



La especificidad de la creencia religiosa, algo distinto de la razón. Wittgenstein y los 'juegos de lenguaje'

A especificidade da crença religiosa, algo distinto da razão.

Wittgenstein e os "jogos de linguagem"

Juan M. Durán

Universidade Nacional de Córdoba, (UNC), Córdoba, Argentina

Resumen

En este trabajo presento algunos argumentos para sostener que la creencia religiosa es un lenguaje distinto al de la ciencia. Para esto hago uso de los trabajos de Wittgenstein sobre 'juegos de lenguaje' y creencia religiosa. Sostengo que a pesar de que se haga un uso de términos sintácticamente idéntico, la dimensión pragmática de dichos términos es la que determina en qué juego de lenguaje se está. Concluyo mostrando un caso donde se hace un uso inadecuado del lenguaje de un sistema y que se aplica a otro sistema.

Palavra-clave: Creencia científica. Creencia religiosa. Juegos de lenguaje. Wittgenstein.

* JMD: Doutor em Filosofia, e-mail: juanduran@gmail.com

Resumo

Neste trabalho apresento alguns argumentos para sustentar que a crença religiosa é um jogo distinto daquele da ciência. Para isso faço uso dos trabalhos de Wittgenstein sobre “jogos de linguagem” e “crença religiosa”. Sustento que a pesar de que se tenha um uso de conceitos sintaticamente idénticos, a dimensão pragmática destes conceitos é a que determina em que jogo de linguagem nos encontramos. Concluo mostrando um caso onde se faz uso inadequado da linguagem de um sistema e que se aplica a outro sistema.

Palavras-chave: *Crença científica. Crença religiosa. Jogos de linguagem. Wittgenstein.*

Introducción

El Concilio Vaticano I, el vigésimo de la historia y el último Concilio Ecuménico del Siglo XIX, concluye la tercera sesión estableciendo como dogma de la Santa Iglesia Católica que la existencia de Dios, así como algunos de sus atributos, puede ser probados mediante la luz natural de la razón humana. Al mismo tiempo admite, sin embargo, que las fuerzas naturales de la razón son insuficientes para descubrir ciertos misterios divinos, como lo son la Santísima Trinidad, la Encarnación, y la Redención, entre otros. Precisamente por esto último fija la necesidad e importancia de la Revelación divina, de la doble naturaleza de la fe (como virtud infusa y al mismo tiempo adhesión de la inteligencia de Dios), de los ordenes eclesiásticos, etc. Es mediante este modo que se hace propia la convicción que las creencias religiosas pueden apoyarse y justificarse mediante demostraciones racionales, así como de la necesidad de la fe para comprender a Dios (y, por extensión, todas sus creaciones del mundo natural).

Así entendido, el concilio Vaticano I estaría cometiendo un error de categorías al considerar que la creencia religiosa requiere de justificación racional y que la razón (en su versión de conocimiento científico) sustenta el quehacer y las creencias religiosas. Este es precisamente el punto que quiero disputar en este artículo. Apoyándome en algunos de los trabajos de Ludwig Wittgenstein, mostraré que condicionamientos

epistemológicos, ontológicos, y metodológicos acerca del lenguaje y su intención de uso sustentan la tesis que la creencia religiosa y la creencia científica son dos “juegos de lenguaje” enteramente diferentes.

Este trabajo se divide de la siguiente manera. En la segunda sección analizo tres modos de interpretar la noción de ‘creer’ (incluyendo la noción de ‘creencia’). El objetivo es establecer de manera más o menos definida de qué estamos hablando cuando hacemos uso de estos términos. Esta sección también presenta la postura de Wittgenstein con respecto a los distintos usos de estos términos. La idea de ‘juegos de lenguaje’ es introducida y se muestra cómo debe ser interpretada en el contexto religioso y científico. Varios ejemplos son discutidos, incluyendo el uso de imágenes como lenguaje no-verbal. La conclusión es que cada sistema (religioso, científico, o el que sea) tiene su propio juego de lenguaje que no es aplicable a otro sistema. La pregunta que surge entonces es cómo deben interpretarse términos comunes entre religión y ciencia, tales como estar ‘justificado’, o tener ‘evidencia’. La sección tres, en cambio, consiste en mostrar que aunque el uso de ciertos términos sea sintácticamente idéntico, dichos términos son enteramente diferentes en su dimensión pragmática. La propuesta de la tercera sección, entonces, consiste en mostrar cómo debe interpretarse esa dimensión pragmática y qué consecuencias como base fundante de una moral. La última sección presenta el caso donde la apropiación del lenguaje de un sistema por parte de otro posibilita la emergencia de un tercer tipo de sistema, a saber, uno donde ni el rigor metodológico de la ciencia ni la fe de la religión juegan un rol, sino más bien el interés económico y personal. El ejemplo fue furor en los Estados Unidos pues se trata de un neurocirujano que dice poder ‘demostrar’ la existencia del paraíso.

