

«Teologia com a gramàtica»
Comentari a una quasi-sentència de Wittgenstein

JOSEP-MARIA TERRICABRAS, IEC
Universitat de Girona

Magistro amicoque

Al llarg de la seva vida, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) es va interessar molt per l'ètica i la religió. El seu interès no era només teòric, sinó que es tractava sobretot d'una preocupació que va omplir i sacsejar la seva existència. Això es veu bé en el fet que la majoria dels seus pensaments i anotacions sobre religió i ètica es troben en els diaris i dietaris personals, més que no pas en les pàgines que ell mateix havia preparat per a la publicació.

Tanmateix, no resulta ni impropï ni agosarat dir que el –relativament petit– gruix d'observacions filosòfiques que Wittgenstein va dedicar a aquests temes està molt fermament ancorat en el conjunt del seu pensament. És justament aquesta convicció la que em porta a comentar una anotació que, en una primera lectura, podria semblar ben marginal i que només apareix entre parèntesis. Es tracta d'una quasi-sentència que apareix en el paràgraf 373 de les *Investigacions filosòfiques* (*IF*). Amb aquest comentari també voldria contribuir a exemplificar les enormes possibilitats que ofereix el pensament de Wittgenstein per a la comprensió d'altres disciplines, fins i tot d'aquelles que poden semblar més rebels a un tractament filosòfic estricte.

El paràgraf 373 de les *IF* consisteix només en aquest brevíssim text: «La gramàtica diu quin tipus d'objecte són les coses. (Teologia com a gramàtica)» El to tallant, sovint aforístic, que adopta Wittgenstein –tant en el *Tractatus* com a les *Investigacions*– fa que no sigui gaire fàcil interpretar molts dels seus pensaments. No cal dir que les observacions que posa entre parèntesis són particularment difícils d'entendre, entre

altres coses perquè li acostumen a servir d'enllaç amb coses que ha dit en altres llocs, o de recordatori de temes que voldria tractar o ampliar.

De fet, convé tenir present que, dos paràgrafs abans, Wittgenstein ha escrit: «L'essència està expressada en la gramàtica» (IF, 371). Sembla, doncs, que la intenció del parèntesi del paràgraf 373 ha de ser aquesta: després de dir que l'essència s'expressa en la gramàtica i que és en la gramàtica on veiem quin tipus d'objecte són les coses, Wittgenstein vol oferir un camp d'aplicació que exemplifiqui tot això. Llavors és quan assenyala cap a la teologia. I és que Wittgenstein defensa que per saber qui és déu i com és déu, s'ha d'examinar la gramàtica del llenguatge de la fe. L'objecte de què parla la teologia es descobreix en la gramàtica de la teologia que en parla. En aquest treball voldria justament explicitar aquesta insinuació de Wittgenstein i, doncs, fer-la plausible. Perquè Wittgenstein, que no vol parlar de paraules sinó de conceptes, no diu de cap manera —com alguns han volgut entendre— que déu sigui només una paraula, sinó que allò que déu és —o bé, la manera com s'entén que déu és— només es descobreix a través de la gramàtica amb què es parla de déu. I aquesta afirmació no té res d'atrevida ni d'iconoclasta, sinó que, pensada amb calma, és força òbvia. Al capdavant, Wittgenstein pensa que en filosofia —tal com ell la concep— no es poden proposar tesis pròpiament dites, perquè si es proposessin, «tothom hi estaria d'acord» (IF 128).

1. Gramàtica

Per començar la interpretació d'aquesta expressió de Wittgenstein, plantejem-nos què significa el terme *gramàtica* a les *Investigacions filosòfiques*. La qüestió no és ben fàcil perquè, si bé Wittgenstein no adopta mecànicament el sentit tècnic del terme *gramàtica* —que es refereix a un conjunt de regles que defineixen un sistema lingüístic—, tanmateix no podem pas dir que, quan usa aquell terme, n'ignori el sentit tècnic o bé que s'hi oposi. De fet, *gramàtica* per a Wittgenstein no designa només un so fonètic o una estructura sintàctica, sinó el comportament global d'una expressió en el llenguatge o, si es vol, *la vida sencera* d'una expressió en el llenguatge. Ens confirma aquesta interpretació el mateix Wittgenstein quan, en un passatge d'un altre manuscrit, es torna a referir a la teologia en un context similar: «De quina manera és entesa una paraula, això les paraules totes soles no ho diuen pas. (Teologia)» (Zettel, 144). És ben clar que Wittgenstein vol dir que no

ho diuen les paraules per si mateixes, sinó que només podem entendre el sentit de les paraules a través de l'ús –dels usos– que se'ls donen, gràcies als contextos en què es mouen.

I la gramàtica és per Wittgenstein l'encarregada de descriure l'ús de les paraules en el llenguatge. En aquest sentit, la gramàtica té la mateixa relació amb el llenguatge que les regles d'un joc amb el joc, i és que la gramàtica és la descripció d'un determinat joc de llenguatge. Amb una altra imatge: la gramàtica exposa les veritables transaccions del llenguatge, allò que realment passa en el llenguatge. Tal com hi ha jocs de llenguatge de l'amor o de l'administració de justícia, també hi ha jocs de llenguatge que parlen de déu i que parlen a déu. D'aquests jocs de llenguatge, se n'ocupa la teologia. I en ocupar-se d'aclarir, d'especificar, d'exposar i d'explicitar aquestes coses, la teologia es presenta com la gramàtica del llenguatge de la fe.

