

## *La idea de Dios*

- I -

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

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

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

Dos son, pues, las cosas que en relación con “Dios” me interesa destacar y comprender: su carácter fundamental y su evolución. Necesitamos entonces tenemos una representación clara del significado de la palabra. Ahora bien, el rastreo de los diversos significados de la palabra ‘Dios’ no se puede efectuar mediante un mero rastreo y contraste de definiciones, entre otras cosas porque no siempre las hay. La clase de investigación que nosotros desarrollamos es de otra naturaleza: tenemos que tomarnos la molestia de rastrear usos, aplicaciones, empleos, en este caso del término ‘Dios’. Eso es lo único que puede servirnos para esclarecer su significado y,

por ende, para comprender la función y apreciar la importancia del concepto. Y parte de lo que quiero mostrar en este ensayo es que, aunque la palabra es la misma, tras ella se ocultan diferentes conceptos de Dios. En concreto, deseo argumentar que es razonable pensar que, a lo largo de la historia de la humanidad, nos topamos por lo menos con cinco conceptos diferentes de Dios. Me referiré a las cinco grandes ideas de Dios que han imperado en la cosmovisiones de los hablantes como los conceptos:

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

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

## - II -

En un célebre trabajo<sup>1</sup>, Noam Chomsky hace, en relación con los estudios sobre el lenguaje, una muy sugerente distinción entre “problemas” y “misterios”. La distinción dista mucho de ser nítida y no se nos ofrece ningún mecanismo *a priori* o formal para reconocer, dada una dificultad, si nos las habemos con un problema o con un misterio. La distinción de Chomsky, hay que decirlo, no es del todo original, puesto que en alguna medida coincide con la del *Tractatus* entre problemas y pseudo-problemas. Empero, no son una y la misma distinción. Para Chomsky, un misterio es un problema genuino, sólo que insoluble, en tanto que para Wittgenstein si una dificultad es efectivamente insoluble, entonces no es un problema real, sino que brota de algún espejismo lógico. Independientemente de todo ello, lo que para nosotros es relevante es la idea de que la cuestión del origen del lenguaje es, según Chomsky, no un problema, sino un misterio: parecería que efectivamente hay algo que investigar, sólo que carecemos de los instrumentos (conceptuales y físicos) para resolver la cuestión. La tesis es sin duda interesante, pero me parece que hay

---

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

razones, tanto *a priori* como *a posteriori*, para pensar que es equivocada. Esbozaré muy brevemente, esto es, sin desarrollarla en detalle, la general línea de argumentación en virtud de la cual pienso que Chomsky está en el error.

Son varios los ingredientes que habría que considerar para dar cuenta de la posición chomskiana. En primer lugar, me parece que una pregunta como ‘¿quién fue el primer hablante?’ o ‘¿cómo se originó el lenguaje?’ ciertamente es, así planteada, imposible de contestar. Pero ello se debe a que contiene varias suposiciones falsas. Se asume, por ejemplo, que podría haber habido tan sólo **un** hablante, que una persona en concreto habría inventado palabras que posteriormente puso a circular. Inclusive si de hecho no pasó así, no se excluye lógicamente y conceptualmente que habría podido haber un Robinson Crusoe lingüístico dedicado a clasificar objetos y bautizarlos. En la medida en que, desde esta perspectiva, no son las funciones del lenguaje lo que se estudia para la aprehensión del significado, está implícita también la idea de que el lenguaje tiene una función esencialmente descriptiva y que, por lo tanto, el papel de las palabras es el de ser nombres de objetos. La obra del Wittgenstein de la madurez echa por tierra, pienso, ambas presuposiciones, esenciales al planteamiento chomskiano. Pero si rechazamos ambos supuestos ¿con qué cuadro del lenguaje nos quedamos? Básicamente, con la idea de que el lenguaje es un producto esencialmente social, una construcción o mecanismo de una comunidad y cuya complejidad va en constante aumento hasta convertirse en la complicadísima maquinaria que conocemos. Desde luego que no es impensable que un grupo de seres de nuestra especie dispusiera únicamente de un sistema de comunicación de dos gritos y dos reacciones y que con ello se agotara su “lenguaje”. Se trataría, obviamente, de un sistema sumamente primitivo. Lo interesante, empero, es que sistemas así son expandibles: por medio de él se van afinando o perfeccionando las actividades de los hablantes y éstas a su vez van exigiendo la creación de nuevos signos. Así, el primitivo sistema de comunicación se desarrolla y se parece más y más a lo que nosotros llamamos ‘lenguaje’. Por otra parte, sería ingenuo pensar, supongo, que el lenguaje nació ya constituido tal como lo conocemos. Lo importante de esto último es que, si fuera acertado, resultaría que habría preguntas que simplemente no tendría sentido plantear. La idea del origen del lenguaje como algo determinado (y terminado) en un momento dado y no como resultado de un proceso de complejidad y sofisticación cada vez mayores es demasiado simplista como para tomarla en serio. Mejor dicho, no tiene sentido, porque sería como preguntar cuál fue la primera función desarrollada por los miembros de nuestra especie. La pregunta es claramente absurda: hay multitud de funciones extra-lingüísticas y, por consiguiente, multitud de funciones lingüísticas. El cuadro acerca de la gestación del lenguaje presupuesto por Chomsky es incomprensible y esto explica por qué él **tiene** que sostener que la cuestión misma del origen del lenguaje es un “misterio”. Creo que un problema semejante se plantea en relación con cuestiones como las del origen de la vida o el origen del universo:

son preguntas mal formuladas, en el sentido de que tácitamente incorporan multitud de ideas que son inaceptables. Es por ello que son incontestables o, como quiere Chomsky, “misterios”. Nosotros las denominaríamos más bien ‘pseudo-problemas’. Por razones *a priori*, por lo tanto, la posición chomskiana se vería en entredicho.

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

Los lingüistas han dejado en claro que las palabra ‘Dios’ de todos los lenguajes indoeuropeos tienen un ancestro común. La palabra originaria nació con el lenguaje indoeuropeo, es decir, el lenguaje de aquel pueblo, procedente de lo que hoy conocemos como ‘Uzbequistán’ y ‘Mesopotamia’, que fue desplazándose poco a poco hacia lo que es Europa, a la cual terminó por conquistar. Hablamos de sucesos que tuvieron lugar hará unos 30, 000 años. En verdad, es francamente extraordinario y digno de admiración el hecho de que ya para entonces la palabra ‘Dios’ estuviera en circulación! Sin duda alguna, por otra parte, se trata de una palabra que vio la luz después de otras. A nosotros, sin embargo, no nos interesa el signo concreto usado en aquellos tiempos por aquella gente y que, traducido a nuestro idioma, correspondería a ‘Dios’. Por lo que nosotros queremos preguntar es por su significado. Dado que estamos hablando de miles de años antes de nuestra era, multitud de respuestas actuales simplemente no tienen cabida. De seguro que los hablantes de aquellos tiempos no aludían a, por ejemplo, ideas como las de creación, infinito, perfección, existencia, necesidad, ser, etc., para esclarecer el significado de su palabra ‘Dios’; tampoco suena razonable adscribirles la pretensión de intentar producir, *e.g.*, definiciones o explicaciones causales. Para el esclarecimiento del significado original de la palabra ‘Dios’, nuestra pregunta inicial no debe entonces ser: ‘¿qué pudo haber significado “Dios” para aquellos hombres?’, puesto que no tenemos ni la menor idea de cómo responder a ella ni de determinar qué sería una respuesta adecuada, en contraposición a una inadecuada. Mucho más útil nos parece la pregunta ‘¿qué podemos sensatamente suponer acerca de la vida de los hablantes de aquellos tiempos que les hizo sentir la necesidad de introducir un nuevo término, esto es, de enriquecer su vocabulario con una palabra como ‘Dios’?’

A mi modo de ver, responder a esta pregunta es aclarar el significado del término que nos ocupa. Y, sobre la base de los datos proporcionados por la antropo -

