

### Conclusión

En síntesis y conclusión, hemos visto que la educación intercultural tiene como modelo e incluso como supuesto el diálogo intercultural. Es un diálogo igualitario, a base de argumentos, pero en el cual se juegan ideas y valores, por eso es tan importante y no está exento de emotividad. Va más allá de las exigencias de la justicia y alcanza el tema de la buena vida, calidad de vida o realización humana, esto es, los parámetros de plenitud y felicidad que suelen ser diferentes según cada grupo cultural.

Hemos visto que en todo ello es de mucha ayuda la hermenéutica, el instrumento conceptual de la interpretación de textos, y aquí las culturas son textos en interacción. Por eso conviene saber interpretarlos, para comprender las culturas y también criticarlas, lo cual es casi inevitable. Pero por eso mismo una hermenéutica analógica será de gran utilidad, pues moverá a comprender a la otra cultura a partir de la propia, para aprender de la otra y poder criticarla y criticar la propia. Es el mutuo enriquecimiento que hay que ver en la interacción cultural, en la ya imparable interculturalidad.

Por eso es mejor ser conscientes de que tenemos que estudiar la noción de cultura y de multiculturalismo, y examinar la interculturalidad o interacción de las culturas, para apreciar el tipo de pluralismo cultural que conviene, es el que determinará el tipo de diálogo intercultural, el cual, como hemos visto, es el modelo de la educación intercultural, sobre todo la educación intercultural en los derechos humanos, que son los que nos parecen de la mayor importancia.

## DOS OBSERVACIONES A LA CONCEPCIÓN WITTGENSTEINIANA DE LA CREENCIA RELIGIOSA<sup>17</sup>

Federico Castellano  
Universidad Nacional de Córdoba - CONICET

### Resumen

En "Sobre la creencia religiosa", Wittgenstein desarrolla un profundo análisis sobre la naturaleza única y distintiva de la misma. Allí Wittgenstein afirma que la creencia religiosa no debe ser entendida como la creencia ordinaria, pues, a diferencia de esta última, la creencia religiosa no está sujeta a error, evaluación o interpretación alguna. Ésta, sostiene Wittgenstein, es incommovible. Asimismo, sostiene que el sujeto religioso no puede entrar en contradicción con quien niega la verdad de sus creencias, pues la creencia religiosa es incommensurable. El presente trabajo tiene por objetivos reconstruir sistemáticamente las principales tesis de Wittgenstein sobre la naturaleza de la creencia religiosa y criticar aspectos de la concepción defendida por Wittgenstein.

### Abstract

In "On religious belief," Wittgenstein develops a deep analysis of its unique and distinctive nature. There Wittgenstein insures that it should not be understood as ordinary belief because, unlike the latter, religious belief is not subject to error, evaluation, or any interpretation. This, says Wittgenstein, is unbending. He also argues that religious subject can not conflict with those people who deny the truth of their beliefs, because religious belief is immeasurable. The objective of this paper is to systematically reconstruct the main theses of Wittgenstein on the nature of religious belief and criticize bearings of the conception defended by Wittgenstein.

**Palabras clave:** Religión - Wittgenstein - Fideísmo - Racionalidad - Justificación

**Keywords:** Religion - Wittgenstein - Fideism - Rationality - Justification

---

<sup>17</sup> Una versión previa de este trabajo fue discutida en el marco del curso de grado "Filosofía de las religiones" de la Lic. en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Agradezco a Natalia Lorio, Pastor Montoya y Claudio Viale por sus lecturas atentas y comentarios. Agradezco también al referí anónimo por sus valiosas observaciones y al director de la revista, Carlos Gende, por su amabilidad y buena disposición durante el proceso de publicación.

*Se podría decir que no es su unión (la del roble y el hombre) la que ha dado lugar a estos ritos sino, en cierto sentido, su separación. Pues el despertar del intelecto va acompañado de una separación del suelo originario, el fundamento originario de la vida (el surgimiento de la elección).*

*(Wittgenstein, 1997a: 155)*

*Que la percepción y el conocimiento inmediato no pueden engañar lo subrayan ambos, Platón y Aristóteles. Más tarde Cartesius, quien como los escépticos griegos, afirma que el error proviene de la voluntad que se precipita en sacar conclusiones. Esto proyecta también una luz sobre la fe, porque quien se decide a creer corre el riesgo de estar en el error, y sin embargo, quiere creer. No hay otra manera de creer. Querer evitar el riesgo es querer saber con certeza que se sabe nadar antes de entrar en el agua.*

*(Kierkegaard, 2007: 90)*

A Wittgenstein no le gusta hablar sobre cuestiones religiosas en público. En el *Tractatus Logico-Philosophicus* había declarado que ni sobre ética ni sobre religión se puede decir algo con sentido<sup>18</sup>. En 1938, sin embargo, dictó unas clases en Cambridge que más tarde llevaron de título "Sobre la creencia religiosa" (*On religious Belief*) en donde explícitamente habló sobre las experiencias y creencias religiosas<sup>19</sup>. Estas lecciones son poco sistemáticas y bastante oscuras. Su contenido, sin embargo, es preciso. Allí Wittgenstein no se involucra en los aspectos institucionales, sociales o morales del fenómeno religioso; tan sólo expresa su parecer respecto a la

<sup>18</sup> Se sabe que el fenómeno religioso caló profundamente en el espíritu de Wittgenstein. Esto puede verse claramente en el *Tractatus Lógico-Filosófico*, más específicamente, en el prólogo, donde Wittgenstein señala que "todo aquello que puede ser dicho, puede ser dicho claramente, y de lo que no se puede hablar, hay que callar" (Wittgenstein, 1997b: 11). En efecto, aún cuando el joven Wittgenstein tenía la pretensión de trazar los límites de lo pensable, esto es, los límites del mundo (la totalidad de los estados de cosas - *Sachverhalten*- actuales y posibles), también, indirectamente, tenía la intención de trazar los límites de aquello que está por fuera de lo pensable, esto es, lo místico (*Mystische*).

