

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55162>

LA CREENCIA RELIGIOSA Y LA FORMA DE VIDA DEL CREYENTE



RELIGIOUS BELIEF AND THE WAY OF LIFE OF BELIEVERS

RAÚL MELÉNDEZ*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA / GRUPO DE ESTUDIOS EN FILOSOFÍA DE LA
RELIGIÓN Y MÍSTICA, DARŚANA - BOGOTÁ - COLOMBIA

* remelendezac@unal.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Meléndez, R. "La creencia religiosa y la forma de vida del creyente." *Ideas y Valores* 65. Sup. N.º2 (2016): 81-93.

APA: Meléndez, R. (2016). La creencia religiosa y la forma de vida del creyente. *Ideas y Valores*, 65 (Sup. N.º2), 81-93.

CHICAGO: Raúl Meléndez. "La creencia religiosa y la forma de vida del creyente." *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º2 (2016): 81-93.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Con apoyo en las observaciones de L. Wittgenstein sobre la magia y la religión, se examina críticamente la idea de que las creencias religiosas, como las empíricas, versan acerca de cuestiones de hecho; entendidas así, ellas serían, según Wittgenstein, supersticiones. Y se examinan maneras alternativas de comprender la creencia religiosa, al relacionarla con la práctica y la forma de vida del creyente, para señalar algunos aspectos problemáticos.

Palabras clave: L. Wittgenstein, religión, creencia religiosa.

ABSTRACT

On the basis of L. Wittgenstein's observations on magic and religious belief, the article carries out a critical analysis of the idea that religious beliefs, like empirical ones, have to do with matters of fact; thus understood, they would be superstitions, according to Wittgenstein. The paper also examines alternative manners of understanding religious belief by relating it to the practice and way of life of the believer, in order to point out some problematic issues.

Keywords: L. Wittgenstein, religion, religious belief.

La analogía desorientadora entre la creencia religiosa y la creencia empírica (o cómo no comprender la creencia religiosa)

Algunas creencias religiosas, si se las interpreta de una manera demasiado literal, presentan un difícil desafío a la razón. Tomarlas demasiado literalmente quiere decir aquí entenderlas como lo sugiere, en primera instancia, la forma potencialmente desorientadora que tiene su expresión lingüística; es decir, como lo sugiere lo que podría llamarse su “gramática superficial”. Atendiendo a ella, las creencias religiosas parecen ser como las creencias ordinarias acerca de hechos. Sin embargo, entendidas de esta manera, muchas de ellas resultarían ser inverosímiles o incluso absurdas e incoherentes.

De hecho algunos autores, como Kai Nielsen, las comprenden de este modo y, entonces, las consideran incoherentes. Nielsen sostiene asimismo que personas que han llevado o han querido llevar una vida religiosa han llegado a encontrar incoherentes las creencias religiosas. En su artículo sobre el presunto fideísmo wittgensteiniano, él escribe:

Hay gente que puede jugar el juego de lenguaje de la religión, incluso gente que *quiere* de verdad continuar jugando el juego de lenguaje de la religión, pero, hablando moral e intelectualmente, no pueden continuar esta actividad porque su intelecto, no su simpatía natural, hace imposible el asentimiento a la doctrina judía o cristiana. (170)

Y más adelante se lee: “Muchos enunciados religiosos clave al menos parecen ser contradictorios o incoherentes” (*id.* 185).

Nielsen da ejemplos que ilustran la incoherencia que él le objeta al discurso religioso y a las creencias religiosas: “Dios es tres y uno”, “Dios es una persona que nos encontramos en la oración, pero Dios es enteramente trascendente”. A sus ejemplos se pueden agregar muchos otros, aunque tal vez no parezcan tan incontrovertibles, tales como la creencia en la Resurrección, en el Juicio Final, en que hostia y vino son el cuerpo y la sangre de Cristo.

Cabe aclarar que el problema que plantea Nielsen no radica solamente en que haya que juzgar estas creencias religiosas como irracionales o insensatas porque las tengamos sin haberlas apoyado debida y satisfactoriamente en evidencia empírica. No se trata simplemente de que sean creencias no fundamentadas. Hay, ciertamente, ejemplos de creencias no religiosas que tampoco están basadas satisfactoriamente en evidencia empírica, en las cuales, no obstante, confiamos aún más que en las creencias que consideramos bien fundamentadas y, pese a su carencia de fundamentación, no tildamos nuestra confianza en ellas de insensata, absurda o incoherente. Se pueden citar como ejemplos de ellas las certezas (probablemente es más adecuado llamarlas así y no considerarlas meramente como creencias que requieran de justificación empírica) que,

según Wittgenstein, constituyen el suelo no fundamentado sobre el que descansan las que sí sometemos a indagación y verificación empíricas.

