

***JUEGO DE LENGUAJE, COMUNIDAD Y DOCTRINA:
FUNDAMENTOS WITTGENSTEINIANOS PARA
UNA TEOLOGÍA DE LA PRAXIS***

***LANGUAGE GAME, COMMUNITY, AND DOCTRINE:
WITTGENSTEINIAN FOUNDATIONS FOR A THEOLOGY OF PRAXIS***

Jorge Ostos

Resumen: Este artículo examina cómo la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein — particularmente las nociones de “juego de lenguaje” y “forma de vida”— ofrece fundamentos para repensar la teología cristiana como praxis comunitaria. Se argumenta que el significado del lenguaje religioso emerge del uso en prácticas compartidas, lo cual desafía tanto el modelo representacionista tradicional como el individualismo soteriológico. A partir del argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado, se muestra que la fe cristiana es inherentemente comunitaria por razones de principio, no meramente por conveniencia pastoral. Asimismo, se propone una apropiación crítica del modelo cultural-lingüístico de George Lindbeck, señalando sus aportes pero también sus limitaciones a la luz de una lectura más fiel a Wittgenstein. El artículo concluye que la teología, entendida como forma de vida, se construye en la interacción litúrgica y en la mediación eclesial, donde las doctrinas funcionan no como sistema cerrado sino como gramática viva de la fe.

Palabras clave: Wittgenstein, teología comunitaria, lenguaje privado, praxis litúrgica, teología como gramática

Abstract: This article examines how Ludwig Wittgenstein’s later philosophy—particularly the notions of “language game” and “form of life”—provides foundations for rethinking Christian theology as communal praxis. It argues that the meaning of religious language emerges from use in shared practices, challenging both the traditional representationalist model and soteriological individualism. Drawing on Wittgenstein’s private language argument, the article shows that Christian faith is inherently communal for principled reasons, not merely pastoral convenience. Furthermore, it offers a critical appropriation of George Lindbeck’s cultural-linguistic model, acknowledging its contributions while identifying its limitations in light of a closer reading of Wittgenstein. The article concludes that theology, understood as a form of life, is constructed through liturgical interaction and ecclesial mediation, where doctrines function not as a closed system but as the living grammar of faith.

Key words: Wittgenstein, community theology, private language, liturgical praxis, theology as grammar

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de enero de 2026

La obra de Wittgenstein ha atraído a un público que temía que el lenguaje cristiano tradicional se utilizara sin significado real, y su atención a las confusiones filosóficas modernas sobre el lenguaje arrojó luz sobre la confusión lingüística en las iglesias. Sus escritos, en particular las *Investigaciones filosóficas*, prometían ser un antídoto contra la vacuidad y la abstracción percibidas en gran parte del discurso cristiano¹.

El desafío contemporáneo para la teología consiste en dejar de concebir el conocimiento cristiano como un sistema abstracto y representacional, para entenderlo principalmente como una praxis vivida en comunidad. Inspirado por el pensamiento del Segundo Wittgenstein, este artículo propone repensar la teología desde la perspectiva en la que el lenguaje —y, por extensión, el sentido religioso— se constituye en el uso y la práctica compartida. La pregunta central es: ¿cómo pueden las ideas wittgensteinianas, que sitúan el significado en el uso y en el juego de lenguaje, servir de sustento para una teología que se fundamente en la vida comunitaria y en la praxis litúrgica?

Para responder a esta pregunta, el artículo se estructura en varias secciones. Tras una brevísima exposición del giro del primer al segundo Wittgenstein, se desarrolla la noción de “forma de vida” y su dimensión social. A continuación, se examina el argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado y sus implicaciones eclesiológicas: si no existe lenguaje privado, tampoco puede existir una fe puramente individual. Posteriormente, se aborda críticamente el modelo cultural-lingüístico de George Lindbeck, reconociendo sus aportes, pero señalando sus limitaciones. Finalmente, se exploran las implicaciones de este marco para una teología entendida como forma de vida, donde la comunidad eclesial constituye el escenario en el que se “juega” el lenguaje de la fe.

1. Del Primer al Segundo Wittgenstein

El *Tractatus Logico-Philosophicus*², propone resolver los problemas filosóficos mediante la clarificación del lenguaje. Su teoría pictórica del significado sostiene que una proposición es significativa si exhibe una forma común con la realidad que representa; lo que trasciende esa capacidad expresiva debe quedar en silencio. El objetivo es doble: despojar de confusiones al pensamiento filosófico y marcar los límites del discurso.

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein abandona la idea de una única lógica subyacente. El significado ya no reside en la correspondencia entre signos y hechos, sino que emerge del uso cotidiano del lenguaje. Introduce entonces el concepto de *Sprachspiel* o “juego de lenguaje”: una práctica particular, regida por reglas contextuales y embebida en lo que llama “forma de vida”. En sus palabras:

¹ Para un estudio que muestra que la influencia de Wittgenstein en la teología ha sido significativa, y muchos teólogos han incorporado sus ideas en diversas disciplinas, como la ética, la hermenéutica y la teología sistemática, véase B. R. ASHFORD, “Wittgenstein’s Theologians? A Survey Of Ludwig Wittgenstein’s Impact On Theology”: *JETS* 50 (2007) 357–75. Para un estudio más amplio y definitivo, véase F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, SPCK, Londres 1997, 59.