lingüística y con un poco de imaginación, podemos visualizar y quizá hasta reconstruir la situación relevante. Ahora bien, una cosa es clara: independientemente de cómo concebamos al lenguaje ya constituido, parecería innegable que la primera fase en la creación de un sistema de comunicación debió haber sido muy parecida a lo que Wittgenstein describe en las primeras secciones de las *Investigaciones Filosóficas*. Recordemos, ante todo, que los juegos de lenguaje se componen de palabras y de las actividades que en conexión con ellas se realizan. No obstante, independientemente de otras, las palabras ciertamente tienen que cumplir con la función que podríamos llamar ‘nominativa’. O sea, se tiene que poder nombrar objetos, aunque las funciones de los signos rebasen con mucho el mero nombrar o denotar. Para que los primigenios hablantes pudieran referirse a objetos y a seres vivos e interactuar con ellos, expresar sus sentimientos y emociones respecto a ellos, tenían primero que nombrarlos. Así nacieron ‘sol’, ‘piedra’, ‘peligro’, ‘frío’, ‘ayuda’ y muchas otras. En todo caso, creo que podemos especular y asegurar que, a esto que podríamos llamar la ‘primera camada’ de palabras, la palabra ‘Dios’ **no** pertenecía. Debieron haber surgido primero nombres para animales, colores, actividades, etc. Empero, lo que era difícil que sucediera era que surgiera desde el inicio una palabra que designa una cierta totalidad y, sobre todo, una “totalidad” con la cual se mantiene una muy singular relación epistémica: como veremos, aquello de lo que se hablaba cuando se usaba la palabra ‘Dios’ era algo que, aunque aparece en nuestro campo visual, de todos modos no hay conexión táctil con ello. Así, pues, fue sólo después de disponer de un lenguaje “práctico”, de aplicación inmediata, que se pudo pasar a una segunda fase y empezar a acuñar términos que podríamos calificar de ‘menos urgentes’ (inclusive si son igualmente indispensables que los “urgentes”). Esto se aplica, en particular, al “techo” de nuestro campo visual, al cielo, al todo de la bóveda celeste. Como en todos los demás casos, se requería un nombre para ello puesto que, como se dijo, sin nombres no puede operar el lenguaje, por más que la función de nominación y de referencia no agoten las funciones semánticas de los signos. Y fue precisamente a eso que podía señalarse mas no tocarse, no alcanzarse, eso que estaba permanentemente allí y que no cambiaba, eso bajo lo cual inevitablemente nos encontramos, a lo que se le llamó ‘Dios’.

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

posible detectar cierta continuidad entre las nociones indo-europea, medieval y contemporánea de la divinidad.

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

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

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

Nada más alejado de nuestras metas que intentar efectuar aquí una exégesis de los textos aristotélicos, en especial de la *Metafísica*. Para nuestros propósitos, lo único que requerimos son ciertas precisiones y ciertas consideraciones de orden global. Antes de exponer algunas tesis aristotélicas, sin embargo, será conveniente puntualizar dos cosas.

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

Segundo, tal vez podríamos decir que Aristóteles sí logra su cometido en la *Metafísica* y efectivamente sistematiza y explica, con base en sus categorías, lo que en aquella época pasaba por explicación de algo en relación con algún sector de la realidad. O sea, él ofrece una teoría general de la explicación, es decir, de las

---

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

condiciones que tiene que cumplir una propuesta de explicación para que efectivamente lo sea. Lo interesante del asunto es que en su esfuerzo de aclaración, Aristóteles descubre o produce una nueva clase de explicación: lo que podríamos llamar la ‘explicación teológica’.