Sobre los modos de ‘creer’

En sus *Lecciones y Conversaciones* (Wittgenstein, 1992), Wittgenstein llama la atención sobre el peculiar uso del término ‘creencia’ en el contexto de la creencia religiosa, proponiéndola como un espacio intermedio entre el uso corriente de ‘creer’ y el uso de ‘conocer’, más propio de

ámbitos científicos. Así, Wittgenstein distingue tres usos de ‘creencia’: “existe este [religioso] extraordinario uso de la palabra ‘creer’. Se habla de creer y al mismo tiempo no se usa ‘creer’ como se hace ordinariamente [...] por otra parte, no se usa como generalmente usamos la palabra ‘conocer’ ” (Wittgenstein, 1992, 137).

‘Creer’, en su uso corriente, expresa una opinión y sugiere la posibilidad de la duda o, por lo menos, de cierta incertidumbre. Así, creemos que el cartero vino hoy pero no estamos seguros. Este tipo de duda, sin embargo, no presenta usualmente un contratiempo epistémico ya que nos sobreponemos al acercarnos al buzón y confirmar (o no) nuestra duda. Algo similar puede decirse sobre el pasado, o sobre fenómenos o eventos al que no tenemos un alcance empírico. Así por ejemplo, yo puedo decir que creo que mi bisabuelo participó en la primera guerra mundial, o que Pluto ahora ha sido reestablecido a la categoría de planeta. Estas dos creencias pueden valorarse de distintas maneras, ya sea preguntando a mi abuela o revisando registros militares, y leyendo las últimas noticias sobre astronomía galáctica. Lo característico de este tipo de duda es que tiene menos que ver con acceso epistémico que con un uso no-normativo del lenguaje. Si no confirmo que mi duda era falsa (o verdadera), a lo sumo tendré que vivir con ella. Si estoy equivocado, tal vez diré algo falso (por ejemplo, le contaré a mi amigo que mi bisabuelo fue general en la primera guerra mundial, cuando en realidad nunca participó). Pero parecería que, independientemente de los usos e intenciones del usuario de este tipo de lenguaje, el uso corriente de ‘creer’ como opinión o duda difiere significativamente lo que llamamos ‘conocer’.

‘Conocer’, por el contrario, es la aserción cognoscitiva/epistémica de que algo es el caso conforme a un conjunto más o menos aceptado de pruebas. Los teóricos del conocimiento han analizado al término como consistiendo en tres elementos, a saber: *creencia*, *verdadera*, y *justificada*. De acuerdo al análisis tripartido del conocimiento, entonces, que ‘i) p es verdadero’; ‘ii) S cree que p ’; y ‘iii) S está justificado en creer que p ’ son condiciones necesarias y suficientes para conocer. Es curioso notar que ni la noción de ‘verdad’ (muchas veces atada fuertemente a una metafísica) ni la de ‘justificación’ hayan sido enteramente

dilucidadas¹. Nada de esto, sin embargo, nos interesa aquí. Nuestra preocupación es, en todo caso, menos formal. Lo que queremos es identificar aquello que es cualitativamente diferente entre los tres modos de creer. Así pues, será suficiente decir que ‘conocemos’ cuando un enunciado se conforma con algún tipo de evidencia, ya sea empírica (por ejemplo, observacional, experimental, medible, etc.), lógica (por ejemplo, vía derivación, inducción, etc.), o de otro tipo². De aquí que, cuando tenemos razones para dudar de que lo afirmado es el caso (es decir, creemos en el sentido dado anteriormente), evitamos decir que ‘conocemos’ y en su lugar utilizamos términos o frases que manifiestan nuestra reserva o duda. Para facilitar la terminología voy a referirme a este tipo de conocimiento como ‘certero’. La intención es incluir tareas como que conocemos cómo cocinar una torta, relaciones sociales como que conocemos tal o cual característica de un amigo y, por supuesto, lo que llamamos conocimiento científico, como que el Sol se encuentra a aproximadamente 150 millones de kilómetros de distancia de la Tierra. Notemos que lo llamo ‘certero’ a fin de evitar dos tipos de compromisos, uno con una metafísica de la verdad, y otro con alguna forma de falibilismo. ‘Conocer’, para mí, es el acto epistémico más democrático pues es independiente de nuestra mente y comprobable por cualquier individuo.