Norman Malcolm observa una similitud entre tales certezas básicas y las creencias religiosas:

Crecemos dentro de un entramado. No lo cuestionamos. Lo aceptamos confiadamente. Pero esta aceptación no es una consecuencia de la reflexión. No decidimos aceptar proposiciones del entramado. No decidimos que vivimos en la Tierra, más de lo que decidimos aprender nuestra lengua nativa. De hecho llegamos a adherirnos a una proposición del entramado, en el sentido de que configura el modo en que pensamos. Las proposiciones del entramado que aceptamos, dentro de las que crecemos, no son idiosincrasias, sino modos comunes de hablar y pensar que se nos imponen por nuestra comunidad humana. De haber sido retirada nuestra aceptación habría significado que no habríamos aprendido a contar, a medir, a usar nombres, a jugar a juegos o incluso *a hablar*. Wittgenstein observa que “un juego de lenguaje solo es posible si se confía en algo”. No *se puede*, si no *se confía* en algo (sc 509). Pienso que con esta confianza o aceptación quiere decir lo que él llama creencia “en el sentido de la creencia religiosa” (sc 459) [...] ella no surge o cae sobre la base de la evidencia o de razones: ‘carece de fundamentación’. (224)

Sin embargo, señalar esta similitud entre las certezas básicas de una imagen del mundo y las creencias religiosas –en lo que respecta a su carencia de fundamentación y a no estar sometidas al juego de la verificación y refutación empíricas– no es suficiente para vindicar la racionalidad de la creencia religiosa y defenderla de las acusaciones de incoherencia. Subrayar que nuestra confianza en certezas no fundamentadas en evidencia empírica no es solamente sensata o razonable, sino que también es importante o incluso imprescindible para poder realizar ciertas actividades fundamentales en nuestra forma de vida (como contar, medir, hablar, jugar, etc.), no basta para justificar o vindicar las creencias religiosas. Ello se debe a que estas últimas, vistas como análogas a creencias empíricas, no solo son no fundamentadas, sino que parecen, a diferencia de las certezas básicas de nuestra imagen del mundo, contradecir flagrantemente nuestras demás creencias empíricas, en lugar de servirles de suelo vital. Si esto es así, no podemos acomodar bien nuestras creencias religiosas en nuestra imagen del mundo –concibiéndolas como certezas que no son fundamentadas ni requieren fundamentación, pero que sirven de fundamento a las que sí justificamos empíricamente– sin seguir cayendo en la incoherencia que se les suele reprochar. Pero tal vez esta sea, justamente, una buena razón para no tratar de o pretender ubicarlas en, o dentro de, nuestra imagen del mundo, entre otras creencias empíricas (a las que se parecerían).

También sería una buena razón para pensar que no es nuestro intelecto el que las requiere o las busca, sino que, como lo señalaba Kant, para darle un lugar a la fe religiosa, hay que ponerle límites a la razón.

Quiero resaltar, pues, que a la manera de interpretar las creencias religiosas como análogas a las empíricas se le puede objetar lo mismo que Wittgenstein reprochaba a la manera como Frazer quería entender ciertas prácticas rituales de comunidades diferentes y distantes a la suya. Frazer habría asumido erróneamente que las personas, algunas de cuyas prácticas religiosas y mágicas él quiso explicar, comparten con nosotros una manera de pensar que puede calificarse como racionalista, instrumentalista y teorizante. La proyección, por lo menos parcial, que hace Frazer de nuestra manera científicista de pensar sobre personas de otras culturas se pone de manifiesto ya en su hipótesis evolucionista, de acuerdo con la cual sus prácticas mágicas y religiosas pertenecen a fases primitivas de un proceso de desarrollo del espíritu humano que culmina en la ciencia occidental. Frazer interpreta la magia (y, en general, muchos ritos y otros fenómenos culturales que él quiere explicar) como una poco efectiva técnica fundada en creencias u opiniones erróneas acerca de los fenómenos naturales, más precisamente en pretensiones fallidas de entender las relaciones causales entre ellos. Por medio de la magia –malentendida, según Wittgenstein, como una técnica basada en un conocimiento inadecuado de la naturaleza– se querrían lograr o producir determinados efectos, mediante acciones que se fundarían en opiniones o creencias falsas y supersticiosas sobre los fenómenos naturales y sus encadenamientos causales. Pero, por el contrario, Wittgenstein considera una tonta y primitiva superstición (cf. ORDF), y se la atribuye (entre otros a Frazer, Renan y Freud) a nuestra creencia o fe en que la ciencia y sus explicaciones finalmente, cuando progresen lo suficiente, nos permitirán resolver todos nuestros problemas y a quitarnos la perplejidad, la inquietud y el asombro que nos producen ciertos fenómenos naturales y humanos.¹