² Una edición en español, L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-Philosophicus*, Tecnos, Madrid 2022.

¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? —Hay *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta diversidad no es fija, dado de una vez por todas; sino que surgen nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, y otros envejecen y se olvidan... La expresión “*juego de lenguaje*” debe realzar aquí que el *hablar* la lengua es parte de una actividad o una forma de vida³.

Los distintos juegos de lenguaje no comparten una esencia común, sino “parecidos de familia”: semejanzas que se superponen y entrecruzan sin reducirse a un denominador único. La tarea filosófica se transforma así en “terapia lingüística”⁴: examinar nuestros usos del lenguaje para disipar confusiones conceptuales, situando la actividad lingüística en el centro de la experiencia comunitaria.

2. De la clarificación lógica a la praxis comunitaria

La evolución del pensamiento wittgensteiniano, desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones filosóficas*, representa un cambio radical que tiene profundas implicaciones para repensar la teología. Mientras el Primer Wittgenstein insiste en la claridad y sistematicidad del lenguaje —limitando el discurso a lo que es susceptible de ser expresado con precisión— el Segundo Wittgenstein abre el terreno al reconocimiento de la multiplicidad y el dinamismo. Esta transición nos ofrece una herramienta conceptual para abordar la fe de manera diferente: la teología ya no se concibe exclusivamente como un conjunto de doctrinas fijas⁵ o posturas metafísicas aisladas, sino como una *praxis vivida y compartida* en el seno de la comunidad. La “clarificación” no consiste en reducir el discurso a fórmulas inamovibles, sino en reconocer que el significado del mensaje religioso se construye en los “juegos de lenguaje” que se juegan en la vida litúrgica, en los rituales y en la interacción cotidiana de la comunidad de fe.

Según Wittgenstein, el lenguaje nos permite realizar una amplia variedad de funciones: relatar un suceso, actuar en una obra de teatro, cantar un himno, resolver acertijos, traducir, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, orar, contar chistes, expresar emociones, especular, entre muchas otras. Todo esto constituye, en esencia, lo que él denomina “juegos de lenguaje”. La intención de Wittgenstein al emplear este símil es, precisamente, trasladar esta visión al ámbito del lenguaje. Para él, el lenguaje es también una colección de actividades —o “juegos de lenguaje”— que, lejos de tener una única esencia, se estructuran en múltiples prácticas, cada una regida por sus propias reglas y convenciones. Utilizar el término “juego” en este contexto no pretende sugerir que las

³ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §23.

⁴ “No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias”. *Ibid.*, §133.

⁵ Un conjunto de proposiciones teóricas o “computarización del conocimiento” como diría Lyotard. Véase J. F. LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, 4.

diversas actividades lingüísticas (relatar, actuar, cantar, adivinar, etc.) sean irrelevantes o triviales. Al contrario, se recalca que el lenguaje no se reduce a una entidad homogénea con una lógica única; más bien, representa una variedad de prácticas de uso que no pueden ser encasilladas en una teoría unitaria. Es esta diversidad—y la forma en que los diferentes “juegos de lenguaje” se van superponiendo de manera parecida a los rasgos en una familia—la que constituye el corazón del pensamiento del Segundo Wittgenstein.

En definitiva, la distinción entre el Primer y el Segundo Wittgenstein nos permite trasladar la reflexión filosófica sobre el lenguaje a la teología de forma directa. La primera fase nos enseña la importancia de establecer límites claros en lo que es decible; la segunda nos invita a explorar la riqueza del uso del lenguaje en contextos de vida práctica. Este cuadro conceptual respalda la idea central del presente artículo: repensar la teología como una actividad relacional y comunitaria, en la que el significado se forja a través del uso, la praxis y la vida en común, en contraposición a la mera acumulación de dogmas abstractos⁶. Wittgenstein rompe con el molde tradicional que concebía al lenguaje como un sistema unificado y estático, comparándolo con un juego en el que cada actividad se rige por sus propias normas. En lugar de imaginar un lenguaje que funcione como una máquina con reglas fijas y universales, el filósofo nos invita a ver el acto de hablar y pensar como una actividad lúdica —similar a jugar ajedrez, cartas, o practicar deportes— en la que existen múltiples “juegos de lenguaje” con convenciones propias y particulares.

En un juego, las reglas varían según el contexto: en el ajedrez se obedecen movimientos específicos para cada pieza, mientras que en los juegos de cartas o en los deportes existen normativas que, aunque comparten ciertos elementos comunes (como el objetivo de ganar o la forma de interactuar), tienen estructuras y dinámicas propias. De manera similar, el lenguaje se compone de innumerables juegos con sus propias convenciones, sin que exista una esencia única que unifique absolutamente todos los usos lingüísticos. Esta multiplicidad es el reflejo de la diversidad de contextos en los que se emplea el lenguaje y de las prácticas culturales y sociales que le dan forma.

Wittgenstein afirma, en sus *Investigaciones filosóficas*, que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”⁷. Esta frase, lejos de ser trivial, subraya la importancia del contexto y de las normas compartidas en la formación del significado. No se trata de asignar a cada palabra una correspondencia fija con un objeto del mundo, sino de entender que las palabras adquieren sentido a través de su participación en actividades concretas, o en “juegos”, que son en sí prácticas históricas y sociales. Así, la traducción del lenguaje a una mera relación objeto-palabra se revela insuficiente para explicar la riqueza comunicativa y la evolución de las expresiones.

