julio 1938).
 9. K. Nielsen, «Christian Positivism and the Appeal to Religious Experience», *Journal of Religion*, n.º 41-42 (1961-1962).
 10. *Op. cit.*
 11. C. Hempel, «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning», en L. Linsky, ed., *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, 1952.
 12. A. Church, *Journal of Symbolic Logic*, 1949, p. 53.
 13. P. Nidditch, *Mind*, 1961, pp. 88-89.
 14. A. Plantinga, *God and Other Minds*, Nueva York, 1967, pp. 166-167.
 15. J. J. C. Smart, «The Existence of God», en Flew y MacIntyre, eds. *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1955.
 16. *Journal of Religion*, LIV, n.º 3 (1974).
 17. Las discusiones internas a la metodología, relativas al verificacionismo o falsacionismo, son irrelevantes en nuestro caso.
 18. J. A. Passmore, «Christianity and Positivism», *Australasian Journal of Philosophy*, n.º 34-35 (1956-1957).
 19. B. L. Clarke, «Linguistic Analysis and the Philosophy of Religion», *The Monist* (verano-otoño 1962-1963).
 20. Flew-MacIntyre, *op. cit.* Ver la Introducción así como el capítulo titulado «Theology and Falsification».
 21. *Ibid.*
 22. *Op. cit.*
 23. Ver nota 20.
 24. Como regla de inferencia es bien sabido que tiene la siguiente forma (A → B)
- $$\frac{\neg B}{\neg A}$$
25. Flew-MacIntyre, *op. cit.*
 26. Flew-MacIntyre; J. Hick, ed., *The Existence of God*, Nueva York, 1964. Sobre este tema puede encontrarse una abundante bibliografía en P. Edwards y A. Pap, eds., *A Modern Introduction to Philosophy*, Londres, 1966².
 27. Flew-MacIntyre, *op. cit.* R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Londres, 1955.
 28. Braithwaite, *op. cit.*
 29. Flew-MacIntyre, *op. cit.*
 30. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 1971.
 31. Nielsen, en el artículo citado en la nota 14, se refiere a una defensa de la religión en esta forma quineana hecha, verbalmente, por Mor-

genbesser. No conocemos, sin embargo, ninguna elaboración sistemática del punto de vista lingüístico de Quine aplicado a la creencia religiosa. Si se ha aplicado, cosa en principio más extraña, la obra lógico-matemática de Quine a la religión. Es el caso de J. F. Post. Ver *Journal of Philosophy*, vol. 71, n.º 17 (1974).

32. En Edwards-Pap, antes citado, pueden encontrarse las referencias de los autores correspondientes. Para la historia del problema del «ser necesario» es sumamente recomendable el artículo de A. Kenny, «Necessary Being», recogido en Williams y Montefiori, eds., *British Analytical Philosophy*, Londres, 1966.

33. I. Ramsey es un escritor incansable en la materia que estamos tratando. Destaca su libro *Religious Language*, Londres, 1957.

34. La aplicación indiscriminada del *Tractatus* —ayudado de Otto— al campo de la religiosidad (ver Flew-MacIntyre, *op. cit.*) ha tenido su justa réplica en autores como Passmore, *op. cit.*, o W. Alston, «Ineffability», *Philosophical Review* (1956).

35. P. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, Nueva York, 1963.

36. Flew-MacIntyre, *op. cit.*

37. *Ibid.*

38. Baste citar a A. Plantinga en su contribución al libro por el mismo editado *Faith and Philosophy*, Nueva York, 1967.

39. *God and Other Minds*, y el libro citado en la nota anterior.

40. A. N. Prior, «Is Necessary Existence Possible?», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XV, 1954-55.

41. Un buen ejemplo de ello sería R. S. Laura, «God, Necessary Exemplification and the Synthetic/Analytic», *International Journal for Philosophy of Religion*, n.º 4 (1973).

42. Un sencillo ejemplo lo muestra: de A y no-A se puede derivar cualquier proposición y ello independientemente del tipo de proposición que arbitremos para sustituir el esquema A y no-A. Veámoslo:

1 $A \wedge \neg A$

2 $A \vee$ El sol da vueltas alrededor de la luna (podíamos haber escogido otra cualquiera, verdadera o falsa)

2, Adición.

3 $\neg A$ 1, Simplificación

\therefore El sol da vueltas alrededor de la luna, 2,3, Modus Tollendo Ponens.

La doctrina clásica dialéctica (en un alarde de simplificación, por nuestra parte, ya que su historia es muy larga y de muy diversa índole según cada defensor concreto) parte también del mismo principio: no-A es la negación de A y nada más. Ahora bien, no-A no sólo se refiere totalmente a A sino que negada de nuevo vuelve a darnos A, esto es, no-no-A es equivalente a A. Esto, que llevaba al joven Wittgenstein a la conclusión de que las conectivas no representan nada, da lugar, en el desarrollo dialéctico, a la doctrina de la unidad de los opuestos, a la relación de negatividad en la que se encuentra los elementos.

Si desde un punto de vista puramente formal parece inatacable la postura formulada por Wittgenstein no es menos cierto que nada excluye el que se hagan traducciones dialécticas al orden real que nos sirvan, en cierta manera, para conocer mejor ésta.

43. *The Nature of Necessity*, Oxford, 1974. Y antes de acabar con Findley: la respuesta que dio a sus críticos sorprendió por su irenismo (por su «cuaquerismo», diríamos mejor, utilizando la frase de Martín). No es de extrañar ya que la argumentación de Findley partía del supuesto de que se entendiera por religión aquello que parece inferirse de la práctica de algunos creyentes. Naturalmente todo depende de lo que se entienda por religión, de su definición.

44. «Religion and Commitment», en *Religious Language and Knowledge*, ed., por R. H. Ayers y W. T. Blackstone, Atenas, 1972.

45. N. R. Hanson, «What I Don't Believe», en R. Cohen y M. W. Wartofski, eds., *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, 1964-66.

46. M. Scriven, *Primary Philosophy*, Nueva York, 1966.

47. Hanson y el Agnóstico, *Teorema*, vol. VI/3-4, 1976.

Capítulo 2

EL «USO» DE LA CREENCIA RELIGIOSA Y SU «JUEGO DE LENGUAJE»

El principio de verificabilidad ha quedado viejo. Era ésta una de las consecuencias que sacábamos en el capítulo anterior. Si bien es cierto que la «tenacidad» de las proposiciones científicas es muy diferente de la que muestra la creencia religiosa, ¿no podría ocurrir que, en el último término, se tratara de una opción ontológica?, ¿que del mismo modo que el científico apela, como último fundamento de su quehacer a los objetos físicos, o el moralista a la obligación, el creyente supondría como base de su manera de actuar la forma de vida en que se apoya (sin poder ir más allá): la existencia de Dios? Es lo que defienden wittgensteinianos como Hudson, por ejemplo.¹

Por otro lado, ¿en qué sentido se puede aplicar el principio de verificabilidad a un creyente para quien si Dios no existiera nadie habría para poder falsar tal supuesto? Dicho de otra manera, para tal creyente, de la definición de Dios se sigue, analíticamente, la absoluta dependencia de todos los seres con respecto a él por lo que se hace difícil la aplicación del criterio de falsabilidad en este caso. En fin, la filosofía del lenguaje nos ha enseñado mucho en los últimos años, han surgido muchos problemas respecto al funciona-

miento del lenguaje como para hacernos suficientemente cautos al hablar de verificacionismo. ¿Por qué encerrarnos, pues, en tales disputas? Es éste el tono que adoptaran muchos filósofos de la religión. La mayor parte de ellos tienen un origen indiscutible: la segunda época de L. Wittgenstein. Éste marcará poderosamente los desarrollos posteriores.

Wittgenstein nos habría enseñado a mirar de muchas formas (*seeing as*) las cosas. El Wittgenstein cuya doctrina se plasma fundamentalmente en las *Philosophische Untersuchungen*² nos habría librado del imperio de la lógica: ésta no sería sino una de las muchas formas de mirar las cosas. Por otro lado, ¿qué es la religiosidad? ¿No está más cerca del arte, de la poesía, etc., que de la ciencia? Ese modo de hacer wittgensteiniano según el cual para sacar a flote el significado de las palabras se las compara, se las yuxtapone de modos sorprendentes sería sumamente apropiado para entender el discurso religioso. Estas y otras muchas razones que iremos viendo fueron las causas del increíblemente extendido maridaje entre Wittgenstein y la religión. Más aún, Wittgenstein, a pesar de que sólo trató explícitamente el tema en las lecciones que se publicaron póstumamente, ha sido colocado, por algunos —por Hudson, v.g.³— entre los grandes teólogos de nuestro tiempo. Por Wittgenstein, pues, hemos de empezar.

WITTGENSTEIN Y EL LENGUAJE RELIGIOSO

Dijimos que Wittgenstein ha dado lugar no sólo a un nuevo enfoque de la creencia religiosa sino que puso las bases de una sociología crítica que, partiendo del mismo lenguaje religioso, pasa por la antropología para desembocar, finalmente, en un estudio global de la sociedad. Dijimos también que Wittgenstein, explícitamente, escribió poco sobre la religión. Concretamente las lecciones que nos han llegado a modo de apuntes a través de sus discípulos⁴ y las anotaciones a la obra de Frazer⁵ aunque en este caso el tema de la religiosidad no puede considerarse el central. Antes de ver en

detalle cuál fue la idea que del problema se hizo Wittgenstein es necesario tener presente que en su obra primera la religión, englobada de una forma poco clara en lo místico, ocupó un lugar de importancia. Más aún, es parte de la estructura de su obra. Es esto lo menos que se puede decir, ya que hay autores, como en seguida veremos, que defienden una tesis mucho más fuerte: la religión y la ética habrían sido las preocupaciones de máxima importancia en la obra de Wittgenstein. Conviene, pues, que nos detengamos en el *Tractatus* antes de pasar a lo que acerca de la religiosidad dictó en una perspectiva muy distinta ya a lo que fueron sus primeros escritos.

Los estudios clásicos acerca de lo «místico» en el *Tractatus* forman un conjunto no muy amplio en comparación con otros tópicos sobre esta primera etapa de Wittgenstein. Una de las razones de esta relativa preterición habría que buscarla en lo esotérico del lenguaje wittgensteiniano una vez que se acerca al final del *Tractatus*. No es extraño que más de uno pensara que es una manera estética de acabar el libro. Por otra parte, es ya un lugar común hablar de la falta de comprensión en lo que a los miembros del Círculo de Viena se refiere respecto a esta inquietante última parte del *Tractatus*. O. Neurath, en una frase ya muy manida, decía: «el que quiera abstenerse de toda metafísica que “se calle” pero no sobre algo».⁶ De esta manera se depuraba a Wittgenstein de todo aquello que no era utilizable a personas cuyos intereses se plasmaban de modo muy especial en el quehacer tanto de las ciencias empíricas como de las formales. La concepción de la lógica como tautología y el análisis veritativo-funcional encuadraban así perfectamente en la base empirista del conocimiento sustentada por el Círculo. No obstante, y siempre dentro de lo que podríamos llamar estudios clásicos acerca de lo místico,⁷ hay exposiciones que reclaman con intensidad una comprensión de conjunto de lo místico; es decir, insertan lo místico dentro de todo el cuerpo general de doctrinas que componen el *Tractatus*. Es el caso de E. Zemach.⁸ «[...] la filosofía de “lo místico” es



parte integral del *Tractatus*, por lo que supone un conocimiento detallado y completo de las partes precedentes de la obra». ⁹ Son palabras de E. Zemach. El artículo de Zemach es excesivamente detallado para poder hacer un resumen de él siquiera en sus grandes líneas. Hay algo, sin embargo, que sobresale a la hora de enfrentarlo con el tema que estamos tratando. Es la identificación de la forma general de la proposición —«Tal y tal es el caso»— con el concepto de Dios. Tal conclusión se alcanza de la siguiente manera: la posibilidad del sentido está dado por la forma. La forma es lo que delimita el dominio del sentido. Forma y esencia son lo mismo y Dios es el sentido y la esencia del mundo. Ahora bien, la esencia del mundo, es decir, la totalidad de los hechos, es la forma general de la proposición. La forma general de la proposición, en consecuencia, es idéntica con Dios.

Independientemente del valor intrínseco de la exégesis llevada a cabo por autores tales como E. Zemach, este tipo de estudios son importantes en cuanto que rastrean los orígenes del pensamiento wittgensteiniano. No poco de la doctrina contenida en los escritos más tempranos de Wittgenstein, el *Notebooks* especialmente, y consumados después en el *Tractatus*, han de entenderse de alguna manera en conexión con las lecturas que Wittgenstein hizo de ciertos clásicos de la filosofía continental. El caso de Schopenhauer, por ejemplo, es claro. Dijimos, no obstante, que la manera de abordar el problema tal y como lo lleva a cabo Zemach, es algo que en nuestros días se puede considerar excesivamente tradicional. Zemach, al fin y al cabo, interpreta lo que Wittgenstein dijo acerca de lo místico en función de sus tesis previas. Autores más recientes han tomado, de modo atrevido, el camino inverso: la parte olvidada del *Tractatus* es lo más fundamental en Wittgenstein y la plena comprensión de toda su doctrina está en función de aquélla. Han sido Toulmin ¹⁰ y en menor medida Bartley ¹¹ los que han sostenido, muy recientemente, esta nueva interpretación. Lo que inmediatamente sigue es, fundamentalmente, la opinión de Toulmin.

Wittgenstein sería el heredero de la filosofía crítica occi-

dental de Kant y Schopenhauer. Wittgenstein, como filósofo trascendental enriquecido en su Viena natal por la fuerte cultura postkantiana reinante, tendría como objetivo principal de su búsqueda intelectual los problemas propios de la razón práctica, de la ética especialmente. El contacto con la lógica desarrollada por Frege y Russell le habría servido de instrumento para dar forma a su doctrina. El *Tractatus*, por tanto, habría que interpretarlo de una manera radicalmente distinta a como ha solido hacerse. Dos publicaciones¹² serán las apoyaturas de Toulmin a falta de una mayor evidencia interna: las cartas y comentarios de su amigo P. Engelmann y las conversaciones con Waismann. Y una cita, sacada de von Ficker¹³ plasmará definitivamente el concepto que esta interpretación se hace de Wittgenstein: «La importancia del libro (*Tractatus*) reside en la ética [...]. Mi libro consta de dos partes: la aquí presente más lo que *no* he escrito y es precisamente esta segunda parte lo que es importante [...]». Vemos, pues, un vuelco radical con la interpretación al uso desde que el Círculo de Viena se apropió el *Tractatus*. Para éstos lo que interesaba del *Tractatus* llegaba hasta el párrafo 6.3. El resto, un sexto aproximadamente, sería algo superfluo. Nada más erróneo. A Wittgenstein, siguiendo siempre a Toulmin, habría que equipararlo más bien con un Kierkegaard, un Heidegger o un Tolstoi. El interés de Wittgenstein por trazar los límites del lenguaje no tendría nada que ver con un estrechamiento de las fronteras humanas, sino todo lo contrario; se trataría de mostrar, por el contrario, y *more kantiano*, que todo lo que es importante —Dios, libertad, moralidad— se encuentra en otro territorio, allí donde el lenguaje no puede llegar. La primera parte del *Tractatus*, por lo tanto, tiene esa función propedéutica y está encaminada a poner a salvo aquello que es realmente importante. Los hechos son neutrales. Ante los valores lo único que se puede hacer es callar. Es este silencio, lo que *no* se puede decir, lo que se iría buscando desde el comienzo del *Tractatus*.

Toulmin va incluso más lejos. El cambio de la primera

etapa a la segunda en la filosofía de Wittgenstein sería un simple cambio de alternativa, pero los objetivos seguirían siendo los mismos. Una vez que Wittgenstein descubrió las limitaciones internas a su obra primera, cuando percibió que el lenguaje común no cabía ni podía analizarse dentro del simbolismo lógico ideado en el *Tractatus*, optó por lo que se conoce como segundo período del pensamiento wittgensteiniano. Ahora se entendería con nitidez por qué el recurso al mito propio del *Tractatus* deja paso a la fábula, a las comparaciones propias de las *Investigaciones*.

Hay una cuestión en la interpretación de Toulmin que queda sumamente oscura y él parece ser consciente de ello. La cuestión es la siguiente: ¿Hasta qué punto se anula en su última etapa la distinción, firmemente establecida en el *Tractatus*, entre la ética y la religión, por una parte, y los hechos, carentes de valor, por otra? Puesto que en el Wittgenstein II —como se le ha dado en llamar a su segunda época— *ningún* lenguaje deriva su significatividad o verdad sólo de la representación, de su modelar los hechos como era el caso en el *Tractatus*, sino por el hecho de ser un juego de lenguaje, una *actividad*, parecería seguirse que el lenguaje religioso, por ejemplo, podría analizarse y quedar justificado de la misma manera que cualquier otro lenguaje perdiendo aquel halo sublime que, según Toulmin, le era otorgado por el Wittgenstein I. La respuesta que Toulmin da a esta acuciante pregunta no nos tranquiliza en absoluto. Se limita a señalar que Wittgenstein no dio respuesta explícita a este punto.

En otro lugar hemos criticado la nueva visión de Wittgenstein dada por Toulmin.¹⁴ Aquí nos limitaremos a comparar la opinión de Bartley en el sentido de que hay muchos planteamientos en el *Tractatus*, algunos realmente centrales, como es el caso de la armonía preestablecida entre el lenguaje y el mundo, de carácter típicamente parkantiano. El *amor intellectuallis*, continuamos nosotros, de raigambre spinozista, el desprecio de los hechos concretos y el aire elitista concretado en su noción de «visión» quedan fuera de la explicación ofrecida por Toulmin. La interpretación romántica de éste

nos da un Wittgenstein excesivamente coherente como para tomarlo muy en serio. Lo inefable del *Tractatus* parece que tiene que ver mucho más con una concepción del mundo básicamente contemplativa. Los paralelos que pueden trazarse entre la doctrina tractariana y mucho de la especulación de la teología cristiana cuando sintetiza su idea de un Dios creador con el mundo de los posibles, entendido desde la tradición platónica, son bastantes. El *Tractatus*, en suma, y sus sugerencias acerca de lo místico, no ha supuesto, salvo alguna excepción, ningún incentivo continuado en el estudio del fenómeno religioso. Pasemos ya a lo que dictó a sus discípulos respecto a la creencia religiosa en sus habitaciones de Cambridge en el verano de 1938.

Es difícil evaluar lo que se nos ha transmitido a manera de apuntes componiendo así las lecciones wittgensteinianas sobre la creencia religiosa. No sólo el carácter fragmentario de lo dictado, sino el mismo tono de su contenido dan al conjunto de tales lecciones un aire de ambivalencia difícil de disipar. No es extraño, por tanto, que se hayan sacado conclusiones bastante diferentes. En cualquier caso han servido como inspiración a autores que van desde Hare a Hudson. Vamos a esforzarnos, a continuación, en dar un cuadro muy esquemático de estas breves notas wittgensteinianas.

Si hay algo que parece quedar claro en toda la gama de expresiones de Wittgenstein es su separación tajante entre creencia religiosa y ciencia. El creyente no utiliza ni hipótesis, ni necesita soporte empírico para sus supuestos, ni cuenta evidencia alguna en contra de sus conclusiones. Si esto es así está fuera de lugar hablar de razones, de conclusiones o de inferencias al modo de las ciencias. Resulta, por tanto, impropio llamar irracional al creyente. Si se sitúa éste fuera de lo que normalmente se entiende por razones, llamarle irracional no tiene sentido.

¿Qué es entonces el creyente? Alguien vuelto de espaldas a lo que *ordinariamente* se llama creencia en nuestro lenguaje; esto es, en la creencia no se trata de probabilidades, de supuestos más o menos apoyados en datos históricos o de

otros dominios, sino de utilizar unas determinadas imágenes (*pictures*) en un sentido distinto del común. El creyente, en consecuencia, distorsiona el lenguaje, le da una proyección que se aparta de la normal. De ahí que no sepamos, enfrentados a las afirmaciones de aquél, si le entendemos o no, si estamos de acuerdo o disentimos. De ahí también que sea una empresa fuera de lugar el intentar refutarle. Para ello uno debería tener las mismas imágenes (*pictures*) o debería de usarlas el creyente en su forma normal en cuyo caso habría dejado de ser creyente. Tan alejada está la creencia religiosa del *corpus* de enunciados que componen una teoría científica, que los datos que son relevantes en ésta en el caso del creyente no son ni necesarios ni suficientes. No son necesarios ya que, como hemos dicho, el creyente no parte de experiencias históricas o de otro tipo para fundamentar sus creencias; un sueño, una reunión comunitaria le pueden bastar. Y no son suficientes ya que la misma infalibilidad de los hechos más fundamentales no sería suficiente como para cambiar *toda la vida* del creyente.