<sup>19</sup> No es del todo claro cuáles son las verdaderas fuentes de estas lecciones. "Sobre la creencia religiosa" es fruto de un arduo trabajo de compilación y edición a cargo de Cyril Barrett, quien, a partir de notas tomadas por Yorick Smythies, Rush Rhees, and James Taylor, en 1966 editó las famosas *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*. Allí, Barrett señala que las notas que componen las lecciones sobre la creencia religiosa provienen de Smythies. En "Wittgenstein on Religious Belief" (1992), sin embargo, Putnam sostiene que éstas no provienen realmente de Smythies sino de notas de los estudiantes de Wittgenstein. Obviamente, esta discrepancia no es menor, en especial si uno tuviera la pretensión de indagar sobre la fidelidad de las fuentes. Creo, sin embargo que las notas recogidas por Barrett revelan a un genuino Wittgenstein, hayan éstas sido tomadas por Smythies o por estudiantes de Wittgenstein. Para más información sobre este punto, véase Barrett 1966, Martin 1991 y Putnam 1992.

naturaleza de las creencias religiosas y los compromisos que implica su adopción.

El presente trabajo persigue dos objetivos: por un lado, realizar una reconstrucción sistemática de las principales ideas de Wittgenstein sobre la naturaleza de la creencia religiosa. Por otro, introducir algunas observaciones críticas sobre los alcances de la propuesta wittgensteiniana. El esquema de trabajo es el siguiente: primero, se reconstruyen las principales tesis de Wittgenstein sobre la naturaleza de las creencias religiosas. Seguidamente, se comparan estas tesis con algunos argumentos de autores contemporáneos que han discutido hondamente el tema<sup>20</sup>. Por último, se efectúan dos críticas al enfoque defendido por Wittgenstein. Aunque el objetivo del trabajo no es derrumbar el enfoque wittgensteiniano, en algún sentido importante, algunas de sus máximas se verán fuertemente debilitadas.

## I

Wittgenstein señala que las creencias religiosas tienen una naturaleza *única*. Para este filósofo, las creencias religiosas no deben ser examinadas en los mismo términos que las creencias ordinarias, pues las primeras, a diferencia de estas últimas, juegan un rol distintivo y único en la vida de las personas que las sostienen. Las creencias religiosas, sostiene Wittgenstein, deben ser entendidas como *reglas de vida*, reglas que no están sujetas a evaluaciones ni razones. En este sentido, las creencias religiosas "no se muestran apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando la totalidad de la vida" (Wittgenstein, 1996: 130). Dada esta propiedad única que caracteriza a la creencia religiosa, Wittgenstein deduce que éstas son *incomovibles*, esto es, están fuera del alcance de toda evidencia y razón. En este sentido, las creencias religiosas no sólo operan con independencia de razones sino también de toda evidencia. Las pruebas no juegan ningún papel en el creyente religioso, pues cuando hablamos de creencias religiosas, señala Wittgenstein, hablamos de fe, de dogmas, pero "no hablamos de hipótesis ni de alta probabilidad. Tampoco de saber" (Wittgenstein: 133). Decir que alguien que cree en el día del juicio final tiene una opinión (o punto de vista) acerca de que habrá tal juicio -dice Wittgenstein- suena extraño.

Wittgenstein considera que los hombres que tienen fe no aplican la duda que ordinariamente aplicamos a cualquier proposición histórica o científica. Como se ha señalado recién,

<sup>20</sup> En concreto, me voy a servir de algunas ideas de Kai Nielsen (1967), Devi Z. Phillips (1970) y Michael Martin (1990, 1991) a fines de poner en discusión algunas de las principales tesis que Wittgenstein ha sostenido sobre la naturaleza de las creencias religiosas.

Wittgenstein considera que las creencias religiosas son inmovibles y que, por lo tanto, no entran en el ámbito de la opinión o de la duda ordinaria. Para Wittgenstein, las creencias religiosas están a la base de todo el sistema de creencias de una persona religiosa. No pueden ser puestas a jugar el papel de hipótesis, ni de aserción científica, pues están ancladas en la totalidad de la vida del sujeto que las practica. Bajo estas consideraciones, Wittgenstein llega a afirmar que las creencias religiosas no entran en el juego de la verdad y error de la ciencia ni del sentido común. Wittgenstein considera que un creyente religioso que sostiene una creencia religiosa «x» (por ejemplo, creer en el juicio final), no puede entrar en contradicción con cualquier otro que crea «no x» (que no habrá tal juicio final). De lo contrario, ambas creencias –señala Wittgenstein– tendrían que estar sujetas a los conceptos de “hipótesis”, “verdad”, “evidencia” y otros conceptos propios de la ciencia y el sentido común.