L'avantatge principal de subratllar el caràcter objectiu i públic de la gramàtica, i en concret de la gramàtica teològica, és que es poden superar de cop dues dificultats especialment empipadores i generadores de conflictes i paradoxes: es tracta de les dificultats originades pel psicologisme i per l'essencialisme; tant l'un com l'altre promouen dues teories del significat que sempre van ser fortament criticades per Wittgenstein. Que fossin criticades per ell no vol pas dir que hagin estat abandonades. Encara avui conserven bona part de la seva influència i del seu pes, també en teologia. És per això que anirà bé que les examinem breument.

Segons el *psicologisme*, la instància que dóna sentit al llenguatge és "allò que es *vol dir*" quan es parla. Allò que es vol dir és allò que el parlant *pensa*, és la *intenció* que posa en parlar, és el contingut *mental* que dóna a les seves paraules. Per al psicologisme, el llenguatge i la realitat són elements freds i inerts: allò que vivifica –dóna força, vida– al llenguatge, allò que el *connecta* amb la realitat és l'acció mental de *voler dir* les paraules que es diuen. Aquest voler dir omple les paraules de contingut. El psicologisme sovint és present en el llenguatge teològic o religiós: per exemple, en casuístiques relacionades amb el concepte d'"intenció" en l'administració dels sagraments o en la pregària, en relació amb les discussions sobre la voluntat, l'autoconsciència o el saber de Jesús, en relació amb experiències religioses, o en l'adopció del sentiment –dels aspectes més psicològics i més cordials– com a símptoma de la fe.

Segons l'*essencialisme*, la instància que dona sentit al llenguatge és "allò que es *pot dir*", "allò que es *pot entendre*". Allò que es pot dir és l'autèntic contingut d'una paraula o d'una frase, però és un contingut que en realitat s'amaga *darrere* les paraules i que, a través d'allò que es diu, només s'expressa *parcialment*. Una expressió sempre pot dir molt més del que diu. I és allò que una expressió *pot dir*, és el significat *essencial* d'una expressió, allò que en darrer terme dona significat a aquella expressió, més enllà del sentit parcial que cadascú sigui capaç de transmetre. Aquesta visió també es troba sovint en la reflexió teològica: per exemple, en certes concepcions de la transcendència, o quan es fa una separació rígida entre forma i contingut, en la tendència a la interiorització, o en preguntes sobre l'autèntica essència de la fe, sobre el significat real –essencial– de dejunar, pregar, etc.

Enfront d'aquestes dues concepcions, Wittgenstein vol subratllar una cosa ben diferent: la instància que dona sentit al llenguatge no es troba *fora* del llenguatge o *a part* d'ell –ni en la ment del parlant ni en una essència oculta i profunda–, sinó que es troba *en* la gramàtica d'allò mateix que es diu, *en* la gramàtica del joc de llenguatge que s'està jugant quan es parla. No entnem el llenguatge pel fet d'entendre, desxifrar o copsar la intenció d'algú –com afirma el psicologisme–, ni tampoc perquè copsem l'essència amagada del significat de les paraules –com afirma l'essencialisme–, sinó perquè veiem de quina manera funciona la gramàtica de les expressions que nosaltres i els altres usem. De fet, allò que els mateixos psicologisme i essencialisme volen dir només ho arribem a entendre justament perquè entenem la gramàtica del psicologisme o de l'essencialisme, que, com la gramàtica de qualsevol terme, sempre és pública i accessible a tots. O dit d'una altra manera: entenem el psicologisme i l'essencialisme perquè entenem els jocs de llenguatge que posen en marxa.

Així doncs, la gramàtica d'una expressió es reconeix en la manera d'usar aquella expressió, en tot el joc que dona aquella expressió. I reconèixer la gramàtica d'una expressió equival a entendre aquella expressió. Perquè, com podria saber algú què "significa" realment una expressió si no fos observant la gramàtica –l'ús– de l'expressió mateixa? Potser sí que caldrà, de vegades, que algú ens expliqui l'ús d'una expressió, però si, finalment entenem l'expressió, és que en sabem veure l'ús pel nostre compte i que el sabem controlar. O formulat d'una altra manera: no acceptarem que qui explica una expressió disposa d'una instància radicalment millor i més fiable per entendre el significat de

l'expressió que la instància de què finalment també disposa aquell a qui l'expressió és explicada. El psicologista i l'essencialista, en canvi, pensen que el parlant –amb la seva intenció– o que el llenguatge –amb els seus significats profunds– són instàncies de significació superiors al fet mateix de parlar i d'actuar amb el llenguatge. Wittgenstein ho nega.

