



Franciscanum. Revista de las ciencias del

espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura

Colombia

Rivera Novoa, Ángel

Creencias religiosas, inefabilidad y verdad

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIX, núm. 168, julio-diciembre,

2017, pp. 23-61

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343554680002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Creencias religiosas, inefabilidad y verdad*

Ángel Rivera Novoa^{**}

Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá,
Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Rivera Novoa, Ángel. «Creencias religiosas, inefabilidad y verdad». *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2017): 23-61.

Resumen

El objetivo de este artículo es establecer una condición de posibilidad para el diálogo interreligioso o religioso-ateo. Esta condición consiste en tomar los conceptos de «verdad» y «condiciones de verdad» como elementos centrales de la naturaleza de la creencia religiosa. Además, para hacer posible el diálogo, es necesario rechazar cualquier rasgo de inefabilidad de cualquier descripción satisfactoria de la creencia religiosa. Así, en primer lugar, se examinará el trabajo de Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus* para mostrar que, en esta aproximación, todo discurso religioso es un sinsentido y, por lo tanto, ningún diálogo sería posible. En segundo lugar, se analizará la obra tardía de Wittgenstein, para mostrar que conceptos

- Agradezco a Porfirio Ruiz, Andrés Buriticá, Juan Camilo Toro, Diego Walteros y Leonardo González por los comentarios que hicieron a versiones previas de este artículo. Sus advertencias y críticas sin duda hicieron de este un trabajo más sólido.
- Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor Titular del programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Miembro de los grupos de investigación «Relativismo y Racionalidad» y «cilec - Centro de investigaciones en lógica y epistemología contemporánea» de la Universidad Nacional de Colombia. Contacto: anrivera@usbbog.edu.co.

como «juego de lenguaje», «forma de vida» y «ver-aspectos» no son herramientas suficientes que permitan el diálogo. En general, se argumentará que ambas perspectivas de Wittgenstein fallan debido a que asumen que la inefabilidad es un atributo esencial de la creencia religiosa. Finalmente, se argumentará que los conceptos de «verdad» y «condiciones de verdad» son esenciales a la creencia religiosa, si se quiere garantizar el diálogo interreligioso. Se defenderá que la interpretación radical de Davidson es útil para este propósito y además permite la tolerancia entre puntos de vista religiosos y divergentes.

Palabras clave

Creencia religiosa, inefabilidad, verdad, diálogo interreligioso, tolerancia.

Religious Beliefs, Ineffability and Truth

Abstract

The aim of this article is to establish a condition of possibility to interreligious dialogue or atheistic-religious dialogue. This condition consists in taking the concepts of «true» and «conditions of truth» as central elements of religious belief's nature. Further, in order to make possible the dialogue, any feature of ineffability must be kept out of a successful description of religious belief. So, firstly, I will examine the Wittgenstein's work in his *Tractatus Logico-Philosophicus*, to show that, in this approach, all religious discourses are meaningless and, therefore, no real dialogue is possible. Secondly, I will analyze the late work of Wittgenstein, to show that concepts like «game-language», «form of life» and «aspect sightedness» are not sufficient devices to make possible the dialogue. In general, I argue that both of Wittgenstein's perspectives fail because assume the ineffability as

a central attribute of religious belief. Finally, I argue that the concepts of «true» and «conditions of true» are essential to religious belief, if we want to grant the interreligious dialogue. I will defend that Davidson's radical interpretation is useful for this purpose and, likewise, permits tolerance between religious and divergent points of view.

Keywords

Religious belief, ineffability, truth, interreligious dialogue, tolerance.

Dice Hume, en su *Investigación sobre el entendimiento humano*:

No hay método de razonar más común, ni tampoco más censurable, en las disputas filosóficas que procurar la refutación de cualquier hipótesis con el pretexto de sus peligrosas consecuencias para la religión y la moralidad. Cuando cualquier opinión tiene consecuencias absurdas, ciertamente es falsa; pero no es cierto que una opinión sea falsa porque tenga consecuencias peligrosas¹.

En gran parte de este artículo, haré caso omiso a esta advertencia de Hume. Por tal razón, mucho de lo que diré a continuación responderá a un modo de razonamiento bastante común y, también, muy censurable, al menos a los ojos de Hume. Defenderé como verdaderas ciertas ideas con la convicción de que ellas pueden evitar un peligro: las consecuencias morales que se siguen de la imposibilidad del diálogo interreligioso.

Así pues, defenderé cuáles condiciones deberían cumplirse para que sea posible un diálogo interreligioso y, en particular, mostraré cuál es la naturaleza que deberían tener las creencias religiosas para que el diálogo tenga lugar. El peligro del que hablo es fácil de describir. Si un modelo explicativo sobre la naturaleza de las creencias religiosas implica que nadie pueda comprender creencias religiosas de otras personas, porque tales creencias son, por ejemplo, inefables,

1 David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* (Madrid: Ediciones Itsmo, 2004), VIII, ii, 26.

entonces el diálogo interreligioso es por principio imposible. Pero si no es posible que representantes de religiones diferentes puedan dialogar, o que un representante de una cultura atea pueda dialogar con un religioso particular, debido a la falta de comprensión de sus creencias, entonces es bastante probable que la violencia tenga lugar, justo allí donde el diálogo está ausente. La presencia del diálogo reduce la probabilidad de la violencia. Por tal razón, me interesa mostrar cuáles serían las condiciones ideales para que el diálogo religioso fuese posible.

Con ese objetivo en mente, primero mostraré cómo ciertas concepciones de la creencia religiosa pueden llevar a la imposibilidad de explicar el diálogo. Trataré tres de estas concepciones que tienen un origen y una naturaleza en común. Su origen es Wittgenstein y su naturaleza en común es el rasgo de la inefabilidad. No pretendo hacer un trabajo exegético acerca de cómo debemos leer a Wittgenstein. Me interesa, en cambio, analizar las concepciones que podemos obtener sobre la creencia religiosa y que pueden extraerse de sus textos. Una vez argumente en contra de estas formas de entender las creencias religiosas y, en particular, de ciertas propuestas sobre la interpretación de las creencias religiosas, sugeriré que debemos abandonar la perspectiva de la inefabilidad. Propongo que un modelo de interpretación de las creencias basado en la noción de «verdad» es más adecuado y sirve más a los propósitos del diálogo interreligioso o religioso-ateo.

Antes de desarrollar esta propuesta, es importante realizar dos aclaraciones. En primer lugar, el modelo interpretativo que propondré no busca acabar con los desacuerdos que pueda haber entre distintas religiones. El hecho de que dos personas dialoguen no implica de ningún modo que estén de acuerdo. Lo que podría suceder es que el desacuerdo entre religiones, o comunidades discursivas en general, se hace comprensible a través del diálogo. Esa comprensión podría generar, en algunos casos, tolerancia. Pero cuando hay un desacuerdo y la comprensión falla, insisto, es posible que aparezca la violencia.

En segundo lugar, partiré de una noción básica y amplia de creencia religiosa. Una creencia, en general, se concibe como tomar una oración por verdadera. Si alguien cree que 2 más 2 es 4, es porque cree que la oración «2 más 2 es 4» es verdadera. Pero, por supuesto, creer que 2 más 2 es 4 no es tener una creencia religiosa. Lo más importante es que el contenido de la creencia religiosa implica asumir una forma de vida y una imagen del mundo de una manera muy particular. Quien cree que Jesús es su salvador, o quien cree que debe agradar a Alá, tiene una forma de vida y una imagen del mundo que son, sin duda, muy distintas a las de alguien que no cree en ello. Por supuesto, hay creencias que marcan formas de vida y determinan una imagen del mundo y que no son, necesariamente, religiosas. Las creencias científicas y éticas, por ejemplo, podrían cumplir esos roles. La creencia de Einstein según la cual el espacio y el tiempo son relativos determinan, de un modo profundo, ciertas imágenes del mundo. O la creencia ética de que nunca debo mentir también determina una forma de vida. Sin embargo, las creencias científicas y las creencias éticas requieren una justificación. No ocurre lo mismo con las creencias religiosas –o, al menos, no del mismo modo–. Un judío que cree que hay animales puros o impuros no necesita apelar a algún tipo de justificación para sostener tal creencia. Podría decirse que la creencia se justifica por fe. Pero la fe no es un elemento que sirva para una justificación de una creencia científica o ética². Así, la creencia religiosa consiste en 1) sostener una oración como verdadera, 2) de un modo que determine una

2 Hay un gran debate acerca de la justificación de la creencia religiosa. En un extremo, se encuentra la tesis del evidencialismo, según la cual, ninguna creencia que no tenga un soporte epistémico evidencial es racional y, por tanto, debería ser desecharada. De este modo, si las creencias religiosas no tienen un soporte evidencial, deberían ser rechazadas. Por otro lado, se encuentra la postura según la cual puede haber creencias sin justificación (y no por ello serían iracionales). Un ejemplo de esta postura se encuentra en el famoso artículo de William James, «La voluntad de creer» en *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* (1897; reimpr., Barcelona: Marbot Ediciones, 2009), 41-70. Otro ejemplo son algunas tesis de Wittgenstein que serán brevemente analizadas en las secciones II y IV del presente artículo. En todo caso, sea que el evidencialismo tenga lugar o no, lo que me interesa resaltar en este punto es que la creencia religiosa no necesita apelar al tipo de justificación que requieren creencias de otra naturaleza (como las creencias científicas), si de hecho es el caso que la necesiten. Una buena discusión a propósito del evidencialismo se encuentra en Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: OUP, 2000), 67-107.

forma de vida y una imagen del mundo y 3) sin necesidad de apelar a justificación alguna –o con una justificación de una naturaleza diferente–. Esta definición es amplia, de todas formas. Durante el artículo, sin embargo, intentaré ajustarla en la discusión que tenga acerca de la interpretación de las creencias religiosas.