Ahora bien, a favor de su hipótesis, Wittgenstein da algunas razones interesantes. Por un lado, afirma que, dado el contexto en el que se desarrollan, las creencias llegan a operar en planos (dimensiones) muy diferentes. Mientras que la noción de “creencia” es utilizada de una forma muy particular en contextos religiosos, en contextos científicos y ordinarios se la usa de modos completamente diferentes. En palabras de Wittgenstein, “[n]o es cuestión de que estemos cerca o no en alguna parte, sino de que su propio planteamiento se realiza en un plano completamente diferente...” (Wittgenstein: 129). Por otro lado, Wittgenstein indica que “si algo es un error o no, es un error en un determinado sistema. Del mismo modo que algo es un error en un determinado juego y no en otro” (Wittgenstein: 136). Wittgenstein sostiene que la religión, las ciencias y el sentido común son reinos o sistemas diferentes, con reglas diferentes, y que, por este motivo, las reglas que dan sentido al error en un sistema no pueden aplicarse más que a ese sistema. Así pues, si aceptamos que las creencias religiosas pertenecen a un sistema, y que las creencias de la ciencia y del sentido común a otros, y si consideramos que un error es un error en un determinado sistema, entonces se sigue que las creencias religiosas forman un sistema en el cual la verdad y el error (de tales creencias) sólo puede ser predicado dentro del sistema al que éstas pertenecen. Precisamente, así es como razona Wittgenstein. Por ejemplo, en sus “Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer” (1997a), Wittgenstein indica que *no* hay error en las prácticas religiosas de un pueblo, pues “un símbolo religioso no se fundamenta en ninguna opinión. Y sólo a la opinión le corresponde el error... El error sólo surge cuando se interpreta [a las prácticas religiosas] científicamente” (Wittgenstein, 1997a: 146-147). Ciertamente, Wittgenstein piensa que el error es un concepto normativo que juega un rol epistemológico fundamental en el mundo

de las opiniones y las ciencias. Pero el error nada tiene que ver con las prácticas religiosas de una comunidad. Éstas son anteriores, más fundamentales, no están sujetas a interpretación o evaluación alguna (cf. Wittgenstein: 147).

Wittgenstein argumenta que las creencias religiosas no pueden entrar en *contradicción* con cualquier otro tipo de creencias (ni científicas ni de sentido común), pues la noción de creencia en el contexto religioso no es usada por el creyente religioso de la misma forma que la persona atea en cualquier otro contexto. De modo más sencillo, si un creyente religioso dijera que cree en el juicio final, y un científico dijese que no habrá tal juicio por tales y tales razones, Wittgenstein consideraría que ninguno contradice al otro. De alguna manera, las creencias de ambos estarían en dos ámbitos totalmente distintos e inconmensurables. “Son modos diferentes de pensar” (Wittgenstein, 1996: 131). “Podría decir no creo eso, y ello sería verdadero, significando que no tengo esos pensamientos ni nada que tenga que ver con ellos. Pero no podría contradecir lo que dice” (Wittgenstein: 132). Claramente, Wittgenstein intenta mostrar que las creencias operan de modos diferentes cuando las consideramos desde la lente del sentido común y cuando las aplicamos en un contexto religioso. No es lo mismo decir “creo que existen árboles” que decir “creo que existe Dios”. Esta última creencia tiene una naturaleza diferente de la creencia en la existencia de cualquier objeto físico. No estaríamos hablando de una misma existencia, ni siquiera nos estaríamos refiriendo a una misma acción y, por lo tanto, los compromisos que implicaría sostener una y otra creencia serían totalmente distintos. Como dice Wittgenstein, “creer”, en este caso, no se usa en un sentido ordinario<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Como se puede observar, en “Sobre la creencia religiosa” Wittgenstein traza una clara distinción entre dos tipos de creencias: las ordinarias y las religiosas. Las primeras están integradas por las creencias de sentido común, las creencias empíricas y las teorías y observaciones científicas. Las creencias religiosas, en cambio, son defindas como aquellas que, siendo creencias, no funcionan como lo hacen las creencias ordinarias. Tal y como vengo argumentando, en el mencionado artículo Wittgenstein proporciona los rasgos distintivos de las creencias religiosas, esto es, aquellos rasgos que separan a las creencias religiosas de las creencias ordinarias y que vuelven su distinción inteligible. Estos rasgos son la incorregibilidad, la inmovilidad y la inconmensurabilidad de las creencias religiosas. El referí anónimo me han señalado correctamente que en la obra de Wittgenstein estos rasgos no son propiedad única de las creencias religiosas sino también de muchas otras creencias ordinarias. Tal es el caso de algunas proposiciones matemáticas (Wittgenstein, 1953: §233-236), de algunos casos de seguimiento de reglas (1953; §219), de algunas creencias sobre estados mentales propios (1953: §246), y de algunas creencias de sentido común que funcionan como *bisagra* (por ejemplo, las “hinge propositions” en Wittgenstein, 1969: §341-343). Aunque relevante, este punto no resta nada a mi reconstrucción. Reconozco que en obras posteriores Wittgenstein advirtió la inmovilidad como rasgo fundamental de muchas creencias ordinarias. Sin embargo, en el texto que ahora me ocupa (“Sobre la creencia religiosa”) Wittgenstein parece pensar que