El psicologista vindria a defensar la seva posició fent més o menys així: “Jo sé què significa realment l'expressió, perquè sóc jo que l'he volgut dir!” Això, però, només significa tant com dir: “Jo sé què volia dir” o “Jo entenc l'expressió”; ara bé, “Jo volia dir ‘X’” no significa pas, evidentment, “Jo he dit ‘X’”, tal com la frase “Jo entenc l'expressió” tampoc no significa “L'expressió és comprensible”. I és que el psicologista sempre té el problema de demostrar que el seu voler dir ha tingut èxit. No es pot, doncs, donar per descomptat que el contingut que s'ha volgut donar a una expressió ha estat eficaç.

Per la seva banda, l'essencialista repetiria que la instància última de sentit consistiria en un contingut *més profund* que la simple forma superficial oferta per la gramàtica que es fa servir. L'essencialista, doncs, distingeix entre “gramàtica superficial” i “gramàtica profunda” i invoca a favor seu l'autoritat del mateix Wittgenstein, que també fa aquesta distinció en el paràgraf 664 de les *IF*. En el seu text, però, Wittgenstein no vol pas distingir entre un *significat* superficial i un *significat* profund. Recordem que la gramàtica per a Wittgenstein, *no* és el significat, sinó la descripció del significat. En aquest sentit, parlar de gramàtica profunda o de gramàtica superficial no equival pas a parlar de significats profunds o superficials. És contra profunditats d'aquesta mena que Wittgenstein ha escrit justament la seva obra. Amb “gramàtica profunda”, doncs, Wittgenstein *no* es refereix pas a un pretès significat originari o primigeni de les paraules, segons el qual les paraules que usem ja tindrien un sentit profund, radical, bàsic, del qual nosaltres n'extrauríem cada vegada el significat que aniríem donant a les nostres expressions.

Contràriament a això, la distinció de Wittgenstein a *IF* 664 vol subratllar una vegada més que de la mera forma aparent d'una expressió –per exemple, de la seva forma sintàctica–, no n'hauríem de treure cap conclusió precipitada sobre el sentit de l'expressió; i la raó és aquesta: aquella forma –la sintàctica, per exemple– només és la gramàtica incompleta de l'expressió. Per entendre correctament el sentit, hem de prestar atenció a *tota* la gramàtica de l'expressió i, doncs, a l'utilització efectiva de l'expressió. (Per exemple, podem usar una interrogació amb el sentit d'un imperatiu, com quan diem “Que tancaria la porta?” amb el

sentit de “Tanqui la porta!”) La mera forma superficial de l’expressió, amb la seva semblança externa amb altres expressions, ens pot dur a tota mena d’analogies errònies i de falses concepcions. És aquesta utilització efectiva de l’expressió allò que Wittgenstein anomena la seva *gramàtica profunda*. Per entendre una expressió, però, no cal pas anar “més a fons” del que l’expressió realment va. La gramàtica profunda, doncs, no es refereix a un nucli de significat profund i ocult —que es trobaria més enllà de les paraules i al qual s’hauria d’arribar malgrat les paraules—, sinó que es refereix al funcionament efectiu de les paraules en el llenguatge. Per això, els que pensen que hi ha una gramàtica profunda de la paraula de la fe, una gramàtica essencial que roman sempre la mateixa, incanviada, més enllà de tota la pràctica lingüística d’expressió de la fe, no poden pas invocar la “gramàtica profunda” en el sentit de Wittgenstein, sinó que estan defensant una posició en oberta contradicció amb ell.

2. Teologia i ontologia

Ara es pot entendre millor que el paràgraf 373 de les *IF* pertany al cor mateix de l’ontologia de Wittgenstein. Ell sosté que és la gramàtica mateixa la que, en cada cas, diu —i mostra— de què parla. De la gramàtica realment usada, se’n pot extreure amb quin tipus d’objectes ens les havem, atès que l’essència s’expressa en la gramàtica. Com un exemple clar d’això, Wittgenstein esmenta la teologia, ja que la gramàtica de la teologia ens diu què és el que tracta la teologia i, en fer-ho, mostra la gran diferència que hi ha entre l’objecte de la teologia i, per exemple, el de la física o el de la matemàtica.

Certament, el filòsof no pot pas dir pel seu compte quina és la gramàtica de la teologia, i molt menys encara quina *ha* de ser. Tanmateix, és notable que ni el mateix teòleg no ho pugui dir. Només la gramàtica de la teologia ens pot dir, innocentment i sense prejudicis, qui és, de què va. La gramàtica sempre s’ha de presentar, sempre ha de parlar per si mateixa. El teòleg, és clar, pot reflexionar sobre la gramàtica que fa servir i pot arribar a observacions valuoses en aquest punt. Amb això, però, no canvia per res la gramàtica que la teologia realment usa.

Per això, enfront de les concepcions psicologista i essencialista, convé distingir sempre entre allò que es *vol* dir, allò que es *pot* dir i allò que, de fet, *es diu*. El lloc en què es mostra allò dit, allò volgut dir, és la gramàtica del joc de llenguatge corresponent. Amb això no es defensa pas, és clar, que el que passa en la gramàtica sigui sempre —ni tan sols,

sovint— quelcom absolutament clar, coherent i ben arrodonit. Les expressions insinuen algunes coses, en silenci d'altres i deixen coses obertes. Quan en un joc de llenguatge es constaten aquestes insinuacions i possibilitats en l'ús d'una expressió, llavors elles mateixes ja queden incorporades a la gramàtica de l'expressió, però sempre només com allò que són, a saber, insinuacions i possibilitats. Seria una barreja barroera de diferències categorials que es digués que una expressió “en el fons” també *vol dir* això o allò, simplement pel fet que amb ella es *pugui* voler dir això o allò.