La analogía de los juegos resalta que no hay una única regla que gobierne todas las formas de hablar. Los distintos juegos, que en ocasiones comparten “parecidos de familia”⁸, se solapan y se diferencian según el contexto. Por ejemplo, el modo en que se

⁶ Para que los dogmas “vivan”, deben ser interpretados bajo una luz existencial. Véase J. ZIZIOULAS, *The Orthodox Church and the Third Millennium* (en línea), Líbano 1999. Recuperado de: <http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture> (consulta: 4 de febrero de 2025).

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §43.

⁸ *Ibid.*, §67.

utiliza el lenguaje en una conversación informal difiere radicalmente del uso que se le da en contextos académicos, legales o litúrgicos. Cada uno de esos ámbitos tiene su propia “gramática”⁹ interna, es decir, un conjunto de normas tácitas o expuestas que permiten que sus participantes se entiendan mutuamente. De esta forma, cuando decimos que “mesa” se refiere a un objeto en particular, ese significado solo se sostiene cuando se comparte el juego de lenguaje en el que la palabra se usa para identificar ciertos objetos y no otros¹⁰.

Esta perspectiva invita a abandonar la noción de que el lenguaje actúa como un espejo infalible de la realidad. En cambio, nos muestra que su riqueza reside precisamente en la diversidad de usos y en la flexibilidad de su aplicación, ya que el significado de las palabras emerge constantemente de la interacción y de la práctica social.

3. El contexto social y la “forma de vida”

La metáfora del juego se enlaza directamente con la noción de “forma de vida”, otro concepto fundamental en el pensamiento tardío de Wittgenstein. La forma de vida describe el conjunto de prácticas, costumbres, valores y actividades que caracterizan a una comunidad. Es en este contexto donde se aprenden, se disputan y se transmiten las reglas de cada juego de lenguaje. Así, cada práctica comunicativa es inseparable de la vida social en la que se inscribe. Wittgenstein nos ilustra esto de la siguiente manera:

Envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: “cinco manzanas rojas”. Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo “manzanas”; luego busca en una tabla la palabra “rojo” y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales — asumo que la sabe de memoria — hasta la palabra “cinco” y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. — Así, y similarmente, se opera con palabras. — “¿Pero cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra “rojo” y qué tiene que hacer con la palabra “cinco”?”— Bueno, yo asumo que *actúa* como he descrito. Las explicaciones tienen en algún lugar un final.— ¿Pero cuál es el significado de la palabra “cinco”?”— No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra “cinco”¹¹.

Básicamente, pueden verse dos puntos importantes: (1) el lenguaje se utiliza para alcanzar un fin, y (2) el lenguaje y el significado van más allá de las meras pala-

⁹ Con “gramática” Wittgenstein se refiere a la lógica de una actividad lingüística dada. Debido, entonces, a que hay distintas formas de actividad lingüística, hay, por ende, distintas formas en la que la gramática del lenguaje funciona. Véase *Ibid.*, §90.

¹⁰ Véase A. C. GRAYLING, *Wittgenstein: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2001, 85.

¹¹ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §1.

bras¹², por lo que Wittgenstein reflexionaba “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”¹³. Sobre esta idea Fergus Kerr expresa:

La escena en la tienda, este episodio cotidiano de comercio es ya, como se ha descrito, una instancia inteligible de comportamiento inteligente: no hay necesidad de postular alguna “conciencia” especial por parte de nadie. (Quizás Wittgenstein prolonga las acciones del tendero precisamente para burlarse de la idea de que necesita comportarse “conscientemente”). Contar es una técnica: el “significado” de la palabra “cinco” es el uso que se le da en el entorno apropiado; no es necesario que haya una imagen mental del número en la cabeza del tendero¹⁴.

El hecho de que el significado sea convencional¹⁵ en el uso implica que no es algo privado o interior, sino eminentemente público¹⁶. El proceso de aprendizaje del lenguaje requiere, por ejemplo, que un niño imite y sea corregido por sus mayores, que observe en qué contextos se emplean determinadas palabras y cómo sus usos varían en función de la situación. Esta necesidad de interacción demuestra que el conocimiento del lenguaje se fundamenta en la vida en comunidad. Es por ello por lo que, para Wittgenstein, no tiene sentido hablar de un “lenguaje privado” que esté completamente desligado de la experiencia compartida: el sentido se verifica en cuanto otros miembros de la comunidad pueden reconocerlo y compartirlo.

Wittgenstein afirma la imposibilidad lógica de concebir un lenguaje cuyas palabras se refieran exclusivamente a experiencias o a objetos inmediatos accesibles únicamente al hablante, cuando dice que el

hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos.... Pero no es eso lo que

¹² Los defensores de *la teoría de los actos de habla* sostienen que el lenguaje no solo es *descriptivo* sino también *performativo*. Es decir, hacemos cosas con las palabras. Los compromisos, las promesas, las disculpas, y las declaraciones legales son ejemplos de actos que se realizan con el habla. Véase J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Ediciones Paidós, Barcelona 2016; y J. SEARLE, *Actos de habla: Ensayo de filosofía del lenguaje*, Grupo Anaya, Barcelona 2017.