Por último, Wittgenstein declara que las creencias religiosas *no son racionales*, ni pretenden serlo. Sin embargo, también entiende que las mismas *no son irracionales*. A pesar del evidente problema que esta clase de afirmaciones comporta, Wittgenstein no se extiende demasiado al respecto. Lo que sí es importante remarcar es que para Wittgenstein el término “irracional” contiene una especie de carga negativa. En sus propias palabras: “‘irracional’ implica para cualquiera un reproche” (Wittgenstein: 134). Wittgenstein considera que el juego religioso no opera con razones y, por tanto, no es estrictamente racional, pues “podría decir que en lo que nosotros somos racionales ellos no lo son, queriendo significar que ellos no usan la razón en tales caso” (Wittgenstein: 136). Pero, al mismo tiempo, señala que las creencias religiosas tampoco son *irracionales*, pues esto significaría para Wittgenstein que tales creencias son estúpidas o no tienen ningún sentido para el que las cree. Este punto está vinculado con el hecho de que para Wittgenstein las creencias religiosas no necesitan de evidencias ni pruebas, es decir, no necesitan de razones para ser sostenidas. Por ejemplo, alguien que quisiera sostener sus creencias religiosas aportando razones o evidencia sería alguien irracional, pues éstas dejarían de ser religiosas y pasaría a ser mera superstición. Sin embargo, uno no podría ridiculizar a tal persona “diciendo que se basa en pruebas insuficientes. Diría: he aquí un hombre que se engaña a sí mismo. Ustedes pueden decir: este hombre es ridículo porque cree y basa su creencia en razones débiles” (Wittgenstein: 136).

Para resumir, Wittgenstein sostiene que<sup>22</sup>:

(i) Las creencias religiosas tienen una naturaleza propia y única, pues éstas tienen que ver con compromisos inmovibles (inquebrantables) que guían nuestra vida entera (en todos sus ámbitos) y no necesitan de evidencia o pruebas para ser fijadas, expresadas o simplemente removidas.

(ii) La naturaleza de las creencias religiosas es totalmente diferente de la naturaleza de las creencias del que juegan un papel en la ciencia o en el sentido común. El lenguaje religioso es

---

la inmovilidad es propiedad únicamente de las creencias religiosas y no del resto de creencias científicas y de sentido común –las que, por cierto, Wittgenstein en este artículo identifica con las nociones de hipótesis, evidencia y justificaciones. En las próximas páginas veremos que el Wittgenstein de “Sobre la creencia religiosa” (aquel que sostiene la distinción entre creencias ordinarias y científicas) colapsa con el último Wittgenstein de las *Investigaciones y Sobre la certeza*.

<sup>22</sup> En este punto sigo las reconstrucciones que hacen Martin (1991) y Putnam (1992), pues considero que las mismas son afines a las ideas que el mismo Wittgenstein presentó –o al menos se condicen con las ideas que aparecen– en sus lecciones *Sobre la Creencia Religiosa*. De hecho, Martin sigue en parte a Putnam a pesar de que, en 1991, fecha en la que Martin publicó, el trabajo de Putnam aún no había sido publicado. Para mayor información sobre este punto, véase Martin (1900, 1991) y Putnam (1992).

inconmensurable con respecto al lenguaje de un ateo o el de la ciencia. Ambos no pueden entrar en contradicción sobre una misma creencia.

(iii) Las creencias religiosas, aunque no son en sentido estricto razonables –es decir, aún cuando no estén apoyadas en razonamientos legítimos y evidencias acordes– tampoco son irracionales –es decir, absurdas o estúpidas.

## II

Considero que la propuesta wittgensteiniana –que algunos autores han llamado “fideísmo wittgensteiniano”– presenta una lectura alternativa y novedosa sobre el fenómeno religioso, o al menos sobre la naturaleza de las creencias religiosas. Uno de los puntos favorables es que permite explicar la naturaleza acalorada y profunda de las creencias religiosas. No obstante, en las líneas que siguen voy a argumentar que el enfoque de Wittgenstein presenta serios inconvenientes al momento de explicar dos hechos: por un lado, no puede dar cuenta satisfactoriamente de (i), es decir, no puede decir por qué las creencias religiosas no pueden entrar en el juego de la verdad y el error que de ordinario ingresan el resto de las creencias. Por otro lado, no puede explicar satisfactoriamente (ii), es decir, no puede explicar por qué no pueden entrar en contradicción con otro tipo de creencias, ya sean de sentido común, científicas, o de cualquier otra especie<sup>23</sup>.

En su artículo “El fideísmo wittgensteiniano”, Kai Nielsen (1967) señala que esta concepción de las creencias religiosas, a la que ella asocia con el fideísmo, contiene, entre otras cosas, los siguientes principios: (a) Las formas de lenguaje son formas de vida, (b) el lenguaje ordinario está muy bien como está, (c) los diferentes modos de discurso que son formas de vida distintas tienen todos su propia lógica y (d) las formas de vida tomadas como un todo no son susceptibles de crítica (cf. Nielsen, 1967). En este sentido, para un fideísta como Wittgenstein, la religión sería una forma de vida única con sus propios criterios distintivos, que tan sólo puede ser comprendida o criticada desde dentro de este modo de vida. Es decir, sus contradicciones y verdades sólo pueden ser observadas y explicadas siempre desde dentro de la religión. Por esta razón, no podría haber contradicciones entre principios religiosos y científicos o del sentido común.