El que és propi del llenguatge teològic —o del religiós— no ha pas de ser buscat en una profunditat especial, a la qual només s'arribaria quan, a través de la gramàtica, s'anés més enllà de la gramàtica. *En* el llenguatge no es pot anar més enllà de la gramàtica. El que és propi del llenguatge teològic, de la teologia, ha d'estar dipositat *en* la gramàtica de la teologia. Tot això, però, només té a veure amb la gramàtica de la teologia, no amb la teologia de la gramàtica. En la teologia de la gramàtica —cap a la qual tendeix ràpidament la visió essencialista—, es fa teologia *sobre* el llenguatge i *sobre* la gramàtica. En referir-nos, en canvi, a la gramàtica de la teologia, *no* estem pas reclamant una gramàtica *sobre* la teologia, sinó que estem considerant la gramàtica desenvolupada per la pròpia teologia, la gramàtica que s'expressa en ella.

Allò que és rellevant per a la fe o per a la reflexió sobre la fe també es mostra en la manera com la fe es mostra o com la reflexió es manifesta. Les vivències rellevants, els sentiments, les associacions, les expectatives també es mostren en la gramàtica. I si no s'hi mostren d'alguna manera, llavors no es té en principi cap raó per acceptar que, malgrat tot, juguin de manera oculta un paper important, potser decisiu. I és que en un cas així s'hauria de preguntar què deu voler dir —si es que vol dir alguna cosa— que allò que no es mostra de cap manera en un joc de llenguatge és, tanmateix, *rellevant* per a *aquest* joc de llenguatge.

Per a la teologia és de la màxima importància subratllar el caràcter públic de la gramàtica, sobretot en relació amb la importància que té —segons 1Pe 3,15— el fet de donar raó de la fe, tant als altres com a un mateix. I és que donar raó de la fe significa donar raó de la gramàtica de la fe, no solament de la paraula “fe”. Ara apareix una distinció important: la que hi ha entre el coneixement de la gramàtica de la fe i la fe. El que és essencial en la fe és, certament, que es cregui, és a dir, que s'*apliqui* la gramàtica de la fe, i no només que se *sàpiga* aplicar. (Tal com tampoc no diem pas que compta aquell que coneix la gramàtica del comptar sinó

només aquell que aplica aquesta gramàtica). Qui accepta allò que els creients accepten, qui mostra certs trets en el seu parlar, en el callar i en el comportament, però deixa altres trets de banda, és a dir, qui aplica amb coneixement la gramàtica de la fe –en treu conseqüències, hi fa judicis, etc. –, aquest és un creient. No és pas necessari un acte exprés de decisió *a favor* d'aquesta gramàtica. L'acte personal de la fe no consisteix en una *decisió* personal *a favor* de la fe, sinó en el compliment mateix de la fe, en l'aplicació efectiva de la gramàtica de la fe. Una decisió expressa, meditada, només té lloc en circumstàncies molt determinades. En altres circumstàncies, aquest nivell reflexiu ni es planteja; això es veu, per exemple, ben clarament en pràctica de la fe –absolutament evident i irreflexiva– d'un infant o d'una comunitat de cristianisme molt planerament viscut.

El llenguatge de la fe, doncs, ha de ser après com qualsevol altre llenguatge, i pot ser après, és clar, de molt diverses maneres. La pròpia fe, tanmateix, no ha de ser *necessàriament* reflexionada. És a dir, la reflexió teològica sobre la fe no és necessària per a la fe de cadascun, fins i tot admetent que cada creient, *un cop preguntat* per la seva fe, pot mostrar que té algun tipus de teologia. Ara bé, la pregunta per les raons de la fe no és primàriament una pregunta sobre la teologia que es té –sobre la supraestructura teòrica que es té– sinó que és una pregunta sobre la clarificació de la gramàtica de la fe. Així mateix, la pregunta sobre la justificació i l'autocomprensió de la teologia no és una pregunta sobre una metateologia sinó sobre la gramàtica de la teologia. Quan la gramàtica es fa manifesta, també esdevenen manifestos els fonaments del joc de llenguatge sobre els quals recolza.

El fet que, tot seguint Wittgenstein, subratllem la consideració de la *gramàtica existent*, no ens ha pas de fer oblidar que Wittgenstein planteja un mètode que, si bé no és dogmàtic, tampoc no és neutral. No és un mètode dogmàtic perquè no obliga a adoptar tesis o resultats que no vinguin donats –i dels quals hom no es pugui convèncer– en la pròpia gramàtica. I, tanmateix, el mètode no és neutral perquè, en els seus pressupòsits i en els seus objectius arrossega tot una filosofia. En aquest sentit és clar que l'aplicació d'aquest mètode a la teologia, tot i que no canvia la *gramàtica existent* de la teologia, tanmateix influeix realment la manera de continuar fent teologia. El teòleg està atent a aspectes nous, es convenç de conseqüències o inconvencions importants per al seu pensament, s'anima a plantejar-se qüestions diferents, etc.