I

El primer modelo de interpretación de creencias que deseo analizar puede rastrearse en la primera obra de Wittgenstein, el *Tractatus Logico-Philosophicus*³ y en su *Conferencia sobre ética*⁴. Me interesa analizar cierta radicalización de las concepciones que allí se encuentran. Esa radicalización puede encontrarse en algunas tesis que los filósofos del Círculo de Viena postularon alrededor de los años veinte y treinta. En su afán por encontrar un camino seguro para la filosofía que se desligara de los sistemas metafísicos que les antecedieron, estos filósofos buscaron, inspirados en Wittgenstein, un criterio que les permitiera distinguir entre enunciados significativos y enunciados no-significativos. Aquellos enunciados que no tuvieran significado deberían desecharse y deberían expulsarse de todo campo del discurso racional.

Carnap, en su texto «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje»⁵ determinó tal criterio diciendo que un enunciado significativo debería deducirse de un número finito de enunciados de observación. Los enunciados de observación son aquellos que pueden ser confirmados o refutados por medio de la experiencia inmediata. Así, por ejemplo, para saber si el enunciado «la mesa es plana» es significativo, debo analizar los conceptos de tal oración y ver si podrían ser derivables de un conjunto finito de enunciados de observación. Tomemos el ejemplo del concepto «plano».

3 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921; reimpr., Madrid: Tecnos, 2013).

4 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética* (1929; reimpr., Barcelona: Paidós, 1989).

5 Rudolf Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en *Positivismo lógico*, ed. Alfred Ayer (Méjico: FCE, 1993), 66-87.

Si «plano» es un concepto significativo, la oración «x es plano» –que Carnap llama proposición elemental– debe derivarse de una serie de enunciados de observación. Veamos los siguientes:

- «X es una superficie».
- «X es liso».
- «X ocupa un lugar en el espacio».
- «X carece de relieves».

Como puedo reducir la oración en cuestión a un conjunto de enunciados observacionales, entonces el concepto «plano» es significativo y puede ser interpretable, esto es, puede hacer parte de algún discurso significativo. Pero pensemos en alguna creencia religiosa. Tomemos como ejemplo la creencia según la cual Dios es un ser espiritual. Consideremos el concepto «espiritual». Si este concepto es significativo, según el criterio de Carnap, entonces la oración elemental «X es espiritual» debería ser derivable de un conjunto finito de enunciados de observación. Sin embargo, por definición, lo espiritual –puede argüir un creyente– no es observable. O al menos, no lo es en todos los casos. Cuando el creyente dice que Dios es espiritual, podría aceptar que en ocasiones Dios se hace «perceptible». Pero la esencia de la espiritualidad de Dios consiste, justamente, en que no siempre es visible a través de nuestros sentidos. Basta pensar en el famoso pasaje bíblico en el que Tomás, el apóstol, duda de la resurrección de Cristo. Cuando este finalmente se hace visible a Tomás, lo exhorta a que crea sin ver. Ahora bien, para Carnap, si el concepto «espiritual» no es verificable en enunciados de observación, entonces lo espiritual carece de sentido y no podría hacer parte de ningún discurso significativo; en otras palabras, es imposible interpretarlo. En realidad, «espiritual» sería un pseudo concepto, en palabras de Carnap, y las supuestas proposiciones donde tiene lugar serían «pseudo-proposiciones», esto es, son simples sinsentidos⁶.

6 Carnap distingue otro tipo de pseudo proposiciones, que son aquellas que, aun cuando tienen conceptos que sobrepasan el test empírico propuesto, tienen una sintaxis errónea. Conant ha argumentado que esta lectura que hace Carnap de la obra primera de Wittgenstein es errónea. En el

El modelo carnapiano, aunque con algunas diferencias, puede extraerse sin problema del *Tractatus* de Wittgenstein y, en particular, de lo que se conoce como su teoría de la figuración. Según tal teoría, las proposiciones son «figuras» del mundo. Dice Wittgenstein: «[n]os hacemos figuras de los hechos. Una figura representa una situación en el espacio lógico, la existencia y no existencia de estados de cosas»⁷. De esta manera, si la proposición es una figura, la proposición *representa* un estado de cosas del mundo: un hecho⁸. Si la representación que hace la figura es adecuada, se dirá entonces que la proposición es verdadera; de lo contrario, la proposición será falsa⁹. Lo anterior implica claramente cierta teoría correspondiente de la verdad de las proposiciones: «[s]u verdad o falsedad [la de la proposición] consiste en al acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad. Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad»¹⁰.

Tractatus, según Conant, Wittgenstein, al asumir el principio de contexto, no podría distinguir entre las dos clases de sinsentidos propuestas por Carnap, pues sería imposible concebir que algo tenga significado al margen de su contexto. En otras palabras, no sería posible, como Carnap pretende, concebir que un concepto (o una palabra) tenga significado al margen de su ocurrencia en una proposición. Carnap, entonces, habría malinterpretado a Wittgenstein y habría propuesto una «concepción substancial del sinsentido» en contraposición con una lectura correcta del *Tractatus*, que implicaría una «concepción austera del sinsentido». Cf. James Conant, «Two Conceptions of Die Überwindung der Metaphysik. Carnap and Early Wittgenstein», en *Wittgenstein in America*, ed. T. McCarthy & S. Stidd (Oxford: OUP, 2001), 13-61. Esta diferencia que advierte Conant acerca de los sinsentidos es el reflejo de un debate más amplio que se ha generado a propósito de la interpretación correcta de la totalidad del *Tractatus* a la luz de los últimos aforismos de la obra. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §§6.4-7. Tales aforismos resultan problemáticos, pues allí Wittgenstein afirma que todas las –supuestas– proposiciones que conforman su obra son de hecho sinsentidos. Hay entonces, dos grandes lecturas al respecto: la lectura estándar, representada por Anscombe y Hacker (entre otros) y la lectura austera o resoluta, representada principalmente por Dora Daimond y el mismo Conant. Sin embargo, ambas lecturas no niegan el asunto fundamental que en este punto me interesa, a saber, que las proposiciones y creencias religiosas son sinsentidos. Una buena panorámica de la discusión sobre la interpretación del *Tractatus* se encuentra en Luis M. Valdés-Villanueva, «¿Hay sentido después del sinsentido? Reflexiones sobre los absurdos del *Tractatus*», en *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*, ed. L. Fernández (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 111-132.

7 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §§ 2.1-2.2.

8 Según Wittgenstein, la totalidad de los hechos configura el mundo. Por su parte, un hecho es algo compuesto por cosas (elementos simples) y el modo en que las cosas están relacionadas configuran los hechos. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §§ 1-2.011.

9 Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 2.11.

10 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §§ 2.222-2.223.

De este modo, una proposición tiene sentido si y solo si es una figura del mundo. La posible comparación entre la realidad y la proposición sirve como criterio para saber si, en efecto, la proposición tiene sentido o no (esto es, en términos carnapianos, si constituye más bien una pseudoproposición). Para dicha comparación, las proposiciones elementales también cumplen un rol esencial en la teoría de la figuración de Wittgenstein¹¹. Dicho autor define una proposición elemental como aquella proposición que es más simple (esto es, que no tiene operadores lógicos que alteren su valor de verdad) y, además, asevera un estado de cosas¹². Dice Wittgenstein:

Dadas todas las proposiciones elementales verdaderas, tenemos una descripción entera del mundo. El mundo entero queda descrito completamente una vez que se dan todas las proposiciones elementales con la indicación adicional de cuáles de aquéllas son verdaderas y cuáles son falsas¹³.

Según esto, si alguien pudiera realizar un listado de todas las proposiciones elementales verdaderas, se tendría entonces una descripción completa del mundo. Además, las condiciones de verdad de las proposiciones elementales determinan el valor de verdad de todo el resto de proposiciones. Tomemos como caso sencillo de proposición no elemental a la proposición «P \wedge Q». La verdad de dicha proposición depende de la verdad de sus proposiciones elementales constituyentes (P y Q) así como de la naturaleza de la conjunción (\wedge): una conjunción es verdadera si y solo si sus elementos son todos verdaderos. Si «Q» resultara ser una proposición elemental falsa, la proposición «P \wedge Q» también lo sería. Pero si tanto P como Q son verdaderas, entonces, la conjunción también lo será. Ahora bien,

11 No es claro que haya una aproximación idéntica en Carnap y Wittgenstein sobre las proposiciones elementales. Como ya se expuso, para Carnap, las proposiciones elementales tienen la estructura de una función proposicional («x es plano»), donde la variable cumple allí un rol importante. Wittgenstein no rechazaría esta aproximación, pero su noción de «proposición elemental» es más amplia. De ella, simplemente dice que es la proposición más básica (esto es, aquella que no tiene operadores lógicos) y que su verdad depende directamente de si el estado de cosas que representa es tal. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 4.21.

12 Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 4.21.

13 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 4.6.

determinar la verdad de una proposición elemental implica una aproximación empírica:

La realidad empírica está delimitada por la totalidad de los objetos. El límite se manifiesta nuevamente en la totalidad de las proposiciones elementales¹⁴.

Así pues, aquello que está por fuera de la «realidad empírica» está por fuera de cualquier proposición elemental posible y, con ello, estaría por fuera de cualquier discurso significativo. El problema, de nuevo, es que el discurso religioso, desde esta perspectiva, haría parte de aquello que es en todo caso ininteligible, al igual que toda la ética y la estética¹⁵. Conceptos como «Dios», «bueno», «bello», «espiritual» no podrían ser reductibles a una proposición elemental y no harían parte de ningún lenguaje posible: «para lo que es más elevado resulta absolutamente indiferente *cómo* sea el mundo. Dios no se revela *en* el mundo»¹⁶.