Se entienden así expresiones tales como: «¿Cree usted en esto, Wittgenstein? Yo le respondería: No. ¿Está contradiciendo entonces a ese hombre? Yo diría: No». Y más adelante: «Pienso diferentemente, de diferente forma [...]. Tengo diferentes representaciones (*pictures*)». O también: «Se ha dicho miles de veces por parte de gente inteligente que, en este caso, la indubitabilidad no es suficiente. Incluso si tuviéramos tanta evidencia como en el caso de Napoleón. Y es que la indubitabilidad no sería suficiente para hacerme cambiar toda mi vida». Y para acabar las citas: «¿He de decir que son irracionales? Yo no les llamaría irracionales».

Ciertamente las consecuencias que pueden sacarse de estas notas pueden diferir radicalmente. Algunos podrían concluir que el creyente es una especie de enfermo mental cuya cura queda fuera del campo de la razón. Para otros, tal vez los más, Wittgenstein está señalando a un terreno propio en el cual hay que hacer pie si queremos tener una idea de lo que es la creencia religiosa. En el primer caso el «no lo en-

tiendo» es una expresión peyorativa, un reproche al creyente que se situaría en una actitud infantil, mágica o metafísica. Habría, por tanto, que dejar de discutir con él. Intentar vencerle sería perder el tiempo. Las lecciones de Wittgenstein, según esta interpretación, contendrían resabios del más puro positivismo. Para los segundos, por el contrario, Wittgenstein se estaría acercando con sumo respeto al fenómeno religioso. No sólo lo que escribió como comentario al libro de Frazer *La rama dorada* (y que es bastante anterior a las lecciones sobre la creencia religiosa, ya que datan de 1931), sino la misma evolución posterior plasmada en los escritos tardíos avalarían esta otra interpretación. Más aún, Wittgenstein habría salvado definitivamente la creencia religiosa de los ataques hechos desde las ciencias positivas y, más concretamente, de la crítica usual desde el nacimiento del empirismo lógico. Wittgenstein pone los cimientos, según estos autores, de una nueva filosofía de la religión. Se entenderá ahora lo que antes adelantamos: que se lo entronice incluso como teólogo.

Antes de pasar directamente a la herencia wittgensteiniana hemos de decir algo acerca de estas lecciones que, situadas en una etapa intermedia entre los dos grandes períodos de su vida, adolecen de la invertebración propia de los momentos de transición. Para empezar, parece intuitivamente incorrecto afirmar como universalmente válido que en la religión no haya hipótesis o inducciones. Lo que ocurre es que Wittgenstein enfoca *un cierto tipo* de conducta religiosa (es aquí donde podría transparentarse precisamente un cierto tono empirista al considerar cualquier alejamiento del comportamiento como una condenable transgresión metafísica) sin hacer justicia a los esfuerzos, vanos o no, especulativos en que cristalizan algunas de las creencias religiosas. Más aún, hay partes de algunos sistemas de creencia religiosa que presentan claros isomorfismos con el lenguaje común o con el científico, mientras que otras partes de la creencia religiosa, como es el caso de la metáfora, *presuponen* un lenguaje enunciativo, literal, si no queremos convertirlas en puro sin sentido. Que, normalmente, la creencia religiosa no

se reduzca sin más a un sistema de enunciados o que jueguen un papel relevante otras formas de discurso es cosa que pocos se atreverían a poner en duda. Pero ni las concepciones religiosas más primitivas carecen de una rudimentaria cosmología ni las grandes especulaciones más recientes son indiferentes a lo que el lenguaje científico controla y tolera.

La relación entre ciencia y religión, por otro lado, es más compleja y complicada que lo que las susodichas lecciones sugieren. No siempre se da una delimitación rigurosa entre ambas. La religión —como la política o la ética— no está, sin más, al margen de la ciencia. El creyente y el teólogo, ciertamente, intentan ir más allá de lo que la ciencia presenta. ¿Cómo estudiar ese paso característico de la religión? Negativamente al menos, hay que decir que no es lícito hacerlo aisladamente, como es el caso de Wittgenstein; no es justo fijarse solamente en los aspectos más distorsionados y peculiares de la creencia religiosa. Hay que encuadrarlo, por el contrario, dentro del sistema global de creencia y dando cuenta de las estrategias racionales que utiliza para sobrevivir.

La función crítica o conservadora de la religión es, además, muy distinta de la de la ciencia. Por esta razón la defensa de los credos religiosos, incluso en contra de evidencias que otros ofrecen, difiere de la tenacidad —utilizando el término de Lakatos— del científico. Quiere esto decir que la religión tiene que ver directamente con problemas tales como la cohesión o integración de la sociedad, el refuerzo o sanción de la moral vigente, etc., y al entremezclarse con las idealizaciones que el hombre hace en la sociedad en que vive la convierte en sostén de los intereses más variados y contrapuestos. La ciencia, por su parte, se mueve a un nivel distinto de objetividad (sin que quiera decir esto, naturalmente, que no sea fácil presa de las correspondientes ideologías), de decantación de las regularidades que descubre en la naturaleza. La lucha contra la evidencia, a la que alude Wittgenstein, pues, no es cosa de capricho.

Y para acabar hemos de señalar que la noción de repre-

sentación (*bild*, *picture*) tal como en estas lecciones nos la ofrece Wittgenstein ha dado lugar a que filósofos como Phillips,¹⁵ de una manera más sistemática, o Hudson, de forma menos comprometida, la hayan desarrollado insatisfactoriamente, con una inconsistencia difícil de subsanar. Y es que una representación en el sentido expuesto por Wittgenstein podrá llamarse correcta o incorrecta; lo que ya es más incoherente es llamarla verdadera o falsa, como sugieren los autores que acabamos de citar. Verdaderas o falsas sólo son las proposiciones. Cuando queremos dar una dimensión más concreta a estas representaciones o pinturas las analogías fallan. Hablar de implicación de una *picture* es abusar del lenguaje; la implicación sólo puede establecerse entre proposiciones. Hudson, sin embargo, utiliza esta jerga. Es vacío también el concepto de *picture* en Phillips, ya que éste no nos da nunca un procedimiento de decisión para la aplicación correcta o incorrecta de aquéllas por parte del creyente. No se hace justicia, en suma, al creyente mismo para quien más allá de las representaciones o imágenes se encuentran una serie de supuestas verdades que tienen su expresión en las correspondientes proposiciones.

Iba a ser, sin embargo, el aire fresco de la segunda obra de Wittgenstein lo que iba a producir el vasto análisis del lenguaje religioso mucho más que las lecciones concretas sobre la materia. Lo veíamos al principio de este capítulo. En el reparto del gran pastel del lenguaje común un buen trozo le pertenecía al lenguaje religioso. Es la gran explosión del lenguaje ordinario en todas sus variantes. Terapéuticas o constructivas, las técnicas abordarían el pobladísimo paisaje del lenguaje humano. No vamos a detenernos, sin embargo, en este período. A pesar de que obras como la de Zuuerdeg,¹⁶ por ejemplo, recogen perfectamente el espíritu de la época y su aplicación al lenguaje religioso, se impone una elección. A ella nos referiremos en seguida. Sentimos, hemos de confesarlo, respecto a dicha época, algo parecido a lo que expresa Bartley¹⁷ cuando la ridiculiza sin mucha compasión. Son los tiempos, dice Bartley, en los que se intentaba buscar

«la lógica de x». La variable se podía sustituir por cualquier tópico y ya teníamos una tesis doctoral o un libro. En nuestro caso, tendríamos la lógica del lenguaje religioso.

Hemos dicho hace un momento que se impone una elección a la hora de ordenar el material que vamos a tratar. Lo que sigue tiene que ver de una manera clara con la obra de Wittgenstein. Esto, sin embargo, hay que matizarlo mucho. Continuaremos inmediatamente con un grupo de filósofos de la región que se consideran descendientes directos de Wittgenstein, auténticos representantes de la verdad del maestro. Declarándose furiosamente wittgensteinianos y partiendo de un tronco común que tiene otras posibles evoluciones mucho más valiosas, creemos que es uno de los fracasos más palpables frente al problema que estamos tratando. Su estudio puede sernos, no obstante, muy revelador. Por eso les dedicaremos bastante atención. Una vez que hayamos finalizado con ellos pasaremos a otro tipo de wittgensteinianos en cuyo caso la adjetivación de tales puede despertar legítimas objeciones. Es cierto que Wittgenstein no se hubiera embarcado en una justificación racional de la religión como es el caso de los autores en cuestión. Es verdad también que dichos autores sólo «in obliquo» tienen que ver con lo que estamos entendiendo por filosofía de la religión. A pesar de todo hay ciertas características que nos hacen considerarlos verdadera prolongación de la obra posterior de Wittgenstein. La crítica en conjunto a la racionalidad, como principio director, y que toma su modelo del mundo de la ciencia, y su intento de prolongar con los mismos medios racionales las reglas de una determinada forma de vida caen dentro del más puro espíritu wittgensteiniano. Finalmente, volveremos al tronco común del que hablábamos unas líneas más atrás para colocarnos en una perspectiva más actual y prometedora y en la que tendremos que considerar el relativismo conceptual y el problema de la racionalidad en una tesitura que desborda con mucho el problema de la religión.

Aquellos wittgensteinianos inicialmente aludidos y que encontraron en el maestro la tabla de salvación de su especia-

lísimo juego de lenguaje han sido bautizados por Nielsen,¹⁸ con gracia y sin faltarle la razón, con el nombre de «fideístas wittgensteinianos». A los fideístas wittgensteinianos y a su jefe de fila muy especialmente dedicaremos el apartado siguiente. Sus cultivadores varían mucho entre sí. Tanto, ya lo hemos dicho, que el final de nuestro estudio estará marcado por nuestra estima hacia algunos de ellos.

EL FIDEÍSMO WITTGENSTEINIANO

¿Quiénes son los llamados fideístas wittgensteinianos? Una lista sin pretensiones de rigor podría incluir nombres como los de Winch, Malcolm, Rhees, Holland, Cameron, Hughes y, sobre todo, Phillips. Una lista con pretensiones de rigor debería o bien excluir simplemente a algunos de ellos o rechazar el calificativo de Nielsen reformulándolo de tal manera que difícilmente fuesen víctimas de las invectivas a las que los somete. Como la calificación de los autores que aquí presentamos se irá haciendo patente a lo largo de estas líneas, no es necesario que insistamos más en ello.

El origen remoto de estos autores, en lo que a su trato del fenómeno religioso se refiere, habría que encontrarlo en la segunda época del pensamiento de Wittgenstein, mientras que su origen más próximo se podría establecer en P. Winch. Es interesante hacer notar que el contacto con las primeras publicaciones de los citados produjo, en general, un frescor que, en el correr de las disputas originadas, se fue disipando poco a poco. Tanto frescor produjeron que Nielsen, en un alarde de modestia, se reconocía francamente minoritario respecto a la audiencia que aquéllos habían alcanzado.¹⁹

Caracteriza a esta postura, por otro lado, el situarse claramente en un marco distinto del creado por las tesis originadas con el positivismo lógico. Su crítica a éste corre pareja a la ejercida en los últimos años dentro de la filosofía de la ciencia respecto del empirismo de los años treinta. La con-

cepción de la ciencia como acumulación de datos, como generalizaciones empíricas, se ha visto sometida a una implacable revisión. El amasijo de datos y las técnicas destinadas a tal fin esconderían, con harta frecuencia, una gran pobreza teórica. No es de extrañar, por tanto, que el fideísmo wittgensteiniano aparezca, de entrada, revestido de una cierta plausibilidad. Tampoco es extraño que se haya comparado la actitud en sociología de Winch, el autor actual más seguido y admirado probablemente por los fideístas wittgensteinianos, con la de un Chomsky en lingüística.

Los «fideístas», sin embargo, no se quedan ahí. Quieren sacar todo su jugo a la crítica del lenguaje privado llevada a cabo por Wittgenstein. Si toda regla es algo que tiene su matriz en una comunidad determinada y si no tiene sentido alguno la idea de normativa, de reglamentación individual («seguir una regla» en sentido wittgensteiniano implicaría apelar a la objetividad que viene dada por el uso, por la actividad de los que participan. Las imágenes privadas son flotantes, indeterminadas mientras no se aplican. Es el uso el que las da su sentido y es la «gramática profunda» y no la «superficial» la que nos hace patente el juego de lenguaje en el que tomamos parte), entonces habría que llegar a la conclusión de que el saber, todo saber, tiene su última fundamentación en la sociología. Más adelante veremos hasta qué punto es ésta una buena caracterización de las enseñanzas que se desprenden de la obra legada por Wittgenstein. De momento es suficiente para seguir el itinerario del grupo que estamos estudiando.

Todo el esfuerzo habría que concentrarlo, en suma, en descubrir las peculiaridades de cada lenguaje particular sin apriorismo alguno que oscurezca la pureza de la investigación. En el caso que nos atañe, habría que situarse, por tanto, en el específico juego de lenguaje que es el lenguaje religioso. La crítica de Frazer a la que en otro momento aludimos (y que es uno de los escritos de Wittgenstein más tardíamente divulgados) puede servir de paradigma para entender a los autores que a la vista tenemos: Frazer habría cometido

el grosero error de mezclar, de confundir dos juegos de lenguaje distintos, de pensar que la religión es protociencia, un primer paso del hombre inculto en su camino a la civilización. El empirista de hoy estaría cometiendo un error parecido.

Phillips ha sido, lo hemos dicho ya, el que ha defendido con más ahínco esta postura. No se trata de negar protagonismo a otros autores. Hay un lejano artículo de Holland²⁰ que tiene todo el aroma de quien desentierra el hacha de la guerra. Phillips, sin embargo, es tal vez el único que se ha dedicado sistemáticamente a elaborar tal doctrina y a afilar el hacha en cuestión. Es por eso por lo que nos detenemos en él de modo especial.

Phillips dice partir de Wittgenstein, se apoya bastante en Winch, más aún en R. Rhees, pasa por Kierkegaard... y acaba en Phillips mismo.

Sacar a la luz las incoherencias puramente formales de la obra de Phillips no es muy difícil. Algunos lo han llevado a cabo con considerable acierto. Es el caso del tantas veces mencionado Nielsen o de Durrant.²¹ Éste ha desvelado exhaustivamente las contradicciones que afloran en la fundamentación de la religión propuesta por Phillips. Aquellos primeros aires de plausibilidad se van deteriorando en cuanto se exigen, por ejemplo, unos criterios independientes que nos permitan la evaluación y el poder decidir cuáles son las creencias religiosas y cuáles no lo son. Conviene, antes de continuar, hacer constar, en honor a Phillips, que no toda su obra ofrece flancos tan débiles. Hay un artículo que merecería consideración aparte.²² Es, no obstante, excepcional, y no nos da, por tanto, la pauta de lo que es el núcleo de su doctrina. Tres breves apartados nos servirán para revelar, sintéticamente, la debilidad teórica de Phillips.

a) Phillips habla insistentemente, siguiendo la terminología de Wittgenstein, de representaciones (*pictures*). Así, por ejemplo, expresiones como «el juicio final», una de las muchas representaciones que usa el cristiano, sería traducida de la siguiente forma en la interpretación de Phillips: «esta

representación juega el papel de advertirme constantemente, de que piense en ella sin descanso». Ahora bien, lo primero que tendríamos que preguntarnos es qué es eso de tener una representación. Qué es, sobre todo, poseer una representación de Dios, punto central del juego de lenguaje que Phillips está tratando. Y es que en una interpretación estrictamente wittgensteiniana la representación (*picture*) no se compara con algo externo a ella. Era ésta la doctrina del *Tractatus* ahora modificada por su mismo autor. La *picture* no sería ya una *picture de*, sino que, incluiría, más bien, dentro de sí todo lo que es suficiente para su existencia. Las consecuencias que se desprenden afectan gravemente la postura de Phillips. Así, no conseguiríamos saber qué es Dios, por ejemplo, ya que una característica de la *picture* es su falta de concreción: no se refiere a un hecho dado ni muestra tampoco la determinación propia de un concepto; la «pintura» es algo distinto. *A fortiori*, daríamos interpretaciones incorrectas en religiones determinadas, como es el caso de la cristiana en donde Dios y Cristo, v.g., no son lo mismo.

b) ¿Cómo podríamos decidir si las representaciones que nos hacemos a través de las expresiones en cuestión —Dios, juicio final, muerte, etc.— tienen, realmente, los roles que Phillips nos dice que tienen? No se nos da ningún criterio independiente de la misma *picture*. Y lo que es más grave, tal criterio independiente sería imposible dentro de la interpretación wittgensteiniana literal según la cual «todo el peso se encuentra en la representación».

c) No sólo queda enormemente oscura la noción de verdad aplicada a lo que el creyente profiere sino que, lo que es una dificultad difícilmente rebatible desde el punto de vista histórico, quedarían sin explicación buen número de las creencias centrales del creyente tal y como han solido entenderse. (La distinción entre las expresiones del creyente y aquellas que son acerca de lo que el creyente expresa no parece que nos lleva muy lejos en este caso, puesto que aparece como altamente implausible la hipótesis de que las expre-

siones de creencia de primer orden carezcan de las nociones de verdad y sus afines.)

Antes de seguir adelante conviene que retomemos una de las afirmaciones hechas líneas más atrás. Se trataba de la deuda de Phillips con Wittgenstein. Esa deuda existe, naturalmente, sólo que Phillips y los que adoptan el mismo punto de vista respecto a la religión (nos atreveríamos a decir que las críticas se pueden extender también a lo que respecto a la ética defienden) se apoyan en aquellos aspectos más conflictivos y oscuros de la segunda época de Wittgenstein. Hay tesis en Wittgenstein —si es que puede hablarse así al referirnos a este filósofo— que es altamente complicado mantenerlas en su conjunto a no ser que reciban una interpretación que, sin duda, Phillips no nos la da. Así, si ningún juego de lenguaje puede juzgar a otro por impedirlo la autonomía propia de cada «juego» y si la filosofía, como actividad de segundo orden, no puede interferir en la marcha, cambio o desarrollo de aquéllos, parece entonces que no hay forma de salir de ese conservadurismo ideológico, de esa pacífica y difusa convivencia de las existentes formas de vida cuyas últimas consecuencias son, por parafrasear una vez más la conocida crítica de Russell, o la trivialidad o la falta de fundamentación. No es ésta la única manera, como lo veremos más adelante, de interpretar a Wittgenstein,²³ pero sí corroe esta visión el núcleo de la argumentación más puramente «fideísta». Más aún, en el caso de Phillips el resultado no es idealismo, conservadurismo o trivialidad; es algo peor: oscurantismo.

Si quisiéramos llevar al límite del absurdo la postura anterior y plasmarla gráficamente podríamos proceder así: la justificación de cualquier juego de lenguaje, el último término, es que «este juego de lenguaje se juega».²⁴ Ahora bien, los azanda creen en la magia y en su eficacia, luego uno no puede por menos de aceptar tal creencia. La razón es que sólo podríamos entenderles si hablamos su lenguaje, pero hablar su lengua es, precisamente, someterse a las reglas que la gobiernan y según éstas, por hipótesis, la magia es algo

eficaz. No creemos, sin embargo, que pueda encontrarse un solo ejemplar que haya mantenido así, sin más, esta atrevida forma de relativismo. Más adelante volveremos sobre ello.

El tipo de apología «a lo Phillips» recuerda, en el fondo, al dilema que atenazaba al teólogo después de la segunda guerra mundial, como lo ponía de manifiesto no hace mucho MacIntyre.²⁵ El dilema tenía la forma siguiente: los teólogos o continuaban hablando su esotérico lenguaje, en cuyo caso no hacían sino hablarse a sí mismos, o encontraban una manera airosa de traducir la doctrina cristiana al hombre de hoy de modo que, bajo un vocabulario cristiano, se escondía la sustancia atea de los destinatarios. El fideísta wittgensteiniano despidе un aroma similar. Sólo que lo que en el primer caso tiene el atenuante de las concesiones propias de todo diálogo, en el segundo trasluce una cierta deshonestidad intelectual, ya que en vez de enfrentarse con el problema, cuando es eso lo que se nos promete, se lo esquiva. Su defensa de la religión, del cristianismo concretamente, consiste en depurar previamente a éste de todo aquello que le pueda hacer entrar en conflicto. Su arma es vaciar el contenido tradicional de las nociones cristianas sin cambiar las etiquetas. Si a Feuerbach la teología le sirve para construir una antropología, al fideísta la antropología le sirve para construirse su teología.

Hemos hablado bastante sobre Phillips. Dejémosle hablar ahora a él. Sus propias palabras nos servirán para sacar las conclusiones finales al respecto. Aunque más de uno podría pensar que no merece la pena dedicar mucha energía a su postura creemos, por nuestra parte, que es muy instructivo conocerla bien. Además, Phillips, de una u otra manera, representa esa difusa manera de entender a Wittgenstein y según la cual la mejor manera de vencer al contrario es salir del «ring».