Parlar de *la* gramàtica de la teologia no pot induir a error si no s'oblida que no existeix *una sola* teologia, *la* teologia. Quan se sap això, també se sap que no hi ha *una sola* gramàtica de la teologia, que el que hi ha són gramàtiques teològiques. La clarificació del llenguatge de la teologia –o bé de la fe– també és la clarificació de proposicions teològiques, de situacions, d'esquemes mentals, de jocs de llenguatge, amb l'ajut dels quals esdevenen perceptibles les semblances i diferències que hi ha entre diverses posicions teològiques –o de fe– i també, és clar, en relació amb jocs de llenguatge no-teològics o no-religiosos. Perquè mai no es pot pressuposar que el tall entre jocs de llenguatge hagi de ser necessàriament rígid, nítid, sinó que sovint es poden constatar transicions entre usos aparentment molt diversos del llenguatge, entre jocs de llenguatge diferents, transicions que ajuden a entendre que els participants en jocs de llenguatge ben variats es puguin entendre malgrat tot. I és que el camp immens del llenguatge, amb tots els seus infinits jocs possibles, és un camp amb finíssims contactes, amb difícils fronteres i amb sorprenents reverberacions.

De fet, tot i que no podem pressuposar que hi hagi paraules de significat *exclusivament* teològic, tanmateix podem constatar que algunes paraules i expressions han adquirit i consolidat un significat primari fortament religiós, o teològic. La paraula “déu” és, en aquest sentit, un terme amb profunda càrrega religiosa. Però aquest terme també pot tenir funcions ben diferents –per exemple, com a concepte referit a qualsevol divinitat o com a nom propi del déu d'una religió determinada– i pot ser usat en molts sentits gramaticalment diferents. Així, en una teologia que usi una imatge antropomòrfica de déu, pot tenir sentit la proposició “déu té dos braços”, però també la proposició “déu té quatre braços”. En aquesta teologia també tindria sentit discutir quina de les dues proposicions és vertadera. Aquestes proposicions, però, no queden pas negades per la proposició “déu *no pot* tenir braços”, perquè aquesta última proposició només expressa una altra gramàtica de “déu”, una altra teologia –no-antropomòrfica–, per a la qual és insensat parlar en sentit literal dels braços de déu i discutir sobre quants en té. De fet, la teologia que vol evitar, per exemple, que es pugui *posseir* déu, que es pugui *utilitzar* déu ja ha determinat en part el concepte “déu” i, doncs, també déu. Les religions en les quals els creients poden utilitzar el seu déu no tenen una imatge pitjor de déu de la que puguin tenir d'altres, sinó que tenen una imatge completament diferent de déu, un déu completament

diferent, sobretot pel fet que, almenys en una qüestió molt bàsica, ja tenen una gramàtica diferent de “déu”.

Certament, en algunes religions, la comprensió de déu no ve gens ajudada per l'intent d'assenyalar cap a ell, senzillament perquè, en elles, déu no és un objecte físic i no té cap correspondència amb un objecte físic. (Per això, l'afirmació cristiana “Jesús és déu” planteja noves dificultats –trinitàries– al joc de llenguatge amb què els creients es refereixen a déu, i és que l'afirmació s'ha de fer compatible amb aquesta altra: «Déu, ningú no l'ha vist mai», Jo 1,18). Això també confirma que la gramàtica de cada teologia és la que diu quina mena d'objecte és déu. I és que l'objecte mateix apareix en la gramàtica que s'usa. Amb això s'estalvien els perills tant d'una teologia feta “a partir de déu mateix” –que sembla difícilment defensable– com d'una teologia com a imatge del que es coneix –que sembla molt vulnerable a qualsevol crítica d'arrel feuerbachiana.

Si és la gramàtica la que ens diu quin tipus d'objecte són les coses, *déu* no és un ésser exterior a la fe, un ésser que ha de ser reproduït per la fe –o per la teologia– tan bé com es pugui, sinó que pertany plenament al joc de llenguatge de la fe. El déu de què es parla a la gramàtica de la fe és el déu adorat pel creient. En la seva fe, el creient no només es relaciona amb una imatge –vertadera o falsa– de déu, sinó amb déu mateix, vertader o fals. Ara bé, la incorporació de déu en el joc de llenguatge de la fe no ha pas de negar *necessàriament* la independència o la transcendència de déu. El que es vulgui dir amb “independència de déu” o amb “transcendència de déu” s'ha de *mostrar* en la independència i transcendència que s'atribueix a déu en la gramàtica de la fe. Un déu transcendent es mostra, entre altres coses, en el fet que es poden descobrir déus *falsos* en la gramàtica de la pròpia fe: la gramàtica ha de permetre visions contradictòries de déu, afirmacions insatisfactòries sobre ell, principis que ja no es poden sostenir o accions que ja no s'han de continuar fent; és a través de coses com aquestes que es reconeix que hi ha alguna cosa que no acaba de funcionar en un determinat concepte de “déu”, en un déu determinat.