Haciendo una analogía con los discursos éticos, vale la pena analizar un experimento mental que propone Wittgenstein para mostrar cómo no es posible ningún tipo de discurso ético (ni, del mismo modo, estético o religioso):

Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total de todo el mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. [...] Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en

14 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §5.5561.

15 Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §§ 6.42-6.421.

16 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 6.432.

el mismo nivel de cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra¹⁷.

Estableciendo la analogía, puede pensarse en cualquier hecho que sea interpretado (o intente serlo) desde una óptica religiosa. Una persona creyente que por poco pierde la vida, podría atribuir el hecho de no perderla apelando a la voluntad de Dios sobre su vida. Pero en una posible descripción de todos los hechos del mundo, nada de ello quedaría allí consignado y no queda consignado porque no es *possible* que sea consignado. En la mera descripción no hay ninguna apelación a concepto religioso trascendental alguno, hay «simplemente hechos, hechos y hechos»¹⁸. Incluso, la descripción puede contener los elementos psicológicos del creyente (aquellos que *causa* su acción); pero, de nuevo, en la descripción de los estados mentales no habría nada absoluto.

Todo discurso religioso (lo mismo que el ético o el estético) está más allá del mundo y más allá de toda significatividad: es un conjunto de sinsentidos. Lo anterior, según lo dicho por Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*, se debe a que hay una diferencia entre un sentido relativo y un sentido absoluto a la hora de utilizar ciertos conceptos¹⁹. El sentido relativo es aquel que expresa hechos. Si alguien sostiene la proposición «Roger Federer es un buen tenista», hace un uso relativo del concepto «bueno», sentido que es además medible y comprobable en la realidad a partir de criterios empíricos establecidos (v.g. tener un saque con una velocidad X, ser rápido, ganar un número X de torneos, hacer un número X de puntos por partido, etc.). No obstante, cuando alguien dice que «Dios es bueno», no está haciendo un uso relativo del concepto, sino absoluto. Al ser absoluto, va más allá de cualquier figuración posible en el lenguaje. Cuando alguien dice «Dios es bueno» quiere darle un valor absoluto al enunciado, pero al hacerlo, va más allá del lenguaje

17 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, 11-12.

18 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, 12.

19 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, 9-10.

significativo. De ahí que, en el *Tractatus*, Wittgenstein diga que «[t]odas las proposiciones tienen igual valor»²⁰, porque en realidad, si son proposiciones, no tienen ningún valor. Todo es discurso relativo. El resto de expresiones constituyen sinsentidos²¹.

No quiero ahondar más en este modelo de interpretación. Solo me interesa hacer evidente una de sus consecuencias. Si el modelo de interpretación es correcto, entonces muchas de las creencias religiosas, si no todas, constituirían sinsentidos. Y si el discurso religioso es un sinsentido, entonces no puede ser comprendido. De allí, podemos extraer la conclusión según la cual, bajo esta perspectiva, ningún diálogo interreligioso es posible. Más aún, no hay modo ni siquiera de que un enunciado religioso tenga lugar. Por tanto, un ateo no tiene más remedio que decir que no perderá su tiempo hablando con un religioso, pues eso sería como hablarle a un ser que produce una serie de ruidos y no un discurso con significado. Deseo terminar esta sección, mostrando, según las palabras del propio Wittgenstein, que la no significatividad de las creencias religiosas está estrechamente vinculada con el rasgo inefable que se le atribuye a tales creencias, bajo este modelo de interpretación. Dice Wittgenstein:

[V]eo ahora que estas palabras carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su misma esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo²².

20 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, § 6.4.

21 Hay que distinguir entre un «sinsentido» (*unsinnig*) y algo que «carece de sentido» (*sinnlos*). Dentro de este último grupo están las tautologías (proposiciones que son siempre verdaderas) y las contradicciones (proposiciones que siempre son falsas). Carecen de sentido, aunque no son sinsentidos, porque su estructura lógica es tal que, o bien siempre son falsas, o bien siempre verdaderas. Por definición, en cambio, las proposiciones empíricas pueden ser verdaderas o falsas y en eso radica su sentido. De ahí que las tautologías y las contradicciones carezcan de sentido. Por su parte las creencias religiosas, estéticas, o éticas son «sin sentidos», ya que, como se ha mostrado, van más allá del mundo. Para ver el análisis de Wittgenstein sobre los *sinnlos* (tautologías y contradicciones) cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, §§ 4.46-4.464.

22 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, 19.

II

Wittgenstein cambió su pensamiento de manera radical e incluso aconsejaba atender a lo dicho en su *Tractatus* solo como contraste de su nuevo pensamiento. El segundo Wittgenstein, como se le conoce en la literatura, parece dar lugar a la idea de que hay diversas formas de hablar significativamente (no solo una), o mejor, que la concepción del lenguaje, derivada de la teoría de la figuración, no era la única concepción de discurso posible. Quizás, entonces, podamos encontrar en esta nueva etapa de pensamiento de Wittgenstein un modelo de interpretación aplicable a las creencias religiosas que sea favorable para el diálogo. En esta sección analizaré, brevemente, las nociones de «juego de lenguaje» y «forma de vida» para ver qué conclusiones pueden extraerse de allí.

A partir de la publicación de sus *Investigaciones filosóficas*²³, Wittgenstein introdujo la idea de que la única forma de discurso significativo no es la racionalidad científica. La racionalidad científica es apenas un «juego de lenguaje», entre muchos otros. La religión, por ejemplo, podría estar enmarcada en otro «juego de lenguaje». ¿Pero qué es un juego de lenguaje y por qué Wittgenstein usa esa expresión? Señalaré dos características de los juegos de lenguaje para luego vincularlos con la noción de «forma de vida».

En el §1 de sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein hace uso de una cita de San Agustín que muestra una concepción del lenguaje que, en últimas, es análoga a su propia concepción del lenguaje expuesta en el *Tractatus*. Según esta concepción, las palabras nombran objetos y las oraciones son combinaciones de palabras. Cada palabra tiene significado, así como una relación con ese significado muy particular: el significado de una palabra es el objeto por el cual está esa palabra. De este modo, se clasifican las palabras en sustantivos y nombres propios y, en un segundo plano, se clasifican nombres de acciones y propiedades. Pero, señala

23 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, (1953, reimpr., Madrid: Altaya, 1999).

Wittgenstein, el lenguaje no se reduce a una función denotativa, esto es, la teoría de la figuración de la que se habló anteriormente es limitada. Más que figurar o denotar, lo importante del lenguaje es el *uso* que hacemos de él.

El lenguaje que describe San Agustín (y el propio Wittgenstein en el *Tractatus*) es un sistema de comunicación. Pero el lenguaje entero no se reduce a ese sistema. Wittgenstein comienza a hacer su analogía del lenguaje con los juegos en el §3 de *Investigaciones*, para decir que tratar de reducir el lenguaje a una cuestión de figuración (exclusivamente) es como si alguien dijese que todos los juegos consisten en arrastrar fichas sobre un tablero; ante esto, obviamente se replicaría que no todos los juegos son juegos de tablero. Hay otro tipo de juegos, con otro tipo de reglas. Ya en el §7, Wittgenstein introduce el concepto de «juego de lenguaje» y al respecto dice: «llamaré también "juego de lenguaje" al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido»²⁴. Así pues, desde esta nueva perspectiva, el lenguaje no se puede pensar al margen de las actividades relacionadas con el lenguaje (o con los lenguajes) ni al margen del uso mismo que hacemos de aquél.

En el §31 de *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein hace la analogía de un lenguaje con el juego de ajedrez. Allí, Wittgenstein señala que la forma de una ficha del ajedrez (por ejemplo, el rey) es análoga al sonido de una palabra o a la forma gráfica de la misma. Sin embargo, del mismo modo en que conocer la forma de las fichas de ajedrez no nos capacita para jugarlo, tampoco conocer los sonidos de una lengua o sus inscripciones gráficas nos capacita para hablarlo. Para jugar ajedrez necesitamos conocer las reglas. Lo mismo ocurre con el lenguaje. Ahora bien, conocer las reglas es, al mismo tiempo, saber aplicarlas. De esta manera, hablar un lenguaje es saber usarlo. Esta es la primera característica que me interesa señalar: un juego de lenguaje tiene unas reglas propias de

.....
24 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones*, § 7.

uso. Ahora pensemos que, mientras jugamos una partida de ajedrez, nuestro contrincante nos señala: «sigamos jugando ajedrez, pero restrinjamos los movimientos de la reina». Lo que podríamos decir al contrincante es algo como lo siguiente: «podemos jugar así, pero eso sería otro juego. No estaríamos jugando ajedrez». Esto sucede porque las reglas determinan el juego. Sigue lo mismo con las reglas a las que atiende un juego de lenguaje. De esta manera, exigirle, por ejemplo, a una creencia religiosa que cumpla con las exigencias del método científico es pedirle que transgreda el campo de sus posibilidades, porque es como exigirle a un peón que siga las reglas de los movimientos del parqués.

Lo anterior, el que el juego de lenguaje esté determinado por reglas, me lleva a la segunda característica de los juegos de lenguaje (que está en estrecha relación con la anterior): puede haber juegos de lenguaje más *complejos* que otros, pero no más *completos*. El ajedrez, en efecto, puede ser más complejo que el parqués; mas no por ello es más completo. El parqués sigue siendo completo a pesar de que haya otros juegos más complejos. Podríamos decir, de igual manera, que el juego de lenguaje de la física cuántica es más complejo que el de la liturgia católica. Pero no podemos concluir que la física cuántica es más completa que la liturgia católica: simplemente son cosas diferentes²⁵.