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §19.

¹⁴ F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, SPCK, Londres 1997, 59.

¹⁵ No se trata de un consensualismo ingenuo donde varias personas se ponen de acuerdo sobre algo arbitrariamente, sino de un convencionalismo en el sentido de soluciones prácticas a problemas de coordinación; es decir, algo que surge a partir de la interacción de los sujetos o comunidades con sus ambientes. Véase M. KUSCH, *Knowledge by Agreement*, Oxford University Press, Nueva York 2002.

¹⁶ “[P]ensar en el significado como un estado o acto esencialmente oculto dentro de la propia conciencia, radicalmente inaccesible para cualquier otra persona, es, residualmente, y tanto más insidiosamente por eso, sucumbir al atractivo pensamiento de que el yo está oculto dentro del hombre.... el lugar de los significados no es la soledad epistemológica de la conciencia individual, sino los intercambios prácticos que constituyen el mundo público que habitamos juntos... La “esencia” del lenguaje humano es la serie de actividad de colaboración que genera la forma de vida humana”. F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, SPCK, Londres 1997, 42, 58.

quiero decir. Las palabras de este lenguaje [privado] deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje¹⁷.

Luego, prosigue con otro ejemplo cuando se pregunta,

¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*? — Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo. — Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido. Si usamos la palabra “saber” como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. — Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé! — De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor?¹⁸

Al considerar el lenguaje como juego, se enfatiza que no existe una “verdad” del lenguaje en forma abstracta, sino que lo que llamamos significado es el resultado de un proceso dinámico en el que interactúan las reglas, el contexto y la práctica cotidiana. Cada vez que participamos en un juego de lenguaje —ya sea contando un chiste, formulando una orden o realizando una oración de alabanza— estamos contribuyendo al continuo perfilado de lo que significa comunicarse en ese contexto particular.

Para entender mejor este concepto, basta el ejemplo de una conversación cotidiana. Cuando dos personas intercambian saludos, los saludos no tienen un significado fijo y universal, sino que varían según la situación: “¡Hola!”, “¿Qué tal?”, “Buenos días” o incluso señales no verbales como un apretón de manos o un beso en la mejilla. Cada uno de estos intercambios se rige por normas específicas que se aprenden y se viven en la comunidad. Así, el modo en que se saluda en un entorno formal difiere notablemente de una situación informal, y ambas formas son igualmente válidas dentro de sus respectivos juegos de lenguaje. Otro ejemplo interesante se observa en el ámbito judicial. La terminología legal y la forma de argumentar en los tribunales constituyen un juego de lenguaje propio, con su léxico, convenciones argumentativas y reglas procedimentales. El significado de términos como “culpable” o “inocente” se moldea y precisa en función del contexto del juicio, lo que demuestra cómo la práctica social —en este caso, el proceder jurídico— determina el sentido de las palabras.

Incluso en el campo de la teología, la noción de “juego de lenguaje” es de gran relevancia. Las prácticas litúrgicas, las oraciones, las postraciones, el incienso, la señal de la cruz, la veneración de iconos, los cantos y las homilias conforman prácticas de fe específicas, que tienen sus propias normas y convenciones. El significado de declaraciones teológicas, como “Jesús es el Mesías” o “Dios es amor”, se aprecia no solo a través de su contenido proposicional, sino a partir de la manera en que se celebran, se comparten y se reafirman en el contexto de una comunidad eclesial. Esta visión subraya que el mensaje cristiano no se reduce a una doctrina abstracta, sino que *se vive* en cada acto

¹⁷ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §243.

¹⁸ *Ibid.*, §246.

litúrgico y en cada interacción comunitaria, lo que hace que sea tanto dinámico como profundamente arraigado en la práctica cotidiana¹⁹.

4. El lenguaje privado y sus implicaciones eclesiológicas

El rechazo wittgensteiniano del lenguaje privado no es una curiosidad técnica de la filosofía del lenguaje, sino que tiene consecuencias directas para la comprensión de la fe cristiana. Si el significado requiere criterios públicos de corrección, entonces la idea de una fe puramente individual —desvinculada de toda comunidad— enfrenta objeciones de principio.

Wittgenstein plantea el problema así: supongamos que alguien decide nombrar “S”²⁰ a una sensación privada. Cada vez que tiene esa sensación, piensa “ahí está S otra vez”. Parece haber establecido un lenguaje privado. Pero ¿cómo sabe que está usando “S” correctamente? ¿Cómo distingue entre realmente tener la sensación S y simplemente pensar que la tiene? En el lenguaje público, otros pueden corregirlo; en un lenguaje completamente privado, no hay tal corrección posible. Como he argumentado en otro lugar:

Podría pensar: “Bueno, yo recuerdo cómo era S la primera vez, y comparo experiencias posteriores con ese recuerdo”. Pero esto no ayuda. ¿Cómo sé que mi memoria es confiable? ¿Cómo distingo entre recordar correctamente y solo pensar que recuerdo correctamente? No hay criterio externo, no hay forma de verificar. Es como alguien que compra varios ejemplares del periódico de la mañana para verificar que lo que dice el primero es verdad. La multiplicación de fuentes privadas no proporciona verificación genuina²¹.