De modo similar el creyente religioso³ también afirma conocer aquello acerca de lo que versa su creencia, aunque no diríamos que ese ‘conocer’ es de idéntico uso⁴ al uso mencionado anteriormente, ni que en su caso se ve respaldado por lo que las ciencias llaman pruebas a favor de que algo sea el caso. Un buen ejemplo de esto son los milagros donde el creyente los toma como evidencia de la voluntad divina. Analizaré con más detalle el caso de los milagros en la siguiente sección. Dado que mi intención aquí es analizar la creencia religiosa y,

¹ Esto es particularmente cierto después de las objeciones de Gettier al conocimiento como creencia verdadera justificada (Gettier, 1963).

² Excluyo, desde luego, la llamada evidencia testimonial que supone la creencia en el sentido de su uso corriente.

³ Entiendo por creyente religioso aquel que profesa con pasión (*pathos*) las doctrinas del grupo religioso del que se siente miembro, independientemente del origen de las doctrinas.

⁴ Nótese que tomamos de Wittgenstein la noción de *significado como uso* (Wittgenstein, 1988, § 43 y ss.)

en cierto sentido, compararla con la científica, dejó de lado las otras interpretaciones del término ‘creencia’.

Ahora bien, el uso religioso del lenguaje no es un uso enunciativo, no al modo como se enuncia en las ciencias; más aun, el uso religioso del lenguaje no tiene que ser un uso científico. Wittgenstein dice que “en un discurso religioso usamos expresiones como: ‘Creo que sucederá tal y tal cosa’, pero no lo usamos del mismo modo que las usamos en la ciencia” (Wittgenstein, 1992, 133). De este modo, cuando el creyente dice que cree, digamos, en la existencia de un Dios Todopoderoso, no puede interpretarse como una creencia en algo que sea dable de prueba o comprobación por algún medio empírico o lógico⁵. Y aunque se dé el caso de que el creyente afirme tener razones que justifiquen su creencia, o de que puede mostrar que ha tenido una experiencia religiosa dada, este uso en los términos no puede identificarse con los usados en la ciencia (v.gr. ‘justificación’, ‘evidencia’, etc.). En otras palabras, el análisis puramente lingüístico de los términos sólo deriva en una petición de principio. De acuerdo a Wittgenstein, las personas religiosas “no se refieren a un modo de verificación corriente, sino que tienen ideas completamente diferentes” (Wittgenstein, 1992, 149). Y aunque esto surja como poco informativo por parte de Wittgenstein, lo que está indicando es que el creyente no trata a sus creencias como cuestiones de racionalidad (como lo haría el científico), sino más bien como cuestiones para regular su propia vida.

Aquí emerge un punto interesante en el pensamiento wittgensteniano. Las creencias religiosas no son susceptibles de verdad o falsedad, correspondencia o refutación con lo empírico, observable, medible, o predecibles. Tampoco son dables de ser derivadas, inferidas, o abducidas. Estos y otros son los términos usuales más bien en un lenguaje científico, donde se da sustento a nociones como ‘justificación’, ‘evidencia’, o ‘explicación’. Estos términos, como hemos indicado anteriormente, no son aplicables (al menos en el mismo sentido) en el lenguaje religioso. Wittgenstein es bien claro cuando indica que si

⁵ Aquí es donde han fallado todas las versiones del *argumento ontológico*, desde San Anselmo de Canterbury, a Kurt Gödel, pasando por René Descartes y Gottfried Leibniz.

algo es un error o no lo es, es dentro de un sistema (o un determinado juego⁶ (Wittgenstein, 1992, 136)). Así pues, la creencia religiosa no es una cuestión de racionalidad. Desde luego, tampoco es una cuestión de irracionalidad. Entenderlo de este último modo supondría alguna forma de reproche a la creencia religiosa, pero esto tampoco aplicable al lenguaje religioso en sí mismo (Wittgenstein, 1992, 134).