De la abundante producción de Phillips vamos a fijarnos en un breve libro, de los más recientes dentro de su repertorio, y que trata un tema de importancia: la muerte y la inmortalidad.²⁶ Phillips va a decirnos lo que tales cues-

tiones significan realmente. Para ello comienza desembarazándose de Flew, uno de los autores que más han escrito sobre el tema dentro del esquema conceptual que expusimos en el capítulo anterior, y desvelando igualmente el utilitarismo católico que estaría a la base de doctrinas tales como la defendida por Geach.²⁷ Flew quedaría fácilmente despachado por el simple expediente de achacarle la ficción de haberse creado un enemigo de paja: la inmoralidad no es una prolongación de la vida. No se trata de una serie temporal infinita. Plantear así el problema no haría sino revelar el empirismo propio de Flew, incapaz de abordar la cuestión en su justa significación. De ahí en adelante Phillips es tajante: «Cuando nos preguntamos si un hombre tiene alma o no la tiene, vemos que esta pregunta no tiene nada que ver con cualquier tipo de inquisición empírica». Más adelante nos indica con qué es con lo que tienen que ver tales preguntas: «Cuestiones acerca del estado del alma de un hombre son cuestiones acerca del tipo de vida que lleva». El truco ha entrado en juego: se redefine laxamente un concepto y se da por su puesto que es así. No hace falta probarlo. Algunas citas ilustrativas serán suficientes. Esta vez, apoyándose en Platón, se sigue dando la versión moralista de la mortalidad e inmortalidad: «Para Platón, el hombre que es presa de lo temporal es el hombre que está a merced de sus deseos y pasiones». Veamos, por contraste, qué es la vida inmortal, la eterna: «Vida eterna es la realidad de la bondad, aquella en términos de la cual hay que ajustar la vida humana». Y un poco más adelante: «Eternidad no es *más* vida, sino esta vida vista bajo ciertos modos de pensamiento morales y religiosos». La inspiración es aquí kierkegaardiana, pero el Wittgenstein del *Tractatus* le sirve para confirmarlo. El Wittgenstein I y el Wittgenstein II se han unido por encanto. Pero, ¿cuál es el significado de la muerte para el creyente, en qué se resumen todas sus fórmulas referentes a la vida eterna? He aquí la respuesta de Phillips: «La lección que saca el creyente de la muerte es el forzarle a reconocer todo lo que sus instintos naturales se esfuerzan por negar, esto es, que

él no tiene exigencia alguna sobre el acontecer de las cosas. Por encima de todo: se ve forzado a reconocer que su propia vida no es una necesidad». Como vemos, por los más diversos caminos, Phillips nos lleva siempre a las conclusiones que le interesan. Tal vez sea la suya la mejor interpretación que de la creencia cristiana se ha dado —no hay imposibilidad lógica de ello—, pero en ningún lugar se demuestra. Lo único que se muestra es una patente arbitrariedad. La muerte siempre nos llevaría al contraste entre lo temporal, es decir, la preocupación por uno mismo, y lo eterno, es decir la auto-negación. Lo que no sabemos es por qué hay que renunciar y mucho menos qué relación tiene la renuncia con la muerte.

Pero naturalmente cuestiones acerca de la verdad de las aserciones del creyente no pueden por menos de surgir. Como no pueden por menos de surgir preguntas por la realidad de esa vida eterna de la que se nos habla. El amor, siempre eternal, claro está, será la única respuesta de Phillips: «Hablar del amor de Dios no es probar la existencia del amor de Dios. Decir que todo es un don de Dios no es probar la existencia de un Donante. Pienso que esas objeciones filosóficas familiares están radicalmente equivocadas. Aprendiendo por contemplación, atención, renuncia, lo que es perdón, agradecimiento, amor, el creyente participa en la realidad de Dios; *es esto lo que nosotros queremos decir* (mean) *cuando hablamos de la realidad de Dios*» (lo subrayado es de Phillips). No se ha probado nada. No importa, piensa Phillips, el que no entienda es porque no se ha despojado de su temporalidad, de su egoísmo. Si quiere conocer la realidad de Dios que no vaya detrás de prueba alguna; le basta con renunciar, rezar, prestar atención, etc. Antes hablamos de oscurantismo. Ahora se verá ya por qué no exageramos nada. En la creencia no hay conjeturas, dice Phillips haciendo eco de Wittgenstein; no se prueba, no se pregunta por su verdad. Todo ello, si no es confusión, es la expresión escéptica de quien se encuentra a la puerta, sin entrar, del juego de lenguaje religioso. La fe no es juzgada por unos standards exteriores a ella; ésta, más bien, es un modo de vida

que da sustancia a todo lo que de tal vivencia se desprende. Las citas podrían multiplicarse. Creemos que es suficiente, sin embargo, con lo que hemos visto. Sólo la última, para acabar, y que muestra la faz más descaradamente retrograda de Phillips: «Considera la creencia de que el matrimonio se hace en el cielo y compáralo con la opinión que con frecuencia se llama "realista", esto es, que las relaciones entre hombre y mujer son materia de tanteo y error. Si esta última idea está en ascendencia, ¿quiere esto decir que es porque aquella otra concepción era errónea?» Phillips sugiere, pues, que los cambios sociales acaecidos han hecho tambalearse concepciones tradicionales poniendo en peligro de esta manera «lo que se hace en el cielo». Que las cosas cambien no hace ninguna gracia, evidentemente, a quien contemple el mundo «sub specie aeternitatis».

Podríamos hacer un último intento para rehabilitar a Phillips. Podría ocurrir que sus redefiniciones del cristianismo estuviesen bien fundadas, que tuviese poderosas razones a su disposición. Hudson, por ejemplo, se toma en serio la identificación que Phillips hace entre Dios y amor. Asimismo dedica una cuidadosa atención a la significatividad o no de la pregunta acerca de la realidad de Dios. Hudson, no obstante, no está de acuerdo con Phillips. Nosotros estamos de acuerdo con Hudson.²⁸ Veámoslo brevemente.

Phillips nos dice que «[...] ver que hay un Dios [...] es sinónimo de ver la posibilidad de un amor eterno».²⁹ Por amor eterno, ya lo vimos antes, entiende Phillips aquel amor inmutable, independiente de los acontecimientos del mundo, etc. La respuesta más obvia a la afirmación de Phillips es negar que las palabras «Dios» y «amor» funcionen como sinónimas ni en el lenguaje común ni en el lenguaje del creyente. Si tal sinonimia se produjese, por otro lado, el lenguaje del creyente se reduciría a la trivial tautología que enunciase la frase «el amor es el amor». Hay, además, una sustantivización de la relación entre el que ama y la persona amada que no corresponde a la realidad: fuera del que ama y el amado no existe un «tertium quid». Pero en el caso de

que esa sustantivación se diera y el Amor, con mayúscula, fuese el objeto del creyente, no habríamos adelantado nada ya que en este caso Dios sería uno de los términos de la relación, un instrumento o medio para conseguir lo que el creyente desea. Todas las objeciones que tan pródigamente oponía Phillips a Geach a causa del utilitarismo de éste le serían plenamente aplicables a él.

Pasemos al segundo punto. Para Phillips preguntar si realmente existe Dios revelaría, por parte de quien plantea la pregunta, falta de comprensión de lo que Dios significa. La pregunta, en suma, es asignificativa, siempre según Phillips. Éstas son las palabras de Phillips: «Cuando el positivista dice que no existe Dios puesto que a Dios no se le puede ubicar, el creyente no le replica basándose en que la investigación no ha ido aún suficientemente lejos sino que le objeta el que la investigación no es capaz de entender la gramática de lo que se está investigando, esto es, de la realidad de Dios».

La primera parte de lo que Phillips afirma parece correcta del todo. Una de las formas más abocadas a un callejón sin salida a la hora de estudiar problemas como el de la existencia de Dios es confundir, de entrada, su gramática. En nuestro caso, buscar espacio —temporalmente un ser con los atributos que el creyente otorga a Dios. La gramática de Dios, en tal caso, es considerada similar a la de los unicornios, «los hombres de las nieves», o «el monstruo del lago Ness». Algo dijimos ya al comienzo de nuestro trabajo. Citamos a Hanson, quien en un reciente artículo póstumo hizo gala de todos los errores inherentes a este tipo de aproximación al problema religioso. Pero, ¿se sigue de aquí que el preguntar por la existencia real de Dios es un sinsentido? Ciertamente, no. Cualquiera puede concebir perfectamente una respuesta negativa a la pregunta, y ya vimos antes, por otro lado, a dónde nos conduce la concepción de que todo hablar sobre Dios se reduce a la contradicción, que sería la otra manera de entender el lenguaje sobre Dios como algo carente de sentido. Phillips sustituye el hablar de Dios como

otro hecho cualquiera del universo por el descubrimiento de que hay otro universo de discurso en el cual, precisamente, se encuentra Dios. Si lo primero parece justificado, lo segundo está siempre abierto a una cuestión ulterior que tiene perfecto significado: ¿es verdad o es una simple ilusión? Phillips, pues, no ha conseguido darnos una versión satisfactoria de la religión cristiana, y por extensión, un mayor conocimiento de las religiones que nos son más cercanas culturalmente.

Recordemos un momento los argumentos esgrimidos contra Phillips. La mayor parte de ellos se podrían agrupar bajo el título de «selfdefeating», esto es, la postura de Phillips lleva a su autodestrucción. Pero conviene ser precavidos: estas objeciones no tienen por qué ir más allá de Phillips. Condenar, a través de él, a toda la gran corriente postwittgensteiniana es algo, lo veremos luego, insostenible. Phillips ha hecho un flaco servicio a quienes, como Winch, intentaron poner en marcha algunas de las ideas centrales de Wittgenstein. Winch, u otros postwittgensteinianos, necesitaban ayuda, no que se les hundiese. Por otra parte sabemos ya bastante de la ambigüedad de la acusación que se ha lanzado contra toda especie de relativismo, sea éste científico, ético o social. La reducción al absurdo que se ha esgrimido tantas veces ha resultado probar demasiado. Y cuando algo prueba tanto y tan bien comienza a surgir la sospecha de que las cosas no están en su sitio.

Pero volvamos, ya para acabar, a Phillips. Pensamos que con respecto a este autor llega un momento en que las críticas filosóficas no sirven; y no sirven porque Phillips comienza a hablar un lenguaje que una determinada teología ha acuñado, segregándose así de toda discusión racional. Si todo es cuestión de que uno sea tocado elitistamente por un poder especial para de este modo entender lo que se nos dice que es sumamente importante, sí, como en algún tiempo dijo MacIntyre, no es cosa de discutir sino de convertir, entonces las palabras sobran, el silencio se impone. Lo malo es que los que así opinan no dejan de escribir libros y tratar de

convencernos. En el fondo no deben de estar muy seguros de su fuerza.

Llegados a este punto uno no puede por menos que compartir lo que decía Ferrater Mora³⁰ cuando afirmaba que la filosofía de la religión contemporánea es una de las disciplinas filosóficas menos prometedoras. Cuando nos enfrentamos con posturas como las que acabamos de ver, al final parece reinar un cierto hastío y una perceptible sensación de pérdida de tiempo. Tal defensor de la religión se agazapa, redefine continuamente sus supuestos conceptos, hace postulaciones que nos cuesta correlacionar con nuestros conocimientos más establecidos sin darnos nunca el más mínimo criterio que nos sirva para mantener la significatividad de los términos que utiliza.

No todo es así, naturalmente. Incluso dentro de la más audaz aplicación de la doctrina más tardía de Wittgenstein podemos encontrar elementos de indudable importancia no sólo para entender la religión sino, lo que es más decisivo, para construir una teoría social. Esto lo trataremos en el último capítulo. Ahora, antes, nos toca detenernos en aquellos que tienen como objetivo el avalar intelectualmente la creencia religiosa haciendo uso, precisamente, de los desarrollos que las mismas técnicas formales de análisis ponen a nuestro alcance. El recorrido por la geografía intelectual de la creencia religiosa no lo harán por los intrincados caminos de una teología *ad hoc* como era el caso de Phillips, sino aceptando de cara el reto y los avances que la ciencia de nuestro tiempo nos proporciona.

NOTAS

1. W. D. Hudson, *A Philosophical Approach to Religion*, Nueva York, 1974.

2. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, traducidas al inglés por G. E. M. Anscombe y R. Rhees, Oxford, 1953.

3. W. D. Hudson, L. Wittgenstein, *The bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, Va, 1968. La colección dedicada a dar monografías de los

maestros actuales del pensar teológico, incluye nombres como los de Bonhoeffer, Tillich, Bultmann, etc.

4. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (compilación hecha según las notas de Y. Smythies, R. Rhees y J. Taylor), Oxford, 1966.

5. L. Wittgenstein, «Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"». *Synthese*, 17, 1967, pp. 233-253.

6. O. Neurath, «Soziologie in Physicalismus», *Erkenntnis*, 2, 1921, pp. 393-432.

7. J. Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison; science, éthique et esthétique*, París, 1973. Se puede encontrar aquí una evaluación inteligente de lo que sobre lo místico han escrito autores como Russell, McGuinness o Freundlich.

8. E. Zemach, «Wittgenstein's Philosophy of the Mystical», en I. M. Copi y R. Beard, eds., *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Nueva York, 1966.

9. *Op. cit.*, p. 359.

10. A. Janik y S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Nueva York, 1973 (hay traducción española en Taurus Ediciones). Las tesis fundamentales que expone Toulmin en su libro habían sido ya divulgadas por él tanto en la revista *Encounter*, febrero 1969, vol. XXXII, n.º 1, como en su aportación al libro editado por Achinstein y Barker, *The Legacy of the Logical Positivism*, Baltimore, 1969. El artículo de Toulmin lleva por título «From logical analysis to conceptual history».

11. W. W. Bartley III, *Wittgenstein*, Nueva York, 1973.

12. Ver la referencia en la obra de Toulmin citada.

13. En Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, 1967, tenemos ya los famosos extractos de las cartas a Ficker; por ejemplo: «[...] der Sinn des Buches ist ein ethischer (que se traduce así al inglés: The Book's point is an ethical one) [...] Mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige [...]». Sigue a continuación una frase de auténtico sabor kantiano y de la que tanto se sirve Toulmin para su interpretación: «Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt».

14. Ver nuestro artículo «A vueltas con Wittgenstein. Lógica, Viena y Gay Power», *Cuadernos de La Gaya Ciencia* (en prensa).

15. Las obras que más nos interesan de D. Z. Phillips son *The Concept of Prayer*, Londres, 1965; *Death and Immortality*, Londres, 1970; *Faith and Philosophical Enquiry*, Londres, 1970, y *Religion and Understanding*, Oxford, 1967.

16. W. F. Zuverdeg, *An analytical Philosophy of Religion*, Nueva York, 1956.

17. *Op. cit.*

18. K. Nielsen, «Wittgensteinian Fideism», *Philosophy*, 1967.

19. K. Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, Londres, 1971.

20. R. F. Holland, «Religious Discourse and Theological Discourse», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. XXXIV, 1956. El artículo es de gran fuerza y muestra, sin disimulos, las ventajas y desventajas del «fideísmo wittgensteiniano». En el mismo número J. M. Cameron hace un comentario a Holland.

21. Durrant, *The logical status of God*, Londres, 1973. Durrant analiza con gran rigor, y en una línea heredada de P. Geach, tanto lo que tradicionalmente se ha entendido por «Dios» como su estatuto lógico.

22. «Religious belief and language games», recogido en B. Mitchell ed., *The Philosophy of Religion*, Oxford, 1971.

23. Se podría citar, por ejemplo, el libro de A. Kenny, *Wittgenstein*, traducido en «Revista de Occidente», Madrid, 1973 (y que recensamos en la revista *Zona Abierta*, verano 1975, n.º 4). Kenny nos da un Wittgenstein que habría cambiado en un aspecto tan importante como es el del lenguaje referencial, mucho menos de lo que normalmente se ha supuesto.

24. Phil. Unter., párrafo 226.

25. MacIntyre, «God and the theologians», *Encounter*, vol. XX, n.º 3, septiembre 1963.

26. Phillips, *op. cit.*

27. P. Geach, «The Moral Law and the Law of God», en *God and the Soul*, Londres, 1969.

28. Ver nota 1 de este capítulo.

29. Ibid. Para las citas que siguen ver la referencia de Hudson.

30. J. Ferrater Mora, *Philosophy Today*, Nueva York, 1960.

Capítulo 3

DEDUCCIÓN E INDUCCIÓN EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La década de los años sesenta y el comienzo de la década de los años setenta marcará un renovado interés por volver a enfocar los problemas que plantea el discurso religioso dentro del conocimiento científico acumulado en nuestra sociedad, sin salidas de tono espectaculares. Pero mientras que algunos, como es el caso de Wilson y Mavrodes,¹ por ejemplo, seguirán otorgando a tales investigaciones un papel fundamentalmente dilucidador de la creencia religiosa de modo que ésta pueda competir racionalmente con el conjunto de saberes propios de nuestra sociedad, otros, y aquí podríamos citar, entre otros, a Penelhum o el Smart más reciente, aprovecharán el material que la experiencia religiosa ofrece para el ensanchamiento de sus estudios epistemológicos. J. Ross, uno de los filósofos de la religión actuales con mayor penetración en los aspectos lógicos del discurso religioso, afirmará, sin embozo alguno, que sus fines son la «satisfacción intelectual» y que su adentramiento filosófico dentro de la teología natural es «puramente teórico».² Tal actitud corre paralela a la afirmación que años atrás hacía un discípulo de K. Popper, W. W. Bartley: «Hasta que uno no ha traído a la luz y criticado las estrategias escondidas, inconscientes muchas

veces, que se resisten a tal crítica, no se puede esperar estar en situación para recomendar medios efectivos de eliminarlas o de prevenir sus efectos. Es ésta una de las razones de por qué el estudio de *la historia de la religión* o, por ejemplo, de la astrología, *es tan importante para la metodología de la ciencia como el estudio de la misma historia de la ciencia* (los subrayados son nuestros)».³

Hablábamos, en el encabezamiento de este capítulo, de deducción e inducción. En el primer caso nos referimos al interés que el estudio del argumento ontológico ha despertado en los últimos años. Argumento de larga historia se ha visto sometido a mil revisiones en un lapso relativamente corto de tiempo. Una vez más, en este punto, se va a repetir la actitud que acabamos de señalar: para algunos el argumento es una pieza de valor heurístico excepcional. Lo que Kant, Frege o Moore dijeron al respecto es ahora discutido, modificado o reivindicado con pequeñas modificaciones. Hartshorne, v.g., en el lado opuesto, centrará todo su interés en el argumento por pensar que es la única forma posible de concebir a Dios. Sus fines son, pues, sustancialmente religiosos. El caso de Plantinga, por su parte, es de una importancia mayor. Se trata del filósofo que con más autoridad intelectual ha tratado de defender la racionalidad de la creencia religiosa. Su libro *God and Other Minds*⁴ es una muestra impecable de lo que apriorísticamente o a posteriori se puede esperar de la justificación de la creencia religiosa tal y como ésta tiene lugar en el cristianismo. A él dedicaremos, en consecuencia, la mayor parte de este capítulo.

La breve radiografía del argumento anselmiano que vamos a ver en seguida tiene como inspirador y conductor principal a Plantinga. Comenzaremos, antes, por Malcolm, ya que fue el primero en lanzar el guante de la disputa. Malcolm ha sido aprovechado, un tanto acriticamente a veces, por la especie de wittgensteinianismo visto en el capítulo anterior. Un estudio completo, por otro lado, del argumento en cuestión requeriría tener en cuenta otras muchas contribuciones actuales. Esto se desprende de lo que anteriormente hemos dicho.

Tal ampliación, sin embargo, nos apartaría mucho de la meta concreta que nos hemos trazado. Veamos, pues, lo que dicen los que al escudriñar el argumento ontológico quieren, primordialmente, sacar unas consecuencias específicamente religiosas.⁵

Volvamos de nuevo a Findley. Recordemos lo que a propósito de su prueba ateológica dijimos en el capítulo primero. Necesaria existencia, según «el moderno punto de vista», sería un concepto contradictorio. Las réplicas a Findley, especialmente por parte de aquellos que estaban interesados en poner a salvo tal concepto, abundaron precisamente en la originalidad del concepto de *ser necesario* dentro de una determinada creencia religiosa. ¿Por qué no habríamos de aceptar una forma de vida que introdujera precisamente ese nuevo concepto? ¿No sería más efectivo mirar si realmente se da un juego de lenguaje que cae fuera de las críticas del «moderno punto de vista»? Además, ¿no hay verdades aritméticas necesarias que funcionan como proposiciones existenciales («existe un número primo entre cinco y ocho», por ejemplo)? Añádase a esto que el campo propio de la creencia religiosa no tiene por qué coincidir ni con el de la necesidad estrictamente lógica ni reducirse al de los enunciados fácticos como insistiría la opinión que se trata precisamente de cuestionar.