Las implicaciones para la teología son considerables. Cierta modelo de fe la concibe como esencialmente privada: “mi relación personal con Dios”, “mis experiencias espirituales internas”, “mi interpretación individual de las Escrituras”. Suena piadoso —“no necesito iglesia ni comunidad; tengo mi propia relación directa con Dios”—, pero este modelo enfrenta exactamente el mismo problema que el lenguaje privado:

¿Cómo sé que lo que experimento es realmente Dios y no proyección psicológica? ¿Cómo distingo entre genuina guía del Espíritu y mis propios deseos o prejuicios disfrazados de voz divina? ¿Cómo sé que mi interpreta-

¹⁹ Sobre la práctica cotidiana como liturgia, véase T. H. WARREN, *Liturgy of the Ordinary: Sacred Practices in Everyday Life*, InterVarsity Press, Downers Grove 2016.

²⁰ Estoy parafraseando el famoso ejemplo de Wittgenstein: “Supongamos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo “S” y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación”. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §258.

²¹ J. OSTOS, *Wittgenstein responde: 31 respuestas hipotéticas sobre fe cristiana*, Worldview Media Publishing, Atlanta 2026, 95.

ción de la Escritura es correcta y no simplemente lectura que confirma lo que ya quería creer? Sin comunidad, sin tradición, sin corrección externa, no hay forma de distinguir esto²².

El problema no es meramente epistémico sino práctico. Sin criterios públicos compartidos, cualquier experiencia interna puede declararse divina sin posibilidad de corrección. Alguien lee un pasaje bíblico y afirma: “Esto significa X para mí”. Cuando se le muestra que ese significado contradice el contexto histórico, la tradición interpretativa o el consenso eclesial, responde: “Pero el Espíritu me mostró este significado”. Sin criterios compartidos de interpretación, cada lectura privada se vuelve inmune a corrección: lo cual no es libertad espiritual, sino confusión que conduce al error.

Por el contrario, el lenguaje de la fe funciona como todo lenguaje genuino: es público, compartido, formado en uso comunitario. Cuando un cristiano aprende a orar, no inventa un vocabulario privado; aprende palabras que la comunidad ha usado durante siglos. Cuando confiesa “Jesús es Señor”, no está creando un significado privado, sino usando una fórmula que la Iglesia ha confesado desde el principio, con un sentido formado en la práctica comunitaria. Puede experimentar el señorío de Cristo de manera personal, pero esa experiencia se interpreta y articula mediante lenguaje público.

La fe cristiana es, por tanto, inherentemente comunitaria: no por accidente histórico ni por conveniencia pastoral, sino por su naturaleza misma como juego de lenguaje. La experiencia personal de Dios puede ser real, pero no es privada en el sentido de desconectada de la comunidad: es personal *dentro* de lo comunitario, individual *dentro* de lo compartido, única *dentro* de lo tradicional²³.

5. La superación del modo representacional

El enfoque representacional tradicional concibe el lenguaje como herramienta de correspondencia exacta con el mundo: cada palabra reflejaría un objeto o hecho en la realidad. Esta visión se desmorona ante la comprensión wittgensteiniana. Si el significado dependiera únicamente de una correspondencia estática, no habría espacio para la variabilidad y creatividad que se observa en los usos reales del lenguaje. La teoría del lenguaje como juego y forma de vida muestra que el significado es inherentemente flexible y situacional, y que su riqueza radica en adaptarse a las normas y prácticas cambiantes de la comunidad.

Esto no implica un relativismo absoluto, sino el reconocimiento de que las reglas del uso lingüístico se fundamentan en la comunidad y en el juego que se juega en ella. Los “parecidos de familia” permiten la comunicación y el entendimiento mutuo sin necesidad de una esencia común a todos los juegos de lenguaje. Este contextualismo²⁴ —que reconoce la dependencia y contingencia del conocimiento humano— es,

²² *Ibid*, 96.

²³ “Lo que hay que aceptar, lo dado —se podría decir— son *formas de vida*”. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §345.

²⁴ “Michael Williams distingue claramente este contextualismo de un relativismo epistémico estricto, que

paradójicamente, una afirmación radicalmente creacional: solo el Creador es necesario e independiente; nosotros, como criaturas, somos contingentes y relativos, es decir, en relación con Él y con los demás.

Una implicación crucial es la imposibilidad de separar la actividad lingüística de la vida misma. Aprender un idioma no es memorizar vocabulario y gramática, sino sumergirse en las prácticas sociales que le dan vida. El saber se configura en relación con la comunidad: no es propiedad exclusiva del individuo, sino que emerge de la interacción y el intercambio colectivo.

6. Implicaciones para la teología cristiana

Aquí radica el núcleo de la argumentación. Si el significado se construye en el uso y en la interacción comunitaria, la teología —entendida no solo como doctrina, sino como *forma de vida*— se abre a una reinterpretación profundamente relacional y vivencial.