La creencia religiosa, en definitiva, tiene que ver con el modo en que uno regula su propia vida, de cuáles son las directrices que seguimos al estar convencidos (o 'justificados') en creer tal o cual cosa, y en el modo en que nos acomodamos a una comunidad determinada. El Testigo de Jehová no aceptará una transfusión de sangre aunque su vida corra peligro. Su creencia de que tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento mandan abstenerse de la sangre, junto con la interpretación particular que le hacen de Génesis 9:4, Levítico 17:10, Deuteronomio 12:23, Hechos 15:28-29, vence la más sólida evidencia empírica sobre los beneficios de una transfusión de sangre. De hecho, el Testigo de Jehová cree firmemente que la sangre representa *vida* (así es cómo interpretan Levítico 17:14), y como tal obedecen el mandato bíblico de que hay que abstenerse de la sangre por respeto a Dios, fuente de vida. La mente científica podría entender que aquí persiste una inconsistencia en el pensamiento, puesto que sólo habrá vida si hay una transfusión de sangre. Este es un buen ejemplo de cómo la creencia religiosa difiere de la científica en prácticamente todos los niveles (esto es, evidencia empírica, reconstrucción lógica, etc.), aun que utilicen los

⁶ Aquí es importante notar que las lecciones sobre creencia religiosa pertenecen a un curso dado aproximadamente en el año 1938 en Cambridge, y por lo tanto en el período de transición hacia las Investigaciones Filosóficas. De aquí que el término *juego de lenguaje* no haya sido utilizado, aunque su contenido y uso teórico es el mismo. Es importante notar también que esta transición es enteramente consonante con sus ideas filosóficas anteriores. En rigor, éstas son reforzadas y desarrolladas desde un ángulo diferente. En el *Tractatus* el uso sin sentido del lenguaje, el intento de ir más allá de sus límites y de decir lo que no se puede decir es lo que se subraya; aquí, en cambio, es el fundamento de juego de lenguaje local de la creencia religiosa. Y del mismo modo que el fallo del lenguaje ético y religioso para expresar esos valores no eran, en opinión de Wittgenstein, un fallo en encontrar el análisis lógico correcto, tampoco la debilidad de los fundamentos religiosos de la creencia religiosa es algo que quepa mejorar por medio de argumentos racionales y más convincentes. Del mismo modo en que las expresiones sin sentido de la ética y la creencia religiosa no carecen de sentido porque aún no se hayan encontrado expresiones correctas sino porque el sin-sentido es su esencia misma, así también la falta de un fundamento racional firme no se debe al hecho de que no se hayan encontrado argumentos mejores, sino a que la no racionalidad constituye la esencia misma de las expresiones.

mismos términos (como por ejemplo, evidencia, justificación, etc.)⁷. La religión Judía, por el otro lado, circuncida a sus recién nacidos, una práctica que no se basa necesariamente en la salud personal, sino en una tradición milenaria. Los ejemplos pueden multiplicarse, pero el argumento es el mismo: a pesar de hacer uso de términos semejantes, la creencia religiosa es distinta a la científica. En el fondo, la tensión no es ni sintáctica ni semántica, sino pragmática en el sentido de cómo decidimos articular la propia vida.

Otro rasgo central del uso del lenguaje religioso, y que se asocia con lo dicho hasta ahora, es que se forja por un recurso a la apelación a imágenes⁸, esta vez con la salvedad de que dichas imágenes no funcionan, por así decir, del mismo modo en que lo hacen en ciencias. En efecto, cuando decimos, por ejemplo, “hay un avión en el cielo” o “Napoleón vivió en tal y tal año” evocamos una imagen mediante el uso del lenguaje sugiriendo la posibilidad que la existencia de dicha imagen será dada a través de algún método asociado a las ciencias. Sin embargo, cuando hablamos de imágenes evocadas por la creencia religiosa debemos recordar que, como indica Wittgenstein, “no hablamos de hipótesis ni de alta probabilidad. Tampoco de saber” (Wittgenstein, 1992, 133). De aquí que decir “hay un Dios” no se trata ni de una hipótesis a ser corroborada o refutada, ni de una proposición en sentido estricto, sino más bien de la externalización de una creencia religiosa.