1 Ya en el *Tractatus*, probablemente queriendo expresar esta misma idea, pero haciéndolo de manera no muy clara, Wittgenstein escribió: “La creencia en el nexo causal es la superstición” (TLP 5.1361). En contra de una manera científica y causal de ver el mundo que pretenda ser omniabarcante y en la que se manifestaría esta “superstición”, él afirma: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (TLP 6.52); y en una observación anotada en 1933 se lee: “Esto es lo funesto de la manera científica de pensar (que hoy posee todo el mundo), que quiere responder a toda preocupación con una explicación” (cit. en Brusotti 55). Wittgenstein, a lo largo de toda su obra, trata de ponerle límites a lo que él concibe como “la manera científica de pensar”. Sobre la superstición que Wittgenstein encuentra en el cientificismo, véase Schulte y la parte 5 de Brusotti.

De esta manera, Frazer habría proyectado sobre quienes practican la magia algunas de nuestras motivaciones para actuar y algunas de nuestras maneras de explicar lo que hacemos en términos de propósitos y creencias. La diferencia fundamental entre lo que ellos hacen en sus prácticas mágicas y lo que nosotros hacemos con ayuda de nuestras ciencias radicaría solamente en que nuestras hipótesis sobre los fenómenos naturales no serían tan equivocadas y estarían mejor fundadas en la evidencia empírica. Wittgenstein reacciona contra esta manera muy unilateral de explicar los fenómenos mágicos y religiosos, tratando de mostrar que hay otras formas más adecuadas de interpretarlos; más adecuadas, en el sentido de que nos hacen más inteligibles tales fenómenos, y nos darían la satisfacción que buscamos cuando nos preguntamos por su significación y cómo de ella surgen nuestras ideas e impresiones sobre su “profundidad”, su “carácter terrible y siniestro” y similares. Para el propósito de oponerse a la que él llama la “tonta y primitiva superstición”, bastaría con mostrar y hacernos plausible una manera distinta de comprender o de ver tales fenómenos, pero no se requiere (peor aún, sería inconsistente) dar una teoría o explicación general sobre ellos, diferente de la teoría evolucionista de Frazer.

Para Wittgenstein, la idea de que una religión pueda ser más verdadera que otra, o de que la ciencia ha refutado y superado a las magias y a las religiones, se basa en una manera equivocada de entender la magia y la religión: como si ellas fueran teorías o explicaciones primitivas y precursoras de la ciencia, como si estuvieran en el mismo camino en el que iríamos progresando en la búsqueda de un mejor conocimiento de la naturaleza, que nos permitiría orientarnos y actuar de modo más eficaz en ella.

Wittgenstein observa que los primitivos que practican la magia pueden también poseer técnicas eficaces basadas en ideas adecuadas acerca de ciertos procesos naturales: “El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen, construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efígie” (OF 147). Por ello no resulta muy convincente la interpretación de sus prácticas mágicas o religiosas como técnicas mediante las cuales quieren provocar ciertos efectos deseados. Uno se preguntaría: ¿por qué justamente en estos casos se equivocan tanto y en los otros no? ¿No habría otra manera, algo más caritativa, de comprender el sentido de tales prácticas?