De fet, constitueix un tret essencial de la teologia cristiana que la seva representació de déu *per principi* no pot ser mai *totalment* correcta. Ara bé, la teologia no ho *sap* pas, que no pot aconseguir cap representació totalment correcta, perquè, d'on li vindria aquest saber? O és que no podria aconseguir algun dia, en el futur, una representació perfecta? Però, com podria *saber* la teologia que la seva representació de déu és

finalment plenament correcta? Ara bé, si no pot saber *això*, llavors tampoc no pot *saber* que no pot oferir cap representació plenament correcta. I és que aquesta pregunta de principi no té res a veure amb “saber”. La teologia no ho sap, això, sinó que ho dóna per descomptat. I aquest pressupòsit ja determina de manera ben decisiva l’activitat de la teologia, que mirarà d’anar corregint constantment la seva gramàtica. I si alguns trets essencials de la gramàtica no són corregits, és perquè la teologia també dóna per descomptat, alhora, que la seva gramàtica és, tanmateix, *en principi*, correcta. El *tipus* de perfectibilitat constant de la teologia mostra, per tant, alguna cosa de la seva gramàtica i de la gramàtica de “déu”: entre altres coses, què significa “transcendència de déu”.

És evident que una consideració gramatical no consisteix pas en una projecció subjectiva. És clar que som *els humans* els que concebem déu, però, en fer-ho, presentem la concepció que tenim de *déu*, no la que tenim de nosaltres mateixos. Formulats gramaticalment: coneixem la diferència entre “nosaltres” i “déu”. Tots els intents filosòfics, o psicològics, que volen mostrar que amb “déu” realment no ens referim a déu, no poden pas contradir la gramàtica real que *mostra* que amb “déu” certament ens referim a déu. Podem dir, doncs, que, en parlar de déu com a objecte de la fe, no es té déu *al davant*, però que, en canvi, en la gramàtica es parla realment d’*ell*, tal com és entès. En parlar de déu, cadascú no parla només de si mateix o de la paraula “déu”, sinó de déu. (I aquest déu tant pot ser la projecció d’un mateix com l’objecte inesperat d’una revelació: allò que sigui, es descobrirà en la gramàtica que s’adopti per parlar-ne).

3. Gramàtica teològica: principis i regles, versus hipòtesis

Les proposicions de la teologia poden ser, pel seu contingut, de tipus molt divers: es pot tractar de proposicions històriques, ètiques, litúrgiques, dogmàtiques, jurídiques, etc. Per exemplificar el que he dit fins ara, em limitaré a fer un parell d’observacions sobre estructures bàsiques de la gramàtica teològica. Sobretot distingiré entre principis i regles; que mostraré en relació amb les hipòtesis.

Podem anomenar *principis* teològics aquelles proposicions que constitueixen els fonaments d’una teologia, que determinen, per tant, essencialment el caràcter d’una teologia. Aquests principis configuren una posició teològica determinada. No són, però, tesis pròpiament teològiques: les tesis són allò que, *en* la gramàtica, es pot discutir; en

canvi, els principis teològics es poden discutir des de fora de la gramàtica teològica –senzillament perquè no s'accepten–, però no des de dins; els principis teològics no són, doncs, tesis, sinó que més aviat són pressupòsits, coses acceptades, que pertanyen al *diccionari* de la gramàtica de la teologia i que es *mostren* a través de la manera mateixa de fer teologia. És absolutament essencial que els principis teològics –o els principis de la fe– siguin com a tals reconeixibles i que no es puguin confondre amb altres formes gramaticals. Per exemple, proposicions com “déu és amor”, “déu no pot fer el mal”, “déu és la meta de tots els éssers” no afirmen propietats *casuals* de déu, propietats que ell podria no tenir, sinó que expressen propietats essencials del concepte que es té de déu. Per això resulta tan desorientador que aquestes proposicions gramaticals es formulin de manera que semblin proposicions experimentals, que semblin hipòtesis que es poden controlar, confirmar o desmentir. Quan, posem per cas, proposicions del tipus de “Senyor, beneeix aquest dia!”, “Dóna el teu amor a tots els humans”, “Acaba, oh déu, l’obra que tu has començat!” es formulen com a pregàries, el creient ha de tenir clar que es tracta d’una pregària de fe, no d’una pregària de petició, perquè, si no, pot donar la impressió que és possible l’alternativa a això i que, per tant, és possible que allò que demana no s’esdevingui. Ara bé, és clar que déu, segons la concepció creient, *en qualsevol cas* beneeix cada dia, estima tots els humans i es preocupa fins al final de la seva pròpia obra. Així doncs, no és solament innecessari sinó també impossible pregar *per això*. No vull pas dir que sigui físicament impossible de fer-ho –de fet, molta gent ho fa–, sinó que no és possible en la gramàtica teològica: certament, en la gramàtica teològica no es tracta de *cap* pregària, per més que superficialment ho sembli o que subjectivament sigui viscuda com a tal.