A este respecto, Wittgenstein hace las críticas pertinentes a varias teorías de la descripción y referencia. ‘Dios’ no representa una imagen de la que no se me ha mostrado el modelo (usada como si representara una persona: Dios ve, Dios castiga, etc.) pues no debe ser usado como un término denotativo. Se trataría, en todo caso, de un uso más extraordinario de las imágenes pues representan una forma de miedo, de respeto, de admiración, o de lo que fuese ante lo desconocido, ante lo superior. Funcionan, en definitiva, a nivel psicológico-emocional,

⁷ Véase <http://www.jw.org/es/testigos-de-jehová/preguntas-frecuentes/testigos-de-jehová-transfusiones-de-sangre/>.

⁸ Para Wittgenstein la psicología, la historia, la antropología y en general cualquier disciplina que no sea la religión o la ética, hacen uso de imágenes empíricas tales que permiten establecer algún grado de verificabilidad. Nosotros seguimos esta noción de imagen.

como sentimientos de terror o amor profundo, admiración y asco, etc. Sólo así se le puede dar contenido a las imágenes (y significado) de ‘Dios’, ‘Trinidad’, ‘Espíritu Santo’, y sólo los sentimientos que representa pueden ser el significado de ‘Creo en un Dios todopoderoso, creador del Cielo y la Tierra’ o ‘Dios es grande’. Por ello, si significamos la palabra ‘Dios’ al modo descriptivista y referencialista, entonces fallamos en hablar de algo verdadero o falso pues estrictamente no estamos diciendo ni mostrando nada. Es más, perdemos todo sentido porque es un uso gramaticalmente incorrecto⁹: “la forma en que usas la palabra ‘Dios’ no muestra en quién piensas sino en lo que piensas” (Wittgenstein, 1996, 92).

La confusión que surge por el uso de imágenes que se introducen en el discurso religioso se verá aclarada por un ejemplo que da el mismo Wittgenstein, quién discute la pintura de Miguel Ángel al representar la creación del mundo. Allí, se hace una pregunta simple, pero no por ellos menos difícil de contestar: ¿Dios y Adán, tienen el mismo aspecto que ese Dios y ese Adán de Miguel Ángel? Tomada literalmente, la respuesta es claramente negativa. Ni Miguel Ángel, ni absolutamente nadie diría que Dios y Adán son tales como aparecen en la pintura (Wittgenstein, 1992, 140). Lo que está señalando Wittgenstein, en cambio, es que nuevamente no hay una relación entre la imagen y el objeto real (si tal cosa hubiera) al modo en el que hay entre observar el cielo y ver si está pasando un avión, o entre un retrato de Napoleón y, digamos, Napoleón mismo. La imagen de la pintura de Miguel Ángel no es la Divinidad en contacto con el Hombre, sino que la imagen tiene que ser usada de un modo completamente distinto si vamos a llamar ‘Dios’ a ese hombre con una extraña capa (Wittgenstein, 1992, 140-141), y ‘Hombre’ a ese humano masculino desnudo. Lo que el creyente llama ‘Dios’ es algo relevante en su vida, tan concreto y abstracto como el papel determinado que juega. A este respecto Winch observa correctamente que “lo que hace a una imagen una imagen religiosa no es su relación pictórica con

⁹ En el sentido wittgensteniano de gramática.

algún evento" (Winch, 1987, 79). La relación es netamente simbólica, con la consecuente dimensión pragmática que emerge.

Consiguientemente, podemos estar seguros de la verdad de las proposiciones matemáticas por su estructura lógica interna. Podemos estar seguros de la física o de la química por la plausibilidad que da la estabilidad del mundo; y hasta podemos afirmar algo parecido con respecto a la historia o la psicología al investigar en documentos antiguos o al exponer a un paciente a ciertos tests psicológicos. Pero los creyentes religiosos están seguros de sus creencias a pesar de su falta de cohesión lógica interna, de su escaso (o nulo) sustento extrínseco, y de su falta de metodología. De este modo, el referencialismo al que tanto Wittgenstein se opondrá oportunamente en las Investigaciones Filosóficas ya comienza a cobrar vida aquí: no es el único modo lingüístico/visual pues lo que estamos tratando aquí es sobre un asunto mucho más complicado (y delicado) en donde hay presente asociaciones muy diferentes que no permiten juzgar esos enunciados y creencias sólo por el supuesto objeto significado. La diferencia del lenguaje científico con el del creyente "no se muestra en ninguna explicación del significado" (Wittgenstein, 1992, 130), sino en lo que se hace con las palabras, es decir, en su uso, en las consecuencias prácticas que se saca de ellas¹⁰.