La gente podría tener razones muy diversas para, por ejemplo, apuñalar una efígie. El punto es que no se trata siempre del *mismo tipo de razones* asumidas dogmáticamente, según Wittgenstein, por Frazer. Alguien podría hacerlo no para realizar un deseo de hacer daño a alguien, sino para manifestar o exteriorizar ese deseo. De manera similar, nosotros podríamos golpear el televisor o maldecir a la programadora

o invocar a Dios cuando se pierde en el aparato la imagen, justo cuando estamos viendo un partido de fútbol, no con la intención de que lo que hacemos haga que vuelva la imagen, sino dando salida a nuestra rabia de manera espontánea, impensada. Aunque, a veces, habría que admitirlo, *podríamos* hacerlo también con una vaga esperanza de que podamos seguir viendo el partido, en cuyo caso cabe, claro está, hablar de una superstición irracional.

Wittgenstein da estos otros ejemplos:

Quemar en efigie. Besar la imagen de quien se ama. Naturalmente, esto *no* se basa en la creencia en un efecto determinado sobre el objeto, que la imagen representa. Tiene como objeto lograr una satisfacción, y la obtiene. O más bien, carece de objeto alguno; simplemente actuamos así y, a continuación, nos sentimos satisfechos. (ORDF 147)

No se trataría, en todo caso, de sustituir una teoría general, pero, o justamente por ello, demasiado unilateral, para explicar tan diversas prácticas, por otra diferente; digamos, por una teoría de las prácticas mágicas o religiosas como expresiones de sentimientos y ya no como técnicas primitivas basadas en la superstición. Ello equivaldría a combatir un dogmatismo con otro. Se trataría, más bien, de sugerir maneras alternativas de comprender los fenómenos que Frazer habría explicado de manera muy unilateral, de sugerir una posibilidad que Frazer no habría contemplado seriamente, por haber caído en lo que Wittgenstein ve como una superstición, una miopía y un prejuicio cientificista.

Como hemos señalado antes, Wittgenstein objeta a Frazer que su modo de explicar ciertas prácticas y creencias religiosas las hace ver como estupideces y que no es plausible que esas personas hagan todo eso por pura estupidez. Se puede estar muy de acuerdo en que es poco plausible, pero aun así es posible que ocurra, en cuyo caso hablaríamos de superstición. Para Wittgenstein, es importante hacer una distinción entre religión y superstición. De acuerdo con ella, la creencia religiosa confundida con una creencia empírica es, en realidad, una superstición. En las observaciones de Wittgenstein reunidas y publicadas bajo el título *Cultura y valor*, se lee: “La fe religiosa y la superstición son bien diferentes. Una de ellas resulta del miedo y es una suerte de falsa ciencia. La otra es confiar” (cv 72).

Nos podemos servir de un ejemplo del propio Wittgenstein para ilustrar la diferencia: el de la creencia en el Juicio Final. De acuerdo con él, quien cree que el Juicio Final va a ocurrir de hecho, quien hace de su creencia religiosa un asunto empírico y busca apoyarla en evidencia empírica, quien se comporta de ciertas maneras y evita actuar de otras por miedo a que de hecho le vaya muy mal en el Juicio Final sería supersticioso, no tendría una fe religiosa genuina. Sobre este

ejemplo dice Wittgenstein en sus *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*:

Supongan, por ejemplo, que conocemos a gentes que predicen el futuro, hacen predicciones para años y años futuros y describen algún tipo de Día del Juicio. Curiosamente, aunque existiera tal cosa y aunque fuera más convincente de lo que yo he descrito, la creencia en ese suceso no sería en absoluto una creencia religiosa. (132)

Wittgenstein no quiere negar, pues, que haya la superstición, pero tampoco quiere ver a las creencias religiosas (por lo menos no a todas ellas) como supersticiones, distinguiendo de ellas las que sí serían genuinas. Pero si el verdadero creyente no cree en el Juicio Final como si se tratara de un hecho que efectivamente va a ocurrir, ¿qué es entonces lo que cree? Para responder a esta pregunta hay que aclarar cuál podría ser una comprensión positiva de la creencia religiosa; positiva, en el sentido de que no se ha de limitar a advertir que la creencia religiosa *no* es como la creencia empírica, porque vista así es, más bien, una superstición. Para acercarse a dicha comprensión positiva de la creencia religiosa, habría que tratar de entender bien, por así decirlo, no tanto su letra, sino su espíritu. Y se podría tratar de comprender su espíritu, en lugar de entenderla demasiado literalmente, a partir de lo que Wittgenstein llama la técnica de aplicación o uso de la creencia, es decir, de la práctica del creyente y del muy determinante papel que juega la creencia en su actuar y en su forma de vivir. A este respecto Wittgenstein subraya lo siguiente:

Quisiera decir que también en este caso las palabras que pronuncias o lo que piensas al pronunciarlas no importan tanto como las diferencias que ellas hacen en diversos momentos de tu vida. ¿Cómo sé que dos personas quieren decir lo mismo cuando cada una dice que cree en Dios? Y lo mismo vale para la creencia en la Trinidad. Una teología que insiste en el uso de ciertas palabras y frases particulares y prohíbe otras no aclara nada. Gesticula con palabras, como podría decirse, pues quiere decir algo y no sabe cómo expresarlo. Es la práctica la que da a las palabras su sentido. (CV 85)

En lo que resta de este artículo trataremos de seguir la sugerencia contenida en este pasaje: examinaremos la cuestión de cómo se podría llegar a una comprensión positiva de la creencia religiosa poniéndola en relación con la práctica, la forma de vida del creyente. Esbozaremos brevemente varias maneras de ver dicha relación y señalaremos algunos de sus aspectos problemáticos.

La relación entre creencia religiosa y forma de vida (o acercamiento a una comprensión positiva de la creencia religiosa)

Hay varias maneras de ver la relación entre la creencia religiosa y la forma de vida de quien la alberga. Por un lado, hay una posible conexión entre ellas que permitiría explicar por qué el creyente ha buscado llevar, o incluso ha pensado que necesita llevar, una vida religiosa –y quizá también por qué tiene determinadas creencias religiosas–. Ciertos momentos y experiencias decisivas pueden conducir a una persona a hacerse dolorosamente la pregunta por el sentido o el valor de su vida. Y tal persona podría buscar solución a esta pregunta y a este problema vital en la creencia religiosa. Cuando Malcolm señala que no puede haber una comprensión profunda del concepto de Dios sin una comprensión del fenómeno de la vida humana que dio lugar a él, y que “la misma génesis del concepto de Dios brota de una cierta tormenta en el alma” (cit. en Nielsen 164), o cuando Axel Hägerström observa que el concepto de Dios “brota de una necesidad de escapar de la ansiedad y fatiga de la vida” (cit. en Nielsen 165), o cuando se dicen cosas similares a estas, se está tratando de explicar qué forma de vida o qué vivencias de una persona lo llevan a buscar la fe religiosa. Pero esta explicación de lo que podríamos llamar la búsqueda o la necesidad de la religión en la vida de una persona es compatible con la interpretación que hace ver la creencia religiosa como incoherente, que la confunde, según Wittgenstein, con la superstición. Así, por ejemplo, Hägerström añade, a la observación suya sobre la fuente del concepto de Dios, que dicho concepto “no es nada sino una creación de nuestro propio pensamiento confuso” (cit. en Nielsen 165). Se diría, pues, que nuestros problemas vitales más apremiantes y desesperados nos podrían llevar a creer hasta en lo absurdo. Ellos permitirían comprender cómo el creyente religioso puede llegar a ser tan incoherente e irracional. Pero, de todas maneras, lo que buscábamos al dirigir nuestra atención a la forma de vida del creyente religioso no era una comprensión del “porqué de su creencia”, sino del “qué” de ella; dicho en otras palabras, *no buscábamos en su práctica y en su forma de vida las causas o el origen de sus creencias religiosas, sino su sentido y su significación.*

Algo que sí podría contribuir a que nos acerquemos a una comprensión del sentido de una creencia religiosa, y ya no únicamente de sus posibles causas, es preguntarnos qué forma de vida sería coherente y concordante con ella, en lugar de interrogar por las experiencias vitales –quizás un sentimiento nihilista, una angustia, una desesperanza, etc.– que pudieran, hipotéticamente, hacerla surgir. Pero al preguntar así por la manera de vivir acorde con una creencia religiosa, estaríamos