Pese a su declarada simpatía con esta concepción, Nielsen efectúa dos críticas a la misma. Por una lado, señala como un hecho empírico que hay gente que aún cuando quiere jugar este juego del

---

<sup>23</sup> En otras palabras, el blanco de mi ataque no será otro que la distinción misma que traza Wittgenstein entre creencias ordinarias y creencias religiosas.

lenguaje religioso, con sus reglas y principios, inmediatamente se ve impedida “porque su intelecto, y no su simpatía natural, hace imposible el asentimiento” (Nielsen, 1967: 170) de tal o tal doctrina religiosa. Más aún, muchas personas adultas que de niño han sido religiosos y han jugado este juego con sus propias reglas, de grande se han encontrado con que todo lo que le han enseñado ha sido pura *pavada o poseía moral*<sup>24</sup>. Nielsen muestra, de este modo, que la aparente coherencia que supone tener este tipo de juego de lenguaje (religioso) es superficial, y que de hecho es puesta en duda por la gente en muchas ocasiones. Por otro lado, Nielsen señala que no hay algo así como un lenguaje religioso y un lenguaje científico por separados. Lo que más bien habría son muchos tipos de notaciones e idiomas, en el que ambos lenguajes (religioso y científico) comparten una misma estructura. En este sentido, ambos lenguajes comparten el hecho de que los dos hacen afirmaciones sobre hechos del mundo. Ambos comparten la misma estructura preposicional y, por tanto, de algún modo u otro, ambos hacen aserciones acerca de cómo son las cosas en el mundo.

De los argumentos de Nielsen se siguen dos cosas. Por un lado, que no parece haber límites precisos entre el juego del lenguaje religioso y otros juegos lingüísticos. Por otro lado, que dada la naturaleza compleja que tiene el lenguaje religioso, no parece ser posible afirmar que un sujeto religioso no considere a sus creencias y afirmaciones religiosas como las considera cualquier otra persona ajena a los dogmas religiosos. El sujeto religioso realiza aserciones sobre el mundo al igual que cualquier otro, con la misma pretensión de verdad o falsedad que cualquier otra aserción.

Alguien como Wittgenstein podría responder a esto diciendo que la verdad o falsedad de un enunciado depende del contexto o juego en el que se afirma algo, pues la verdad y la falsedad son dos valores, o reglas, dentro de un sistema. Así, un enunciado que resulta verdadero en un contexto religioso puede perfectamente resultar falso en otro contexto. A pesar del atractivo de este argumento, Nielsen podrían replicar que las personas cuando realizan aserciones o afirmaciones sobre el mundo, sean creyentes o no, están jugando bajo las reglas de un *mismo* sistema. En este sentido, el error de Wittgenstein no estaría en su noción de sistemas de pensamiento, sino más bien en considerar que las creencias y afirmaciones religiosas de una persona no comparten las reglas que utilizan aquellos que no son religiosos. Por ejemplo, no resulta nada absurdo pensar que “muchos enunciados religiosos clave al menos parecen ser contradictorios o incoherentes” (Nielsen: 185). Más aún, que “los miembros [que integran este juego religioso] pueden llegar y [de

<sup>24</sup> En este punto, véase Nielsen, 1967: 170.

hecho] llegan a dudar de la misma coherencia de este modo de vida religioso y de su hablar de primer orden” (Nielsen: 182). Nielsen señala que ya el hecho de considerar esto como un problema a resolver, muestra que tal cuestión sobre la coherencia o no de ciertas afirmaciones religiosas es un hecho<sup>25</sup>.

Devi Phillips, por su parte, argumenta a favor de la concepción wittgensteiniana de las creencias religiosas (1970). Entre otras cosas, este pensador señala que es absurdo el hecho de que una persona crea en Dios o en sus mandamientos sólo por hecho de que otros le muestren suficiente evidencia de que ocurrirán tales y tales cosas si no cree en la divinidad. Para el autor, si sucediera tal cosa, entonces el nuevo creyente no estaría creyendo en Dios, sino en lo mejor para sí mismo (cf. Phillips, 1970: 193). Asimismo, Phillips sostiene dos cosas: por un lado, que es un error pensar que nada puede creerse a menos que haya evidencia o razones para tales creencias; y, por otro, que “las creencias, tales como la creencia en el Juicio Final, no son para los creyentes hipótesis contrastables, sino absolutas; en tanto que dominan en, y determina mucho de, su pensamiento” (Phillips: 201).

Aunque pienso que Phillips tiene un buen punto respecto a lo primero, el segundo argumento, en cambio, me genera algunos problemas. Considero que Phillips tiene razón cuando señala que la creencia de un sujeto religioso de que habrá un Juicio Final domina su pensamiento, y que es más bien una regla para actuar que una hipótesis. Sin embargo, no creo que este tipo de creencias no sean sostenida e incluso removidas a través de evidencias y razones, pues si así fuera, ¿cómo podría este sujeto religioso responder por sus acciones que han sido motivadas por tal creencia? Supongamos que un sujeto religioso S tiene la creencia de que Dios le ha encomendado asesinar a todos aquellos que no crean en Él. Supongamos que una noche, finalmente decidido a llevar a cabo esta misión, S asesina a varias personas en un bar nocturno. Supongamos que por tales hechos S es procesado, y en juicio oral y público se le concede la oportunidad de responder por sus acciones cometidas, es decir, de explicar las razones por las que creyó lo que creyó y actuó de la

<sup>25</sup> Básicamente, del hecho de que mucha gente haya puesto –y de hecho esté dispuesta– a poner bajo sospecha sus creencias religiosas a causa de la incoherencia que muchas de ellas manifiestan, se sigue que, al menos conceptualmente, es posible predicar la coherencia e incoherencia de creencias que a priori son religiosas. Es importante recamar este punto, pues lo que se encuentra en disputa en este trabajo no es la existencia misma de creencias incorregibles o inmovibles –aquellas que Wittgenstein más tarde extiende al ámbito de las creencias ordinarias, por ejemplo las así llamadas “bedrock propositions” en *las Investigaciones Filosóficas* (Wittgenstein, 1953: §217) y las “hinge propositions” en *Sobre la certeza* (Wittgenstein, 1969: §341-343)– sino más bien que aquello que para Wittgenstein es específico de las creencias religiosas (su incorregibilidad y su inmovilidad) no es verdadero de muchas de ellas.

manera que lo hizo. Evidentemente, la condena dependerá de las razones y evidencias que exponga a favor tanto de su creencia como de su accionar. Si S llegara a mostrar suficientes evidencias de que Dios se ha comunicado con él y que, a su vez, éste le ha encomendado realizar tales tareas, y si lograra persuadir de tal creencia a aquellos que lo juzgan, entonces es probable que estos –los que juzgan– concedan su acción como suficientemente justificada. Y este hecho, aunque pueda resultar extraño, es de vital importancia, pues una buena justificación puede decidir sobre la imputabilidad o no de un accionar presuntamente criminal<sup>26</sup>.