6.1. Praxis comunitaria

En lugar de concebir la fe como una acumulación de dogmas o proposiciones abstractas, se la puede entender como una praxis que se vive y se experimenta en comunidad. Así como en un juego de lenguaje compartido se aprenden e interiorizan las reglas a través de la práctica, la teología se forma y se transforma en la comunidad eclesial. Las disciplinas espirituales, la liturgia y la vida cristiana no son meros enunciados aislados: son actividades en las que el “significado” del mensaje divino cobra vida, convirtiéndose en una experiencia transformadora y relacional. Esto rechaza cualquier visión solipsista o individualista y revaloriza la mediación comunitaria como eje de la experiencia cristiana. Esto es, decir “Adiós a la idea de sujetos puros sin mundo y solipsistas, al ideal de ciencia pura sin presuposiciones, a un mundo prelingüístico puro, a objetos puros, a la conciencia pura y a la razón pura”²⁵.

6.2. La contingencia y la dependencia

La visión wittgensteiniana del lenguaje enfatiza que el significado es contingente, es decir, depende de las prácticas y convenciones de una comunidad. Trasladado al ámbito teológico, esto permite reconocer que el saber religioso se construye en la

sostiene que la justificación de una creencia depende irrevocablemente del sistema de normas de cada sujeto y que ningún sistema puede considerarse superior a otro. En cambio, el contextualismo no exige una “justificación absoluta” frente a todos los posibles derrotadores imaginables, sino únicamente ante aquellos pertinentes al contexto de uso. Además, reconoce la existencia de creencias básicas no inferenciales —punto de partida autónomo— para evitar la circularidad de la autojustificación”. J. OSTOS Y S. SARABIA, *Fe encarnada: Diálogos con la filosofía posmoderna*, Editorial Clie, Barcelona 2026, 156.

²⁵ J. D. CAPUTO, *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville 2006, 48-49.

interacción humana, en nuestra fragilidad y finitud, y en nuestra dependencia tanto del Creador como de nuestros hermanos. Así se abre la posibilidad de una teología que celebra la condición de ser criatura, en constante diálogo con el misterio de la revelación, y que se sustenta en la experiencia colectiva más que en certezas abstractas.

Maurice Merleau-Ponty nos habla de un *saber cómo* que explica la manera en que conocemos y experimentamos el mundo con el cuerpo²⁶. Ese *saber cómo* es un conocimiento no reflexivo que adquirimos y es procesado por el cuerpo de maneras preteóricas o no articuladas,²⁷ lo que significa que nuestra orientación básica en el mundo se moldea principalmente a partir de historias y experiencias, más que mediante argumentos racionales. Merleau-Ponty llama percepción a este *saber cómo* que adquirimos con el cuerpo. Pierre Bourdieu también argumentó sobre la primacía de la práctica en la manera en que adquirimos conocimiento. A esta manera de relacionarnos con el mundo y con los demás, Bourdieu la describe como *habitus*: un conjunto de disposiciones interiorizadas que informa las percepciones, los sentimientos, y las acciones de los individuos. Este se construye a partir de la interacción del individuo, la cultura del grupo, y las distintas instituciones sociales²⁸. Somos seres encarnados, contingentes y dependientes, no cerebros flotantes. Ser humano es ser un “animal narrativo”²⁹. James K.A. Smith lo expresa con claridad desde la tradición reformada:

Habiendo caído presos en el intelectualismo de la modernidad, la adoración y pedagogía cristianas han subestimado la importancia de este nexo cuerpo/historia —este vínculo inextricable entre la imaginación, narrativa, y corporeidad— olvidando, de ese modo, la antigua sabiduría sacramental cristiana contenida en las prácticas históricas de la adoración cristiana y los legados encarnados de las disciplinas espirituales y monásticas³⁰.

Entonces, esta convergencia entre la fenomenología, la sociología de la práctica y la teología litúrgica refuerza el argumento central: el saber religioso no es primariamente proposicional sino encarnado, no es individual sino comunitario.

6.3. *La doctrina como gramática: Lindbeck y sus límites*

George Lindbeck propuso en *La naturaleza de la doctrina* entender la fe cristiana como un sistema cultural-lingüístico. Así como un idioma posee una gramática —un conjunto de reglas que organiza y da coherencia a todas sus expresiones— la tradición

²⁶ Michael Polanyi lo llamaba *conocimiento tácito*. Véase M. POLANYI, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1974; M. POLANYI, *The Tacit Dimension*, University of Chicago Press, Chicago 2009.

²⁷ Véase M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1975.

²⁸ Véase P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, Siglo XXI, Ciudad de México 2009.

²⁹ A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007, 216.

³⁰ J. K. A. SMITH, *Imaging the Kingdom: How Worship Works*, Baker Academic, Grand Rapids 2013, 39.

cristiana se estructura en torno a doctrinas que funcionan como reglas normativas. Las doctrinas no son simplemente afirmaciones sobre realidades suprasensibles, sino reglas que guían la vida, el pensamiento y el actuar dentro de una comunidad.

Esta perspectiva ofrece ventajas considerables. Permite *explicar la continuidad interna de la tradición*: las reglas doctrinales persisten mientras cambian las expresiones concretas de fe. También *habilita un ecumenismo práctico*, puesto que distintas confesiones pueden compartir la misma “gramática” básica pese a sus divergencias en vocabulario y culto. Al concebir la tradición doctrinal como gramática, Lindbeck *evita tanto un fundacionalismo cognitivo* —donde la teología depende de presupuestos externos e infalibles— *como un expresivismo experiencial* que reduce las reglas a manifestaciones de estados subjetivos.