presuponiendo que la creencia religiosa tiene por sí misma un significado que no depende de esa manera de vivir, pero sí permite determinar si cierta forma de actuar o de conducir la vida concuerda o no con ella. Supuesto esto, que la creencia tiene un significado por sí misma, ¿por qué no buscar aclarar dicho sentido e indagar por él, digámoslo así, de manera directa, en vez de hacerlo a través del modo como se manifiesta en la forma de vida del creyente? Pues sería la creencia religiosa con su significado propio la que daría sentido y valor a una vida que, quizá, llegó en algún momento a vivirse con el sentimiento de que ella carecía precisamente de sentido y valor. Vista así la relación entre la creencia religiosa y la forma de vida del creyente, habría que aclarar el significado de la primera para ganar claridad, a su vez, acerca del sentido de la segunda y no al contrario. Podríamos decir entonces: porque el creyente tiene estas creencias religiosas que significan esto y lo otro (volviendo al sentido demasiado literal y supersticioso de dichas creencias, esto mismo podría formularse así: porque cree que estas cosas *de hecho* han sucedido o sucederán así), él actúa así y vive de tal manera.

Sin embargo, dicha relación puede pensarse de otra manera. Se podría² concebir la creencia religiosa como una expresión simbólica de la manera de vivir del creyente, o de algunas actitudes (tales como la aceptación, la humildad o la gratitud) y maneras de actuar y reaccionar ante cosas significativas que le ocurren, o también de sus maneras de valorar y dar sentido a aquello que le parece más importante.

Wittgenstein da un ejemplo que puede emplearse para ilustrar lo anterior: la creencia en que “todo proviene de Dios” podría comprenderse no como la creencia en que Dios es efectivamente la causa primera y no causada de todo, sino como la expresión de una actitud importante en la vida de una persona; a saber, la de ponerle un límite, un final a la búsqueda de explicaciones y justificaciones; dicho en otras palabras, la de resistirse a una cuestionable ansia de explicarlo y justificarlo todo. Otro ejemplo podría ser la creencia en que “Dios está en todas partes”. Ella puede entenderse como expresión de la manera como quien sostiene la creencia pone el mayor esmero, cuidado y atención en lo que hace, fijándose bien y dándole mucha importancia hasta al más mínimo detalle. Un tercer ejemplo es la creencia en la existencia de Dios o en que “Dios está conmigo”. Ella podría comprenderse, como lo sugiere Wittgenstein en su *Conferencia de ética*, como una expresión del sentimiento de estar a salvo ocurra lo que ocurra, de que nada malo puede pasarle a uno. En este caso, vale la pena subrayar que existe una enorme diferencia entre considerar la existencia de Dios como la causa de que nada malo me puede pasar y pensar la creencia en la existencia de Dios

2 Nótese que aquí se señala una posibilidad; no se afirma una verdad que sustituya a otra.

como una expresión simbólica de ese sentimiento de estar a salvo. Es claro que en el segundo caso la creencia religiosa no explica por qué se tiene ese sentimiento; más bien, tener tal sentimiento permite comprender el sentido que se le da a la creencia.

Sin embargo, esta forma de ver las creencias religiosas como meras expresiones simbólicas de una manera de vivir, o de ciertas actitudes y valoraciones muy importantes que se manifiestan en ella, no deja de ser también problemática. Por una parte, se puede objetar que en la manera de ver de Wittgenstein se ha despojado a la creencia religiosa de algo que le es esencial; a saber, su contenido cognitivo, empírico (aunque ya hemos visto las razones que lo habrían llevado a ello). Así mismo, ella no permite comprender bien cómo ciertas creencias religiosas pueden llegar a contribuir a orientar y regular, en una medida muy significativa, la forma de vida de quien la alberga. Esto es algo que Wittgenstein resalta explícitamente en sus *Lecciones sobre la creencia religiosa*:

Supongamos que alguien adopta esta regla para su vida: creer en el Juicio Final. Haga lo que haga siempre lo tiene en mientes. ¿Cómo sabremos si podemos decir que cree que ello sucederá, o no lo cree?