Desde la perspectiva aristotélica, la teoría general de la explicación tiene que ajustarse a una teoría de “primeras causas” y “primeros principios”. Los primeros principios son, según Aristóteles, las “leyes del pensamiento”. Se trata de principios como los de no contradicción, del tercero excluido y de identidad. Nosotros los llamaríamos más bien principios “lógicos”. Las primeras causas, por su parte, son eso que se da cuando se suministran respuestas a preguntas de tipo ‘¿por qué?’ y Aristóteles detecta cuatro clases diferentes de respuestas. De acuerdo con él, para explicar qué es o cómo es una cosa hay que dar su causa material (de qué elementos está hecha), su causa forma (su esencia), su causa eficiente (qué la produjo) y su causa final (a qué tiende o se dirige). Lo fascinante de su explicación es que, poco a poco, Aristóteles se ve llevado a intentar proporcionar una explicación (en su sentido) del universo como un todo, como si se tratara de una sustancia más. Con base en consideraciones que tienen que ver con el tiempo y el cambio o movimiento, que para Aristóteles son eternos, y mediante lo que quizá podríamos llamar ‘argumentos trascendentales’, Aristóteles **postula** una sustancia especial, que mueve al universo sin por ello ser causa eficiente. La idea de Aristóteles es que el mundo debe ser inteligible y no lo es si las explicaciones sobre él se extienden *ad infinitum*. Por medio de razonamientos que se volverían célebres en manos de Sto. Tomás de Aquino muchos siglos después, Aristóteles sostiene que lo potencial no puede quedar explicado únicamente por lo potencial, siendo lo potencial la materia. Esto es relativamente claro: lo que es pero podría no haber sido tuvo que haber sido creado o causado, puesto que lo no existente no puede auto-causarse, pero si lo que lo causó a su vez fuera tan sólo contingente, habría habido también un momento en el que no habría sido; habría requerido, por lo tanto, una causa eficiente que si era contingente hubiera necesitado otra y así indefinidamente. Si ello fuera así, entonces el mundo no sería inteligible y, además, podría haber sido el caso de que no hubiera nada **ahora**. Aristóteles rechaza ambas posibilidades. De acuerdo con él, por lo tanto, **tiene** que haber algo que es origen del movimiento universal sin ser ello mismo potencial. Dicha cosa o “sustancia”, por consiguiente, no puede ser material. Es, por lo tanto, acto puro. Por ser lo más excelso que pueda haber, tiene que ser concebida, según Aristóteles, como pensamiento, puesto que el pensamiento puro es lo mejor que hay en el mundo. Asimismo, dado que dicha sustancia mueve al mundo y no es causa eficiente del movimiento, hay que inferir que mueve por deseo, como causa final o, como también dice Aristóteles, por amor. A esta sustancia Aristóteles la llama ‘Motor Inmóvil’. Dado que el movimiento y el tiempo son eternos, es decir, dado que el universo tiene que seguir moviéndose, el Motor Inmóvil tiene también que ser eterno.



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

- IV -

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

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

Una vez más, no es nuestro objetivo narrar la relativamente bien conocida historia del pueblo de Israel. Más bien, lo que tenemos que hacer es consignar ciertos hechos que son relevantes para los propósitos filosóficos de nuestro trabajo y establecer las asociaciones pertinentes. Para estos efectos, podemos considerar que la historia de los judíos que nos interesa es la que se inicia con su regreso de su corto cautiverio en Babilonia. El punto importante en relación con este dato es el siguiente: los hebreos carecían de líderes políticos o de grandes militares. ¿Qué fungía entonces como cemento social? No un territorio común, puesto que habían sido expulsados de él. Desde luego el lenguaje pero ciertamente también la religión y, por consiguiente, la casta sacerdotal. El pueblo que regresaba a sus tierras de antaño no tenía otra cosa en torno a la cual agruparse que el clero de la época. Las vicisitudes del pueblo hebreo quedaron consignadas en el *Antiguo Testamento*, texto cuyo original desde luego no existe, puesto que se fue escribiendo a lo largo de varios siglos. En él se incorporan multitud de creencias que estaban ya en circulación entre los babilonios y los persas, como las creencias en la existencia de un paraíso y en la realidad de un diluvio universal. Fue en esas condiciones que el pueblo de Israel se fue forjando poco a poco un dios especial, un dios acorde a sus muy peculiares requerimientos, y es perfectamente comprensible que el dios judío terminara teniendo los rasgos que de hecho en la religión judía se le atribuyen. Siguiendo en esto de cerca a Kautsky<sup>3</sup>, recordemos algunas de las peculiaridades de la sociedad hebrea de aquellos tiempos. Se trataba de una sociedad:

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

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

---

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

con el dios de los indo-europeos o con el dios de Aristóteles. Esto muestra que efectivamente nos las habemos aquí con un nuevo concepto de Dios.