N. Malcolm incidió precisamente, sin ambages, en este punto. En 1960⁶ sorprendió a todos con una original defensa del argumento anselmiano. En un célebre artículo, que ha dado lugar a polémicas aún vigentes, su tesis será, en un tono muy wittgensteiniano, que dado un juego de lenguaje o forma de vida como es el de la religión judeocristiana, la conclusión a la que hay que llegar es a la opuesta a la que llegó Findley. Distinguiendo dos lecturas posibles en la formulación de San Anselmo, deja de lado aquella que toma la existencia como una perfección (y que desde Kant ha sido el objeto directo de la crítica) para centrarse en su aspecto modal; es decir, en la «necesidad»: con los términos modales «posibilidad» e «imposibilidad» llegaremos, según Mal-

colm, a dar una prueba de la existencia de Dios que haga justicia al creyente.

N. Malcolm no solamente ha tenido el mérito de haber dinamizado de modo extraordinario el estudio del argumento, sino que sus errores son eminentemente pedagógicos: muestran la ilusión que se agazapa en los términos modales y que, si no se presta la debida atención, da lugar a falacias como la de Malcolm. De Plantinga nos serviremos, de modo especial, para poner de manifiesto las debilidades de una defensa modal tal y como la realiza Malcolm.⁷ El esqueleto argumentativo de la prueba de Malcolm se puede representar de la siguiente forma:

- 1) Si Dios no existe, su existencia es lógicamente imposible.
- 2) Si Dios existe, su existencia es lógicamente necesaria.
- 3) La existencia de Dios, por tanto, o es lógicamente imposible o es lógicamente necesaria.
- 4) Si la existencia de Dios es lógicamente imposible, el concepto de Dios es contradictorio.
- 5) Ahora bien, el concepto de Dios no es contradictorio.
- 6) La existencia de Dios, consecuentemente, es lógicamente necesaria.

La serie ininterrumpida de réplicas a la que dio lugar el provocativo artículo de Malcolm trataban de hacer ver, de diversas formas, que o bien se apoyaba en supuestos falsos o la prueba se resiente en su validez. Es en este último punto en el que nos fijaremos nosotros. La prueba tal como la presenta Malcolm es un *nom sequitur*. En la exposición dada se han hecho una serie de traducciones con respecto a lo que literalmente nos da Malcolm; no obstante, difícilmente puede ser otra la intención de éste según se desprende de una lectura atenta de sus propios textos.

Pero, ¿de dónde se deduce la premisa (1) de la argumentación? De nuestro concepto de Dios, obviamente. Dicho de otra manera: si Dios fuese causado o llegara a existir accidentalmente, por azar, Dios sería un ser limitado y no el ser

que, por hipótesis, tenemos entre manos. De la concepción de Dios en cuestión se sigue, por tanto:

(a) Es *necesariamente* verdadero que Dios no ha existido por obra de causa alguna ni existirá causal o accidentalmente.

Es desde el supuesto (a) desde donde puede derivar Malcolm la premisa (1). Ahí radica, precisamente, el error de Malcolm. Veámoslo rápidamente. Los pasos implícitos de la argumentación parecen ser los siguientes:

(a) *Necesariamente*, Dios no ha llegado a existir ni llegará a existir (entendiendo siempre el «llegar a» como algo causado o accidental).

(1a) Supongamos que Dios no existe (que es el antecedente de la premisa (1)).

(1b) *Necesariamente*, por tanto, Dios no existe (que es el consiguiente de (1)).

No es difícil reparar, sin embargo, que de (a) y (1a) no se sigue en absoluto (1b). La inferencia es inválida. Lo único que puede inferirse es:

(1c) Dios no existirá jamás.

Dicho de otra forma; de la proposición que dice «es lógicamente necesario que Dios no llegue nunca a existir» (y en donde «llegar a existir», no lo olvidemos, significa en este contexto que no puede *pasar* del no ser al ser, sea esto causal o accidentalmente), lo que se implica es:

(1') Es lógicamente *necesario* que si hay algún tiempo en el que Dios no existe, no habrá un tiempo posterior en el que existirá. Es lo que queríamos decir con (1c).

(1') no es, claramente, lo mismo que (1) ni puede jugar, consecuentemente, el papel que Malcolm quiere atribuirle en su argumentación. Contra lo que pretendía (y al margen de otras posibles objeciones que dejamos de lado) no ha conseguido demostrar que la noción de contingencia no es aplicable a Dios. De ahí que más de un autor⁸ haya recordado una vez más que el concepto de necesidad tal y como se encuentra en las fuentes y prácticas del cristianismo no se reduzca a la noción lógica de necesidad.

N. Malcolm, de modo un tanto incomprensible en un hombre como él, ha incurrido en una falacia que tiene que ver con el mal uso de las propiedades modales, con la «necesidad» en nuestro caso. La falacia en la que cae Malcolm es parecida a la que cometería alguien que argumentara así: Necesariamente «Schopenhauer es alemán» es sinónimo de «la proposición 'Schopenhauer es alemán' es lógicamente necesaria». Nada más falso, pues si bien es cierto que el individuo Schopenhauer si es tal debe ser alemán por necesidad, de ahí no se sigue, en manera alguna, que la proposición sea necesaria, esto es que Schopenhauer no hubiera podido ser italiano o chino. Parece, precisamente, que uno de sus deseos habría sido el no ser alemán.

Continuemos con Plantinga. Esto requiere, sin embargo, una pequeña justificación. ¿No decíamos que nos fijaríamos en aquellos autores que han tratado de dilucidar especialmente lo que el discurso religioso es y no los supuestos o las implicaciones estrictamente lógicos del argumento? En tal caso, Hartshorne, por ejemplo, debería ser un candidato privilegiado para estudiar, en esta forma concreta del argumento ontológico, lo que es la creencia religiosa. Hay razones, por nuestra parte, que nos hacen seguir un camino distinto, un camino en el que el citado Plantinga ocupa un lugar destacado. Éstas son las razones de tal elección: en primer lugar, el rigor que Plantinga alcanza en su exposición y defensa del argumento nos parece muy superior a la de otros posibles concurrentes. El uso, además, que Plantinga hace de lo que últimamente se ha ganado al reducir las propiedades modales a mundos posibles es de lo más revelador.

Dicho de otra forma: tratar con la modalidad es harto difícil dada la oscuridad que tales nociones encierran. Así, si se consigue reemplazar la argumentación modal por otra no modal en la que sólo se hable de objetos o mundos posibles habremos clarificado grandemente el panorama. Muchos de los malentendidos que han surgido en la historia del argumento tienen su razón de ser en la confusión inherente a la misma modalidad. Más aún, el uso de los «mundos posibles»

está manifestando una admirable fecundidad. Problemas, v.g., como el del probabilismo aplicado a Dios a la manera de Hume, o el de la supuesta identificación de personas y cuerpos, con todas las consecuencias derivables para una filosofía de la religión, obtienen una mayor transparencia.⁹

Argumentaciones, además, como la ya vista de Malcolm o la de Hartshorne muestran sus deficiencias en cuanto las analizamos a la luz de lo que Plantinga nos ofrece. Finalmente, habría que poner en cuarentena la distinción entre lo que es relevante desde un punto de vista lógico o epistemológico y lo que es relevante desde un punto de vista religioso. Al margen de la importancia que pueda tener tal distinción para una historia del problema es claro que cualquier apreciación lógica repercute inmediatamente en la creencia religiosa positiva o negativamente. Positivamente, en el sentido de que una falacia lo es tanto en un campo como en otro cuando la creencia religiosa dice compartir el mismo universo de discurso. Negativamente, porque los avances que la misma creencia pudiera hacer a través del instrumental formal que la ciencia pone a su alcance reducen, necesariamente, lo que se ha entendido por religión por muchas (tal vez por la mayoría) de las personas a algo que es muy difícil de determinar en qué campo se sitúa. Sobre este punto insistiremos más adelante.

Unas breves observaciones adicionales. La argumentación de Plantinga es prolija y compleja, supone muchas nociones que van remitiendo a otras de modo que un estudio completo nos llevaría muy lejos de nuestras intenciones actuales. Por otro lado, sería mucho más exacto hablar del tándem Plantinga-Lewis que de Plantinga sólo. Ambos tienen otras deudas con otros autores bien conocidas, pero en el caso concreto que nos ocupa la última obra de Plantinga se basa no poco en un artículo anterior de Lewis que a su vez era fruto de las discusiones de éste con Plantinga.¹⁰ Por todo ello, aparte de omitir muchas cosas, mezclaremos otras y añadiremos aquello que creamos que no está recogido en ninguno de los dos autores. Es hora ya de que pasemos al argumento.

Cuando hablamos de N. Malcolm expusimos la versión modal del argumento y los errores que cometía Malcolm en su intento por hacerla válida. El mismo camino había elegido en su tiempo Hartshorne. Ambos, en suma, suponen que la existencia necesaria es aquello que hace a un ser alcanzar la perfección que el creyente requiere. No ha sido ésa, sin embargo, la versión que ha gozado, en la larga historia del argumento, de mayor popularidad. La interpretación y crítica usual ha supuesto que la afirmación primordial de San Anselmo consistió en tomar la existencia como una perfección. Kant y Frege,¹¹ dos hitos imprescindibles en la historia de la refutación, asumieron que esta última identificación era la esencia, y el error, del argumento ontológico. Antes de pasar, pues, adelante, examinaremos en qué se basa la argumentación y a dónde mira la refutación.

Ya C. D. Broad decía que el argumento anselmiano «Supone que tiene sentido hablar de una comparación entre un término no existente y un término existente, produciendo la impresión de que es como comparar dos términos existentes; así, un cadáver y un organismo viviente, uno que carece de vida y otro que la posee [...] esto es verborrea carente de sentido».¹² Ahora bien, pensara esto o no San Anselmo, lo cierto es que hay una forma de reparar el fallo que Broad acusa. San Anselmo podría estar hablando no de dos seres diferentes, sino de uno solo. Su idea simplemente sería ésta: si el ser del que tratamos existiera en la realidad, el mismo ser sería más grande que lo que es en el caso de no existir en la realidad. ¿Qué hemos de decir a esto? La formulación que comienza afirmando la existencia de un ser adornado con la propiedad de «el más grande que se puede concebir» supone que tal ser es posible independientemente de que existiera de hecho. Precisamente el procedimiento de la prueba consiste en suponer una hipótesis (no existe el ser «más grande que el cual nada puede pensarse»), que al entrar en contradicción da la conclusión apetecida ya que si existiera sería más grande de lo que es. Es, pues, manifiesto que se comienza con una proposición singular en la que se predica la

no existencia de un determinado ser. Estando así las cosas nos enfrentamos al siguiente dilema: o bien se rechaza la idea de que puedan existir objetos posibles, pero no existentes, en cuyo caso la única forma de construir el argumento es cayendo en una flagrante *petitio principii*, esto es, sabiendo ya que existe tal ser y sólo proponiendo como hipótesis una ficción, o bien la hipótesis inicial afirma realmente que tal ser no existe por lo que no podemos continuar razonando ya que a aquello que no existe no se le puede atribuir nada, puesto que falta el sujeto de cualquier predicación. En el primer caso, pues, estamos dando por supuesto lo que queremos probar, mientras que en el segundo nos falta el objeto necesario para poner en marcha la argumentación. Plantinga sugiere que tal vez sea ésta la mejor manera de entender el esotérico *dictum* kantiano según el cual la existencia no es predicado real ninguno. Ante el intrincado, intrincadísimo problema de si la existencia es un predicado como los demás o no, no carece de interés, ni mucho menos de verosimilitud, la explicación de Plantinga.

Hemos de volver otra vez a Malcolm. Y a Hartshorne. La refutación que va a hacer ahora Plantinga de ambos no tiene mucho que ver con la que a Malcolm hizo años atrás y que hemos visto en las páginas anteriores. La crítica de ahora se inscribe dentro de la concepción de los mundos posibles aludida. Tanto Hartshorne como Malcolm han sido los defensores del momento del argumento basándose en la idea de que la existencia necesaria es una perfección. Veamos qué es lo que quieren decir exactamente y veamos, a continuación, en dónde se sitúa su error.

¿Qué significa que la existencia necesaria es una perfección? ¿Qué implica esto respecto a la prueba ontológica? Se supone, en ambos autores, que la existencia es una cualidad cuya posesión hace al ser al que se aplica más grande que otro que reuniera las mismas cualidades que el anterior pero careciese de la existencia. Siendo esto así, es del todo verosímil el asumir que el máximo grado de grandeza incluye la existencia necesaria. Pero ¿qué es existencia necesaria?

Tal existencia significaría que un ser posee el máximo grado de grandeza solamente si existe en todos los mundos posibles y no solamente en alguno. Ahora bien, Dios es el ser con la máxima grandeza, luego Dios existe en todos los mundos posibles. Su no existencia, pues, es imposible. Más concretamente: hay un ser determinado D que se ejemplifica en un mundo M y que tiene la propiedad P de existir en todos los mundos posibles. Si lo que es imposible no varía de mundo a mundo, entonces es imposible que el ser D no se ejemplifique en este mundo, en el mundo real.

Esta defensa del argumento adolece de un defecto esencial. Es una inferencia inválida aquella que supone que la proposición «el ser que es grande en grado máximo en el mundo M se ejemplifica» lleva a la conclusión «tal ser es grande en grado sumo en este mundo real». Puede ocurrir que tal ser tenga una grandeza ilimitada en algún mundo posible, siendo sin embargo de una insignificancia lamentable en nuestro mundo real. El argumento, en fin, no demuestra que hay, de hecho, un ser de grandeza suma, sino, como mucho, que hay un ser máximamente grande en algún mundo posible. Todo el argumento, pues, gira entorno a la confusión engendrada por el término «real», por el indicador «realidad». Como dice Lewis en el artículo citado, el que diga que su mundo es absolutamente especial precisamente porque es real comete la misma ingenuidad lógica que aquel que se jactara de la especialísima fortuna que le ha caído en suerte por vivir un momento único en la historia: el presente. El mundo real, sin embargo, no tendría nada de especial en sí mismo sino en la especial relación que dicho mundo posee con el defensor del argumento ontológico. El argumento así establecido es, una vez más, una *petitio principii*. Se da por supuesto justamente aquello que hay que probar. Dejemos, pues, a Malcolm y Hartshorne y volvamos a San Anselmo mismo.

Es probable que San Anselmo planteara su argumento como una *reductio ad absurdum*. Antes de pasar a lo que Plantinga llamará versión triunfante del argumento y que él

creer ser la suya es instructivo observar los pasos de la prueba anselmiana y aclarar alguno de los conceptos encerrados en ella que juegan un papel fundamental. El resultado, también ahora, será algo verdaderamente decepcionante para el defensor del argumento y algo intrigante para todo el que se acerque al problema con cierta curiosidad intelectual. La conclusión se mueve en un acuciante dilema: lo que es creíble no nos sirve y aquello que nos sería de utilidad no se puede probar.

Hemos dicho que la construcción del argumento tiene la forma de una *reducción ad absurdum*¹³ o argumentación indirecta. En este tipo de inferencias el supuesto de la reducción, la hipótesis inicial, se establece de modo que nos conduzca a la contradicción. Lo que nos lleva a una contradicción se cancela negándolo. El resultado es, pues, la negación de la proposición inicial. Por eso se comienza, en nuestro caso, con el supuesto de la no existencia de Dios. Los pasos de la deducción serían los siguientes:

(1) Dios existe en el entendimiento pero no en la realidad.

(2) Existencia en la realidad es más grande que existencia en el puro entendimiento.

(3) La existencia de Dios en la realidad es algo concebible.

(4) Si Dios existiera en la realidad, entonces sería más grande que lo que es (se deduce de (1) y (2)).

(5) Es, por tanto, concebible un ser que es más grande que Dios (por (3) y (4)).

(6) Es concebible, en consecuencia, un ser que es más grande que el ser más grande que el cual nada puede pensarse, o lo que es lo mismo que Dios (siendo la definición de Dios aquel ser más grande que el cual nada puede pensarse).

(7) No es verdad que es concebible un ser que es más grande que el ser más grande que el cual nada puede pensarse (ya que en caso contrario tendríamos una contradicción).

(8) Es falso, en consecuencia, que Dios existe en el entendimiento pero no en la realidad (dado que el supuesto (1) nos ha conducido a la contradicción a la que (6) y (7) dan lugar, hemos de negar tal supuesto (1)).

Así pues, si Dios existe en el entendimiento, existe también en la realidad. Que existe en el entendimiento parece que no puede negarse, ya que incluso el «insensato» lo puede concebir, luego Dios existe en la realidad.

Pero ¿qué quiere decir que un ser existe en el entendimiento? Si hemos de arrojar alguna luz sobre la formulación la traducción que se impone es que lo concebido es un estado de cosas posible. Dicho de otra forma: que es lógicamente posible. Más de uno comenzaría objetando la posibilidad lógica del objeto en cuestión. No obstante, hay que dar la opción, al defensor del argumento, de que a través de las descripciones oportunas consiga darnos una idea aceptable de tal objeto. Más aún, podemos dar por sentado que su intento saldrá airoso aunque sólo sea en orden a poner en funcionamiento el argumento.

¿Cómo se pueden comparar, por otra parte, dos cosas con relación a su grandeza? Parece una empresa hartó complicada. ¿Qué es más grande, un número o el más repugnante de los seres que pueblan contingentemente nuestro abigarrado mundo? No es fácil, por tanto, poner en conexión la relación «más grande que». A pesar de todo, también en este caso podemos encontrar una salida para el que proponga el argumento. Éste no tendría que dar por sentado que cualquier par de seres tiene tal relación. Lo único que necesita afirmar es que existe un ser que está en la relación en cuestión con todo el resto de los seres al margen de lo que entre éstos pueda ocurrir. Una vez más puede aceptarse la explicación del proponente. Añadamos, finalmente, lo que anteriormente dijimos acerca de la existencia. Para San Anselmo y sus seguidores la existencia es una cualidad que perfecciona al ser que la posea. Incluso podemos cambiar la premisa (2) por otra más débil y menos comprometida que puede servir, sin embargo, para llevar adelante el argumento en la

forma propuesta. Se trataría de decir, simplemente, que para todo mundo M en el que no existe un determinado ser, hay al menos un mundo M' en el que dicho ser tiene más grandeza que en M .

Hechas estas aclaraciones podemos pasar ya a examinar la validez de la prueba, o, mejor, la invalidez, porque precisamente, lo que se va a hacer patente es que el argumento no obtiene aquello que pretendía y que, en consecuencia, estamos como antes de la demostración. Lo que hemos de mostrar es que la supuesta contradicción entre (6) y (7) no se produce, con lo que la hipótesis inicial no puede negarse, quedando, por tanto, el argumento inconcluso. Para ello hagamos los ajustes correspondientes. (6) puede convertirse en:

(6') Hay un mundo posible M y un ser posible x tal que la grandeza de x en M supera a la de Dios en el mundo real.

En esta reformulación el término Dios lo utilizamos una vez más como abreviación del «ser más grande que el cual nada puede pensarse». Y en cuanto a lo de mundo real o actual se sigue de lo que se deducía en (4) y cuya adecuada traducción al caso sería:

(4') Si Dios existe en M y no existe en el mundo real, entonces la grandeza de Dios en M supera a la grandeza de Dios en el mundo real.

Y aquí surge el problema ya que (7) quiere decir una de las siguientes alternativas:

- o (7') No es posible un mundo M' y un ser x tal que la grandeza de x en M' supere a la grandeza de Dios en M .
- o (7'') No es posible un mundo M y un ser x tal que la grandeza de x en M supere la grandeza de Dios *en el mundo real*.

En cualquiera de los dos extremos de la disyunción el argumento se evapora ya que (7') es verdadera pero no nos sirve en orden a la demostración puesto que no entra en contradicción con (6'), y (7''), por su parte, produce la contradic-

ción deseada, sólo que *no* sabemos si es verdad o no; no tenemos, en principio, razón alguna que nos lo garantice.

Dicho de una manera más informal: no hay contradicción alguna entre la proposición «la grandeza de Dios en el mundo real es superada en algún mundo», que es lo que afirma simplemente (6') y la proposición «la grandeza de Dios en algún mundo M no es superada en ningún otro mundo posible», que es lo que afirma (7'). La grandeza de Dios habría de ser máxima en algún mundo, sólo que puede ocurrir que ese mundo no sea el *nuestro*.