Preguntárselo no es suficiente. Probablemente dirá que tiene pruebas. Pero lo que tiene es lo que podríamos llamar una creencia inconvencional. Ello se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida de acuerdo a ella. (130)

Esta manera de tratar el asunto de si una persona tiene o no una creencia religiosa y de concebirla como una idea o imagen rectora en la vida de quien cree nos lleva, al parecer, de regreso a un punto por el que ya habíamos pasado. Ella implicaría que la creencia religiosa ha de tener por sí misma un significado y gracias a él es que puede funcionar como una idea o imagen a través de la cual se regula la vida, en cuyo caso haríamos mejor en tratar de comprender la creencia religiosa para poder entender cómo vive el creyente y no al revés. Después de todo, la formulación lingüística de la creencia religiosa no es un galimatías completamente ininteligible. En ella aparecen términos, palabras, expresiones, tales como “estar en todas partes” o “juicio”, que ya tienen, en ciertos contextos, usos y significados más o menos habituales y claros. En la formulación lingüística de la creencia religiosa esos usos y significados habituales no se abandonan ni ignoran del todo, pues entonces sería incomprensible por qué se usan justamente esas palabras y expresiones. Pero, como ya se ha subrayado antes, si se las usa y entiende de una manera demasiado literal, como se emplean ordinariamente, se expresa con ellas, según Wittgenstein, una superstición y no una creencia religiosa genuina.

La creencia religiosa no tiene pues un significado claro, fijo, unívoco que determine inexorablemente cómo es la manera de vivir concordante con, o que está regulada por, ella. Es el creyente quien regula su vida y el modo como lo hace contribuye a ir fijando el sentido de la creencia. La manera como comprende y a la vez da sentido a lo que es vivir de acuerdo con sus creencias religiosas, tomadas como imágenes rectoras, se orienta parcialmente por el significado, digamos, ordinario que tienen los conceptos que se emplean para darle expresión verbal; pero también, y al mismo tiempo, los modifica, los transforma y extiende en ciertas direcciones. Puede compararse este caso con otros ejemplos de lo que podríamos llamar “fijación de la gramática” a través de una práctica. Se verían, entonces, similitudes entre el caso de la creencia religiosa y casos como el de la demostración matemática, tal como la entiende Wittgenstein. Según él, la demostración matemática que se hace de un teorema puede ayudar a determinar el sentido del teorema mismo. Algo análogo ocurriría en el caso de la estética y la crítica de arte, en el que las razones estéticas que se arguyen en una discusión pueden contribuir a fijar la gramática de los conceptos usados en ellas, y también en el caso de discusiones morales, en las que los argumentos esgrimidos ayudarían a fijar los significados de palabras como “bueno”, “justo”, “virtud”, etc. En el caso de la creencia religiosa no se trataría tanto de demostraciones, razones o argumentos, sino de acciones, actitudes, de maneras de confrontar y reaccionar ante problemas vitales, que contribuyen a fijar el sentido de la creencia religiosa.

Bibliografía

- Brusotti, M. “Der Okzident und das Fremde: Wittgenstein über Frazer, Spengler, Renan.” *Okzidentbilder: Konstruktionen und Wahrnehmungen*. Hrsg. Ute Dietrich und Martina Winkler. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2000. 31-61.
- Malcolm, N. “La carencia de fundamentación de la creencia.” *Creencia y racionalidad: Lecturas de filosofía de la religión*. Ed. Enrique Romerales. Barcelona: Anthropos, 1992. 219-234.
- Nielsen, K. “El fideísmo wittgensteiniano”. *Creencia y racionalidad: Lecturas de filosofía de la religión*. Ed. Enrique Romerales. Barcelona: Anthropos, 1992. 163-187.
- Schulte, J. “Glaube und Aberglaube.” *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*. Von: Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. 43-58.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus* [TLP]. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1993.
- Wittgenstein, L. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Trad. Isidoro Reguera. Barcelona: Paidós, 1992.

- Wittgenstein, L. *Ocasiones filosóficas: 1912-1951* [OF]. Eds. James C. Klagge y Alfred Nordmann. Trad. Ángel García. Madrid: Cátedra, 1997.
- Wittgenstein, L. “Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer” [ORDF]. *Ocasiones filosóficas: 1912-1951*. Eds. James C. Klagge y Alfred Nordmann. Trad. Ángel García. Madrid: Cátedra, 1997. 144-163.
- Wittgenstein, L. “Conferencia de ética.” *Ocasiones filosóficas: 1912-1951*. Eds. James C. Klagge y Alfred Nordmann. Trad. Ángel García. Madrid: Cátedra, 1997. 57-65.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certeza* [SC]. Trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Wittgenstein, L. *Aforismos, cultura y valor* [CV]. Eds. Georg Henrik von Wright y Heikki Nyman. Trad. Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa Calpe, 1995.