Así pues, los juegos de lenguaje se determinan por reglas de uso y además constituyen ciertas unidades. De acá se desprende una característica muy importante de los juegos de lenguaje: los juegos de lenguaje implican formas de vidas muy particulares. El hecho de que el juego de lenguaje de un islamista radical responda a determinadas reglas y no a otras implica que tenga la forma de vida que de hecho tiene, que es distinta a la forma de vida de un ateo científico o a la de un creyente campesino. «Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida»²⁶, dice Wittgenstein.

25 Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones*, § 18.

26 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones*, § 19.

Ahora bien, dado que el islamista, el ateo y el creyente campesino tienen formas de vida distintas, entonces sus juegos de lenguaje responden a reglas de uso diferentes. El islamista no puede acusar al creyente de que sus creencias no son radicales, ni tampoco el ateo puede exigirle al islamista que haga una prueba matemática de la existencia de Alá. Eso es, de nuevo, pedirle a un caballo de ajedrez que se mueva de acuerdo con el número que se indique al arrojar unos dados. Eso resulta absurdo. Por tanto, desde esta nueva perspectiva, no calificamos de entrada a las creencias religiosas como simples discursos ininteligibles o conjuntos de sin sentidos por principio.

En *Lecciones sobre la creencia religiosa*²⁷, Wittgenstein comienza afirmando lo siguiente:

Un general austriaco dijo a alguien: «Pensaré en usted después de mi muerte si ello es posible». Podemos imaginar un grupo de gente a la que esto le pareciera ridículo, y otro al que no²⁸.

Las personas que no considerarían ridículas aquellas palabras serían aquellas que comparten la forma de vida del general austriaco y, por tanto, comparten, con él, un juego de lenguaje. En cambio, el grupo de personas que consideraría ridículas tales expresiones serían aquellas que no comparten esa forma de vida ni ese juego de lenguaje. Pero, aunque a un grupo le parezca ridículo lo que al otro no, ninguno de los grupos puede hacerse entre sí exigencias sobre las reglas de uso del lenguaje.

En efecto, si un sujeto X cree en el juicio final y un sujeto Z no cree en el juicio final, la creencia de Z no contradice a la de X (o no siempre). No creer en el juicio final no es creer lo contrario de lo

.....

27 Ludwig Wittgenstein, *Lecciones sobre la creencia religiosa*, (1966, reimpr, Barcelona: Paidós, 1992). Las *Lecciones sobre la creencia religiosa* no fueron propiamente escritas por Wittgenstein. Son el resultado de apuntes que hicieron algunos de sus estudiantes en diversas clases y conferencias que dio Wittgenstein alrededor de 1938 y que se publicaron en 1966. A pesar de lo anterior, las *Lecciones sobre la creencia religiosa* tienen la virtud de tratar a profundidad el tema del que me ocupo en este escrito y su lectura puede hacerse fácilmente consistente con otros textos escritos por el propio Wittgenstein, como es el caso de sus *Investigaciones filosóficas*; por lo cual, las ideas allí expresadas nos sirven como fuente para iluminar su pensamiento acerca de la creencia religiosa.

28 Ludwig Wittgenstein, *Lecciones*, 129.

que cree X. La posibilidad de creer lo contrario estaría dada en la existencia de un marco común a X y Z, esto es, X y Z deben compartir algunas reglas (y, por ende, un juego de lenguaje), para que puedan creer cosas contrarias.

Si Z dice, «quizás creo en el juicio, no estoy tan seguro» hay una gran diferencia con X. Pero si el objeto de la creencia es, por ejemplo, «hay un avión en el cielo» y X lo cree mientras que Z afirma no estar tan seguro, la distancia es menor. Lo anterior ocurre debido a que «el propio planteamiento [de la creencia en el juicio final] se hace en un plano completamente diferente»²⁹. En un plano diferente quiere decir en un juego de lenguaje diferente, con unas reglas distintas y con formas de vida que difieren.

¿Cómo –se pregunta Wittgenstein– podemos saber si alguien tiene la creencia religiosa según la cual hay un juicio final? La persona podría apelar a una serie de razones, pero eso no será suficiente. Lo que sucede en un caso tal es que esta creencia es una «creencia incombustible» que se convierte en una especie de «imagen» que la persona siempre tiene en mente y a partir de la cual regula toda su vida. Dice Wittgenstein:

Este es un hecho mucho más fuerte [el de regular toda una vida a una creencia religiosa]: renunciar a placeres, apelar siempre a esa imagen. En un sentido, hay que llamar a esto la más firme de todas las creencias, porque la persona arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor fundadas para ella³⁰.

Por tanto, el vínculo entre creencia religiosa y forma de vida es bastante estrecho. No es concebible lo uno sin lo otro. La creencia se instancia en la práctica y allí radica, justamente, todo su significado. No puede pensarse en el contenido o el significado de una creencia religiosa sin atender a la forma de vida de la persona creyente, o a las reglas de su juego de lenguaje. Queda claro entonces, para el caso de la creencia religiosa, lo dicho por Wittgenstein en el §7 de

29 Ludwig Wittgenstein, *Lecciones*, 129.

30 Ludwig Wittgenstein, *Lecciones*, 130.

sus *Investigaciones*: un juego de lenguaje es el entretejido formado por el lenguaje y por la forma de vida misma.

Ahora bien, el problema de esta nueva postura descansa en la pregunta sobre cómo puede uno de los grupos comprender al otro, o cómo el islamista radical puede entender al ateo científico y viceversa. En últimas, la pregunta es la que ha llevado el curso de análisis: ¿cómo puede alguien entender las creencias religiosas de otra persona de tal manera que puedan facilitar el diálogo? Una vez que se establece el vínculo entre juego de lenguaje y reglas, la respuesta consiste en decir que, para comprender un juego de lenguaje de un religioso, solo puedo apelar al conocimiento de las reglas de ese juego de lenguaje.

Sin embargo, no puedo conocer las reglas de un juego de lenguaje al margen de la praxis. Conocer las reglas de un juego es saber aplicarlas. Y para aplicar las reglas del juego de lenguaje del islamista tengo que, a su vez, hacer parte de su forma de vida –de cualquier otra forma, sus creencias me parecerían ridículas–. Por lo tanto, la única forma posible de comprender las creencias religiosas de una religión particular es convirtiéndome en creyente de esa religión. Esto, no obstante, imposibilita el diálogo interreligioso o religioso-ateo. En efecto, si la única manera de comprender a un budista es ser budista, nunca, como cristiano o como ateo, podré dialogar con el budista. Desde esta perspectiva, el diálogo interreligioso es imposible.

Más aún, dada la naturaleza de las creencias religiosas como creencias «inconmovibles» e «imágenes» que permean todas las actividades humanas y por las cuales definimos todo en nuestra vida, la consecuencia puede ser mucho más radical. Si una creencia religiosa permea todos los aspectos de la vida de una persona, no solo el diálogo interreligioso es imposible con esta persona, sino cualquier tipo de diálogo. En efecto, dada la unidad entre lenguaje y práctica revelada en el concepto de «juego de lenguaje» y dado que un religioso ajusta toda su vida al cuerpo de sus creencias religiosas, con el religioso ningún diálogo (no solo el interreligioso) sería posible:

toda su praxis (esto es, toda su vida) le resultaría completamente extraña a alguien que tuviese otro juego de lenguaje diferente³¹.

Así, aunque con esta nueva perspectiva a propósito de la creencia religiosa no descalificamos, de entrada, a las creencias religiosas como discursos sin significados, el precio a pagar es la imposibilidad del diálogo. El entrelazado entre lenguaje y forma de vida, justamente, es lo que permite escapar a la acusación de las creencias religiosas como sinsentidos; pero es el mismo entrelazado el que no permite la comprensión de una creencia religiosa ajena y, por tanto, el diálogo queda de entrada descartado. Tal problema se muestra de manera explícita incluso en algunas afirmaciones del propio Wittgenstein, cuando trata el problema de la no posibilidad de contradicción entre una persona que cree que el juicio final tendrá lugar y otra que no. Dice Wittgenstein:

Podría decir: «Bien, el que usted no pueda contradecirle significa que no lo comprende. Si le comprendiera podría hacerlo». De nuevo, esto me suena a chino. Mi técnica lingüística normal me abandona. No sé decir si ellos se entienden mutuamente o no³².

El problema de la comprensión entre, por ejemplo, dos representantes de religiones diferentes, revela que el asunto de la inefabilidad sigue presente, solo que de un modo distinto. Desde la visión del *Tractatus*, había una imposibilidad de expresar en el lenguaje algo que pudiéramos llamar proposición religiosa o creencia religiosa. Esta inefabilidad hacía entonces que cualquier (supuesta) proposición religiosa fuera en realidad un sinsentido. Ahora, aunque las creencias y proposiciones no sean inefables de manera, si se quiere, absoluta, lo que sí sucede es que son inefables de manera relativa. En efecto, decir que un grupo de personas considera ridículas las afirmaciones a propósito de una vida después de la muerte, es posible, según se vio, sobre la base de que tal grupo no comparte el juego de lenguaje, en donde las afirmaciones en cuestión tienen sentido.

31 Esta última idea, la de que no solo el diálogo interreligioso sería imposible, sino todo tipo de diálogo, la debo a Juan Camilo Toro.

32 Ludwig Wittgenstein, *Lecciones*, 132.

Para tal grupo, tales expresiones son inexpresables, no significativas y ridículas. De esta manera, aquello que no pueda ser expresado en mi propio juego de lenguaje será inefable para mí, aunque no lo sea para otro grupo de personas.