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

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

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

El origen de la deformación del concepto de Dios o, si se prefiere, la desviación conceptual que se efectuó en relación con el concepto originario de Dios, tiene una vez más que ver con el lenguaje. En esta ocasión fueron los gramáticos quienes jugaron el papel decisivo. La función de éstos era poner orden en un ámbito particular, a saber, el lenguaje. Eso sólo podía lograrse estableciendo ciertas clasificaciones. Así fue como surgieron las categorías de adjetivos, sustantivos, nombres, verbos, etc., y que las palabras quedaron clasificadas de uno u otro modo. Las expresiones complejas se dividieron en afirmativas, interrogativas, exclamativas, órdenes y demás. Todo esto era, naturalmente, sumamente útil. El problema con ello es que la clasificación gramatical se sobrepone a distinciones previas que corresponden a los usos y hacen que el hablante se desentienda de éstos últimos. O sea, las clasificaciones puramente formales, por útiles que sean, borran distinciones que son objetivas y relevantes filosóficamente. En principio, toda palabra, todo signo debe ser de alguna manera ubicable en el gran casillero

---

<sup>4</sup> A este respecto, véase mi libro *Filosofía de la Religión. Análisis y Discusiones*, (México: Editorial Interlínea, 1986), 2a edición.

armado por los gramáticos. Así, todo sujeto de la oración debe ser un sustantivo o un nombre propio, independientemente de su contexto lingüístico. Esto inevitablemente hace de 'Dios' un nombre propio, a saber, el nombre de Dios. Por otra parte, se asume naturalmente que si 'Dios' es un nombre propio, entonces designa algo. A los gramáticos se les debe, por consiguiente, la reificación de la divinidad. Ellos convirtieron el nombre de todo eso que está arriba de nosotros en un ser especial, en cuya búsqueda lanzaron a la humanidad entera. El problema con esto es que la palabra 'Dios' había sido acuñada para decir otra cosa, no para referirse a nada en particular. No tiene nada de sorprendente, por lo tanto, que todos los esfuerzos por encontrar a dicho ser, por comunicarse con él, por demostrar su existencia, por describirlo, etc., hayan culminado en un formidable fracaso. Ahora bien, este proceso de cosificación de Dios alcanzó su punto de maduración con un subproducto del judaísmo, a saber, el cristianismo o, mejor dicho, el pablismo. Una diferencia notable entre el judaísmo y el catolicismo, y que muestra que el judaísmo todavía está a medio camino entre la concepción originaria y la concepción católica de Dios, es, por ejemplo, que Jehová o Yaveh es el "innombrable". Su Dios tiene un nombre, pero ese ser es tan especial que en realidad no se le nombra. En cambio, en la religión católica no sólo se le nombra, sino que se sabe quién es, encarna, resucita, tiene varias personalidades y así indefinidamente.

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

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

Lo importante de esta idea de Dios es que fue la que permeó al mundo occidental (en un sentido muy amplio de la expresión) durante trece siglos. La vida humana, en todas sus dimensiones, giró en torno a él. Durante siglos lo que se hizo

fue acomodar todos los conceptos, prácticas, instituciones en torno a él. Durante siglos, la teología y la filosofía de la religión no consistieron en otra cosa que en un esfuerzo de adaptación de la razón a él. Fue tan profunda su penetración en el pensamiento común que podemos decir de él que todavía no ha sido desbancado por una idea alternativa, si bien (como intentaré hacer ver más abajo) hay signos inequívocos de que se halla en su ocaso. Sin embargo, antes de presentar la idea de Dios acorde a nuestros actuales pensamiento y modo de vida, habremos de exponer la idea sofisticada de Dios que se deriva de la noción primitiva puesta en circulación a principios de nuestra era.

- V -

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

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

los filósofos como el Dios de los Cruzados. Eso, empero, no es tan fácil de lograr como él parece creerlo.

Sto. Tomás traza la distinción “verdades de razón-verdades reveladas”. Él aspira a mostrar que pueden integrarse en un todo coherente en el que mutuamente se apoyan. En todo caso, sus respectivas funciones están claramente enunciadas: así como Hume diría cinco siglos más tarde que la razón es y debe ser la esclava de las pasiones, Sto. Tomás sostiene que la función de la razón es la de ser servidora de la fe. Las verdades reveladas no se cuestionan y emanan de *Las Escrituras*. Por lo tanto, el concepto tomista de Dios es en primer lugar el concepto judeo-cristiano (personal, padre, juez, etc.) de Dios. Pero el Dios de Sto. Tomás no sólo es un dios de salvación personal, sino que es también, e inevitablemente, un dios de carácter explicativo. No es meramente especulativo, como el de Aristóteles, ni meramente revelado, como el de los católicos. Es ambas cosas. Una posición como esta, sin embargo, está plagada de dificultades, porque ¿cómo fusionar una persona con un rol explicativo? Para Sto. Tomás Dios no sólo es una persona, sino tres personas en una, lo cual es ya un quebradero de cabezas para cualquier hablante normal. Pero ¿cómo una creencia como esa puede servir de fundamento para lo que todo mundo admitiría como auténtico conocimiento? La posición de Sto. Tomás en este punto es no sólo dogmática, sino irracional. Parecería que él tendría que haber optado entre la noción aristotélica de Dios y la noción cristiana, en tanto que él opta más bien por una síntesis, lo cual tiene como resultado una idea absolutamente indigerible. Por ejemplo, como vimos, para Aristóteles Dios no es causa eficiente del mundo: el mundo allí ha estado siempre y por siempre seguirá. En cambio, para Sto. Tomás Dios es además de todo creador del mundo, esto es, de la materia, las ideas, los números y todo lo demás. Un concepto así ciertamente no parece ser coherente.