Pienso que cualquier sujeto que sostenga una creencia religiosa no sólo debe ser capaz de dar, sino que de hecho debe tener razones para sostenerla. No imagino que alguien pueda creer ciertas afirmaciones religiosas de carácter empíricas tales como “Jesús convirtió el agua en vino” o “habrá un juicio final”, sin adjudicarse ciertas razones para creerlas. Es cierto que afirmaciones como “Dios existe” o “Dios es amor” operan de un modo diferente a las anteriores. Quizá estas afirmaciones no pueden ser contrastadas ni probadas, y por lo tanto, están exentas de razones y evidencias. Pero eso no quita que en la mayoría de los casos el sujeto religioso no utilice razones y evidencias para creer lo que cree. Si las creencias religiosas que parecen hablar del mundo empírico no estuvieran sujetas a las reglas evidenciales que están sujetas el resto de las creencias empíricas, entonces sería dudoso llamarlas creencias después de todo. En algún sentido, serían meros *sinsentidos*. Del mismo modo, es difícil imaginar que un sujeto sostenga creencias religiosas que se encuentran completamente aisladas de toda evidencia, razón, creencia o interpretación. Las conductas que fueran motivadas por tales creencias serían también meros *sinsentidos*.

Un punto cercano y que me resulta interesante lo sostiene Martin (1991). Este autor señala que:

hay buenas razones históricas para no ser irracional en este sentido. Creer y actuar sobre las creencias a pesar de la evidencia en su contra ha sido el sello distintivo del fanatismo,

<sup>26</sup> El punto aquí no es acerca de si la concepción defendida por Wittgenstein permitiría exculpar crímenes en nombre de Dios. Lo que intento mostrar es que, pese a la insistencia wittgensteiniana acerca de que el juego de lenguaje religioso es incommensurable con respecto a los otros juegos lingüísticos, en los hechos es claro que los fanáticos religiosos juegan el mismo juego que el resto de los mortales. No hay una verdadera incommensurabilidad entre sistemas, pues en casos límite el fanático religioso tienen que dar razones, y, pese a la naturaleza distintiva de sus creencias, éstas deben ser escuchadas y evaluadas desde dentro del sistema jurídico. El punto, por lo tanto, no es acerca de quién tiene efectivamente la razón. El punto, más bien, es que existe la posibilidad lógica de juzgar a un fanático religioso desde “fuera” de su sistema. Y si existe esta posibilidad, entonces no puede haber una verdadera incommensurabilidad entre sistemas. Donde existen jugadas comunes es posible la comunicación.

uno de los grandes males de la historia. Históricamente hablando, el fanatismo ha causado grandes sufrimientos y muerte cuando éste se ha asociado tanto con creencias políticas y religiosas. Si está permitido creer las doctrinas fundamentales de la religión a pesar de la evidencia, ¿por qué no sería admisible creer a pesar de la evidencia de que Dios nos quiere para iniciar una guerra santa, o que Dios quiere librar al mundo de las personas que piensan diferente a nosotros? ¿Por qué no sería admisible creer en la supremacía de la raza aria a pesar de la evidencia? Una vez que aceptamos una creencia a pesar de las evidencias para ganar protagonismo en un área, no hay ninguna razón para que este irracionalismo no se extendería a otras zonas. Así pues, el irracionalismo tiene consecuencias potencialmente peligrosas (Martin, 1991: 380)<sup>27</sup>.

Creo que este argumento es atractivo, dado que revela una verdad histórica. El irracionalismo es peligroso, pues si en contextos religiosos ninguna acción merece ser justificada, entonces difícilmente se las puede llamar acciones después de todo. Y si no merecen ser llamadas acciones en el sentido genuino del término, las consecuencias que se podrían seguir de las conductas de un sujeto religioso podrían ser verdaderamente comprometedoras. Sin embargo, creo que el punto de Martin recién citado no se ajusta con el espíritu wittgensteiniano. Wittgenstein en estas lecciones tan sólo realiza una labor descriptiva de las creencias religiosas. Le es indiferente si el sujeto que las cree puede ser peligroso o no en base a sus convicciones. Podríamos decir que Martín tiene razón cuando señala que es peligroso ser irracional (o no racional) en el sentido de obviar toda evidencia en contra de una creencia. Sin embargo, también podríamos decir que Wittgenstein no se ocupa de tal dilema moral o valorativo. Por ello, no encuentro una razón genuina para descartar la concepción wittgensteiniana de las creencias religiosas a partir de este argumento.