Si el único modo de comprender creencias religiosas ajenas, con el objetivo de establecer un diálogo interreligioso, es la conversión misma a esa religión (esto es, seguir las reglas y asumir la forma de vida propia del juego de lenguaje ajeno) entonces no hay diálogo interreligioso. El único diálogo posible será al interior del juego de lenguaje. Nunca habrá posibilidad alguna de decir que mi creencia es contraria a la de aquel con quien intento establecer un diálogo. Consideraré al otro, nuevamente, como una persona ridícula, o como alguien que no emite enunciados con significado (para mí). Dice el propio Wittgenstein en *Sobre la certeza*:

Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes³³.

III

Cierta interpretación de la filosofía del segundo Wittgenstein muestra que es posible comprender creencias religiosas ajenas, sin comprometerse con la forma de vida del religioso cuyas creencias se desean interpretar. La base de esta comprensión descansa en el concepto de «ver-aspectos» o «ver-conexiones». Dice Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras. –A nuestra gramática le falta visión sinóptica–. La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en «ver-conexiones». De ahí la importancia de encontrar y de inventar casos intermedios³⁴.

33 Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, (1969, reimpr. Barcelona: Gedisa, 2000), §610.

34 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones*, § 122.

En *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer*³⁵, Wittgenstein critica la idea de concebir como erróneas creencias religiosas primitivas que, de entrada, podrían parecernos extrañas. No es erróneo, por ejemplo, el que los miembros de una tribu toquen el tambor para alertar a los dioses sobre la necesidad de la lluvia, con el objeto de salvar un cultivo. Aunque nos parezca extraño, podríamos comprender estas creencias y estas prácticas a través de ciertos aspectos o conexiones que hay en común entre la forma de vida de tales tribus y nuestra propia forma de vida. Tal comprensión debe tener en cuenta que la noción de «ver aspectos» da pie a una descripción de la creencia religiosa. Pero sería un error tratar de explicar las creencias religiosas o incluso ciertos rituales mágicos de una tribu. El error consistiría en sobreponer un modelo científico a sobre un juego de lenguaje que tiene una naturaleza diferente (como se analizó en la sección anterior de este artículo). «El error nace precisamente cuando la magia se expone científicamente»³⁶ dice Wittgenstein. Frazer se equivoca entonces al decir que las creencias y prácticas religiosas primitivas constituyen «errores», pues en tales juegos de lenguaje no se encuentra presente la posibilidad misma del error. Así, en primer lugar, para comprender una creencia religiosa extraña, lo primero que hay que tener en cuenta es que no se trata de dar una explicación de la creencia religiosa, sino apenas de describirla: «la explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado precaria»³⁷.

Ahora bien, si una creencia religiosa no intenta explicar nada en el mundo, ¿qué hace una creencia religiosa? ¿Qué sentido puede tener un ritual mágico o religioso? Wittgenstein señala que la creencia religiosa es una forma de expresión. Cuando una persona dice, por ejemplo, «todo está en manos de Dios», no está dando una explicación sobre las cosas que suceden en el mundo. Lo que el

35 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, (1967, reimpr., Madrid: Tecnos, 1992).

36 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, 56.

37 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, 53.

creyente hace es expresar cierta tranquilidad o satisfacción a pesar de las circunstancias adversas ante las que se ve enfrentado. De ahí que Wittgenstein señale cosas como la siguiente: «la representación de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su satisfacción. Pero la magia lleva a la representación de un deseo; expresa un deseo»³⁸. Así las cosas, el ritual de tocar los tambores expresa el deseo de tener lluvia, un buen cultivo, agua, etc. Pero el ritual mismo no explica nada, solo expresa.

Ahora bien, ¿qué rol juega la noción de «ver aspectos»? En la cita de *Investigaciones filosóficas* dada al comienzo de esta sección está el corazón de la respuesta: la comprensión consiste justamente en «ver aspectos» y ese sería el modo adecuado en el que podría darse una descripción³⁹. Entrenarse en la habilidad de ver aspectos no es otra cosa que encontrar los elementos que tienen en común el juego de lenguaje que deseo interpretar y el mío propio⁴⁰. Los aspectos más relevantes, señala Wittgenstein, muchas veces están ocultos o parecen imperceptibles. Pero esto sucede, justamente, porque están mucho más cerca de lo que nosotros mismos pensábamos, pues «se puede no reparar en algo –porque siempre se tiene ante los ojos»⁴¹.

El hombre que practica el vudú, señala Wittgenstein en *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, se está representando un deseo y su satisfacción (v. g., la de acabar con su enemigo). Del mismo modo, una persona que guarda en la billetera una foto de su novia y, de repente, la saca y le da un beso, no piensa que, en efecto, ese beso le llegó a la persona amada. Simplemente está expresando algo (su

38 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, 56.

39 Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones*, §§ 121-126.

40 Esta noción de «ver aspectos» o «ver conexiones» tiene un vínculo estrecho con la famosa noción de Wittgenstein de «parecidos de familia». Cuando se establece una conexión entre dos juegos de lenguaje diferentes lo que queda manifiesto (lo que se muestra) es un parecido de familia entre ambos. En *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein advierte que el parecido de familia no debe interpretarse como «algo en común» entre dos juegos, sino, simplemente, como «parecidos». Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones*, §§ 61-67. Esta diferencia, sin embargo, no es relevante para la argumentación en este punto presentada. Lo importante es tener en cuenta que, desde esta perspectiva, la base de la comprensión de una creencia religiosa descansa en aquello que pueden compartir el juego de lenguaje que intento interpretar y el mío.

41 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones*, § 129.

amor por ella, o el hecho de que la piensa en todo momento) y esa expresión le causa al amante cierta satisfacción, como la que siente el religioso⁴². Los aspectos que antes nos parecían tan misteriosos e irracionales, bajo esta nueva «visión sinóptica» o «representación perspicua» (como Wittgenstein la llama en las *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*) nos parecen más familiares y comprensibles. Eran extraños porque, justamente, estaban frente a nosotros. Así, podríamos, a través de los aspectos en común, comprender las creencias religiosas ajena, sin que eso signifique asumir una forma de vida diferente. Basta con mirar nuestras propias reglas para encontrar aquello que es común con las reglas que determinan la creencia religiosa de aquel con quien queramos dialogar y, en tal ejercicio, habremos comprendido al otro, sin necesidad de convertirnos. Dice Wittgenstein:

El concepto de representación perspicua es de una importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar, la manera según la cual vemos las cosas. (...) Esta representación perspicua es el medio para la comprensión consistente en «ver las conexiones». De ahí la importancia de encontrar *cadenas intermedias*⁴³.

Estableciendo estas cadenas intermedias, estas conexiones, tendremos entonces la base para toda interpretación y para poder iniciar un diálogo interreligioso o religioso-ateo. La ventaja de esta aproximación es que, en primer lugar, no calificaríamos al otro como irracional (con lo que el diálogo quedaría de entrada descartado) y, además, no necesitamos asumir la forma de vida del otro para que ello sea posible. Comprendería la creencia religiosa ajena sin sumergirme en su juego de lenguaje. Con ello, quedarían sentadas las bases para el diálogo.

Quiero señalar tres problemas que presenta esta perspectiva. En primer lugar, sugiero que establecer una conexión entre dos elementos pertenecientes a dos juegos de lenguaje diferentes

42 Cf. Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, 55.

43 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, 67-68.

implica que hay cierta comprensión previa de los fenómenos o los elementos a los cuales se les atribuye dicha conexión. Si una persona encuentra una conexión entre los atributos de Zeus en la *Ilíada* y los atributos del dios Júpiter en la mitología romana o incluso los del Dios cristiano, esto solo se da en la medida en que la persona comprende de antemano ciertas cosas sobre Zeus, Júpiter y Yahveh. Sin esa comprensión previa, es imposible establecer la conexión. No hay modo alguno de poner en juego la representación perspicua de la que habla Wittgenstein si no se comprenden con anterioridad los dos sistemas que se quieren comparar. Si no tengo noticia alguna de la idea hinduista de reencarnación, jamás podré establecer una conexión de tal idea con mi juego de lenguaje. Por lo tanto, la conexión misma, el establecimiento de aspectos similares, no es lo que explica por qué podemos comprender creencias religiosas ajenas sin comprometernos con la forma de vida en cuestión. Al contrario, dada la comprensión previa es posible establecer la conexión. Hay entonces una petición de principio, pues lo que se quería mostrar con la noción de «ver aspectos» era la comprensión de creencias religiosas ajenas. No obstante, la comprensión es supuesta para que la noción de «ver-aspectos» pueda ponerse en práctica. La noción de «ver-aspectos» carece entonces del poder explicativo sobre la interpretación, pues presupone aquello sobre lo que quiere dar luz.

En segundo lugar, aun asumiendo que la noción de «ver-aspectos» es central en la comprensión de creencias religiosas ajenas, tenemos el problema de que la comprensión que obtendríamos de las mismas es puramente etnocéntrica. En efecto, si basamos nuestra comprensión de algo extraño en algún fenómeno que nos es familiar, corremos el grave riesgo de atribuir elementos de nuestra forma de vida, a una forma de vida que en realidad no tiene tales elementos. Volviendo al ejemplo de la comprensión sobre los atributos de Zeus, es bastante común que, para comprender algunos aspectos de la naturaleza de Zeus, acudamos a aspectos propios del Dios cristiano. Se podrían decir cosas como «Zeus es bondadoso del mismo modo en que Yahveh es bondadoso». Pero seguramente la forma en que

Yahveh es bondadoso es muy diferente al modo en que Zeus lo es. En tal caso, estamos interpretando la creencia mitológica del griego de una manera «cristianizada» y la comprensión tendría fallas evidentes. Decir cosas como «Mahoma es al islam lo que Jesús es al cristianismo» es una mala interpretación. Lo que nos parecía extraño de comprender, ahora nos parece familiar, como señala Wittgenstein; sin embargo, eso es solo el resultado de ponernos a nosotros mismos en aquello que era extraño, no de ver lo que es extraño, al margen de nuestra forma de vida. Si nuestra interpretación de creencias religiosas ajena depende de la noción de «ver-aspectos», entonces no estamos interpretando, estamos sobreponiendo nuestra forma de vida a la forma de vida que queríamos comprender: somos etnocéntricos. Cualquier tipo de diálogo que tengamos con un religioso que no comparta nuestra forma de vida será, entonces, puramente ficticio.