Vemos así que el creyente hace un uso diferente de los términos del que el científico haría. De ahí que este último pueda comprender perfectamente lo que el creyente le está diciendo (o mostrando) y, sin embargo, parecer que se pierde todo lo importante del asunto. La pérdida aquí puede rastrearse en el reclamo que hace Wittgenstein sobre el uso abusivo y apropiativo que suele hacerse del lenguaje al exigirle que exprese algo que no puede ser expresado por encontrarse más allá de la propia expresividad de un lenguaje, es decir, más allá de aquello que puede ser formulado en un sistema.

¹⁰ Jonathan Weinberg relaciona estos temas con la noción de *lenguaje privado* que luego desarrollará Wittgenstein en las Investigaciones Filosóficas. De hecho, para Weinberg sólo basta reescribir § 293 de las Investigaciones para ver que "si se construye la gramática de la expresión de la [religión] según el modelo de 'objeto y designación', entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante" (Weinberg, 1994, 66).

De la religión a la moral

En un marco más teórico, el fideísmo se presenta como la teoría que mejor se adapta a las ideas wittgenstenianas. Alvin Plantinga ha definido el Fideísmo como una “confianza exclusiva o básica en la fe, especialmente en la búsqueda de verdades filosóficas o religiosas, acompañado por su consecuente menosprecio por la razón.” (Amesbury, 2012). El fideísta, entonces, vendría a excluir a la razón como un medio inoportuno para la comprensión de las verdades de la fe que, por el contrario, sólo podrán ser comprendidas desde una única perspectiva, a saber, la perspectiva que da la creencia religiosa. Wittgenstein, entiendo, aceptaría esta forma de fideísmo en tanto sea comprendida como una doctrina auto contenida. En efecto, Wittgenstein entendería al fideísmo como un uso del lenguaje que se pliega sobre sí mismo, que se envuelve y por último escapa a los intentos racionales de aprehensión. Cada forma de vida o juego de lenguaje tendrá así su propia sintaxis, semántica, y pragmática interna que sólo podrá ser entendida por aquél que cree y participa en ella¹¹, con lo cual se estaría hablando de una especie de estructura impermeable e inmune a cualquier otro juego de lenguaje. De ser esto correcto, Wittgenstein estaría propiciando las garantías necesarias y suficientes para la auto-justificación, colocando a la creencia religiosa en departamentos estancos e inexorables a ataques externos. Esto no significa, sin embargo, que los juegos de lenguaje valorativos sean inmunes a ataques y controversias internas. Lo que sí quiere decir es que quién intenta refutar un enunciado o una expresión pertenecientes a un juego de lenguaje usando las reglas de otro enteramente distinto, estaría cometiendo un error. Y si cree que ha tenido éxito, el error es aun mayor (Barret, 1994, 168).

Por absurdas que puedan parecer las creencias y prácticas de quienes no las comparten, las creencias religiosas permanecerán inexpugnables, por lo menos en términos de otros juegos de lenguaje. De este modo, y ya que un juego de lenguaje puede distinguirse de otro

¹¹ Dice Wittgenstein a este respecto: “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, 1992, 136).

en tanto que se caracteriza por un conjunto distintivo de actividades, creencias y reglas concomitantes, confundirlos y tratar de aplicar las reglas de uno para jugar el otro es el gran error que puede cometerse tanto en filosofía como en la vida cotidiana.