Sin embargo, el modelo cultural-lingüístico de Lindbeck ha recibido críticas importantes que conviene considerar. En otro lado³¹, hablo de que Molly Haslam³², en su análisis wittgensteiniano del enfoque de Lindbeck, señala que este tiende a presentar la religión como un sistema cerrado y autorreferencial, donde el significado se agota en la coherencia interna del “juego” eclesial. Esta lectura, argumenta Haslam, no hace justicia a la complejidad del propio Wittgenstein, quien nunca concibió los juegos de lenguaje como compartimentos herméticos. Para Wittgenstein, los juegos se solapan, se influyen mutuamente y están abiertos a la vida en su totalidad; no son mónadas culturales impermeables.

Una segunda objeción apunta a la dimensión expresiva del lenguaje religioso. El modelo cultural-lingüístico, en su afán por superar el expresivismo subjetivista, corre el riesgo de minimizar la genuina dimensión afectiva y experiencial de la fe. La oración, el lamento, la alabanza —como Wittgenstein mismo reconocía³³— no son meras aplicaciones de reglas gramaticales, sino expresiones que brotan de la vida y que, a su vez, la transforman. Reducir el lenguaje religioso a función regulativa es empobrecerlo.

El enfoque que aquí se propone intenta conservar lo mejor de Lindbeck —la atención a las reglas implícitas que estructuran la comunidad de fe— mientras evita sus limitaciones. Siguiendo más de cerca al propio Wittgenstein, entendemos que la “gramática” de la fe no es un sistema cerrado sino una práctica viva, permeable a la experiencia y abierta al mundo. Las doctrinas funcionan como reglas, sí, pero reglas que se aprenden en el uso, se transforman en la práctica y adquieren sentido solo en el contexto de una forma de vida compartida, no como un código que precede a la experiencia, sino como sedimentación de ella.

En este sentido, la teología no es simplemente la explicitación de reglas pre-existentes, sino una reflexión que emerge de la praxis y que, a su vez, la orienta. La

³¹ Véase, J. OSTOS, “Palabra encarnada y juego eucarístico. Cristología calcedoniana y Wittgenstein en la praxis ortodoxa”: *Teología y cultura* 27 (2025) 151-173.

³² Véase, M. HASLAM, “Language as Expression: A Wittgensteinian Critique of the Cultural-Linguistic Approach to Religion”: *American Journal of Theology & Philosophy* 28 (2007) 237-250. Por las limitaciones del espacio presente, solo presento de manera breve y directa los argumentos de Haslam.

³³ Véase, L. WITGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §23. Véase también mi artículo sobre la oración como juego de lenguaje, J. OSTOS, “La oración cristiana como juego de lenguaje: Una aproximación wittgensteiniana”: *Revista Interdisciplinaria de Teología* 3 (2025) 55-63. En este artículo, parto principalmente del aporte que hace D. Z. PHILLIPS en D. Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, Schocken Books, Nueva York 1966.

convergencia entre Wittgenstein y la tradición cristiana permite articular un “juego eucarístico” donde la praxis litúrgica no ilustra una doctrina previa, sino que constituye el lugar mismo donde el significado de la fe se genera y se renueva. Por eso, el cristianismo es una forma de vida, una manera de ser en el mundo, y las prácticas litúrgicas son la manera en que formamos nuestra identidad. La fe cristiana se distorsiona cuando se reduce a un mero sistema de creencias³⁴, sea cognitivista o cultural-lingüístico. La diferencia entre doctrina y práctica pierde sentido si se entiende la teología como forma de vida, y la doctrina como conocimiento experimentado y encarnado en la verdad.

6.4. La Iglesia como “juego de lenguaje”

La comunidad eclesial puede verse, en este marco, como el escenario en el que se “juega” el lenguaje religioso. La iglesia, entendida en términos de prácticas, liturgia y tradiciones, es el lugar donde se aprendan y reconfiguren las convenciones teológicas que dan sentido a la fe. Así, el mensaje cristiano adquiere una dimensión dinámica y performativa: no se trata simplemente de transmitir doctrinas, sino de vivir una experiencia compartida que revela el amor y la comunión, elementos fundamentales en la narrativa bíblica³⁵. Tal perspectiva invita a una crítica al solipsismo y al individualismo, reafirmando la importancia de la mediación comunitaria en la experiencia religiosa. La iglesia no es únicamente un lugar de transmisión teórica de doctrinas, sino el espacio vital donde los creyentes aprenden a “hablar” la fe mediante prácticas litúrgicas.

Así, entonces, la dimensión dinámica de la fe se manifiesta a través de la participación en disciplinas espirituales, la liturgia y otras prácticas comunitarias. Esta práctica performativa evidencia que el mensaje cristiano se realiza en la acción y en la experiencia compartida, reafirmando la relación y el compromiso del creyente con el cuerpo de la iglesia. Al situar el sentido de la fe en la práctica comunitaria, se desafía la tendencia al solipsismo y se subraya la necesidad de la mediación —la formación y la interacción en comunidad— para la construcción del saber religioso³⁶.