Por último, asumiendo que el etnocentrismo pudiera evitarse, es decir, aun asumiendo que pudiéramos identificar que el elemento de mi forma de vida que me sirve como aspecto para interpretar la forma de vida del religioso ajeno no está impuesto, la comprensión será apenas parcial y, en cierto sentido, muy pobre. El «aspecto en común» solo me daría la puerta de entrada a una parte muy pequeña de la creencia religiosa ajena. Siempre habrá la posibilidad de que haya un mundo de cosas en la forma de vida ajena al cual me sea negado el acceso y del cual nada puedo saber. Podría decir: «comprendo *algo*, una pequeña parte, de la forma de vida de los hinduistas; pero seguramente se me escapan un montón de cosas. Solo puedo ver algunos aspectos que se parecen a mi forma de vida». Los demás aspectos, no los vería en absoluto. Una interpretación de este corte nos deja insatisfechos dado el propósito que me he trazado en este artículo, a saber, darle cabida a la posibilidad de un diálogo interreligioso o religioso-ateo. Si esta perspectiva fuese la única posible, a propósito de la comprensión de creencias religiosas, entonces deberíamos conformarnos con un diálogo que tiene límites muy precarios, un diálogo que va hasta donde me lo permite el aspecto.

La noción de «ver aspectos» como la piedra sobre la cual se construiría una comprensión de una creencia religiosa ajena, sin que tenga que vivir la forma de vida que quiero entender, tiene el precio de 1) no ser explicativa (porque para establecer la conexión se presupone una comprensión previa de ambas formas de vida en cuestión), 2) ser etnocéntrica, porque estoy imponiendo mi forma de vida a las creencias religiosas que quiero interpretar y 3) ser parcial de una manera precaria, pues el límite de la interpretación sería el límite del aspecto. El rasgo que parece común a estos tres inconvenientes es, de nuevo, la inefabilidad de la creencia religiosa. En efecto, aun entendiendo la inefabilidad de modo relativo, los inconvenientes señalados tienen lugar porque hay algo propio de la creencia religiosa de quien quiero interpretar que me es de algún modo inaccesible. Si la interpretación es etnocéntrica, lo es porque el entrelazado lenguaje-práctica no me permite acceder al sentido de muchas creencias religiosas ajenas y, por tanto, debo acudir a mi propia forma de vida (que es diferente) para poderles *dar* un sentido. Pero el sentido real de la creencia resulta inaccesible e inefable para mí. Por otro lado, aun asumiendo que la noción de «ver-aspectos» es funcional, la limitación señalada se da en virtud de que el límite de mi interpretación es el límite de mi aspecto (que tengo en común con el juego de lenguaje que quiero comprender). Lo que queda detrás de ese límite es inefable en cualquier intento interpretativo y eso hace de la interpretación una muy pobre.

IV

He mostrado, hasta este punto, tres propuestas de corte wittgensteiniano sobre la interpretación de creencias religiosas ajenas, con el fin de establecer las condiciones de posibilidad de un diálogo interreligioso. He señalado que tales propuestas son insuficientes para el objetivo trazado. Lo que hay en común en ellas es, sin embargo, el carácter inefable que Wittgenstein le atribuye a las creencias religiosas, sea porque están más allá de la experiencia o sea porque hacen parte de una forma de vida y de unas reglas que se

escapan por completo. Decir que las creencias religiosas no se pueden poner en palabras, es decir, en últimas, que por más estrategias que busquemos, jamás seremos capaces de interpretarlas. Quiero defender, ahora, que debemos dejar de pensar que la inefabilidad es un rasgo definitorio de la creencia religiosa, si es que queremos dar una noción más robusta de lo que podría significar interpretar una creencia religiosa ajena.

Sigo, en este punto, la sugerencia de Donald Davidson, según la cual interpretar una oración, o una creencia, es entender sus condiciones de verdad. Pero antes de abordar el asunto, quiero poner de manifiesto que, en este punto, hay una diferencia fundamental entre lo que Wittgenstein entiende por creencia religiosa y la descripción de creencia religiosa que di al iniciar este artículo. Para Wittgenstein, las creencias religiosas no tienen condiciones de verdad. En las *Lecciones sobre creencia religiosa*, Wittgenstein defiende esta idea mostrando que, por ejemplo, alguien quien crea en el juicio final, no da una justificación de su creencia. En este punto estoy de acuerdo con Wittgenstein: no necesitamos ni tenemos por qué justificar creencias religiosas. Ahora bien, Wittgenstein señala que, en vez de dar razones, lo que hace un creyente es ajustar su vida con base en la creencia sobre la existencia del juicio final y que, por tanto, la creencia no expresa un posible estado de cosas, sino, más bien, y exclusivamente, una forma de vida. En el momento en que alguien intente dar pruebas o razones (en sentido proposicional) para creer en el juicio final, o en cualquier otra creencia religiosa, esta deja de ser, justamente, una creencia religiosa y pasaría a ser, quizás, una creencia empírica.

A partir de lo anterior, Wittgenstein dice: «en un discurso religioso usamos expresiones como "Creo que sucederá tal y tal cosa", pero no las usamos en el mismo sentido en el que las usamos en la ciencia»⁴⁴. Si Wittgenstein con esto quiere decir que la creencia

44 Ludwig Wittgenstein, *Lecciones*, 133.

religiosa no necesita de una serie de pruebas que la sustenten, es claro que la creencia no funciona como funciona en la ciencia. Pero Wittgenstein quiere decir, además, que la creencia religiosa no es proposicional y que el creyente no atribuye un valor de verdad a la creencia del mismo modo en que atribuimos valores de verdad a las proposiciones de la ciencia. Lo único importante, cree Wittgenstein, es que la creencia regula toda una forma de vida, pero no expresa una creencia sobre cómo son las cosas en el mundo, sino que todo lo que determina la creencia religiosa se queda en un nivel práctico. A propósito de los rituales dice: «lo característico, por el contrario, de las acciones rituales no es, en modo alguno, una opinión, una creencia que podría ser verdadera o falsa»⁴⁵. Sin embargo, creo que un creyente asume ambas cosas, esto es, una forma de vida y un compromiso con la verdad de cierta creencia, y esta es mi diferencia con su interpretación.

En el ritual de alguien practicando el vudú, por ejemplo, el hechicero no solo está expresando el deseo y la representación de su satisfacción, como se analizó anteriormente, sino que el hechicero también cree que hay un vínculo causal entre su ritual y el estado de salud de su enemigo; el hechicero cree que está alterando las cosas en el mundo. Del mismo modo, en el ritual de consagración una hostia, no solo se está expresando una veneración a la figura de Cristo, sino que el sacerdote y, en general, todos los creyentes creen que después de la consagración de la hostia hay una diferencia ontológica relevante: la hostia deja de ser un pedazo de pan y se cree ahora que la hostia es de hecho el cuerpo de Cristo. Quien cree en el juicio final asume una forma de vida porque asume que su creencia es verdadera. Él cree, en efecto, que habrá un momento en el mundo en el que Jesús venga en una nube y juzgará las acciones de los hombres. Por eso, ajusta su forma de vida a esa creencia. Lo que no comparto con Wittgenstein es la idea según la cual, por el hecho de

45 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, 63.

que las creencias religiosas no se justifiquen, no sean asumidas como verdaderas por parte del creyente.

Defenderé ahora la idea de que comprender una creencia religiosa es comprender sus condiciones de verdad. En su artículo «On the Very Idea of Conceptual Scheme»⁴⁶, Davidson intenta desacreditar la idea de que sea posible un relativismo conceptual. Su estrategia consiste en rechazar la idea misma de esquema conceptual que da soporte al relativismo. En efecto, hay relativismo conceptual solo si hay esquemas conceptuales incompatibles entre sí, que nos muestran el mundo de maneras incommensurables. Si se desacredita el concepto mismo de «esquema conceptual», entonces el relativismo perdería todo su valor. Ahora bien, Davidson asocia la idea de esquemas conceptuales alternativos con la de lenguajes intraducibles entre sí⁴⁷. Allí donde dos lenguajes sean mutuamente incomprensibles, hay esquemas conceptuales alternativos o, si se quiere, formas de vida o juegos de lenguaje radicalmente diferentes. Lo que Davidson se propone hacer, entonces, es mostrar que la no interpretación es imposible y que no es concebible que existan lenguajes intraducibles entre sí. Si eso sucede, se van al piso las condiciones de individuación de esquemas conceptuales y, con ello, el relativismo conceptual. Por tanto, todo lenguaje tendría que ser traducible e interpretable en cualquier otro lenguaje. La traducción y la interpretación serían criterios de lingüisticidad:

Nothing, it may be said, could count as evidence that some form of activity could not be interpreted in our language that was not at the same time evidence that that form of activity was not speech behaviour. If this were right, we probably ought to hold that a form of activity that cannot be interpreted as language in our language is not speech behaviour.⁴⁸

Si Davidson tiene razón, entonces, superaríamos los problemas de interpretación que teníamos siguiendo el modelo wittgensteiniano

46 Donald Davidson, «On the Very Idea of Conceptual Scheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation* (1974, reimpr., Oxford: OUP, 1984), 183-198.