Así pues, la creencia religiosa se presenta como un marco de acción muy particular que ejerce su influencia en la forma de vivir y actuar de cierta comunidad de hombres. Wittgenstein suele describir lo religioso como un proceso real en la vida del hombre, que incluye temas problemáticos para las ciencias, como podrían ser el reconocimiento del pecado, la creencia en la posesión divina, y la esperanza en la redención por la fe, por nombrar algunos casos. Sin embargo, no por ello debe ser motivo de perturbación ni desasosiego. En cambio, éstos se constituirán como procesos reales para el creyente, procesos de construcción de una moral inconvencional que se “mostrará, no mediante razonamientos ni apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida” (Wittgenstein, 1992, 130). Ideas similares se encuentran en las Observaciones sobre La rama dorada de Frazer: “La idea misma de querer explicar una práctica (la muerte, por ejemplo, del sacerdote-rey) me parece equivocada” (Wittgenstein, 1997, 144).

Hemos introducido así la idea de moral. Creemos que el camino transitado solamente puede llevar a un modelo regulativo que debe manifestarse en la praxis y que se erige como el último bastión moral del creyente; involucra, de este modo, la entrega total de la vida al seguimiento de un credo, a una forma de afrontar la vida, a un modo de guiar las acciones, en definitiva, a la constitución de una moral. Es posible ver que el mismo Wittgenstein ha establecido los vínculos entre creencia religiosa y ética:

Que aquí hay una conexión, los hombres lo han sentido y expresado de este modo: Dios Padre creó el mundo, mientras que Dios Hijo (o la palabra procedente de Dios) es lo ético. Que los hombres hayan dividido la divinidad y después la hayan unido, indica el hecho de que aquí hay una conexión (Wittgenstein, 1989)

Llegamos así a una primera conclusión: una creencia religiosa sólo puede ser algo así como un apasionado sistema de referencia¹² en donde se despliegan prácticas singulares y donde se conforma la aprehensión de una determinada concepción del mundo o, lo que podríamos denominar, una forma de vida (una forma de juzgar la vida). Hemos llegado aquí al límite de lo decible, transigir estos límites nos pone en riesgo de caer fuera del ámbito religioso.

Las ideas wittgenstenianas sobre la creencia religiosa y, en última instancia sobre la ética, se presentan como una paradoja ya que parecerían constituir el único camino razonable a seguir. Lo absolutamente genuino de la creencia religiosa es su negativa a ser caracterizada por las categorías tradicionales: “aquí sólo se puede describir y decir: así es la vida humana” (Wittgenstein, 1997, 146). Y como dice en las Investigaciones Filosóficas: “Ésta no es una concordancia de opiniones, sino una forma de vida” (Wittgenstein, 1988, § 241).

La creencia científica también tiene un lugar en el sistema wittgensteniano. La ciencia, como la conocemos y elaboramos, tiene su propio juego de lenguaje, uno que admite nociones muy específicas como ‘evidencia’, ‘justificación’, ‘predicción’, y ‘observación’, por mencionar algunos términos. Saltarse de este juego a otro implica un cambio de reglas. De aquí que el Concilio Vaticano I no pueda llevar adelante su propuesta, esto es, probar mediante la luz natural de la razón humana la existencia de Dios.

¿Falsa ciencia, falsa religión, o ambos?

Notemos que el caso del Concilio Vaticano I no se acomoda al ejemplo de los Testigos de Jehová. En el caso de estos últimos, no hay en principio intenciones de apoderarse de un lenguaje en un sistema para dar cuenta de otro sistema. Específicamente, los Testigos de Jehová no hacen uso de un lenguaje científico apuntado al uso de establecer

¹² Esta idea se encuentra también en las Investigaciones Filosóficas al referirse al seguimiento de una regla (Wittgenstein, 1988, § 206).

verdades o evidencias científicas para dar cuenta de su propio sistema de creencias. El concilio hace precisamente esto al establecer que Dios y sus atributos puede ser probados mediante el uso de la luz natural de la razón.

Un caso similar de uso inapropiado del lenguaje¹³ podemos encontrarlo en la historia que cuenta el Dr. Eben Alexander, un exitoso y respetado neurocirujano del Harvard Medical School. En un reciente libro, Alexander sostiene que la ciencia puede y debe demostrar la existencia del paraíso. De hecho, en un confuso caso de experiencia cercana a la muerte, Alexander afirma haberse visto a sí mismo en la cama del hospital, de haber hablado con ángeles, parientes muertos, y hasta haber interactuado con figuras pertenecientes a la tradición católica (Alexander, 2012). Como era de esperarse, el caso fue rápidamente desmerecido por varias razones, desde acusaciones de fraude y mala praxis que por parte de Alexander (y donde el libro funcionaría como forma de reconocimiento público y por lo tanto de -pseudo-autoridad), a varios testimonios que sostienen que Alexander no estaba en coma producto de una meningitis bacteria (y por lo tanto sin actividad cerebral, la condición médica necesaria para afirmar la existencia del paraíso por Alexander), sino que el estado de coma fue médicamente inducido y que Alexander estaba consciente y alucinando (Bercovici, 2013) and (Dittrich, 2013).