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

En concordancia con lo que hemos venido diciendo, no se requieren grandes dotes adivinatorias para inferir que también el imponente edificio construido por Sto. Tomás tenía que derrumbarse. Obviamente, la pregunta interesante en este caso no es de orden temporal (¿cuándo, qué fecha?), sino de comprensión (¿cómo pasó?). Y yo pienso que la respuesta es evidente de suyo: el abandono *de jure* si no *de facto* del tomismo hasta entonces imperante se debió al surgimiento, lento pero incontrolable, de un nuevo modo de pensar y de relacionarse con la realidad, a saber, el modo científico. Por razones evidentes de suyo, lo cierto es que la sistematización del conocimiento y su estructuración en un cuerpo casi deductivo de proposiciones por parte de Sto. Tomás, labor por otra parte realizable sólo por un intelecto hercúleo, había sido posible porque el conocimiento consistía básicamente en un conglomerado semi-caótico de verdades procedentes casi todas del mundo antiguo y celosamente guardadas por los monjes y demás escribanos de la época. Pero es un hecho que durante siglos investigación empírica fresca simplemente no la hubo. Inevitablemente, lo que se manejaba y conservaba eran incontables definiciones, clasificaciones, repeticiones. Por eso los medievales eran ante todo escolásticos. Los pioneros de la ciencia moderna, por su parte, fueron más bien personajes como Roger Bacon (siglo XIII), perseguido y excomulgado, y entre sus primeros grandes mártires está, sin duda alguna, Giordano Bruno (siglo XVI). De ahí que del siglo V al siglo XII el mundo vivió sin ciencia. Dicha situación, claro está, no podía eternizarse. A partir de cierto momento, la visión católica del mundo pasó de ser salvadora de la cultura a ser un obstáculo para ella. Tan pronto la gente empezó a confiar en sus sentidos, a apelar a las evidencias, a razonar de manera libre, esto es, no dogmática, empezaron a brotar cadenas sin fin de conflictos cognitivos con lo que era el conocimiento establecido. La proliferación de resultados, todavía inconexos, produjo una nueva crisis. Quien trató de resolver la crisis re-ubicando el concepto de Dios de manera que el conocimiento científico fuera posible sin para ello tener que expulsarlo fue precisamente René Descartes.

Sin duda eran muchos los objetivos que Descartes tenía en mente al elaborar su filosofía, pero aquí podemos adscribirle por lo menos dos: primero, organizar el conocimiento científico ya establecido señalando prioridades entre las distintas clases de verdades y jerarquías conceptuales (conceptos empíricos y *a priori*) y, segundo, asegurando un lugar para “Dios” de manera que la ciencia no pudiera desecharlo y que a su vez éste no obstaculizara el desarrollo de las investigaciones científicas. Uno de las estrategias de las cuales Descartes se sirvió para alcanzar sus fines fue la elaboración de un método especial de razonamiento, no meramente formal, para el establecimiento de verdades: el método de la duda metódica. Es gracias a este método que Descartes reconstruye el conocimiento humano. Ahora bien, estrictamente hablando, es claro que su construcción no requiere del concepto

de Dios. Éste concepto es gratuito. Él, empero, se las ingenia para re-introducirlo en su sistema. Su justificación última, creo, es que lo hace por consideraciones de orden “coyuntural”. A diferencia de lo que pasaba en el sistema tomista, en el que Dios era el centro, en el sistema cartesiano Dios es más bien el fundamento del conocimiento, el vértice fijo de una pirámide invertida que crece día con día. El papel de Dios sería tan sólo el de garantía lógica de que el conocimiento humano es posible. Esto puede parecernos ahora semi-absurdo o por lo menos redundante, pero en todo caso llevaría siglos demostrar que lo es.