47 Cf. Donald Davidson, «On the Very Idea of Conceptual Scheme», 184.

48 Donald Davidson, «On the Very Idea of Conceptual Scheme», 185-186.

a propósito de la creencia religiosa. El modelo resulta interesante porque, aunque Davidson no trata directamente el problema de la naturaleza de la creencia religiosa, si asumimos el modelo de creencia religiosa como un modelo proposicional, esto es, donde hay un compromiso con la verdad de la proposición expresada en la creencia, entonces el modelo de Davidson podría explicarnos cómo podemos interpretar creencias religiosas ajenas. Ahora bien, para mostrar que los lenguajes deben ser mutuamente interpretables, Davidson utiliza un método que desarrolló conocido como «interpretación radical» y es allí donde la noción de «verdad» juega un papel importante.

El método de interpretación radical funciona como mecanismo para proporcionar el significado de las emisiones de un hablante y, simultáneamente, determinar el contenido de sus creencias. Así, no es posible dentro de tal método tomar como punto de partida ni el significado de las emisiones, ni tampoco el contenido de las creencias de un hablante, pues se estaría tomando como base aquello que se quiere desentrañar⁴⁹. Por tal razón, Davidson propone tomar como evidencia inicial el sostenimiento de ciertas emisiones *como verdaderas* por parte del hablante en situaciones particulares⁵⁰. De esta manera, para comprender las oraciones de un hablante o determinar el contenido de sus creencias, debemos analizar qué oración toma un hablante como verdadera y bajo cuáles circunstancias. La verdad sería la noción que nos permitiría, entonces, comprender creencias religiosas ajenas. Entender una creencia es entender sus condiciones de verdad⁵¹.

49 Cf. Donald Davidson, «Radical Interpretation», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, (1973, reimpr. Oxford: OUP, 1984), 127.

50 Donald Davidson, «Radical Interpretation», 130.

51 El método de interpretación radical es, por supuesto, mucho más complejo. La noción de verdad que toma Davidson es el esquema de verdad de Tarski aplicado a lenguajes naturales. A su vez, el método debe tener una serie de constreñimientos empíricos para que no haya interpretaciones arbitrarias. Así mismo, hay una serie de constreñimientos formales que deben ser satisfechos. Todos esos elementos son, sin embargo, irrelevantes en este punto. Mi único interés es mostrar por qué tiene sentido decir que entender una creencia o una emisión es entender sus condiciones de verdad. Para ver los detalles del método de interpretación radical cf. Donald Davidson, «Radical Interpretation» y Donald Davidson, «Truth and Meaning», en *Inquiries into Truth and Interpretation* (1967, reimpr. Oxford: OUP, 1984), 17-36.

Según Davidson, una condición de posibilidad para comprender a una persona, esto es, para interpretar sus emisiones y determinar el contenido de sus creencias, es asumir que esa persona es racional. Tal requisito se conoce como principio de caridad. Eso lo comparte Wittgenstein. Lo que no compartiría es que la racionalidad sea compartida. Que compartamos la racionalidad con la persona, quiere decir, entre otras cosas, que ambos tenemos el mismo concepto de verdad. Si esto es así, y solo si es así, podríamos entonces comprender creencias religiosas. Propongo el siguiente caso. Supongamos que Stephen es un ateo convencido y que Francisco es un creyente católico. Supongamos además que Stephen quiere comprender la creencia de Francisco según la cual «hay un ser omnipoitente». El diálogo podría transcurrir de la siguiente manera:

STEPHEN: Francisco, no entiendo qué quieres decir cuando afirmas que hay algo omnipoitente. En mi visión científica del mundo, no puedo dar cabida a esa idea.

FRANCISCO: Stephen, ¿tú entiendes lo que quiero decir cuando afirmo que yo puedo levantar mi brazo?

STEPHEN: Sí, lo entiendo.

FRANCISCO: ¿Podrías decirme cuándo es verdadera la afirmación según la cual yo puedo levantar mi brazo?

STEPHEN: Sí. Será verdadera si y solo si tú estás en la capacidad de levantar tu brazo.

FRANCISCO: ¿Y puedes entender cuándo es verdadera la afirmación según la cual yo puedo hablar inglés?

STEPHEN: Sí. Será verdadera en el caso en el cual tengas la capacidad de hablar inglés.

FRANCISCO: Entonces supón que yo puedo realizar cualquier cosa que quiera. ¿Cuándo sería verdadera esa afirmación?

STEPHEN: Cuando en efecto tú tengas la capacidad de hacer cualquier cosa que desees.

FRANCISCO: Si entiendes eso, Stephen, entonces, comprendrás la afirmación según la cual hay un ser omnipotente, porque sabes cuándo la oración es verdadera.

No veo, en este caso, ningún rasgo de inefabilidad. No hay nada de la creencia de Francisco que él no pueda poner en palabras y que Stephen no entienda. Eso sucede porque ambos comparten el concepto de verdad y porque Stephen se da a la tarea de entender cuándo la afirmación de Francisco es verdadera. Por supuesto, Stephen podría decir: «entiendo lo que dices, pero no comparto tu creencia». Pero no compartir la creencia de Francisco implica una comprensión previa de la misma. Si suponemos, por otra parte, que Stephen exige una justificación de la creencia, Francisco podría replicar: «lo siento, es un dogma de fe. No hay justificación adicional que pueda ofrecerte». En este caso, aunque Francisco y Stephen difieran, y aunque Francisco no pueda dar razón de su creencia, Stephen puede comprender la creencia religiosa de Francisco según la cual hay un Dios todopoderoso.

Ahora bien, el caso propuesto involucra el concepto de «omnipotencia». He diseñado el caso de esta manera con el propósito de analizar qué sucede cuando la interpretación involucra conceptos que son internamente contradictorios. La paradoja de la omnipotencia es ampliamente conocida y consiste en concebir la existencia de un ser omnipotente capaz de crear una piedra tan pesada que ni él mismo pueda levantarla. Si la puede crear, entonces dicha entidad no es omnipotente (porque no podría levantar la piedra). Si no la puede crear, entonces de entrada tampoco sería omnipotente. El concepto de omnipotencia, se diría, es autocontradicitorio. ¿Qué pasa con interpretaciones que involucran dicho concepto y que permean todas las creencias de una religión como en el caso de las religiones abrahámicas?⁵².

52 Para ver algunos autores que defienden que el concepto de «omnipotencia» no es contradictorio, cf. Harry Frankfurt, «The Logic of Omnipotence», *Philosophical Review* 73 (1964): 262-263 y George Mavrodes, «Some Puzzles Concerning Omnipotence», *Philosophical Review* 72 (1963): 221-223.

Si todo un sistema es contradictorio, sin duda será imposible interpretarlo. A pesar de la aplicación del principio de caridad, que implica de entrada asumir la racionalidad del interlocutor, sería una tarea imposible tratar de interpretar algún sistema inconsistente desde su base. Ahora bien, algo que vale la pena señalar es que *advertir* que un concepto es contradictorio supone, desde la perspectiva davidsoniana, comprender de entrada toda una gran cantidad de creencias y oraciones sostenidas por el hablante, esto es, supone el éxito de la interpretación. En efecto, el método de interpretación radical no impide que quien está siendo interpretado crea cosas que, o bien sean diferentes a las que el intérprete sostiene, o incluso sean contradictorias. Pero la diferencia y la contradicción serán posibles, asegura Davidson, solo sobre la base de una gran cantidad de creencias y oraciones que el intérprete y el hablante tienen en común, creencias que deben, además, ser consistentes en su mayoría. Dice Davidson:

Having made a start by assuming consistency, finding it where we can, we prepare the ground for making the fallings off from rationality in others intelligible. [...] I do not say that there can be no real differences in norms among those who understand each other. There can be, as long as the differences can be seen to be real because placed within a common framework. The common framework is the area of overlap, of norms one person correctly interprets another as sharing⁵³.

De esta manera, comprender la diferencia con el otro, así como su error –incluso su uso de un concepto contradictorio–, supone una base de creencias compartidas entre intérprete y hablante. En el caso de Francisco y Stephen, el último comprende lo que quiere decir el primero porque comparten muchas creencias acerca de «poder hacer algo», «hablar en inglés», «levantar un brazo», etc. Sin esa base compartida la interpretación sería imposible. Además, tal base también le permitiría advertir, a uno o al otro, que su interlocutor tiene algunas creencias inconsistentes. Sin embargo, la advertencia

53 Donald Davidson, «The Objectivity of Values», en *Problems of Rationality*, (1995, reimpr. Oxford: OUP, 2004), 50.

del error y la diferencia solo es posible en el marco de una base compartida de creencias, lo que asegura que la interpretación es posible.

En este punto, alguien podría replicar que no hay una comprensión cabal de la creencia. Stephen queda sin comprender por qué Francisco tiene esa creencia. Esto, sin embargo, es un problema diferente. Lo que queríamos mostrar era que, a través del concepto de verdad, podía comprenderse la creencia religiosa, comprensión que serviría de base para el diálogo. Pero no nos propusimos comprender por qué un religioso tiene las creencias que tiene. En efecto, podemos comprender el contenido de la creencia «el cerdo es un animal impuro». Lo que quizás no comprendamos es por qué alguien asume una forma de vida con base en esa creencia. Del mismo modo, una joven que profesa el islam puede entender la creencia de su amiga según la cual «no es pecado perder la virginidad antes del matrimonio». Lo que ella no entendería es por qué ella asume una forma de vida con base en esa creencia.