Independientemente del argumento de Martin, creo que la tesis (i) de Wittgenstein –compartida por Phillips entre otros– de que las creencias religiosas no necesitan de evidencia o de pruebas para ser fijada, manifestada o simplemente removida, no es tan concluyente ni acertada como parece. Considero que esta tesis presenta algunos problemas importantes. Además, no parece posible ser aplicada a todos los casos, pues no todas las personas consideran sus creencias religiosas con total independencia de evidencias o razones. Como indiqué más arriba, hay muchos casos en los que personas religiosas han comenzado a creer en Dios a partir de

<sup>27</sup> Las traducciones del artículo de Martin “Wittgenstein's Lectures on Religious Belief” que parecen en este artículo corren por mi cuenta.

ciertas experiencias, razones e incluso evidencias. No creo, por lo tanto, que debamos subestimar la efectividad con la que trabajan las evidencias y razones en cualquier religión. Ningún cristiano negaría que Dios fue de hecho el hijo de Dios, o que Moisés fue interpelado por una zarza ardiente. Estos fueron, desde la perspectiva del creyente, hechos históricos, que se dieron en un espacio y tiempo concreto, bajo condiciones específicas, que produjeron efectos reales en el mundo empírico. ¿Con qué autoridad podríamos decir que tales personas se mueven en el mundo de las supersticiones? Más aún, ¿qué diríamos de la doctrina cristiana que ha considerado por siglos que tales hechos sucedieron realmente en el mundo que se encuentra gobernado por las ciencias y el sentido común? Creo que esta respuestas son importantes y merecen, pues, una respuesta.

### III

Me gustaría compartir, por último, y a modo de conclusión, dos consideraciones sobre las tesis fundamentales que he reconstruido a partir de las ideas de Wittgenstein.

(i) Si bien considero que las creencias religiosas tienen su propia naturaleza; no obstante creo, en contra de Wittgenstein, que éstas no necesariamente implican en todos los casos un compromiso inquebrantable. Asimismo, no creo que quienes adoptan creencias de este tipo no necesiten de evidencia o de pruebas para sostenerlas o simplemente removerlas. Como he demostrado, muchas veces las personas cambian o sostiene creencias religiosas con la misma facilidad y dificultad que cualquier otro tipo de creencias. También, como he intentado demostrar, el lenguaje religioso no puede ser distinguido en todos los casos de otros juegos de lenguaje. Parece que existen jugadas comunes entre distintos juegos de lenguaje, pues – como argumenta Nielsen– todos comparten una misma estructura. Como señalé en el apartado anterior, sería absurdo creer que ciertas aserciones sobre el mundo que efectúa un individuo religioso, por ejemplo, que habrá un Juicio Final o que Jesús realizó tal o cual milagro, son jugadas diferentes de aquellas aserciones sobre el mundo que efectúa una persona no religiosa.

(ii) He señalado que la naturaleza de las creencias religiosas es totalmente diferente de la naturaleza de las creencias que juegan un papel en la ciencia o en el sentido común. Sin embargo, no creo que por esta razón debamos considerar que el lenguaje religioso es inconmensurable con el lenguaje de un ateo o el de la ciencia. Me resulta difícil pensar el hecho de que una persona religiosa y una atea no entren en contradicción sobre sus afirmaciones de que habrá o no un Juicio Final. Creo que Martin y Nielsen están en lo correcto cuando señalan que ambos sujetos afirman un hecho sobre el mundo, ambos dan evidencia y pruebas para sostener tal afirmación, ambos creen con firmeza aquello que afirman, y en ambos sus creencias regulan

sus modos de vida. Si todo esto es cierto, entonces ¿por qué el creyente religioso tendría el privilegio de considerar a sus creencias como absolutas o fundamentales y el ateo no? ¿Si ambas creencias no pueden entrar en contradicción, entonces por qué ambos sujetos pueden discutir e incluso reñir sobre la verdad de su creencia? Hay algo profundamente confusos en el planteo de Wittgenstein, en especial porque parece que, al final, las creencias del ateo, del creyente e incluso las del agnóstico sólo difieren en su contenido pero no, como cree Wittgenstein, es su forma<sup>28</sup>.

Creo que Wittgenstein ha brindado un espacio nuevo e interesante para repensar el fenómeno religioso. Es meritorio el hecho de que este extraordinario pensador haya sido uno de los primeros en reflexionar sobre la religión desde un enfoque tan novedoso y comprensivo con ella. Sin embargo, también creo que tal concepción no responde con efectividad a la pregunta por la naturaleza y alcances de las creencias religiosas. Considero que aún queda mucho por pensar y por hacer, pues la religión sigue siendo una parte importante de la vida de millones de personas en el mundo y, por lo tanto, las preguntas sobre la naturaleza de las creencias religiosas siguen vigentes.

### Conclusión

A lo largo de este trabajo he reconstruido, analizado y efectuado dos críticas a la concepción wittgensteiniana de la creencia religiosa. En el primer apartado, efectué una reconstrucción