Era conveniente examinar el argumento tal y como lo hemos hecho antes de pasar a lo que, definitivamente, Plantinga considerara la reformulación triunfante del argumento. Pensamos que ha sido suficiente para dar una idea tanto de la confusión introducida con el indicador realidad (*actual*) como de la limpieza intelectual que se opera con el traslado de los términos modales a una lógica con mundos posibles. Omitimos ahora otra serie de correcciones y consideraciones que hace Plantinga porque suponen nociones cuyo estudio sería inapropiado del todo aquí. Además, creemos que aportan poco a los conceptos ya expuestos. Le toca el turno, pues, a la versión modal victoriosa —victoriosa para Plantinga, claro está—.

Hemos de recordar cosas dichas hasta el momento. En primer lugar hemos de tener presente en dónde perdía su apoyo la defensa modal del argumento llevada a cabo por Malcolm y Harsthorne. Ya lo vimos; en ambos el paso ilícito se daba al creer que se podía pasar de «el ser más grande en grado máximo en el mundo M se ejemplifica» a la conclusión «dicho ser, grande en grado sumo, se da en este mundo real». Vimos que el argumento, así construido, quedaba cojo. Para subsanar tal cojera Plantinga, lo dijimos ya en el primer capítulo de nuestro trabajo, habría de recurrir a ideas vertidas hace muchos años por Findley.

El acierto de Findley, según Plantinga,¹⁴ consistiría en haber advertido que aquellos que, en la religión judeocristiana al menos, adoran a Dios no piensan que dicho ser su-

premo es máximamente grande en este mundo, sino que habría de serlo igualmente en cualquiera de los mundos posibles. Es ésta la clave, siempre según Plantinga, de una buena presentación del argumento ontológico. Al hilo de esta consideración Plantinga distingue, por tanto, entre lo que se podría llamar *excelencia*, y que no es otra cosa sino máxima grandeza en un determinado mundo y, por otro lado, *grandeza* «*uberhaupt*». La grandeza, así entendida, no depende de su excelencia en un mundo cualquiera, sino que consiste en ser sumamente grande en todos los posibles mundos. Aquí alcanza su plena expresión la máxima grandeza de un ser, de un ser que es adorado por el creyente como algo que es sumamente grande en todo mundo posible. Además, no hemos de hacer uso de la problemática suposición de que la existencia necesaria es una perfección; lo que diremos, más bien, es que la existencia necesaria es condición necesaria para la perfección. Plantinga nos da dos formas de su victoriosa prueba. Cada una requeriría sus pertinentes comentarios y la justificación detallada de todos sus pasos. Vamos, sin embargo, a abreviar y a fijarnos en aquello que es el núcleo de la demostración. La más sencilla de las dos versiones procede así:

(1) Hay un mundo posible en el que se ejemplifica la máxima grandeza.

(2) La proposición «una cosa tiene máxima (insuperable) grandeza si y sólo si es máximamente excelente (en el sentido expuesto) en todo posible mundo» es necesariamente verdadera.

(3) La proposición «Aquello que tiene máxima grandeza es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto» es necesariamente verdadera.

(4) Lo que posee insuperable grandeza (Dios) se ejemplifica en todo mundo posible. Dios, por tanto, existe.

El argumento, apuntilla Plantinga, es claramente válido. Lo que ocurre es que hay una premisa que es el caballo de batalla de toda la argumentación y cuya credibilidad es ya cosa mucho más problemática. Porque, ¿quién nos garan-

tiza que la insuperable grandeza se ejemplifica? ¿Quién nos garantiza que hay un ser que implica insuperable grandeza? Plantinga lo cree así, lo que ya es mucho más difícil es que consiga que los demás lo crean. Por eso hay que deslindar con nitidez las cuestiones estrictamente lógicas que atañen a la validez de las que se refieren a la racionalidad de la creencia. Es a lo que nos dedicaremos antes de finalizar la parte de este capítulo que trata de la deducción en filosofía de la religión.

El argumento de Plantinga no es una *petitio principii* según los standards de la lógica, independientemente del hecho psicológico que uno dé consistencia formal a algo que ya previamente cree o que las conclusiones no aumenten la convicción depositada de antemano en las premisas. En la derivación que nos propone no usa la conclusión que, precisamente, quiere derivar. Es esto «begging the question» en su sentido estricto y nada indica que ése sea el proceder de Plantinga.

Plantinga afirma, en consecuencia, que la versión del argumento ontológico por él propuesta no es defectiva; es, por el contrario, «sound». Pero, ¿qué decir de argumentos como el que vamos a exponer a continuación? Es un ejemplo del propio Plantinga y quiere tener la virtud de discriminar respecto al argumento ontológico revestido con el rigor que él le ha dado. Supongamos:

(a) $7 + 5 = 13$ o Dios existe,

(b) $7 + 5$ no es igual a 13.

En consecuencia,

(c) Dios existe.

El argumento es válido. Por la regla conocida como *modus tollendo ponens* hemos conseguido la conclusión partiendo de una premisa con una disyunción en la que uno de los extremos es claramente falso. Pero, ¿por qué es dialécticamente nulo este argumento? La respuesta es clara: nadie creará la conclusión (c) a no ser que crea ya en la primera premisa, es decir, a no ser que crea ya en la existencia de Dios. Plantinga piensa que quien utilice su argumento, el

argumento ontológico por él diseñado, no tiene, *necesariamente*, que proceder así. Poco antes nos había indicado que el argumento era bueno (*sound*). ¿Qué es lo que por tal argumento se entiende? Aquel que ni es inválido ni contiene premisa alguna que sea falsa.¹⁵ Evidentemente no es lo mismo partir de la premisa que afirma la existencia de Dios para llegar a la misma conclusión que partir de «la máxima grandeza posiblemente se ejemplifica». Pero, una vez más, todo el peso del problema se desplaza, por tanto, hacia la verosimilitud de dicha premisa. ¿Por qué hemos de aceptarla? Y antes de responder directamente a esta cuestión, otra pregunta previa: ¿Es un buen argumento el que nos entrega Plantinga?; y en el caso de que lo sea, ¿en qué sentido se puede hablar de buen argumento? Realmente no creemos que se pueda hablar de buen argumento en un sentido relativo, esto es, bueno para alguien, para conseguir unos determinados efectos en aquellos a los que se dirige la argumentación. En nuestro caso no sólo podríamos repetir lo que A. Camus decía en *El mito de Sísifo* cuando afirmaba que nadie ha muerto por defender el argumento ontológico sino que podemos estar seguros de que, salvo alguna contada excepción, nadie habrá acabado creyendo en Dios convencido por la fuerza persuasiva que le inspira el argumento. Si tomamos el argumento en su aspecto objetivo e impersonal pronto nos convenceremos de lo ilusorio de su empresa. Depende de tal cúmulo de supuestos que fácilmente se le puede despachar de un manotazo de forma un tanto protagórica. Puede, por otro lado, entenderse perfectamente y quedar el que lo entienda absolutamente indiferente y esto por muchas razones. Tal vez una de las más interesantes es ésta: cuando una persona ve que la conclusión de un argumento tiene unos costos excesivos como es el alterar, en nuestro caso, todo el esquema mental y su forma de vida¹⁶ lo más probable es que sea tan exigente con respecto a las premisas que la conclusión quede derrumbada. Esto nos lleva, como era de esperar, a la premisa conflictiva del argumento de Plantinga.

Plantinga no ve nada de irracional o inapropiado en la aceptación de dicha premisa. Más aún, es norma dentro de la filosofía de la ciencia el modificar partes del edificio teórico, partes hasta entonces consideradas centrales en la construcción de una teoría, para adaptarlo a hechos nuevos. Así, y en vista de la problemática encerrada en la mecánica cuántica se ha renunciado a una de las leyes fundamentales de la lógica, el principio de distributividad, por ejemplo.¹⁷ No tiene nada de extraño, en consecuencia, continúa Plantinga, que con el fin de salvar el *sistema* teológico aceptemos la posible ejemplificación de la grandeza máxima. O lo que es más grave: la filosofía contiene un buen número de ideas cuyo *status* es simplemente el de no ser algo inapropiado o irracional simplemente. No se les pide más. Y es que si fuésemos más exigentes probablemente nos quedaríamos con las manos vacías. Como dice con bastante ironía Plantinga, todo nuestro caudal acabaría reduciéndose al *modus ponens* y poco más. De modo que si bien no podríamos decir que hemos probado, en sentido fuerte, la existencia de Dios de la mano del argumento ontológico, sí podríamos estar seguros de que no es irracional aceptar la premisa que pone en marcha el argumento. Siendo esto así, podemos aceptar la conclusión. En suma, y resumiendo lo que será la piedra de toque de la justificación de la religión en la obra de Plantinga: si racional es aceptar premisas y argumentos que no están fuera de toda duda —lo cual sucede continuamente en la filosofía y en la ciencia; más aún, no podrían funcionar de otra forma—, entonces también es racional el argumento ontológico tal y como se acaba de exponer.

Uno no puede por menos que admirar la transparencia con la que Plantinga quiere dotar a todo aquello que cae bajo su mirada. Es un placer verle retorcerse con el más simple de los conceptos. La trituración racional a la que somete la creencia religiosa y el estar tan lejos de esa *ignoratio elenchi* de la que tan alegremente han sabido hacer gala los teólogos le califica como uno de los pensadores más importantes en muchos años dentro de la filosofía de la religión.

Los resultados concretos, la sustancia que nos queda después de todos los laberintos que nos ha hecho recorrer es, sin embargo, muy escasa. Si hay que aplaudir su rigor, hay también que hacer manifiesto que sus ganancias son casi nulas.

En primer lugar, y como observaba muy acertadamente Hughes,¹⁸ Plantinga no nos ha demostrado, en el mejor de los casos, que la creencia religiosa es racional. Su justificación no es válida, ya que decir que aquélla es racional con la condición de que la filosofía o la ciencia lo sea es remitirnos a la racionalidad de éstas y nada más. No se cuestiona para nada la clase referencial, en este caso una filosofía hermana da con la ciencia del momento. De esta forma, tal defensa de la religión no sólo sería rechazada por la amplia gama de fieles wittgensteinianos para quienes la validez de la religión nada tiene que ver con que uno se acerque más o menos a los standards de la racionalidad propios de la ciencia sino, lo que es mucho más grave, no daría cuenta de la práctica religiosa de los creyentes a los que, indirectamente al menos, intenta defender. Viene a cuento aquello que decía Caton¹⁹ cuando aludía al posible escándalo de un creyente tradicional exclamando: «¿Cómo se puede rezar a un conjunto?». Por otro lado, y en una postura diversa de la anterior, nos encontraríamos con los que no tienen interés lógico alguno por la aceptación de la premisa condicionante del argumento o los que tienen interés pragmático por rechazar, como viciado ideológicamente, este tipo de rozamientos deductivos. En cualquiera de los dos casos, no se ve tampoco nada de inapropiado o irracional. Plantinga respetará también —suponemos— a aquellos que piensan que nuestro paisaje ontológico ya está suficientemente cargado como para hacer sitio a otras entidades que, de casi nulo rendimiento, cuesta, no obstante, mucho el mantenerlas.

Plantinga no es, en principio, un wittgensteiniano. Nosotros, sin embargo, decíamos que hay un cierto tono que nos autorizaría a contarle entre aquellos. El caso del argumento ontológico es una prueba de ello. En el fondo hay un

latente relativismo conceptual en la postura de Plantinga. Parte de un juego de lenguaje determinado y se las ingenia para darle todo el soporte que él considera racional. Sin esa postulación primera, sin una selección previa de un campo distinto del andamiaje que le sirva para darle una faz a la altura de la ciencia, todo lo demás se viene abajo. Bennet decía,²⁰ en otro contexto, que las reformulaciones de Plantinga no hacen sino esconder la vaciedad de sus tesis. Nosotros diríamos, más bien, que lo que muestran es un dilema, un dilema del que más tarde hablaremos con más detalle pero que de momento se podría formular así: cuando se acepta el universo del discurso científico —racional que diría Plantinga— no se hace religión, mientras que cuando se hace religión, de una u otra forma, hay que establecer sus distancias con el universo científico-racional. Más adelante, repetimos, volveremos a ello. Ahora nos queda la segunda parte del capítulo, aquella que trata de la *inducción* en teología. Un vez más será Plantinga el que nos dé la muestra de la lógica de la probabilidad aplicada a la religión.

Quando nos enfrentamos a un argumento deductivo, es decir, cuando el paso que se da de las premisas a la conclusión no aumenta nada el caudal de nuestros conocimientos, de nuestra información, los raíles por los que nos deslizamos son suaves, nos movemos con la seguridad y claridad que nos proporcionan las reglas de inferencia. Con un argumento inductivo, por el contrario, la oscuridad es mucho mayor. Si además ese argumento inductivo quiere lanzar una escala desde el acervo de nuestro saber hasta la afirmación de un ser con unos atributos muy lejos de aquellos que nos son familiares, la empresa se asemeja a Sísifo tratando de hacer rodar su piedra. En esa empresa se introduce Plantinga como se ha introducido también sin descanso el pensamiento humano a lo largo de la historia. La inducción, ésa es su ventaja, aumenta nuestros conocimientos. Toda la creatividad del hombre construyendo mundos posibles tiene que inclinarse ante cualquier hecho convertido en juez. Conseguir,

pues, una prueba de esta índole sería uno de los mayores logros de cualquier filosofía de la religión.

Antes de nada vamos a dar un breve sumario de las intenciones de Plantinga. Éste opina que puestos a exigir justificación ante la creencia en Dios nos encontramos, epistemológicamente hablando, en una situación parecida a la de quien se ve obligado a dar razones de su creencia en la existencia de la mente de otras personas. Ahora bien, ¿por qué creemos en la mente de los otros? De todas las explicaciones propuestas, Plantinga piensa que sólo es válida la que se da como conocimiento analógico. No queda así, sin embargo, salvada tal creencia. Adolece de los mismos defectos que posee, por ejemplo, el argumento teleológico o intento de demostrar la existencia de Dios a través del admirable orden que encontramos en la naturaleza. Dicho de otra forma, la evidencia que a nuestro favor podríamos tener en ambos casos da apoyo a algunas de las proposiciones que forman el conjunto de la creencia en cuestión. Otras quedan sin soporte racional. Sin embargo, se considera racional la creencia en la existencia de otras mentes; luego es igualmente racional la creencia en la existencia de Dios. Las palabras textuales de Plantinga con las que finaliza su libro son: «[...] si mi creencia en otras mentes es racional, también lo es mi creencia en Dios. Pero es obvio que la primera es racional, luego también lo es la otra».²¹

La tarea que se ha asignado Plantinga es, como vemos, titánica. El problema de justificar no la existencia de otras mentes sino el conocimiento que decimos poseer de tal existencia implica una serie de aspectos filosóficos que se entrelazan, como es, v.g., el caso del lenguaje privado o de la relación cuerpo-mente. Además, si bien el argumento por analogía es el más venerable a la hora de argüir contra el escéptico, varias han sido las soluciones propuestas y éstas no se reducen a la demostración analógica. Es el caso del behaviorismo o, de manera más especial, del argumento criteriológico de raigambre wittgensteiniana.²² Plantinga ha de demostrar, pues, que ninguna de estas soluciones mejora al

argumento por analogía. Luego, ha de pasar a probar que la racionalidad del mejor de los argumentos, esto es, el analógico, no supera la de la creencia en la existencia de Dios tal y como se formula en el argumento teleológico. Esto supuesto, y de la misma forma que vimos anteriormente, Plantinga puede acabar en el condicional ya conocido: si una creencia es racional también lo es la otra. La creencia religiosa no tendría, por tanto, que ser expulsada del recinto de la racionalidad propia del sentido común o de la ciencia.

Es evidente que en esta ocasión, más si cabe que cuando hablamos del argumento ontológico, dar un esquema que haga justicia mínima a todo lo que Plantinga dice es bastante irrealizable. Pensamos que lo más pertinente es quedarnos con lo más original de Plantinga. Para ello daremos, brevisísimamente, un resumen de lo que él piensa que es la formulación más fuerte de la prueba teleológica. Después presentaremos sus objeciones de fondo al argumento por analogía respecto a las otras mentes (*other minds*). Esto nos pondrá en franquía para sacar las oportunas consecuencias.

Plantinga, retocando los rasgos esenciales propuestos por Hume, procede así:²³

a) Todo lo que muestra una precisa adaptación de medios a fines, y de lo cual podemos constatar si es o no producto de un proyecto inteligente, es, *de hecho*, producto de un plan inteligente;

b) el universo muestra una precisa adaptación de medios afines;

c) el universo, por tanto, es, *probablemente*, producto de un plan inteligente.

Lo que Plantinga quiere decir puede aclararse recurriendo, simplemente, a la teoría intuitiva de conjuntos. El argumento, entonces, tiene la siguiente forma:

a) Los miembros de *a*, que es el conjunto *muestra* o *ejemplar* (en nuestro caso: los objetos proyectados por el hombre) pertenecen también al conjunto *b*, que es el conjunto *universo* o *referencia* (en nuestro caso: las cosas que exhiben una admirable adaptación de medios a fines) y ade-

más tienen la propiedad A, es decir, son el producto de una inteligencia.

b) *c*, que es el universo, es miembro del conjunto *b*.

c) *c* posee, *probablemente*, la propiedad A.

Naturalmente, el problema se centra en la probabilidad. En primer lugar, sabemos que entre semejanzas no funciona la transitividad. Así, no es posible decir: «Pedro se parece a su madre y Pedro se parece a su padre, luego su padre y su madre se parecen». Esta inferencia ridícula hay que evitarla a toda costa. En nuestro caso concreto: ¿Cómo podemos especificar en qué aspectos y hasta qué punto han de parecerse los miembros del conjunto muestra al conjunto referencia menos el conjunto muestra? Es cierto que Hume no nos da regla alguna para detectar las diferencias que descalificaran el argumento. Por otro lado, parece evidente que el universo real se asemeja de alguna manera a los productos que son resultado de los proyectos concebidos por el hombre. De ahí que la conclusión que saque Plantinga es que si bien el argumento teleológico es mucho más débil de lo que han solido pensar sus defensores no carezca de una mínima plausibilidad, no quedando, por tanto, arruinado del todo. Es lo que parecería que opinaron Kant o Hume. Kant lo trata con sumo respeto y la actitud de Hume es de gran ambivalencia.

Lo que ocurre es que una cosa es encontrar una cierta plausibilidad en el argumento teleológico y otra afirmar la existencia de Dios. El que hace lo segundo se compromete con un enunciado que es, a su vez, un conjunto de enunciados. Así, no sólo dice que el universo está ordenado inteligentemente, sino que ha sido creado de la nada, que su creador es perfectamente bueno, etc. Estando así las cosas, algunas proposiciones de dicho conjunto pueden reclamar cierto soporte evidencial mientras que en otras —piénsese en el problema del mal, por ejemplo—, la situación es la contraria. Pues bien, en el argumento analógico respecto a la justificación de nuestro conocimiento de la existencia de la mente de los otros la semejanza, según Plantinga, sería del todo rele-

vante. Veamos, pues, para acabar, cuál es su objeción principal respecto a la prueba por analogía. Esto le posibilitará finalizar con el condicional ya sabido: si la creencia en otras mentes es racional no tiene por qué no serlo la creencia en Dios.

El núcleo del argumento por analogía, según Plantinga, procedería de la siguiente forma:²⁴

a) Todo *comportamiento* doloroso, y del que hemos podido constatar si va acompañado de dolor o no, va acompañado de dolor.

b) Probablemente, por tanto, todo *comportamiento* doloroso va acompañado de dolor en el cuerpo.

De esta forma uno podría inferir la existencia de otras mentes, ya que al exhibir los otros un comportamiento similar al mío en el que *yo* soy un caso de ciertas experiencias internas, puedo pensar, por analogía, que también los otros tienen tales experiencias internas. Pronto se ve la semejanza de estructura con la demostración teleológica que acabamos de exponer.

Ahora bien, Plantinga contraatacará, este argumento va contra un principio fundamental de la lógica inductiva. Tal principio *P* es el siguiente:

Un argumento inductivo es aceptable sólo si es *lógicamente* posible que el conjunto *muestra* contenga un contraejemplo respecto de la conclusión. Pues bien, el argumento, tal y como arriba quedaba expuesto, viola dicho principio, ya que otros podrían sentir dolor en mi cuerpo de modo que nunca tendría evidencia —no podría tenerla, lógicamente hablando— contra la afirmación de que el comportamiento doloroso va acompañado de dolor en el cuerpo. El contraejemplo, por tanto, de comportamiento sin dolor es lógicamente imposible. Más aún, sin la restricción impuesta por el principio *P*, podríamos llegar a argumentos deficientes como:

Todo objeto físico, del que se puede constatar que ha sido percibido o no, ha sido percibido (o concebido). Luego, probablemente, todo objeto físico ha sido percibido (concebido).

Este argumento, obviamente inaceptable, es consecuencia, según Plantinga, de violar el principio *P* ya que, por ejemplo, decir que *x* no ha sido percibido o concebido no es, naturalmente, un contraejemplo.