Semblantment, la proposició “Podem constatar que l’Esperit Sant actua” no seria una constatació, perquè no és possible constatar o no constatar que l’Esperit Sant actua, sinó que només es pot donar per descomptat que ho fa o que no ho fa. Si ja es dóna per descomptat que sí, llavors, en el cas concret en què es constata l’actuació de l’Esperit Sant (“Ho veus? Això és obra de l’Esperit Sant!”), no s’està fent notar *una* obra de l’Esperit Sant sinó el seu *obrar* mateix. I aquest obrar es pot fer notar en *totes* les situacions de la vida del creient, fins i tot en aquelles en què no es *veu cap* obra. I és que, en aquest punt, el creient no fa una constatació sinó també una professió de fe.

Certs trets de la gramàtica teològica que semblen legítims i fins i tot familiars en la seva estructura superficial provenen d’un ús il·legítim de la

gramàtica de la teologia i tenen conseqüències ben desorientadores: la gramàtica teològica permet, per exemple, al creient demanar a déu que li vulgui preservar la vida, potser perquè tem la possibilitat d'una mort abrupta i, pels motius que siguin, no es vol morir; el creient també pot demanar a déu de ser capaç de reconèixer el seu amor, però, en canvi, no pot demanar que *déu* l'estimi, perquè déu no pot fer altrament que estimar-lo. Aquesta darrera frase, però, no expressa una limitació empírica de l'omnipotència o de la llibertat de déu, sinó que és una determinació lògica –és a dir, gramatical– de “déu”. I això vol dir que el concepte “déu” s’usa en connexió amb el concepte “amor”, però no amb el concepte “odi” o “indiferència”. No adonar-se d’aquesta distinció tan important entre predicació empírica i determinació lògica és sovint l’origen de moltes paradoxes populars i teològiques de gran impacte. (Recordem, per exemple, les paradoxes teològiques relacionades amb els conceptes “omnipotència”, “omnisciència”, “amor”, “llibertat” i amb el problema del mal en el món o amb la predestinació. Si en la mateixa definició de “déu” s’exclou clarament qualsevol relació amb el mal o qualsevol connivència amb ell, no hi pot haver cap acció maligna o maifèica que pugui arribar a qüestionar l’acció de déu; tal com si s’ha exclòs que déu sigui antropomòrfic no es podrà plantejar seriosament cap mena de relació entre l’aparença física dels humans –reals o possibles– i déu mateix).

Els principis gramaticals de la teologia són, doncs, veritats evidents –o postulats– de la gramàtica teològica. Voldria destacar ara una altra forma gramatical que, tot i actuar també com a postulat, no és, en canvi, un principi teològic en el sentit que acabo d’exposar: es tracta de les *regles* teològiques, que tenen una gran importància teòrica i pràctica en qualsevol teologia, per exemple, en la teologia catòlica.

Les regles teològiques es diferencien dels principis teològics perquè elles no pertanyen als pressupòsits de la teologia, sinó que pròpiament són *tesis* teològiques. I, tanmateix, les regles són tesis d’una força peculiar i no són meres hipòtesis; i és que les regles, un cop adoptades com a tals, ja no se sotmeten a exàmens de solidesa ni poden ser abandonades, sinó que es presenten com a normes fixes, obligatòries, de la gramàtica. Un bon exemple d’aquestes regles, el té la teologia catòlica en els dogmes eclesials expressament formulats i definits, que també reben el nom de “definicions dogmàtiques”. Tanmateix, no sempre és ben clar on és la frontera entre regles i principis: no la veiem pas, és clar, contemplant les expressions en si mateixes sinó només veient el paper

que realment juguen en el conjunt de la gramàtica teològica. I aquest paper pot canviar amb el temps: algunes formulacions teològiques només esdevenen principis bàsics al cap dels anys o dels segles –per exemple, algunes fórmules trinitàries–; hi ha expressions que es mouen també entre la hipòtesi i la regla –la distinció clàssica entre el dogma i la interpretació del dogma intenta mantenir separades aquestes dues formes gramaticals–; hi ha també expressions que poden passar de regles a principis.

Tanmateix, es pot destacar un tret essencial en la fisiognomia de les regles teològiques –regles que no es redueixen només a dogmes. Aquestes regles són considerades vertaderes –i són vertaderes–, no pas perquè s’hagi *demonstrat* que són vertaderes, sinó perquè, per al creient, *no poden* ser falses. Són proposicions que justament deixen de ser hipòtesis no pel fet d’haver estat confirmades com a hipòtesis vertaderes, sinó perquè es veu que no té sentit parlar de confirmació o de falsació amb relació a elles. Les regles són, doncs, proposicions incondicionalment vertaderes; no són, en canvi, proposicions analítiques: i és que no es tracta de proposicions necessàriament vertaderes –en altres circumstàncies, podrien no haver estat reconegudes com a regles–, sinó de proposicions reconegudes com a *incondicionalment* vertaderes. Per al creient es converteixen en regles enmig de moltes altres regles de la seva visió del món. Com que, per a aquestes regles, la verificació o la falsació ni es plantegen, el creient pot dir que no s’hi pot equivocar; i això vol dir que, en aquestes regles, el terme “error” no hi té cap lloc, cap espai. Així, per exemple, la fórmula catòlica “El Papa, quan parla *ex cathedra*, és infal·lible”, pot semblar acceptable o no, plena de sentit o insensata, adequada o inadequada, oportuna o importuna, però no es pot discutir si és vertadera o falsa, perquè es tracta d’una *regla*. D’aquí que la proposició “El Papa, quan parla *ex cathedra*, no és infal·lible” només sigui la negació *formal* de la primera proposició; qui ho formula, però, no està plantejant realment una antítesi de la primera proposició (no diu “El Papa, quan parla *ex cathedra*, és fal·lible”), sinó que expressa el seu rebuig a la primera proposició, el seu rebuig a acceptar aquella proposició *com a regla*.