Al situar el sentido de la fe en la práctica comunitaria, se desafía la tendencia al solipsismo y se subraya la necesidad de la mediación —la formación y la interacción en comunidad— para la construcción del saber religioso. Como señala Christina Gschwandtner desde una perspectiva ortodoxa:

La filosofía, por lo tanto, no solo ha tenido un papel significativo en el pasado de la iglesia, sino que también puede ayudarnos hoy en día a articular

³⁴ Vanhoozer dice: “La forma de la vida y el lenguaje de la iglesia es lo que le da a las doctrinas su sustancia y su significado”, K. J. VANHOOZER, *El drama de la doctrina: Una perspectiva canónico-lingüística de la teología cristiana*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 24.

³⁵ Vanhoozer habla de la teología debe entenderse como un *drama* en el que todos participamos con toda nuestra realidad: nuestras imaginaciones, cuerpos, mentes, prácticas, culturas y tradiciones. Con ello busca demostrar el carácter narrativo de la doctrina cristiana.

³⁶ Para una aplicación de este marco a la praxis eucarística específicamente, véase J. OSTOS, “Palabra encarnada y juego eucarístico. Cristología calcedoniana y Wittgenstein en la praxis ortodoxa”: *Teología y cultura* 27 (2025) 151-173.

el mensaje cristiano para una nueva generación que vive en una cultura posmoderna, proporcionando herramientas rigurosas para analizar y articular la práctica ortodoxa de manera reflexiva y sustantiva, sin reducir los misterios de la fe a una racionalidad abstracta ni ceder al pietismo antiintelectual o al fundamentalismo ciego³⁷.

6.5. *Hacia una teología del “uso”*

Al incorporar la noción de “el significado es el uso” en la teología, se vislumbra la posibilidad de reconfigurar el diálogo entre las tradiciones espirituales y las exigencias de la sociedad contemporánea. Esto no solo enriquece el debate académico, sino que también ofrece un paradigma de praxis eclesial cristiana que es más sensible a las transformaciones culturales y sociales. La teología, entendida de este modo, no queda atrapada en una rigidez representacional, sino que se convierte en una herramienta viva para interpretar la realidad a través de un compromiso comunitario y litúrgico.

7. Conclusión

El pensamiento de Wittgenstein emerge hoy como una clave para repensar la experiencia religiosa de forma radical y profundamente contextual. Al desplazar el énfasis del significado —entendido tradicionalmente como correspondencia fija entre palabras y objetos— hacia su uso en la vida cotidiana, Wittgenstein invita a replantear la teología en términos de práctica y comunidad.

Este artículo ha desarrollado tres argumentos centrales. Primero, que la noción de “juego de lenguaje” permite comprender el hablar y el pensar teológico como actividades reguladas por normas específicas, aprendidas y reproducidas en el seno de una comunidad. Cada acto lingüístico —en el contexto litúrgico, en la catequesis, en las disciplinas espirituales— se convierte así en una práctica que encarna y renueva el mensaje de fe.

Segundo, que el argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado tiene consecuencias directas para la eclesiología: la fe cristiana es inherentemente comunitaria no por accidente histórico ni por conveniencia pastoral, sino por su naturaleza misma como juego de lenguaje. Sin criterios públicos de corrección —sin comunidad, sin tradición, sin mediación eclesial— no hay forma de distinguir la genuina experiencia de Dios del autoengaño piadoso.

Tercero, que una apropiación crítica del modelo cultural-lingüístico de Lindbeck permite conservar la atención a las reglas implícitas que estructuran la comunidad de fe, mientras se evita concebir la religión como sistema cerrado. Las doctrinas funcionan como gramática, sí, pero como gramática viva: reglas que se aprenden en el uso, se transforman en la práctica y adquieren sentido solo en el contexto de una forma de vida compartida.

³⁷ C. GSCHWANDTNER, “What Has Paris to Do With Byzantium?”: *The Wheel* 4 (2016) 37.

En un contexto donde el individualismo y la fragmentación amenazan con socavar el sentido de comunidad, repensar la teología como experiencia compartida y relacional se convierte en una estrategia de revitalización. El retorno al “juego de lenguaje” no es un rechazo a la tradición teológica³⁸, sino una oferta renovada de comprender y vivir el mensaje cristiano en toda su complejidad: una teología que se funda en el compartir, en la mediación comunitaria y en el diálogo continuo con el mundo, porque es en la comunidad cristiana viva donde las Escrituras, la teología y las doctrinas cobran vida a través de la obra del Espíritu Santo.

³⁸ De hecho, es un deber permanecer enraizado en la tradición cristiana histórica apostólica y patrística. Georges Florovsky, hablando de la Tradición como entidad viva, decía: “Para poder aceptar y entender la Tradición nos hace falta *vivir dentro*”. G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland Publishing Company, Belmont 1972, 46-47 (énfasis añadido). En otro lado, Florovsky dice: “La Tradición es la auténtica guía de interpretación, proporcionando el contexto y la perspectiva en la que la Escritura revela su genuino mensaje... La Tradición por sí sola permite a la Iglesia ir más allá de la letra a la misma Palabra de Vida”. G. FLOROVSKY, “Scripture and Tradition: An Orthodox Point of View”: *Dialog* 2 (1963) 288-293. Lo mismo está en consonancia con lo que expresa Kallistos Ware cuando dice que la Tradición “no es algo que se guarda en la Iglesia: es una cosa que se vive *en* la Iglesia, es la vida del Espíritu Santo *en* la Iglesia”. K. WARE, *La Iglesia Ortodoxa*, Editorial Angela, Buenos Aires 2006, 179.