En el argumento por analogía hay una serie de proposiciones, dentro del conjunto que lo componen, que no se basan en evidencia suficiente. Estamos, siempre según Plantinga, como en la situación anterior al hablar del argumento teleológico. A nadie le parece irracional, sin embargo, creer en la existencia de la mente de los otros. En consecuencia, no debe parecer irracional tampoco, la creencia en la existencia de Dios.

Ha sido ésta una exposición muy ceñida, forzosamente injusta, de los complicados pasos por donde camina Plantinga. Nos parece, no obstante, suficiente para nuestros fines.

¿Cuál es el juicio que nos merece la obra de Plantinga? Para responder a esta pregunta hay que diferenciar, en lo posible, los méritos intrínsecos a la argumentación de Plantinga de lo que esto suponga como instrumento o medio para entender lo que la creencia religiosa es. Veamos, en primer lugar, el aspecto estrictamente probatorio de sus disquisiciones.

Hay algunos²⁵ que opinan que Plantinga está bromeando. Se trataría de pura sutileza intelectual, de juego y enredo. En caso de que hablara en serio habría que pensar que Plantinga es un hombre de fe y esto no tanto por sus creencias religiosas personales o no sino por la fe que supone aplicar los principios de la lógica inductiva a la teología. Dadas las dificultades que una teoría de la confirmación o una lógica inductiva tienen cuando se enfrentan con generalizaciones de bajo nivel, la aplicación de tales nociones a la teología debe requerir, sin duda, mucha fe. Pero es que, añadimos nosotros, existen los adicionales problemas que tienen que ver con las múltiples objeciones que se le pueden hacer al argumento teológico tal y como él lo formula; el hecho, por otra parte, de que el argumento analógico no es el único para hacer plausible la creencia en la mente de los otros, otras

posibles reformulaciones del argumento analógico que llevan a consecuencias muy distintas de las deseadas por Plantinga, etc. Además, si los fundamentos de cualquier teoría científica son oscuros, como opina constantemente Plantinga,²⁶ ¿por qué basa sus razonamientos en nociones tales como la confirmación o la inducción, claramente científicas? Parece que se refutaría por autofagia. Y finalmente, a las postulaciones de Plantinga se le podrían oponer otras tan racionales como las suyas y mucho más económicas, como ya antes vimos. Y si lo que nos propone Plantinga es vaciar totalmente la noción de racionalidad parece que todo su trabajo —cuyo subtítulo es precisamente «un estudio de la justificación racional de la creencia en Dios»— sobra, así como su aparato técnico. Es difícil pensar, sin embargo, que Plantinga haya escrito su libro en la línea del pirronismo, como purgativo que «después de expulsar los fluidos de los cuerpos se marchan ellos también».

No dejaremos de insistir, por otra parte, que no nos parece ocioso en absoluto hacer el recorrido por donde Plantinga se ha adentrado. Este punto debe quedar claro. Ni los intentos de justificación racional tocados por él que acabamos de exponer, ni otros muchos que podríamos también haber tratado,²⁷ ni, finalmente, las aplicaciones un tanto extravagantes que de la teoría de conjuntos se han hecho a la religión en tiempos recientes²⁸ son algo accidental y dispensable. Sus posibles aciertos y sus seguros fracasos nos enseñan no poco acerca de la estructura lógica de la creencia religiosa, en donde se sitúa ésta. Lo que ocurre es que los frutos de este análisis son bastante menores que lo que sus cultivadores suelen creer. El problema de la racionalidad de la creencia remite a un contexto mucho más amplio. La comprensión de la práctica religiosa nos lleva necesariamente a preguntarnos por los conceptos del creyente, si son los mismos o no de los del resto de sus congéneres. El dilema de MacIntyre, como en seguida veremos, apuntaba en esa dirección. Es lo que hemos de estudiar en el capítulo final.

NOTAS

1. J. Wilson, *Philosophy and Religion: the Logic of Religious Belief*, Londres, 1961. G. I. Mavrodes, *Belief in God*, Nueva York, 1970. Mavrodes es un escritor que ha publicado con rigor, en los últimos años, temas relacionados con la filosofía de la religión. Otro libro digno de considerarse dentro de su producción es *The Rationality of Belief in God*, Prentice-Hall, Nueva Jersey.

2. J. R. Ross, *Philosophical Theology*, Nueva York, 1969. Ver concretamente la Conclusión.

3. W. W. Bartley, «Theories of Demarcation between Science and Metaphysics», en I. Lakatos y A. Musgrave, eds., *Philosophy of Science*, Amsterdam, 1968.

4. A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca, 1967.

5. Una presentación bastante reciente y actual del argumento ontológico puede encontrarse en J. Barnes, *The Ontological Argument*, Londres, 1972. Dar una referencia siquiera mínima de todos los que desde Scholz, por tomar un punto de partida no muy lejano, han tratado del argumento anselmiano en un sentido que podríamos llamar estrictamente lógico, roza lo utópico. Es recomendable, de cualquier forma, el artículo de R. M. Adams. «The Logical Structure of Anselm's Arguments», *The Philosophical Review*, vol. LXXX, 1971. Un compendio bastante completo puede encontrarse en J. Hick y A. MacGill, eds., *The Many-Faced Argument*, Nueva York, 1968. Finalmente, no habría que olvidar, remontándonos en el tiempo, el capítulo XXIII de *The Laws of Thought*, de G. Boole, saludado como uno de los padres de la lógica moderna. Al tratar de los argumentos de Clarke y Spinoza dice algo que se hará muy claro a lo largo del presente capítulo: «La principal dificultad práctica de esta investigación no consistirá tanto en la aplicación del método determinado a las premisas, sino en determinar qué es lo que son las premisas». En G. Boole, *Collected Logical Works*, La Salle, Illinois, 1952.

6. N. Malcolm, «Anselm's Ontological Arguments», *Philosophical Review*, n.º 69, 1960. El artículo ha aparecido en diversas antologías. Sobre la abundantísima bibliografía que desató puede consultarse la obra citada de P. Edwards y A. Pap.

7. Plantinga, *op. cit.* D. Lewis, «Anselm and Actuality», *Nous*, 1970, desmonta el argumento en cuatro posibles interpretaciones. La primera formulación es en forma directa, siendo más breve que la de Plantinga. Dice así:

P1. Lo que existe en el entendimiento se puede concebir que exista en la realidad.

P2. Lo que existe en el entendimiento es mayor si existe en la realidad en vez de existir sólo en el entendimiento.

P3. Algo existe en el entendimiento mayor que lo cual nada puede pensarse.

Conclusión: Algo existe en la realidad mayor que lo cual nada puede pensarse.

8. Es el caso de J. Hick especialmente. Ver su colaboración en *The Many-Faced Argument*, en cita 5.

9. Ver, por ejemplo, Oakes, *Theistic Antiprobabilism and Possible Worlds*, cuya reseña aparece en *The Journal of Philosophy*, vol. 71, n.º 18, 1974.

10. Ver D. Lewis nota 7.

11. Por lo que a Kant respecta, el lugar clásico se encuentra en la *Crítica de la razón pura*. Ver el libro citado de Plantinga *God and Other Minds*, pp. 32 y 33. También en el libro editado por Plantinga, *The Ontological Argument*, puede encontrarse la crítica de Kant al argumento ontológico. Por lo que a Frege respecta sus breves observaciones las expone con claridad, en su relevancia para el argumento de San Anselmo, G. E. M. Anscombe en *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, 1959.

12. Citado por Plantinga en la también citada obra *The Nature of Necessity*, pp. 200-201.

13. Es así como lo presenta Plantinga haciendo justicia a su primera formulación, es decir, a la de San Anselmo. La reducción por absurdo o derivación indirecta procede así:

1) Si queremos probar A, comenzamos suponiendo no-A;

2) A través de las reglas de inferencia llegamos a la proposición B y su negación no-B;

3) Esto nos permite concluir negando la suposición que ha dado lugar a la contradicción: no-no-A. Queda probada, por tanto, A.

14. Plantinga, *The Nature of Necessity*, pp. 213-214.

15. Ross en el libro citado en nota 2 estudia, ayudado por Mavrodes, la naturaleza de las pruebas y argumentos en teología especialmente.

16. *Ibid.*, cap. 1.

17. Plantinga cita el artículo de H. Putnam, «Is Logic Empirical?», en *The Nature of Necessity*, p. 220.

18. G. E. Hughes, «Plantinga on the Rationality of God's Existence», *Philosophical Review*. Vol. 74, 1970.

19. C. E. Caton, «God for Quines' sake», *Journal of Philosophy*, volumen 71, n.º 18, 1974.

20. P. V. Bennett, «Evil, God and the Free Will Defense», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 51, n.º 1, 1973.

21. Plantinga, *God and Other Minds*, p. 271.

22. En T. O. Buford, *Essays on Other Minds*, Chicago-Londres, 1970, hay una amplia presentación y discusión de las diversas soluciones propuestas. De manera especial se puede encontrar la bibliografía que hace referencia a Plantinga y las sucesivas discusiones con él relacionadas.

23. Una discusión más detallada del argumento puede encontrarse en nuestra introducción a la traducción castellana de *Diálogos sobre la Religión Natural* de D. Hume, Salamanca, 1974.

24. Véase una buena exposición y crítica de Plantinga en Schlesinger, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 52, n.º 1, pp. 3-21, 1974.

25. Por ejemplo, R. J. Richmon, «Plantinga, God and (yet) Other Minds», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. L, n.º 1, 1972.

26. *Ibid.*

27. Así el problema del mal, el de la libre determinación de la voluntad, etc. En todos ellos Plantinga ha puesto su sello en las polémicas al respecto.

28. El caso más reciente y sobresaliente que conocemos es el de J. F. Post. Una síntesis suya se encuentra en *The Journal of Philosophy*, 1974, antes citado. De la misma forma que Quine coloca toda la matemática en el austero lenguaje hecho de definiciones contextuales, Post intentaría aplicar este mismo lenguaje quineano para evitar las clásicas objeciones que a la teología se le han hecho.

Capítulo 4

TEORÍA SOCIAL Y CREENCIA RELIGIOSA

LA ENTRADA DE LOS FILÓSOFOS

La entrada de los filósofos: son palabras de E. Gellner.¹ En realidad para Gellner no se trata tanto de entrada como de intromisión. ¿De qué intromisión se trataría? Gellner se ha caracterizado por combatir, con un estilo bastante pintoresco, cualquier residuo de filosofía wittgensteiniana. La supuesta identificación de uso y significado que tendría como mentor al segundo Wittgenstein no es otra cosa, para Gellner, que la abdicación de todo esfuerzo racional de una «filosofía de la complacencia», es decir, de una filosofía hastiada y desangelada que, a tono con el cansancio que sigue a la segunda guerra mundial, rehúye el compromiso para caer en una estrecha seudojustificación en la que las formas de vida son autosuficientes y el relativismo exime de cuestionarse los fundamentos de lo que un lenguaje cualquiera —lenguaje común, además— entraña. Al final de los años cincuenta el panorama cambia, sin embargo, al unísono con el desperezarse de la sociedad en la que se nutrió el análisis del lenguaje común. Este despertar va a tener unas características especialmente inquietantes para Gellner, ya que algunos filósofos procedentes de la «complacencia» van a sentirse lo su-

ficientemente arrogantes como para imponer su dictado a aquel campo en el que Gellner trabaja: las ciencias sociales.

Los filósofos de la arrogancia —según el catálogo de quejas de Gellner— no vienen a aprender sino a enseñar, no se acercarán modestamente a la ciencia social sino que tratarán de reducir ésta a la antropología social, no traen un método claro de trabajo sino que hacen gala de un variado eclecticismo y, sobre todo, reviven una ancestral idea de la ciencia cristiana: salvar la imagen antropomórfica del hombre mismo, es decir, recuperar al hombre del dominio de las ciencias naturales. Gellner cita a dos y sólo a dos de estos filósofos: a P. Winch y a A. MacIntyre. Los dos tendrían sus *gurus*: Wittgenstein y Marx —este último sólo en el caso de MacIntyre— y los dos, curiosamente, han dedicado muchos de sus esfuerzos a estudiar el fenómeno de la religión. Además, la ética y la sociología están presentes, de manera especial, en sus inquietudes. Es el momento de acordarnos de lo que dijimos en el capítulo segundo. Hablamos allí de las diversas tendencias que han partido de un mismo tronco wittgensteiniano. Criticamos a Phillips como ejemplo de aplicación corta y extravagante de la doctrina de Wittgenstein, pero insistimos en que desde Wittgenstein se había desarrollado una corriente que íntimamente ligada al estudio del lenguaje religioso desemboca en un estudio de la sociedad que, con todo el problematismo que pronto hemos de ver, se ha revelado como una de las aportaciones más interesantes a una teoría de la sociedad. Es lo que nos falta para acabar nuestro recorrido de la filosofía analítica a través del análisis que aquélla ha hecho del lenguaje religioso.

Como acabamos de señalar, Winch y MacIntyre no fueron bienvenidos. A continuación vamos a ver con más detalle cómo recibieron e interpretaron a Winch los defensores de la racionalidad científica dentro de las ciencias sociales. Lo haremos a través de Gellner especialmente, ya que los críticos de esta escuela —pensamos en Jarvie, Agassi, Bertley III especialmente²— siguen por lo general las críticas de aquél. Por otro lado y como también éstos tienen sus

gurus la fuente inmediata a la que nos remiten es a K. Popper. Daremos, pues, una idea de lo que opinaron de la obra más sonada de Winch,³ aunque para nuestro tema otras de sus aportaciones son incluso más importantes.⁴ Gellner, en quien abunda el desprecio y la ironía allí donde se echa en falta la argumentación, y Jarvie, más justo en la evaluación de Winch a nuestro entender, serán, repetimos, los que nos servirán para hacer transparente la reacción a la «intromisión de los filósofos».⁵

Gellner no tiene la menor condescendencia contra esa especie de filosofía benevolente, de wittgensteinianismo blando que sería Wittgenstein metido — ¡quién iba a decirlo! — en padre de una nueva sociología. Para Gellner, Winch sería la mejor refutación de Wittgenstein en el caso de que la doctrina de aquél se derivara de la de éste, ya que lo que nos dice Winch estaría, siempre según Gellner, en flagrante contradicción con la enseñanza y práctica de la ciencia social. Si los Azanda —es la versión de Winch que da Gellner— creen en la brujería, si el hechicero dice curar mejor que el médico occidental nada ni nadie tendrían que contradecirle, ya que dentro de la forma de vida Azanda eso es lo correcto; las formas de vida no se juzgan desde el exterior, no hay standards objetivos de racionalidad, no hay manera de entender las ciencias humanas de la misma forma que las naturales ya que, creyendo que estamos explicando los fenómenos que ocurren en una sociedad dada, lo único que habríamos hecho es haber creado nuestra propia imagen, mientras que el auténtico fenómeno a entender pasaría de largo ante nuestros ojos. Winch, además, lleva al colmo —especialmente para Gellner— la identificación wittgensteiniana de uso y significado. Lo que tiene uso tiene, según la descripción que de Winch hace Gellner, significado. No se trata de explicar el nacimiento, subsistencia y cambio de las instituciones sociales, sino de preguntar a los individuos, de seguir desde dentro los conceptos en los que se mueve una sociedad concreta. Todo lo que es externo está de sobra y todo lo que es cambio queda

en la oscuridad. Ahora bien, se pregunta Gellner, si toda forma de vida queda justificada, si son las reglas las que mandan una vez que hemos despedido las leyes, nos encontramos ante el siguiente dilema: o todas las formas de vida se equilibran (no hay modo de juzgar una superior a otra ya que la racionalidad se da *en* el lenguaje, en cada uno de los juegos de lenguaje), o hemos de privilegiar a alguno de tales juegos de lenguaje. En el primer caso, aparte de las incoherencias que surgirían en Winch al no intentar éste abrazar un relativismo conceptual extremo, nos encontraríamos con lo que ya hemos visto pocas líneas atrás: hechicería y medicina, la más abstrusa de las religiones y la más depurada ciencia serían igualmente racionales. Eso no es serio, dice Gellner; más aún, eso no se lo cree ni el mismo Winch. Su misma vida práctica lo desmiente. Winch no ha dimitido de todo criticismo en su praxis diaria... Si tomamos el otro cuerno del dilema la solución no es más fácil, ya que para escoger una forma de vida determinada, además de dar al traste con los principios wittgensteinianos que servirían de inspiración, tendríamos que tener a mano unos criterios de selección que nos posibilitaran optar por una forma de vida y no por otra y Winch, ciertamente, no nos los da. Se extiende Gellner, en fin, en darnos ejemplos concretos que hagan añicos la postura de Winch. Nosotros no vamos a seguir dando más razones en contra de Winch sacadas de Gellner; es suficiente para tener una idea. Además, más tarde hemos de evaluarlas. De momento, lo único que queremos añadir es que causa cierta sorpresa observar el trabajo que Gellner se toma en refutar algo que a sus ojos es tan absurdo y carente de interés. Si lo que Winch dice no merece la pena de discutirse, ¿por qué esa obsesión por criticarlo?

Decíamos antes que Jarvie es más ecuánime en su crítica a Winch.⁶ Reconoce Jarvie que el relativismo de Winch es más aparente que real, ya que Winch admite una serie de condiciones necesarias, tanto éticas como sociales, para que podamos hablar de sociedad, que poco tienen que ver con un relativismo cualquiera. Por otro lado, Jarvie, aunque sigue

en líneas generales los mismos presupuestos que dan lugar a la crítica de Gellner a Winch, como él mismo observa, no cae en la ingenuidad que recorre mucho de lo que aquél dice y que, en nuestro caso, se concreta en haber creado un Winch absolutamente superficial que poco tiene que ver con el Winch real. Finalmente, Jarvie desvela claramente lo que es el núcleo de su doctrina. Conscientes de ser muy parciales a la hora de sacarlo a la luz podríamos resumirlo así: hay que distinguir claramente entre entender y explicar. Cuando se explica algo se calcula, por lo que difícilmente podemos decir que hay acuerdo o desacuerdo: se prueba o no y aquí se acaba la historia. Explicar, en suma, es deducir un enunciado de otros de acuerdo con un conjunto de reglas formales y partiendo de unos determinados supuestos. Entender es algo muy distinto. Por eso cuando Winch nos habla de «entender» quedamos muy a oscuras y desde luego lejos del rigor de una filosofía de la ciencia con sus correspondientes frutos. Racional, crítico y científico, por otro lado, son, a nuestros efectos, prácticamente intercambiables. La ciencia social, y esto es una consecuencia de lo anterior, al explicar una sociedad, sus instituciones y el cuerpo de sus creencias, la evalúa, profiriendo, como en cualquier ciencia, enunciados universales. Y es que, en unión también a lo que antecede, existe algo así como una prerracionalidad universal: el hombre en toda época y sociedad aprende de los hechos, aprende, especialmente, de sus errores y, de esta manera, progresa. De ahí que cuantas más alternativas una sociedad se plantee, cuanto más contraste sus ideas con las suyas pasadas y las circundantes, cuanto más se cuestione, más abierta y racional es. Una sociedad que tenga en un nivel mínimo tales exigencias es menos racional y como tal ha de ser considerada. Por eso si un Azanda sale a estudiar a un país en donde la medicina es un bien colectivo, al volver a su pueblo la utilizará como algo que cura con muchísima más convicción que las súplicas del hechicero. Dicho sin rebozo: nuestras sociedades se han adaptado mejor a las necesidades que han tenido que hacer frente, desarrollando de esta forma una ciencia y una

tecnología de la que otros pueblos menos civilizados carecen. Decir que ambas sociedades son inconmensurables no es, pues, cierto. Son palabras del mismo Jarvie: «[...] enunciados verdaderos lo son de este mundo; enunciados falsos son falsos de este mundo. Que los Azanda no tienen nociones explícitas que corresponden a esto... es simplemente un hecho empírico. Estas ideas (las de verdad y falsedad) son un gran descubrimiento en la historia de la humanidad. Se han aceptado en una amplia diversidad de culturas, desde la antigua Grecia y la cultura judía hasta la cultura moderna de Europa y América (una vez más Popper es el guía: en este caso el guía histórico).⁷ [...] Son en el fondo lo que antes mencioné como standard universal de racionalidad».⁸ Por si hubiera dudas podemos citar una toma de postura paralela por parte de Gellner: «El significado filosófico de la "forma de vida" científico-industrial [...] es que nos provee, para todos los propósitos prácticos, una solución al problema del relativismo. La superioridad cognitiva y técnica de una forma de vida [de la científico-industrial, piensa Gellner] es tan manifiesta y tan preñada de implicaciones para la satisfacción de los deseos y necesidades humanas... que, sencillamente, no se puede poner en cuestión».⁹

Winch, por tanto, ha problematizado algo que no puede problematizarse. No hay sociedades simétricas, con sus standards propios de racionalidad, como Winch propondría; no es cuestión de entender la conducta significativa que sigue las reglas de una determinada comunidad sino de explicar las creencias de los individuos que las poseen haciendo uso de la metodología que la ciencia pone a nuestra disposición. Está de sobra, en fin, aquella clarificación metodológica que Winch propone y que sería anterior a los métodos concretos que han de aplicarse en cada parcela de investigación. Epistemología no es lo mismo que sociología. Winch se puede guardar sus recetas.