En el caso de Alexander, como en muchos otros casos similares, hay un uso inapropiado del lenguaje científico (para un contexto religioso) o del lenguaje religioso (para un contexto científico). El mal uso proviene de la confusión de que no queda claro desde donde se posiciona el usuario del lenguaje. Así, no queda del todo claro si Alexander está hablando como un hombre religioso que hace uso de un lenguaje científico, o como un científico haciendo uso de un lenguaje religioso.

Lo interesante del asunto es que el autor está convencido de que justamente por ser un hombre de ciencia su experiencia religiosa de 'vida futura' o 'vida después de la muerte' es sustanciada. Nuevamente, este es un claro ejemplo del lenguaje de un sistema apoderándose del

¹³ 'Inapropiado' en sentido etimológico, esto es, que ha sido apropiado indebidamente o que es inadecuado.

lenguaje de otro; de uno donde las nociones de ‘evidencia’ y ‘justificación’ tienen una carga semántica específica y que es erróneamente utilizado en otro sistema. Wittgenstein advirtió sobre la creencia religiosa tratando de apoderarse de un espacio de racionalidad científica para sostener alguna de sus afirmaciones. Wittgenstein también menciona al padre O’Hara como un ejemplo de esto y lo llama, justamente, *irracional*. Es interesante notar que Wittgenstein tiene en mente precisamente un reproche, la acusación de llevar un juego de lenguaje a otro dominio enteramente diferente y convertirlo en otra cosa: “si [lo que dice el padre O’Hara] es creencia religiosa, entonces es pura superstición toda ella” (Wittgenstein, 1992, 136). Con todos los matices del caso, en el fondo el común denominador entre el Concilio, Alexander, y el padre O’Hara es el mismo, esto es, trasplantar el lenguaje de un sistema e imponérselo a otro. A diferencia del Concilio y del padre O’Hara, quienes son más sutiles, Alexander hace del exceso del lenguaje científico y la carencia metodológica (junto con apelaciones a su profesión como autoridad) el centro de la validez de su experiencia. La pregunta que queda resonando es ¿cuál es el objetivo de hacer algo así? La respuesta, creo, está bien expuestas en el libro de Alexander, a saber, que el lenguaje científico (y no su metodología) avalaría la creencia y experiencia religiosa (individual o colectiva). Esto, desde luego, sin mencionar los beneficios económicos y sociales que se tiene después de una buena publicidad¹⁴.

Referencias

ALEXANDER, E. *Proof of Heaven. A Neurosurgeon’s Journey into the Afterlife*. Simon and Schuster Paperbacks, 2012.

AMESBURY, R. Fideism. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, E. N. (Ed.), winter edition edition, 2012. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/fideism/>.

¹⁴ Hasta Septiembre de 2014, *Proof of heaven* estuvo por 97 semanas consecutivas como el libro más vendido de acuerdo con el New York Times

- BARRET, C. *Ética y Creencia Religiosa en Wittgenstein*. Alianza Editorial, 1994.
- BERCOVICI, J. Esquire unearths 'proof of heaven' author's credibility problems. *Forbes*, 2013.
- DITTRICH, L. The prophet. *Esquire*, 2013.
- GETTIER, E. Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23:121–123, 1963.
- WEINBERG, J. Picturing god: Wittgenstein on religion, science and superstition. *The Harvard Review of Philosophy*, (Spring Issue):64–75, 1994.
- WINCH, P. *Trying to make sense*. Blackwell, 1987.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. Crítica - Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 1988.
- WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre Ética*. Paidós, 1989.
- WITTGENSTEIN, L. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Paidós - Universidad Autónoma de Barcelona, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. *Aforismos: Cultura y Valor*. Espasa Calpe, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *Ocasiones Filosóficas*. Cátedra, 1997.

Recebido: 08/09/2015

Received: 09/08/2015

Aprovado: 14/12/2015

Approved: 12/14/2015