<sup>28</sup> Creo de vital importancia remarcar este punto, pues es justamente aquí donde yace el corazón de mi argumentación. En efecto, aquí no intento ridiculizar la noción wittgensteiniana de la creencia religiosa, ni tampoco entrever que las creencias que Wittgenstein llama “ordinarias” “de sentido común” o “científicas” responden necesariamente a los cánones de racionalidad, evidencia y justificación tal como tradicionalmente se las ha concebido. El punto que intento mostrar aquí es más bien que la distinción entre creencias ordinarias y religiosas colapsa por su propio peso. No hay nada en las creencias religiosas (ni su incorregibilidad ni su inmovilidad) que las vuelva ajenas e inconmensurables con el resto de las creencias ordinarias. Incluso en etapas posteriores (por ejemplo, en las *Investigaciones y Sobre la certeza*) Wittgenstein reconoció que el mismo fenómeno era aplicable a muchas creencias científicas y de sentido común, es decir, que también en el reino de lo “ordinario” era posible hallar creencias incommovibles, inconmensurables, no sujetas a evidencias ni interpretación alguna (véase por ejemplo el tratamiento que hace Wittgenstein acerca de “Seguir ciegamente la regla” en Wittgenstein, 1953: §219, o las “Hinge propositions” en Wittgenstein, 1969: §166 y §341-343). Este hecho, aunque paradójico, no hace más que probar que, incluso para el Wittgenstein de los últimos años, la distinción entre creencias ordinarias y religiosas –al menos tal y como fue trazada por el Wittgenstein de “Sobre la creencia religiosa”– deviene en un sinsentido. Así como existen creencias inamovibles tanto en el sistema religioso como en el reino del sentido común y las ciencias, también hay creencias corregibles y empíricas tanto en el reino del sentido común y las ciencias como en el reino de las creencias religiosas.

sistemática de las principales tesis de Wittgenstein sobre la naturaleza distintiva y única de las creencias religiosas. En el apartado siguiente, me ocupé de comparar el punto de vista de Wittgenstein con algunas reflexiones efectuadas por Nielsen, Phillips y Martin al respecto. Finalmente, a modo de balance o cierre, en el tercer apartado efectué de manera analítica dos críticas a la concepción wittgensteiniana de la creencia religiosa. Las creencias religiosas –sostuve– no son, al contrario de lo que sostiene Wittgenstein, ni totalmente inmovibles ni completamente inconmensurables.

#### Referencias bibliográficas:

- Barrett, C. (1966), "Preface", en L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Oxford, Basil Blackwell.
- Kierkegaard, S. (2007), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Rafael Larrañeta (trad.), Madrid, Trotta.
- Martin, M. (1990), *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia, Temple University Press.
- Martin, M. (1991), "Wittgenstein's Lectures on Religious Belief", *Heythrop Journal*, 32: 369-382, aparecido con permisos legales en [«http://www.infidels.org/library/modern/michael\\_martin/wittgenstein.html»](http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/wittgenstein.html), con acceso el 06/05/2014.
- Nielsen, K. (1967), "Wittgensteinian Fideism", *Philosophy*, 42: 191-209, versión española: "El Fideísmo Wittgensteiniano", en *Creencia y Racionalidad - Lecturas de filosofía de la religión*, Enrique Romerales (ed.), Barcelona, Anthropos, 1992.
- Phillips, D. (1970), "Religious Beliefs and Language Games", *Ratio*, 12: 26-46, versión española: "Creencias Religiosas y Juegos del Lenguaje", en *Creencia y Racionalidad - Lecturas de filosofía de la religión*, op. cit.
- Putnam, H. (1992), "Wittgenstein on Religious Belief", en *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969), *On Certainty*, G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds.), Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1996), "Sobre la creencia religiosa", en *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós.
- Wittgenstein, L. (1997a), "Observaciones sobre la rama dorada de Frazer", en *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra-Teorema.
- Wittgenstein, L. (1997b), *Tractatus Lógico-Filosófico*, Grandes Obras del Pensamiento, Barcelona, Altaya.

## RACIONALIDAD E INFERENCIA EN ANIMALES SIN LENGUAJE

Mariela Aguilera  
UNC y CONICET

#### Resumen

En este trabajo caracterizo tres concepciones sobre la racionalidad y evalué si son adecuadas para dar cuenta de ciertas formas de racionalidad animal. Por un lado, el intelectualismo considera que ser racional involucra procesos inferenciales, para lo cual se requieren capacidades meta-representacionales y competencia lingüística. Por otro lado, el naturalismo concibe la racionalidad en términos de conductas adaptativas. Por último, el enfoque pragmatista ofrece una visión de la racionalidad como un ajuste entre percepciones e intenciones. Si bien estos dos últimos enfoques ofrecen una noción de racionalidad extensible a animales no humanos, sostengo que no permiten dar cuenta de ciertos comportamientos en primates que además involucran procesos de inferencia. Para ello, presento algunos estudios desarrollados en etología cognitiva y psicología comparada, que no pueden ser adecuadamente explicados en términos de representaciones perceptuales. Por el contrario, estos comportamientos involucran capacidades representacionales más complejas así como un conocimiento conspicuo del entorno, ya sea físico o social. Por medio de este análisis, me ocupé de la tesis, defendida tanto por el naturalismo como por el pragmatismo, de que para dar cuenta de la racionalidad animal no es necesario postular procesos de inferencia. En oposición a esta tesis, defiendo la necesidad de articular una noción de racionalidad y de inferencia adecuada para dar cuenta de dichos procesos en criaturas carentes de lenguaje. Finalmente, señalo algunas dificultades y futuros lineamientos para continuar con esta investigación.

#### Abstract

In this paper I characterize three conceptions of rationality and evaluate whether they are adequate to account for certain forms of animal rationality. On one hand, intellectualism considered that being rational involves inferential processes, for which meta-representational abilities and linguistic competence are required. On the other hand, naturalism conceived rationality in terms of adaptive behaviors. Finally, the pragmatist approach offers a view of rationality as an adjustment between perceptions and intentions. While the two latter approaches provide an extensible notion of rationality to non-human animals, I maintain that they do not allow to account for certain behaviors in primates that also involve processes of inference. To do so, I present some studies developed in cognitive ethology and comparative psychology, which can not be adequately