Para Descartes Dios es una sustancia auto-creada. Pero Dios no sólo se auto-creó, sino que creó también el mundo. Decir que Dios es el creador del mundo no equivale a decir que está al tanto de cada uno de sus acontecimientos, sino que es quien lo diseñó, es decir, quien elaboró las leyes que lo rigen. Una vez puesto en marcha, el mundo es claramente determinista, mecanicista, pero para Descartes era obvio que alguien tenía que haber pensado las leyes que nosotros descubrimos al investigar la realidad. Así, pues, tanto en el caso de Sto. Tomás como en el de Descartes, nos las tenemos con posiciones teístas. Desde esta perspectiva, el ser supremo es un ser personal, esto es, es un ser con el que se interactúa. En ambos casos se hace un muy serio esfuerzo por conciliar los resultados de la ciencia y la filosofía con las “verdades” de la fe católica. Se trataba, pues, de resolver un conflicto que iría agudizándose con el tiempo y que tendría que desembocar en el abandono del concepto explicativo-fundacionalista de Dios, mostrando la irrelevancia de dicho concepto para el conocimiento.

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



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

a) asociada con la religión, y en particular con el concepto explicativo de Dios, encontramos farsa, superchería, falsedad, crueldad, y

b) asociada con la religión hay arte magnífico, estados mentales superiores, conducta paradigmática.

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

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

Sabemos ya, por consiguiente, que lo que necesitamos es efectuar un análisis gramatical de 'Dios', que es el término que en este ensayo nos ha ocupado. Queremos aprehender su gramática. ¿Cómo se logra esto último? Es menester examinar la aplicación o la clase de aplicaciones de la expresión que nos concierne. Lo que tenemos que preguntarnos es: ¿bajo qué circunstancias, para decir qué, emplearía alguien la palabra 'Dios'? ¿por qué sentiría alguien la necesidad de apelar al concepto de Dios? Recordemos que la filosofía de Wittgenstein es todo menos un recetario, por lo que no encontraremos fórmulas ya establecidas a las que podamos

recurrir en caso de que surjan problemas. Tenemos que tomarnos la molestia de construir situaciones concretas y estudiar en ellas la aplicación del término. Veamos entonces casos concretos.

Caso 1) Alguien donó sangre a una persona que la necesitaba con urgencia. Después de la operación el paciente exclama: “Dios se lo pague!”. ¿Está acaso haciendo alusión a divisas, a moneda fuerte, a oro? Nada sería más absurdo. Lo que el sujeto quiere decir es que reconoce una deuda inmensa, impagable pecuniariamente, pero que él la admite públicamente. Está quizá insinuado también que él tratará de corresponder en otro momento al favor que se le hizo.

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

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

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

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

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

Un punto interesante es el siguiente: el término ‘Dios’ se emplea sobre todo en situaciones extremas, en casos límite, cuando están en juego situaciones delicadas, experiencias supremas o últimas. Se le usa en toda una gama de

situaciones, en relación con las cuales sería absurdo tratar de encontrar elementos en común. La función primordial del concepto es la de permitir expresar estados de ánimo especiales, pero obviamente su función no es puramente lingüística. El concepto de Dios está internamente conectado con líneas de conducta especiales, con actitudes *sui generis*. Es de primera importancia entender que la función de 'Dios' es irreducible, es decir, no es sustituible por otros modos de expresión. O sea, decir 'Dios mío, perdóname !' no es equivalente a decir, *e.g.*, 'estoy en el estado mental o neuronal X' o 'me siento de tal o cual modo'. La noción de Dios constituye un mecanismo del lenguaje que es independiente de otros. Su importancia radica en el hecho de que si careciéramos de él habría muchas cosas que no podríamos decir y muchas líneas de conducta que no estaríamos en capacidad de actualizar y, por consiguiente, de apreciar.