Más de uno podrá extrañarse de que hayamos comenzado nuestra exposición de Winch desde las críticas aceradas de sus adversarios. Lo hemos hecho así porque nos parece

que es una buena forma de enlazar con lo que en el capítulo segundo dijimos respecto a parte del movimiento surgido desde el segundo Wittgenstein. Nuestro cometido ahora consiste en despejar tales críticas para quedarnos, al final, con el hilo conductor de nuestro trabajo: qué hemos de decir del lenguaje religioso y qué nos enseña este mismo lenguaje religioso.

Un tono muy generalizado de objeciones a Winch,¹⁰ dentro de la filosofía anglosajona, ha consistido en poner de manifiesto las retiradas estratégicas de aquél, cómo ha ido vaciando el contenido de sus afirmaciones ante el acoso al que se ha visto sometido. Winch habría ido limando sus propuestas más osadas hasta acabar en algo, o trivial o en una pura «filosofía del énfasis». Se trataría sólo de llamar la atención de los sociólogos y antropólogos para que no sean víctimas de sus propios prejuicios y poco más. Winch nos hablaría de las condiciones necesarias, de los presupuestos que subyacen a toda actividad científica y que tienen una particular relevancia en el campo de las ciencias humanas. Hasta aquí nadie le contradiría; lo que ocurre es que si Winch sólo es eso se podía haber ahorrado muchas páginas y no tenía por qué haber hecho tanto ruido. Winch, continuamos nosotros, no es sólo eso y si es cierto, además, que puede ser culpable de malas interpretaciones hay casos en los que es difícil creer que la culpa esté de su parte. Veamos algún ejemplo.

«Para Winch las teorías filosóficas sobre el significado, así como las creencias sustantivas de las sociedades concretas [...] no pueden entrar en conflicto».¹¹ Esto lo dice Gellner. Nos parece del todo incorrecto, sin embargo. Winch habla de invariantes universales a los que hay que dirigirse en todo momento para entender cualquier sociedad —nacimiento, sexo y muerte—; nos habla de la influencia que en nuestro propio comprender tiene el estudio de una sociedad ajena a la nuestra. Lo que sí afirma es que hay una necesidad *lógica*, no *sicológica*, de compartir los conceptos de la otra sociedad si es que queremos hacerla justicia. Esto es

problemático evidentemente, pero no tiene nada que ver con una autojustificación de cualquiera de las sociedades existentes o posibles. Está dando un programa y no una solución, por eso es desacertado del todo decir que «para la mayor parte de los pensadores modernos el relativismo es un *problema* mientras que para Winch y Wittgenstein es una solución». ¹² Tampoco es correcto decir que «para Winch del hecho de que un acontecimiento “tiene significado” se sigue que no puede ser causado». ¹³ Se ha comparado a veces a Winch con Chomsky. En los dos habría un rechazo de plano del empirismo y sus acrílicas generalizaciones. Contra el behaviorismo social objetará Winch, como en su campo Chomsky, que cierta apariencia de ciencia y técnica no hace sino encubrir pobreza teórica. La riqueza teórica, por su parte, la ganarían las ciencias sociales si se apoyasen en la reflexión filosófica. Dicho a modo de comparación: la filosofía —epistemología— sería a las ciencias sociales lo que la filosofía de la mente es al lenguaje en Chomsky. O dicho con palabras del mismo Winch: lo que la física matemática es a la física. Trataría de delimitar, pues, regulándolos, sus conceptos. En sociología habría que *comenzar* buscando relaciones internas, conceptuales y no relaciones externas, de causa a efecto y esto por la misma naturaleza del objeto estudiado. El comportamiento humano, de modo distinto al mundo de la naturaleza, sería, para Winch, un comportamiento regulado en el que las acciones se conforman o no a una regla. Si no *entramos* en tales reglas *no entendemos* aquello que queremos explicar. Las analogías con Chomsky no hay que exagerarlas, obviamente, ya que éste irá superando las diversas explicaciones que del lenguaje se han dado por considerarlas deficientes y sustituyéndolas por una explicación más fuerte. No es éste el caso de Winch, pero de ahí no se sigue, ni mucho menos, que Winch elimine, sin más la explicación de las ciencias humanas. Lo que elimina es la causación *no entendida*. Esto, repetimos una vez más, es problemático, pero queda lejos del rechazo simplista de Gellner.

Hay, ciertamente, aspectos en Winch difíciles de mante-

ner sin más cualificación. Así, y por fijarnos en uno de los tópicos más en boga entre los wittgensteinianos, ¿qué es lo que se quiere decir justamente cuando se equipara significado (*meaning*) y uso (*use*)? «En una *gran* clase de casos —aunque no en todos— en los que empleamos la palabra significado (*meaning*) podemos definirla así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje». No creemos equivocarnos si decimos que es ésta una de las proposiciones wittgensteinianas¹⁴ que ha hecho más fortuna. ¿Qué significa esto en manos de los sucesores de Wittgenstein, de Winch concretamente? Cuando se dice, por ejemplo, que el significado de un concepto está en función de su contexto no se suele tomar función en su sentido matemático. No hay un recorrido determinado por el conjunto de variables de partida. Si así fuera podríamos encontrarnos ante alguna versión del conductismo y es bien claro que ni Wittgenstein, y mucho menos Winch, abrazan tal doctrina. Wisdom¹⁵ expresó bien el dilema de aquella supuesta identificación: o se reduce a una nueva versión del principio de verificabilidad en la que ahora es verificable lo que «tiene uso» cayendo en los mismos problemas propios del verificacionismo, o es algo mucho más indefinido que no consigue los efectos deseados por sus defensores. Cuando Winch habla de formas de vida, de contexto, etc., flota ese aire de indeterminación al que acabamos de aludir. Winch, sin embargo, desde Wittgenstein y tal vez contra Wittgenstein, ha entrado en un terreno que se aleja del suelo anglosajón para adentrarse en temas muy centrales de la filosofía continental. Desde aquí las resonancias de Winch tienen otro sonido. Por eso Apel o Wiggerhaus¹⁶ acogen a Winch dentro de un esquema que, para bien o para mal, empieza a caer fuera de las críticas que hemos visto anteriormente.

Aunque Winch parte de Wittgenstein no es menos cierto que M. Weber está muy presente en toda su obra. Por otra parte, otras posibles influencias o intereses más recientes de Winch —y que dicho sea de paso nos resultan mucho más lejanos— se sitúan también dentro de una problemática típi-

ca de la filosofía continental. Se trata de la vieja distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu con el consiguiente enfoque hermenéutico que a las segundas se añade. Sin querer hacer una forzada traducción de Winch a este otro mundo, sí creemos que hay aspectos que pueden clarificarse mejor. Así, Winch critica con fuerza una de las tesis más seguidas por el empirismo inglés y que invade gran parte de la filosofía analítica: la «underlabourer conception of philosophy», esto es, la concepción puramente terapéutica y negativa de la filosofía. Ésta se reduciría a ser la «ancilla» de la ciencia, a remover los obstáculos que en el camino de aquélla van surgiendo. Winch, por el contrario, piensa que la filosofía es la ciencia de las formas apriorísticas que nos posibilitan comprender la realidad. En esto consiste, fundamentalmente, el sesgo nuevo que a la filosofía de Wittgenstein quiere imprimir. Y precisamente los supuestos apriorísticos se encuentran en los juegos de lenguaje concretos, en las formas sociales de vida; de ahí que la sociología, como ciencia de las formas sociales,¹⁷ no se reduzca a generalizaciones empíricas, *no comience* hipotético-deductivamente, sino que en cuanto que abre el horizonte conceptual previo se identifique con la epistemología.

Pero, ¿dónde hemos de mirar para captar tales conceptos previos? ¿Se trata de alguna intuición, o del psicológico «Einführung» que recorre, desde Schleiermacher las llamadas ciencias del espíritu? Nada de eso. De la misma forma que el segundo Wittgenstein, rechazando la doctrina que en su tiempo se plasmó en el *Tractatus* y que privilegiaba a la lógica como espacio trascendental en el que se puede proferir lo que tiene sentido, también Winch expulsará, con más fuerza si cabe, cualquier reglamentación universal dada *fuera* de los juegos de lenguaje. «Los criterios de la lógica no son un regalo directo de Dios, sino que surgen y son sólo *inteligibles* (el subrayado es nuestro) en el contexto, formas de vida o modos de vida social.»¹⁸ La lógica, la lógica que nos interesa según Winch, no es ni el esqueleto lógico universal en el que entra el mundo como Wittgenstein y Russell pudieron

creer hace ya décadas, ni la ciencia formal abstracta que cumple su función como teoría de la deducción: «la verdadera idea de una relación lógica es sólo posible en virtud del tipo de acuerdo (*agreement*) entre los hombres y sus acciones tal como es discutido por Wittgenstein en las *Philosophical Investigations*».¹⁹

El acuerdo, la concordancia toma una dimensión ética en Winch. Podemos hacer algo *con* las palabras porque las palabras anteriormente tienen sus propios significados. Podemos hablar de verdad y falsedad porque con anterioridad está dada la veracidad (*truthfulness*), que sería una condición ética posibilitante de cualquier sociedad humana.²⁰ Y, sobre todo, el compartir una serie de nociones tal y como éstas vienen dadas en una forma de vida nos posibilita el *entender* cualquier alternativa que nos presenten; o mejor, delimita el campo de la comprensión.²¹

No se trata, repetimos, de una versión más enfatizada del psicológico «Verstehen». Winch, de modo especial contra Weber, no se cansa de reprochar a éste precisamente su sicologismo. El problema es el de la *imposibilidad lógica* de entender a *no ser* que tomemos el punto de vista expuesto, esto es, que enlacemos conceptualmente con aquellas formas de vida que nos sean ajenas. Por eso, si queremos describir un conjunto de acciones como puede ser, v.g., la *oración*, hemos de emplear necesariamente criterios *religiosos*, del mismo modo que si queremos describir el acto de *votar* hemos de emplear, necesariamente, criterios *políticos*.

¿Qué hemos de decir, finalmente, ante esta concepción que tantas expectativas levantó, como es fácil de apreciar, en el campo de la creencia religiosa? Desde luego, no deja de ser plausible que el comportamiento humano tenga unas pautas distintas a las del mundo de la naturaleza. Tampoco parece de plausibilidad el endosar una sociología de la comprensión (*verstehende Soziologie*) a las ciencias sociales. Los problemas surgen de modo especial cuando queremos evaluar el *cambio social*. ¿Qué lugar ocupan los *intereses*, explícitos o implícitos, en la cohesión o destrucción de una forma

social? ¿Qué tiene que decir Winch ante las diversas ideologías en pugna? Es éste uno de los puntos más débiles de Winch y no es extraño ya que aquí reside una de las ambigüedades fundamentales también de su maestro Wittgenstein. Si las formas de vida hay que respetarlas como diversas respuestas ante la cuestión del sentido de la vida (que es lo que se desprende de la lectura de las anotaciones de Wittgenstein a Frazer) y esto no se completa de alguna forma, nos quedamos sin saber a qué atenernos respecto a las preguntas que acabamos de hacer o ante tantas otras que de parecida índole podrían plantearse.

MacIntyre, como veremos en seguida, ha intentado completar precisamente lo que Winch deja en el vacío. El creyente, entre tanto, puede sentirse defendido contra un cierto tipo de racionalidad apelando a un universo de discurso que le sería propio. Al hablar de Phillips, sin embargo, pusimos de manifiesto los riesgos en los que incurría. ¿Quiere esto decir que sale triunfante el principio de racionalidad tal y como nos lo presentan los seguidores de Popper? Creemos que no. Las inquietudes que pueda sentir el creyente ante este tipo de racionalidad le pueden dejar tan incólume como las provenientes del principio de verificabilidad. Es cierto que a pesar de la apariencia más exigente de este último —el falsacionismo no elimina a la creencia religiosa del campo del significado; simplemente la pone más allá de los límites de lo científico— en el fondo el ataque más fuerte procede de aquel otro ya que —significativa o no— la creencia sería un residuo de primitivismo en nuestra sociedad, un atavismo que con el tiempo y más *training* científico acabara pasando. Ante el creyente religioso, lo mismo que ante una cultura primitiva, más que comprenderle lo que habría que hacer es conquistarle. Lo que ocurre es que si la ecuación uso-significado es problemática, no lo es menos la de racionalidad-ciencia.²² ¿Qué es eso de racionalidad? ¿Por qué no es más razonable preocuparse por dar solución a la tríada que Winch nos presenta y que consiste en «el nacimiento, el sexo y la muerte»? Más adelante, y como final del trabajo, aborda-

remos el problema de la racionalidad. De momento, y en nuestra gira a lo largo de las soluciones arbitradas desde el comienzo de la filosofía analítica —emotivismo teológico, «intencionalismo» de Braithwaite, «quasi-attitudinal» explicación de la religión, etc.²³—, la tesis Wittgenstein-Winch es una de las que más justicia hace al fenómeno religioso y un buen *comienzo* para desarrollarlo con mayor sistematización. MacIntyre puede ser una ayuda.

MACINTYRE

La relación de la filosofía a la ciencia social, insistía Winch, es distinta de la que guardan las ciencias naturales con la filosofía. El filósofo no podía ser un mero espectador o un guardián para el buen funcionamiento de las ciencias concretas. Winch, además, independiente de su faz neutral y condescendiente, caracteriza las diversas prácticas sociales como racionales o irracionales y esto, para bien o para mal, es evaluarlas. La estricta separación entre descripción y juicio de valor fue una de las banderas del positivismo. Winch, con razón creemos nosotros, no la acepta. Pero tampoco es aceptable entonces la pura descripción de las formas de vida en armonía o en pugna. Que se respeten los diversos juegos de lenguaje es algo muy loable en el mundo de los píos deseos, pero el hecho es que las sociedades cambian, las ideas se entrecruzan, luchan, mueren, rejuvenecen y todo ello requiere una respuesta. El filósofo, el filósofo social especialmente, parece que no puede permanecer indiferente ante esta lucha de intereses. Con riesgos, con grandes riesgos, con la conciencia de andar a tientas en un terreno resbaladizo, ha de comprometer su juicio, ha de pronunciarse ante las ambigüedades, por ejemplo, del discurso religioso capaz de estar presente tanto en los intentos más audaces de transformación social como en las actitudes más estancadas y arcaicas. En este sentido MacIntyre puede darnos una pauta. En primer lugar de las deficiencias de Winch y, en segundo lugar, señalando la

analogía que guardarían la creencia religiosa y una sociedad primitiva en relación al hombre de nuestra sociedad.

Algunos de los puntos clave de la crítica de MacIntyre (nos limitaremos a aquellos que tocan más de cerca nuestro tema. Por otro lado, el artículo de mayor relevancia para lo que estamos diciendo²⁴ es fruto precisamente de conversaciones tanto con Winch como con Gellner. No hay que olvidar, además, que MacIntyre fue él mismo un creyente) vamos a reseñarlos seguidamente. Lo primero que habría que hacerle ver a Winch es que los criterios de racionalidad e inteligibilidad, internos según él a cada una de las sociedades —esto, de cualquier forma, hay que decirlo con las debidas restricciones ya que, como en su lugar indicamos, Winch no es un relativista sin más sino que supone unas condiciones necesarias y universales en toda sociedad humana— tienen también su *historia*. Y en la historia, en la historia de una misma sociedad hay cambios que pueden evaluarse perfectamente desde dentro. Así, que los Azanda no tengan medicina no quiere decir nada respecto a la posibilidad de comparación en una sociedad como la nuestra que ha conocido tanto la magia como la ciencia y técnica médicas. Esos mismos criterios internos, y al margen de sus mutaciones internas, pueden revelarse incoherentes, en cuyo caso habrá que cambiarlos. ¿Qué sugerencia nos dan tanto Wittgenstein como Winch para efectuar el cambio? Parece que ninguna. Y ¿cuándo no se trata de incoherencias formales sino de contraposiciones reales, mantenidas muchas veces por parte de un sector de la sociedad en contra de los intereses de la otra parte? En estos casos, además, difícilmente podemos fiarnos de la descripción de los hechos que nos den los mismos implicados puesto que el enmascaramiento de los hechos es una manera de defenderse generando así su seudojustificación ideológica. Puede ser que desde fuera se alcance un conocimiento más adecuado. El sentido, por ejemplo, del tabú ha podido quedar oscurecido del todo al que está inserto en la sociedad en cuestión, mientras que un observador exterior puede conocer mejor la historia de tal sociedad y aportar datos del todo necesarios

para recuperar o expulsar definitivamente como carentes de sentido ciertas prácticas. Por otro lado, la distinción tajante entre causas y razones no se sostiene, al menos, tal y como Winch nos la ofrece.²⁵ Finalmente, parece que no hay más remedio que partir equipados con nuestros propios criterios a la hora de abordar una sociedad o un modo de vida que nos es ajeno. Que *comencemos* por lo que ellos dicen y que seamos *conscientes* de que nos acercamos con nuestros propios patrones sería suficiente. La *necesidad lógica* de compartir un juego de lenguaje para entenderlo es un requisito excesivamente fuerte si con ello se quiere insinuar que uno no entiende *absolutamente nada* a no ser que participe *totalmente* en la sociedad que es, en principio, extraña.

Winch, para acabar, no nos está dando tanto una metodología como una reflexión filosófica. Esto lo ha repetido hasta la saciedad para defenderse de sus críticos. Se trataría, pues (acordémonos de la analogía con Chomsky), de un programa abstracto que en *ningún* momento desvaloriza o deja fuera de lugar los datos empíricos necesarios a toda investigación. Visto pues, negativamente, el valor de Winch estriba en su ataque a una concepción *puramente* empirista de las ciencias sociales. Mill es el paradigma de sus críticas. No es suficiente, y en este punto pensamos que está totalmente en lo cierto, acumular datos y confeccionar hipótesis que se contrasten con aquéllos. Además, el programa de Winch puede tener aplicaciones diversas en las ciencias sociales. Dicho de otra manera: éstas forman un conjunto nada homogéneo. Así, lo que Winch dice tiene más uso, nos parece, en el estudio de la creencia religiosa o en la política pura que en la econometría, v.g., ya que esta última posee conceptos claramente independientes y estructurados que posibilitan su aplicación a áreas muy distintas.

Comenzamos con la crítica de MacIntyre a Winch y hemos acabado dando una visión de conjunto en la que se transparentara nuestra opinión respecto de Winch. Conviene, sin embargo, que volvamos a la creencia religiosa. Lo que hemos dicho hasta el momento nos servirá para com-

prender mejor lo que se conoce como el dilema de MacIntyre, esto es, aquella analogía a la que antes aludimos entre la creencia religiosa y una sociedad primitiva. Según MacIntyre ambas se iluminarían una vez que las hemos puesto en conexión. El dilema en la comprensión nos manifestaría un *gap* social. Es lo que vamos a ver antes de pasar ya al final de nuestro trabajo.

Para MacIntyre tanto entender una sociedad primitiva como entender lo que el creyente dice, sin ser creyente, nos coloca ante un dilema, dilema que tiene en ambos casos características similares. No deja de ser curioso que la figura del dilema ha sido una de las más explotadas cuando se ha querido dar cuenta del fenómeno de la creencia religiosa. La argumentación de Findley, por ejemplo, tal y como la vimos páginas atrás, tomaba igualmente la forma de dilema. MacIntyre, en suma, prolonga el problema de la comprensión entre creyente y no creyente en nuestra sociedad hasta el de la comprensión entre uno de los miembros de nuestra sociedad y otro perteneciente a una sociedad primitiva. Adelantando su solución, al final nos dirá que se trata de inadecuación social en ambos casos. Cualquier lógica de la religión quedará corta. Lo que se necesitaría, lo que nos proveería la auténtica solución del caso, es una sociología de la religión.

El dilema de MacIntyre procede así: o el agnóstico entiende lo que afirma el creyente o no lo entiende. En el primer caso al compartir plenamente los conceptos del creyente compartirá del mismo modo sus juicios con la consecuencia, paradójica, de ser un creyente más. Si, por el contrario, el *agnóstico* no comparte los conceptos y juicios del creyente cuando dice rechazar lo que éste afirma en realidad lo que está rechazando es *otra* cosa; está hablando de algo distinto. La conversa sería igualmente válida.