Lo que hay detrás de los ejemplos anteriores es la idea según la cual hay una diferencia entre una comprensión epistémica y una comprensión práctica. La comprensión epistémica se garantiza por medio del concepto de verdad y del análisis de las condiciones de verdad de una creencia religiosa. La comprensión práctica, por su parte, consiste en entender por qué alguien decide llevar una forma de vida religiosa y no otra forma de vida. Pero preguntarnos por qué el cristiano cree que Dios creó el mundo y por qué asume una forma de vida con base en esa creencia es análogo a preguntarse por qué un ajedrecista concibe el movimiento de la reina de tal o cual forma y por qué asume jugar ajedrez de esa forma y no de otra. Si hay algún rezago de inefabilidad, solo será en ese sentido: no entendemos por qué un hinduista asume que reencarnará después de su muerte, pero sí entendemos qué quiere decir cuando dice que reencarnará después de su muerte. No entendemos por qué un protestante da su diezmo a la iglesia; pero sí entendemos su creencia

de que dar el diezmo agradará a su Dios. En últimas, el entretelado entre creencia y praxis que se había logrado con la noción de «juego de lenguaje» de Wittgenstein, queda parcialmente en entredicho. Si bien una creencia religiosa implica una forma de vida, la comprensión epistémica no implica asumir la forma de vida del creyente que estamos interpretando.

Los ejemplos que acabo de mostrar indican que, a través del concepto de verdad, puedo comprender creencias religiosas ajenas. Esta comprensión es una condición necesaria para el diálogo interreligioso y el diálogo ateo-religioso. No hay ningún impedimento para que Stephen y Francisco se puedan entender y con base en la comprensión lograda puedan dialogar. Si apelamos a modelos interpretativos basados en la inefabilidad, el diálogo entre Francisco y Stephen sería imposible. Stephen podría alegar que no va a hablar con Francisco debido a que él tiene un concepto que no se puede verificar en la experiencia (el de omnipotencia), o que no comparte la forma de vida de Francisco y no tienen, por tanto, nada en común, o que no encuentra ningún aspecto de su forma de vida que le permita establecer una conexión con él. Esto resultaría frustrante, en el ejemplo que he elaborado. Pero resulta desastroso, en muchos episodios de la historia. La Inquisición, el Estado Islámico, Al Qaeda, las cruzadas y, en fin, cualquier tipo de violencia religiosa parece más probable si asumimos que en el otro no hay un interlocutor válido.

El modelo de interpretación que defiendo no elimina los desacuerdos, por supuesto. Davidson, en cambio, piensa que una buena interpretación elimina todo desacuerdo. Según Davidson, allí donde hay un conflicto irresoluble, hay un síntoma de mala interpretación. Hablando sobre la disputa entre distintas valoraciones, dice Davidson:

If I am right, disputes over values (as in case of other disputes) can be genuine only when there are shared criteria in the light of which *there is an answer to the question who is right*. (...) When we find a difference inexplicable, that is, not due to ignorance or confusion, the difference is not genuine; put from the point of view of an interpreter, *finding a*

difference inexplicable is a sign of bad interpretation. The importance of a background of shared beliefs and values is that such a background allows us to make sense of the idea of a common standard of right and wrong, true and false⁵⁴.

Trasladando lo anterior al caso de la interpretación de creencias religiosas, la existencia de una base común de creencias compartidas que permitirían la interpretación y el diálogo serviría como un criterio para identificar cuál de las creencias en disputa es verdadera. De tal forma, un diálogo entre un cristiano y un hinduista, acerca de la creación del mundo, basado en el modelo de interpretación aquí propuesto, a los ojos de Davidson, debería llevar a la conclusión de que al menos uno de los dos interlocutores debe abandonar su creencia, porque la base de creencias compartidas serviría de criterio para determinar cuál de los dos está en lo correcto. Defiendo, en cambio, que una conclusión tal es exagerada. Sin embargo, pragmáticamente, es más deseable la situación de diálogo, donde el desacuerdo se hace inteligible, que una situación donde asumo que el otro no puede ser ni siquiera un interlocutor válido. Los modelos de interpretación basados en la inefabilidad, corren un riesgo mayor de caer en esa situación indeseable de conducirnos directamente a la violencia.

Ahora bien, si el modelo aquí propuesto da cabida a la existencia de conflictos entre religiones irresolubles, ¿en qué sentido puede hablarse de «diálogo»? En otras palabras, si el diálogo permitido por este modelo de interpretación no lleva a la resolución de conflictos (porque estos son irresolubles), ¿para qué buscar un diálogo? Pues bien, sostengo que el diálogo, aunque no permite un acuerdo sobre los principios básicos sobre los que está fundamentada una religión, sí puede implicar una tolerancia sobre tales principios, así como acuerdos sobre situaciones prácticas que evitan la violencia.

No debería ser sorprendente, en el terreno de un diálogo interreligioso o religioso-ateo, que no se llegue a un acuerdo sobre las creencias fundamentales de los interlocutores. De hecho, la idea

54 Donald Davidson, «The Objectivity of Values», 50-51. El énfasis es mío.

misma de tolerancia implica que el objeto intencional de aquello que es tolerado es rechazado por quien lo tolera. No es coherente que, con el fin de crear escenarios de tolerancia, se le exija a un diálogo llegar a un acuerdo sobre lo fundamental. Lo único que se pide al diálogo es que permita la convivencia de principios básicos diferentes. Al comienzo de su artículo «*The Objectivity of Values*», Davidson muestra que, en contextos de diálogos, un interlocutor parece asumir dos momentos diferentes. En el primer momento, nosotros asumimos y estamos convencidos de que nuestras creencias son, objetivamente, las correctas y que cualquier otra creencia contraria no es digna de crédito. Pero, en un segundo momento, somos propensos a pensar que el otro tiene tanto derecho a creer lo que cree, como yo lo tengo al comprometerme con la verdad de mis creencias⁵⁵.

En el terreno de un diálogo interreligioso, el paso del primer al segundo momento es la esencia misma de la tolerancia. Pero dar tal paso supone que nos hemos dado a la tarea de concebir bajo cuáles circunstancias la creencia de mi interlocutor es verdadera. Eso no significa, como cree Davidson, que podemos racionalmente elegir entre una y otra creencia. Podemos mantener nuestros principios religiosos tolerando los del otro, a través de examinar las condiciones de verdad de sus creencias. Eso debe tener una consecuencia práctica: si soy capaz de comprender el contenido de las creencias de mi rival en un diálogo y de asumir que tiene tanto derecho a creer lo que cree como yo lo tengo, entonces sus creencias no deberían afectar mi forma de vida en el mundo ni viceversa. El diálogo (genuino) entre dos sistemas religiosos, que tienen como creencia que sus dioses respectivos les han heredado una tierra que mana leche y miel, debe permitir la convivencia pacífica de sus creyentes, en el mismo suelo, sin que eso suponga que sus creencias y dogmas cambien de manera radical.

55 Cf. Donald Davidson, «*The Objectivity of Values*», 39.

Bibliografía

- Conant, James. «Two Conceptions of *Die Überwindung der Metaphysik*. Carnap and Early Wittgenstein». En *Wittgenstein in America*, editado por McCarthy, T. y Stidd, S., 13-61. Oxford: OUP, 2001.
- Carnap, Rudolf. «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje». En *Positivismo lógico*, editado por Alfred Ayer, 66-87, 1923. Reimpresión, Madrid: FCE, 1993.
- Davidson, Donald. «Truth and Meaning». En *Inquiries into Truth and Interpretation*, 17-36, 1967. Reimpresión, Oxford: OUP, 1984.
- _____. «Radical Interpretation». En *Inquiries into Truth and Interpretation*, 125-139, 1973. Reimpresión, Oxford: OUP, 1984.
- _____. «On the Very Idea of Conceptual Scheme». En *Inquiries into Truth and Interpretation*, 183-198, 1974. Reimpresión, Oxford: OUP, 1984.
- _____. «The Objectivity of Values». En *Problems of Rationality*, 39-57, 1995. Reimpresión, Oxford: OUP, 2004.
- Frankfurt, Harry. «The Logic of Omnipotence». *Philosophical Review* 73 (1964): 262-263.
- Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducido por Sanfélix-Vidarte, V. y Ors-Marqués, C. Madrid: Ediciones Itsmo, 2004.
- James, William. «La voluntad de creer». En *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, 41-70, 1897. Traducido por Vilà-Vernis, R. Barcelona: Marbot Ediciones, 2009.
- Mavrodes, George. «Some Puzzles Concerning Omnipotence». *Philosophical Review* 72 (1963): 221-223.
- Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: OUP, 2000.

- Valdés-Villanueva, Luis. M. «¿Hay sentido después del sinsentido? Reflexiones sobre los absurdos del *Tractatus*». En *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*, editado por Fernández, L., 111-132. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, 1921. Traducido por Valdés-Villanueva, L. M, Madrid: Tecnos, 2013.
- _____. *Conferencia sobre ética*, 1929. Traducido por Birulés, F. Barcelona: Paidós, 1989.
- _____. *Investigaciones filosóficas*, 1953. Traducido por García-Suárez, A. y Moulines, U. Madrid: Altaya, 1999.
- _____. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, 1966. Traducido por Reguera, I. Barcelona: Paidós, 1992.
- _____. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, 1967. Traducido por Sábada, J. Madrid: Tecnos, 1992.
- _____. *Sobre la certeza*, 1969. Traducido por Lluís-Padres, J. y Raga, V. Barcelona: Gedisa, 2000.

Enviado: 13 de julio de 2016

Aceptado: 1 de septiembre de 2016