I, tanmateix, la discussió d’aquesta mena de proposicions sovint es fa de manera que sembla com si es discutís sobre enunciats predicatius, sobre proposicions experimentals. En fer això, es menysté la distinció entre una proposició teològica d’experiència i una regla teològica. En aquest sentit, l’expressió “El Papa és infal·lible” no és una proposició que atribueix al Papa una propietat extraordinària, sinó que és una regla que

atribueix al Papa un paper peculiar en l'Església. La semblança externa de la regla "El Papa és infal·lible" amb la proposició "El Sr. X és extraordinàriament puntual" –que és, efectivament, una proposició d'experiència– confon sovint als parlants. De fet, les gramàtiques d'ambdues expressions són ben diferents, és a dir, s'opera de manera ben diferent amb ambdues expressions. L'afirmació "El Sr. X és extraordinàriament puntual" és una predicció que es pot revelar vertadera o falsa: tant es pot constatar que el senyor X és molt puntual, com es pot arribar en algun moment a la conclusió que el senyor X ja no és tan puntual com abans. En canvi, amb la proposició "El Papa és infal·lible" no es fa cap predicció la veritat o falsedat de la qual pogués arribar a ser comprovada. Amb aquesta frase no s'afirma pas que, un cop considerades totes les proclamacions dogmàtiques futures, es constatarà que el Papa no s'ha equivocat mai. La proposició més aviat diu que no cal esperar cap experiència futura, perquè una experiència així ni podria confirmar la proposició ni la podria contradir. La proposició no diu que el Papa no *errarà*, sinó que no *pot* errar. L'error no queda exclòs per l'experiència, sinó per la lògica, és a dir, per la gramàtica.

Recorrem ara a un exemple que el mateix Wittgenstein proposa en el paràgraf 67 del seu *The Blue and Brown Books*: quan juguem a escacs, un peó no pot, ni per error, coronar-se rei; si algú accepta aquest moviment, no està pas dient que el joc d'escacs està equivocat, només mostra que ell prefereix unes altres regles i un altre joc, que potser sigui molt més interessant que els escacs. Semblantment, el creient pot, en un moment determinat, abandonar una regla que fins llavors ha acceptat. Ho farà, per exemple, si valora certes coses com a falsació de la regla; en fer això, però, està donant a l'antiga regla un altre valor i un estatus diferent. Llavors la regla ja no val per al creient com una instància última que l'ajuda a orientar-se en la gramàtica de la fe, sinó que ha esdevingut una proposició d'experiència –potser una hipòtesi–, que busca ella mateixa el seu lloc en el sistema. Un canvi d'estatus com aquest es produeix quan certes regles perden força –potser no en teoria però sí en l'aplicació pràctica– o quan s'obliden i esdevenen irrellevants com a regles.

4. Epíleg inconclusiu

Des d'aquesta perspectiva wittgensteiniana –esbossada a partir del paràgraf 373 de les *IF*–, la teologia és la gramàtica del parlar sobre Déu. Aquesta gramàtica, com qualsevol gramàtica, ens diu com són els

objectes de què parlem, com els veiem, com els volem tractar. Ara bé, com que la gramàtica no és el joc de llenguatge que es juga, sinó la descripció del joc de llenguatge, no es confonen pas la teologia i la fe. Llavors es mostra, altra vegada, la complexa relació de la teoria amb la pràctica: els jocs de llenguatge no es juguen pas perquè algú els prescriu, però tampoc no es juguen de manera ben arbitrària. En aquest cas, la fe no solament té sempre un llenguatge en què s'expressa, sinó que també necessita fórmules gramaticals (teològiques) per expressar-se. Tal com no sembla possible separar el pensament del llenguatge, tampoc no sembla possible separar la fe de la gramàtica de la fe.

Ara bé, com que no hi ha pas un sol joc de llenguatge creient, com que ni tan sols cada creient adopta sempre el mateix –o un únic– joc de llenguatge, és bo tenir present que la gramàtica teològica està en contacte constant amb infinites altres formes gramaticals que es fan presents en la vida quotidiana de creients i no creients. Certament, Wittgenstein no té cap interès a deslligar i aïllar gramàtiques, sinó que, al contrari, les vol comparar i relacionar. «Els jocs de llenguatge més aviat estan allà com a *objectes de comparació*, que, per semblança i dissemblança, han d'illuminar les relacions del nostre llenguatge» (*IF*, 130).

I és que és cert –com diu també a les seves *Observacions sobre 'La branca daurada' de Frazer*– que, per a entendre i per a entendre's, sempre hem de “llaurar tot el llenguatge”.

Girona, vint-i-nou d'abril del dos mil u, cinquantè aniversari de la mort
de Ludwig Wittgenstein.