Se basa MacIntyre en esta argumentación, en el supuesto de que si los conceptos que se dicen ser los mismos en dos personas tienen aplicaciones distintas, entonces la conclusión que habría que sacar es que, realmente, tienen conceptos distintos. Dicho sintéticamente: o se entienden perfectamente,

en cuyo caso no tienen por qué disentir, o están hablando de cosas distintas sin que, por tanto, haya contradicción alguna.

Se podría objetar que el dilema es insostenible en la formulación dada por MacIntyre, ya que se pueden encontrar contraejemplos de aplicaciones diversas de conceptos iguales tanto en la vida cotidiana como en la práctica científica. No vamos a entrar en este punto. Lo que nos interesa es fijarnos allí donde *desplaza* MacIntyre el estudio del problema. MacIntyre no está diciendo simplemente que es un fallo metodológico acercarse al creyente de la misma forma que el antropólogo que tratara de comprender una sociedad alejada de la suya apoyándose exclusivamente en los criterios extraídos de su mundo cultural. Esto, lo hemos visto, lo condenó sin remilgos Winch, como ya antes lo había hecho su maestro Wittgenstein. Además, este último, insinuaba algo parecido a lo que acabamos de exponer de MacIntyre: ante la forma de vida que adopta el creyente, Wittgenstein se encontraba en la misma situación que el antropólogo que explora un país desconocido con un lenguaje del todo extraño, resultándole imposible, por tanto, el aprender dicho lenguaje.²⁶ ¿Qué es entonces lo que aporta MacIntyre?

MacIntyre observará que la creencia religiosa forma parte de un conjunto de creencias sustentadas por la comunidad en la que se asienta y que depende, por tanto, para su mantenimiento, de la estabilidad o no del resto de las otras creencias. En el cuerpo social en que está inserta mantiene una serie de correlaciones que, una vez rotas, dejan a aquélla sin razón alguna para subsistir. Así, ser creyente en el medioevo es asumir los supuestos que conforman ese determinado período histórico. Romper con él, tal y como lo hace el Renacimiento, traerá inevitablemente consigo romper con muchos de los presupuestos de la religiosidad medieval. MacIntyre, en una crítica del teólogo inglés Robinson,²⁷ nos ha dado un ejemplo más cercano de lo que él piensa que es el drama sociológico de la creencia religiosa en nuestros países. Desde un punto de vista sociológico, opina MacIntyre, formas fundamentales de la creencia religiosa tradicional, y sin las cua-

les sería muy difícil llamar religioso a cualquier cosa, no encuentran el soporte científico y *cultural* que en otro tiempo tuvieron. El hombre medieval, por ejemplo, difícilmente podía entender el mundo, a los otros y a sí mismo sin la religión. En nuestros días ocurriría precisamente lo contrario. Los esfuerzos denodados de los teólogos contemporáneos por desmitologizar el mensaje cristiano y verterlo dentro de los conceptos que envuelven al hombre de nuestra época no harían sino poner de manifiesto la tesis de MacIntyre. Es el dilema del teólogo: o sigue hablando el lenguaje de los teólogos en cuyo caso no hace sino hablarse a sí mismo, o consigue encontrar una traducción adecuada al hombre de hoy con lo que, bajo un vocabulario cristiano, se esconde la sustancia atea de aquellos a los que va dirigido.

Es por esto por lo que fallarán todos los intentos de dar una explicación adecuada en términos estrictamente lógicos. Obras como la de Plantinga, si interpretamos bien a MacIntyre, no hablarían en realidad de religión. Ésta es algo que forma parte de la entraña de una sociedad y cuando dicha sociedad cambia, aquélla cambia también. Cuando ésta ha cambiado de la forma que lo ha hecho la nuestra, aquélla, sin más, desaparece. O mejor, desaparece aunque se mantengan ciertas fórmulas religiosas, pero que carecen en absoluto del contenido que en otro tiempo poseyeron. MacIntyre, continuamos nosotros, siempre reprochó a Winch²⁸ ser el extremo opuesto de Durkheim. Donde éste sólo ve causalidad externa e inconsciente para el individuo social aquél sólo ve la conducta de las personas concretas siguiendo unas reglas al margen de causaciones externas. Nosotros podríamos decir, por nuestra parte, que MacIntyre, en el punto que estamos tratando, se parece excesivamente a Durkheim en el sentido de dar a la religión una dimensión que se reduciría a dar conexión a la sociedad. MacIntyre, para acabar, piensa que, sociológicamente, la función de la religión ha caducado en nuestra sociedad de la misma forma que han caducado ciertas prácticas que en otras sociedades, primitivas, claro está, todavía cumplen una función social.

Al comienzo de nuestro trabajo dijimos cómo el estudio del lenguaje religioso, en sus diversas metamorfosis, había acabado en crítica de la sociedad. Aunque conviene no exagerar esta afirmación —especialmente si tenemos en cuenta que la aplicación de la doctrina del segundo Wittgenstein ha tenido, naturalmente, otros cauces— los ejemplos de Winch y de MacIntyre patentizan nuestra aserción. El caso concreto del artículo de MacIntyre que acabamos de comentar lo hace de manera admirable. La religión no habría que mirarla como algo protocientífico equiparable a las prácticas más obtusas, para nosotros, de una sociedad primitiva. Los expedientes *ad hoc* que tanto abundan en una sociedad primitiva, las conexiones complejas que inundan tanto la creencia como la vida de aquella sociedad, etc., hacen que la comparación que nos sugiere MacIntyre se revele como algo sumamente apropiado. Apropiado no para decirnos que la creencia religiosa es parásita del atraso sino para captar el significado humano del discurso religioso. Es la misma idea de Feuerbach y Marx: si permanecemos dentro, *cerrados*, en el discurso religioso, quedamos ciegos ante dicho significado. Y ya en nuestro tiempo no comprenderemos, es la idea otra vez de MacIntyre, la función de esos signos religiosos si no nos damos cuenta que el ateísmo humanista propuso no sólo la supresión de la creencia religiosa sino su transformación terrena, el remplazamiento de la gloria por la utopía; pero que la situación actual es la propia de una sociedad rutinaria, aburrida y retórica, lanzada a la satisfacción inmediata de las necesidades. No es extraño, por tanto, que los símbolos religiosos recuperen, en su ambigüedad y desfasados, el significado de la utopía no realizada; un significado político, en suma.

EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD

A lo largo de todo nuestro trabajo ha estado flotando, amenazando con su filo, la cuestión de qué es racional o irra-

cional. Como aquel famoso escritor cuando decía que no cabrían en el mundo los libros que contaran todas las maravillas que hizo su maestro, nosotros podríamos corear: el mundo podría poblarse de libros acerca de la racionalidad y probablemente no habríamos adelantado mucho. La racionalidad, como Arquímedes, pide un punto de apoyo y éste es el que se escapa en cuanto uno se acerca. Llamar a alguien, por otra parte, racional o irracional, no es describirle simplemente; la palabra tiene un contenido emotivo claramente perceptible. Por otro lado, los problemas de racionalidad e irracionalidad no surgen sólo entre culturas radicalmente diversas o entre períodos de tiempo muy distantes. Un filósofo de la Escuela de Frankfurt puede pensar que los fundamentos de la ciencia occidental en general, o del empirismo inglés y sus descendientes en particular, se apoyan en un suelo incuestionado, por lo que toda su actividad quedaría revestida de una sombra de irracionalidad. Por su parte un cultivador de la filosofía científica de nuestro tiempo considerará como algo del todo irracional los esquemas de pensamiento de los primeros por estar imbuidos de metafísica, por no haber roto la película que los recubre y haber accedido al mundo de la razón. Son dos idiomas distintos y no es previsible que nos encontremos al cabo de un acuerdo.

Hudson, en un recentísimo libro, ha planteado el problema, desde una perspectiva fundamentalmente wittgensteiniana, de la relación entre creencia religiosa y racionalidad. Después de pasar revista a cinco criterios de racionalidad, concluye que la creencia religiosa es racional.²⁹ La idea de racionalidad de Hume no será un obstáculo insuperable para Hudson, ya que decir que «un hombre razonable es [...] el que adecua sus creencias a la evidencia»³⁰ es excesivamente vago, lo que da lugar a encontrar múltiples respuestas satisfactorias. La creencia religiosa es más difícil de salvar si por racionalidad entendemos usar inteligiblemente el lenguaje. De hecho es desde aquí desde donde han surgido las críticas más acerbas contra el lenguaje religioso. El tantas veces citado K. Nielsen es un caso ejemplar en este sentido. A pesar de

todo, Hudson cree que la creencia religiosa, «y en particular alguna forma de teísmo cristiano»³¹ pueden sobrevivir también como racionales. No vamos a dar toda su argumentación ya que, independientemente de su amplitud, no es lo que de momento más nos interesa. Sí es ahora más importante fijarnos en el último tipo de racionalidad que presenta. La racionalidad así entendida es tener una mente abierta (*open-mindedness*). Su representante concreto es W. Bartley III.

Bartley, ya lo vimos antes, es uno de los discípulos de Popper que más se ha acercado a los temas que en nuestro estudio hemos tocado. El sello de su maestro, de cualquier forma, es inconfundible. Un racionalista para él queda caracterizado como «aquél que mantiene todas sus creencias, incluso sus standards más fundamentales y su misma actitud filosófica básica, abiertas a la crítica». ³² A esto le llama Bartley racionalismo comprensivamente crítico (*comprehensively critical rationalism*). Dejando de lado las posibles incoherencias de este criterio de racionalidad así como las sucesivas objeciones a que se ha visto sometido, veamos cómo aplica Bartley su criterio al caso concreto de la religión cristiana: «[...] Los teólogos han argüido que no sólo abandonar la sumisión a Cristo sino incluso el someter a crítica tal sumisión es rechazar el cristianismo. Ahora bien, para un racionalismo comprensivamente crítico, el sometimiento continuo a crítica de su aceptación de la racionalidad es *parte* explícita de su racionalismo». ³³

El núcleo de la respuesta de Hudson se ve con claridad en las siguientes palabras de éste: «Un racionalista *en religión* será necesariamente uno que abandona una creencia por lo que él considera que son buenas razones *religiosas*. Yo sugiero que *dentro* de la religión es posible mantener *todas* las creencias [...] dispuestas a abandonarlas o revisarlas si uno tiene, o piensa que tiene, buenas razones religiosas para hacerlo así. También dentro de una forma de vida de creencia religiosa, tal como lo es el teísmo cristiano, es posible ser racional en este sentido». ³⁴

Hudson puede responder así porque juega siempre con tres posibles universos de discurso, el religioso, el ético y el científico, que son autosuficientes, que no deben su existencia a algo ajeno a ellos mismos y que, por tanto, son inexpugnables *desde fuera*. Así, la ciencia no tendría por qué legislar en una forma de vida como la creencia religiosa ya que ésta se sitúa, se *constituye* de modo distinto al de aquélla, no pudiendo ambas entrar en contradicción, en cuanto formas de vida, entre sí. Para hacer más manifiesto dónde se sitúa el punto de litigio imaginémosnos tres posibles universos de discurso o tres mundos posibles. Al primero, A, le caracterizaremos por ser uno en el que lo racional se juzga según unos criterios artístico-religiosos. En el caso de que un enunciado científico entrara en conflicto con aquéllos, éste sería rechazado como irracional. El segundo mundo posible, B, sería uno en el que los supremos criterios de racionalidad vienen dados por standards ético-políticos. Cuanto más se acerque uno a ellos, más racional es. El tercero, C, es un mundo en el que racionalidad y ciencia se identifican, siendo el resto subordinado a tal criterio. No hay que pensar mucho para darse cuenta que es este último universo de discurso el que más se parece al real, a aquel en el que nos encontramos. De ahí no se infiere, sin embargo, que sea el más racional *en sí* mismo si no queremos caer en una deducción inválida que tiene mucho que ver con las que en su momento criticamos dentro de alguna de las versiones del argumento ontológico. Los tres son, además, del todo inteligibles.

El problema, sin embargo, se complica debido a que los diversos mundos coexisten en éste que nos ha tocado vivir, entran en conflicto no pocas veces y hacen saltar en pedazos cualquier fácil componenda. Si además, no tiene más visos de «racionalidad» la existencia de un «logos» esparcido por toda la humanidad, como parecería defender un Jarvie, que la idea de Hudson de que «la creencia de que Dios cuida siempre de nosotros funciona en la religión en una forma que es similar a la creencia de la ciencia natural de que todo suceso tiene una causa. Si un científico no puede encontrar una cau-

sa de un suceso no concluye por eso de que no tiene ninguna [...]»;³⁵ es decir, que los conceptos religiosos son conceptos irreductibles, tan irreductibles como los de la ciencia, ¿qué tipo de comparación y evaluación está a nuestro alcance, a qué se reduce el respeto a la realidad que unos y otros quieren presentar como credenciales?

Un intento de solución consistiría en encontrar las traducciones oportunas que eliminaran los conflictos. Un problema distinto del que ahora estamos tratando nos puede servir de ejemplo. Se trata del discurso dialéctico. Alguien familiarizado con la lógica formal puede encontrar estridente las formulaciones de los dialécticos, creer que son excesivamente osadas y proponer, en consecuencia, los arreglos necesarios. De este modo, en vez de hablar de contradicción formal como forma fundamental de conocimiento hablará de oposiciones reales ya que, por una parte, la contradicción sólo posibilita el progreso lógico cuando se la elimina y la realidad, por otro lado, no es contradictoria al predicarse la contradicción solamente de las proposiciones. Conflictos de intereses, etc., será el lenguaje que ahora se introduzca para que no se rompa el diálogo con aquellos que, por las razones aludidas, entre otras, rechacen la dialéctica. El acuerdo puede ser que se logre, pero esto no consigue disipar la duda de si ha quedado algo de la dialéctica que no sea un montón de sugerencias de incierto interés o de afirmaciones nada incontrovertibles, o sea, banales. Después de la traducción, en fin, queda un sentimiento de insatisfacción que no contenta ni a unos ni a otros.

En nuestro caso la situación es parecida. Por eso finalizaremos nuestro trabajo con un dilema más. O encontramos buenas traducciones de la creencia religiosa o la mantenemos con todos sus derechos en un mundo aparte. En el primer caso, y a través de una reconversión en términos políticos, por ejemplo, es difícil reconocer, aparte del nombre, qué es lo que ha quedado de la creencia religiosa. En la otra alternativa podemos llegar a la situación ya criticada cuando hablamos de Phillips o a una pérdida creciente de interés res-

pecto a la creencia religiosa al hacerse ésta cada vez más extraña sociológicamente. De esta forma, acabaría muriendo no «de mil cualificaciones», como sugería Flew, sino de muerte natural, como parece predecir MacIntyre.

El dilema, por lo que a nosotros respecta, queda abierto. Dar una respuesta en cualquiera de los sentidos apuntados lo dejamos, de momento, fuera de nuestra perspectiva. No porque, como Buridan, creamos en la eterna indeterminación. El hecho de que, como decía Protágoras, la vida sea breve y los problemas inmensos nos incita, más bien, al compromiso. Lo que ocurre es que en un debate teórico secular, en el que apenas se han abierto nuevas formas de abordarlo, nos parece mejor no tanto «escapar buscando la tranquilidad en las oscuras regiones de la filosofía», como decía Hume, cuanto, más modestamente, esperar y ver.

NOTAS

1. En E. Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Londres, 1973.

2. Véase *Explanation in the Behavioural Sciences*, R. Borger y F. Cioffi, eds., Cambridge, 1970 (traducción castellana, Madrid, 1975), con la contribución de I. C. Jarvie, «Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology», con una réplica de Winch y contrarréplica del mismo Jarvie. Asimismo, *Philosophy of Science*, I. Lakatos y A. Muscrave, eds., Amsterdam, 1969, especialmente la contribución de Gellner, «The New Idealism-Cause and Meaning in the Social Sciences», y la participación en la discusión de Watkins y Cohen. De Bartley es importante su libro *The Retreat of Commitment*, Nueva York, 1962.

3. P. Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, 1971⁷. (Traducción castellana, Buenos Aires, 1972.)

4. Por ejemplo, «Understanding a Primitive Society», o también «Nature and Convention», recogidos ambos artículos en P. Winch, *Ethics and Action*, Londres, 1972. Una de las bibliografías más completas y recientes respecto a toda la polémica originada por Winch puede encontrarse en *Sprachanalyse und Sociologie*, editado por R. Wiggerhaus, Frankfurt, 1975.

5. Jarvie reconoce explícitamente la gran influencia que de Gellner ha recibido a través de la obra de éste antes citada.

6. Jarvie, *op. cit.*

7. Ver «Back to the Presocratics» de K. Popper, recogido en *Conjectures and Refutations*, Londres, 1962, y que dio lugar a una fuerte discusión con G. S. Kirk.

8. Jarvie, *op. cit.*

9. Gellner, *op. cit.*

10. Es el caso de la recensión que L. J. Goldstein hace de *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* de Winch en *Philosophical Review*, n.º 69, 1960, o el de Louch. A R. Louch, «The very Idea of Social Science», *Inquiry*, vol. 6, n.º 4, 1963, pp. 273-286, Winch le contestó en *Inquiry*, vol. 7, 1964. Louch replicó, por su parte, en *Inquiry*, vol. 8, 1965.

11. *Op. cit.*, p. 390.

12. *Op. cit.*, p. 399.

13. *Op. cit.*, p. 384.

14. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, parágrafo 43.

15. J. O. Wisdom, «Metamorphoses of the Verifiability Theory of Meaning», *Mind*, vol. LXXII, 1963. En este mismo número se encuentra un artículo de R. W. Hepburn, «From World to God», en el que se estudian también los intentos de dar sentido al lenguaje religioso basándose en que se «usan» para mostrar seguidamente el drama de la creencia religiosa que en tal caso se produce y al que nos referiremos al final de nuestro trabajo de una manera especial.

16. Wiggerhaus, *op. cit.*, y K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie, II*, Frankfurt, 1973, pp. 72-95.

17. Ver Apel, *op. cit.*

18. P. Winch, *op. cit.*, p. 100.

19. *Ibid.*, p. 126.

20. P. Winch en el artículo citado «Nature and Convention».

21. Apel, *op. cit.*

22. J. Habermas, con más o menos acierto, ha sido uno de los que desde una postura antagónica a la popperiana, pero conociendo mejor que sus colegas de escuela el campo adverso, ha tematizado más este problema. Ver Wiggerhaus, *op. cit.*

23. Los rótulos están tomados de R. C. Coburn, «A Neglected Use of Theological Language», *Mind*, n.º 72, 1973. El artículo es una buena exposición de las «metamorfosis» del lenguaje religioso y parece abogar por un retorno a las «fuentes puras» de Wittgenstein. No es extraño que K. Nielsen haya tildado también de fideísta wittgensteiniano a Coburn.

24. Fruto de estas conversaciones es el artículo de MacIntyre, «Is Understanding Religion Compatible with Believing?», recogido en *Faith and the Philosophers*, J. Hick, ed., Londres, 1964. Este artículo será fundamental para la exposición que más tarde hagamos de MacIntyre. De momento, y para valorar a Winch desde MacIntyre, nos serviremos de la detallada exposición y crítica de aquél contenida en «The Idea of a Social Science», en MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, Nueva York, 1971.

25. MacIntyre trata de mostrar que hay razones que pueden actuar como causas. Al margen del problema general de la distinción entre motivos y causas, Winch haría una diferenciación tal que no siempre corresponde a los hechos en las ciencias sociales.

26. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, párrafos 206-208.

27. «God and the Theologians», *Encounter*, n.º 3, septiembre 1963. Está recogido en la obra citada *Against the Self-Images of the Ages*. Del mismo autor y con relación a este punto concreto son de interés las obras *Secularization and Moral Change*, Londres, 1967, y *The Religious Significance of Atheism*, editada con P. Ricoeur, Nueva York, 1969.

28. MacIntyre, *The Idea of Social Science*, *op. cit.*

29. W. D. Hudson, *A Philosophical Approach to Religion*, Nueva York, 1974. Especialmente el último capítulo titulado «The Question of Rationality».

30. *Ibid.*, p. 144.

31. *Ibid.*, p. 176.

32. *Ibid.*, p. 180.

33. *Ibid.* p. 184.

34. *Ibid.*, p. 184.

35. *Ibid.*, p. 9 y ss.

INDICE

<i>Prólogo</i>	9
Introducción	20
Capítulo 1. <i>El lenguaje religioso y su carencia de significado</i>	25
Carnap y Ayer	25
El desafío de Flew	36
Findley	42
Capítulo 2. <i>El «uso» de la creencia religiosa y su «juego de lenguaje»</i>	54
Wittgenstein y el lenguaje religioso	55
El fideísmo wittgensteiniano	66
Capítulo 3. <i>Deducción e inducción en filosofía de la religión</i>	80
Capítulo 4. <i>Teoría social y creencia religiosa</i>	109
La entrada de los filósofos	109
MacIntyre	121
El problema de la racionalidad	127