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

#### - VIII -

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

Mi argumentación se funda en varios supuestos por los que aquí no abogaré. Presupongo, primero, que la distinción "factual-evaluativo", tan favorecida en algunas teorías del lenguaje y por algunos autores, es filosóficamente secundaria. Desde luego que se puede trazar, sólo que para que sirva hay que tener claro qué objetivos se persiguen con ello. Que no es lo suficientemente radical se entiende cuando comprendemos que un lenguaje puramente empírico es **lógicamente** imposible. Lo que deseo sostener es que un sujeto que nada más dispusiera de conceptos empíricos, conceptos como los de materia, percepción, causa, recuerdo,

inducción, etc., no podría elaborar un cuadro inteligible de la realidad. Lo que tenemos que entender es que el mundo, es decir, el mundo conceptualizado, es siempre, tiene que ser siempre un mundo **para** él. O sea, el mundo, tal como él lo conoce y manipula, es siempre **su** mundo. Aquí ‘su’ no puede tener un sentido trivial: quiere decir que se trata, entre otras cosas, de un mundo que acepta y repudia, que quiere y rechaza, en el que se regocija y llora, que ama y odia. O sea, el mundo es siempre y sistemáticamente evaluado. Evidentemente (y es hasta penoso tener que aclararlo), para hacer una predicción científica la actitud, los valores, etc., del sujeto son irrelevantes. Pero es obvio que el mundo contemplado por la ciencia es un mundo construido y propiciado por otro anterior, a saber, el del sujeto vivo, el del hablante normal, pre-científico. **Ese** mundo, esto es, el mundo de los objetos, para emplear terminología del *Tractatus*, está ya ordenado, estructurado por el sujeto-hablante. Todas las experiencias del sujeto, las científicas incluidas, convergen en un punto, a saber, su persona y esta persona ya tiene incorporada valores, apreciaciones, sentidos. ¿Cómo lo logra? Así como puede organizar el mundo en un laboratorio por medio de instrumentos y conceptos, también organiza su vida por medio de prácticas y conceptos. Entre éstos últimos está el concepto de Dios, al cual ningún otro podría reemplazarlo. La vida del sujeto queda unificada y orientada por medio de conceptos como el de Dios, sin los cuales, por lo tanto, no habría vida humana y, por ende, vida científica, con todas las maravillas que nos cuentan que implica. El último punto que mencionaré, si bien no argumentaré por él aquí, es que la posición aquí esbozada **no** es una variante de idealismo, idealismo lingüístico, por ejemplo. Demostrar esto, sin embargo, nos llevaría demasiado lejos de los tópicos de este ensayo.

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

lamentarse o exultar ante lo que podríamos denominar la ‘responsabilidad del concepto de Dios’.

Pasemos ahora a conclusiones relacionadas con la evolución del concepto, tanto en relación con su pasado como con relación a su futuro. En nuestros días, es quizá hasta trivial decirlo, el conocimiento ha quedado acaparado por la ciencia o identificado con ella. Cómo sea el mundo es algo que sólo la ciencia puede decir. Para efectos de conocimiento, por lo tanto, el concepto de Dios es completamente inservible. Si queremos saber cómo se gesta la vida, cómo surgen las estrellas, cómo se alimentan las plantas o cómo aprenden a hablar los niños, tenemos que atender a las explicaciones que en sus respectivas áreas los científicos proporcionen. Para explicar eso, “Dios” no sirve. Por ello si alguien pretende seguir haciendo suyo el concepto heredado de Dios, esto es, lo que llamé la idea ‘explicativa’ de Dios, tendrá forzosamente que enfrentar el dilema de escoger entre caer en el irracionalismo o privarse a sí mismo del concepto de Dios y de todo lo que ello acarrea. La gran ventaja, yo sostengo, del enfoque wittgensteiniano es que nos enseña cómo superar dicho dilema.

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

en relación con él nuevas expectativas. Si 'nihilismo' significa simplemente 'abandono del teísmo', Nietzsche tiene razón en su predicción, mas no en su pesimismo. Pero si lo que quiere implicar es que entonces careceremos de mecanismos lingüísticos apropiados para colorear nuestra vida o para dotarla de sentido, creo que podemos afirmar enfáticamente que estaba en un error. Lo que pasa es que él carecía de la perspectiva histórica que aquí hicimos nuestra. Gracias a ella, en conjunción con el análisis gramatical, estamos justificados en pensar que Dios siempre estará con nosotros.