

Colección **Fragua Universidad**

Hombre y logos:  
Antropología y comunicación

Coordinación de edición

José Manuel Chillón  
Ángel Martínez  
Pablo Frontela

 EDITORIAL  
**Fragua**  
MADRID MMXIX

## R. B. Braithwaite: ¿es la creencia religiosa un compromiso ético?<sup>1</sup>

**Alberto Oya**  
*Universitat de Girona*

La característica central del pensamiento filosófico del siglo XX (si más no, de la llamada a día de hoy 'filosofía analítica') ha sido el interés por el estudio del lenguaje. El lenguaje religioso no ha sido una excepción a este interés. Uno de los ejemplos más tempranos de esta preocupación por el estudio del lenguaje religioso es el análisis propuesto por R. B. Braithwaite en su "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief" (1955). Dicho muy brevemente, la idea básica de Braithwaite es que el lenguaje religioso no describe el mundo: aquellos que realizan una afirmación de índole religiosa no están aceptando la *verdad* de una proposición sino que están simplemente *expresando* su compromiso con un determinado código de conducta. Es por ello, dice Braithwaite, que adoptar una creencia religiosa no consiste en aceptar que el mundo se corresponde con una descripción de hechos determinada, sino en comprometerse a actuar de acuerdo con un código de conducta. El objetivo de este artículo es ofrecer un análisis crítico de la propuesta de Braithwaite.

La argumentación de Braithwaite parte del principio de verificabilidad, el cual fue la tesis característica de un grupo de pensadores de los años 30' del siglo pasado que se hicieron llamar "El Círculo de Viena" y que configuraron el movimiento filosófico conocido a día de hoy como "Positivismo lógico". El principio de verificabilidad es un criterio empirista del significado, el cual establece que sólo aquellos enunciados que son verificables (*i.e.*, lógicamente deducibles de enunciados observacionales) tienen significado cognitivo, fáctico<sup>2</sup>.

Una vez aceptado el principio de verificabilidad, y dado que los enunciados religiosos no son lógicamente deducibles de enunciados observacionales, estaríamos tentados a concluir, dice Braithwaite, que los enunciados religiosos “[...] carecen de significado y, aunque pretenden decir algo, son en realidad frases sin sentido [...]” (Braithwaite, 1955: 76)<sup>3</sup>. El problema es que si vamos a concluir que los enunciados religiosos carecen de significado porque no son verificables, entonces deberíamos de concluir también, dice Braithwaite, que los enunciados éticos carecen de significado.<sup>4</sup> Sin embargo, esto es una conclusión difícil de aceptar dado que “[...]os enunciados morales tienen un uso en guiar la conducta; y si tienen un uso, es seguro que tienen un significado -en algún sentido de significado” (Braithwaite, 1955: 77).

¿Cuál es este significado del que habla Braithwaite? La propuesta de Braithwaite consiste en tomar de Wittgenstein lo que él llamó “el principio de uso” -*i.e.*, “[...] el significado de un enunciado viene dado por la manera en que éste es usado” (Braithwaite, 1955: 77). Este principio parece permitir preservar tanto el hecho que los enunciados éticos y religiosos no carecen completamente de significado (al menos no del mismo modo que una secuencia desordenada de palabras carece de significado) como también la intuición empirista tras el principio de verificabilidad de que el significado de un enunciado debe de estar de algún modo conectado con la experiencia<sup>4</sup>. Esto es importante en tanto que Braithwaite no pretende desacreditar el fenómeno religioso ni restarle importancia, sino explicarlo de una manera coherente con el principio de verificabilidad; es decir, su objetivo no es otro que:

[...] hacer justicia tanto al requerimiento de los empiristas de que el significado debe de estar ligado al uso empírico como a la reivindicación del hombre religioso de que sus creencias religiosas sean tomadas seriamente (Braithwaite, 1955: 89).

Entre los positivistas lógicos, la explicación más extendida del lenguaje ético fue el emotivismo (*cf.*, *e.g.*, Ayer, 1936). El emotivismo es una teoría metaética según la cual las afirmaciones éticas no describen el mundo (*i.e.*, no tienen significado cognitivo, fáctico) sino que expresan los sentimientos de aprobación o desaprobación de quien emite dichos enunciados. Así, por ejemplo, de acuerdo con la teoría emotivista, cuando digo “Robar está mal” no estoy describiendo ninguna propiedad o hecho moral del mundo sino que, simplemente, estoy expresando mi actitud de desaprobación respecto a la acción de robar.

Braithwaite explícitamente rechaza esta concepción emotivista del lenguaje ético dado que, a su juicio, aunque las expresiones de aprobación y desaprobación puedan acompañar el uso del lenguaje ético, esto no siempre es así. El uso primario de una afirmación ética no es expresar actitudes de aprobación o desaprobación sino expresar la intención de quien la afirma de actuar de un modo determinado. Es decir, y retomando el ejemplo anterior, de acuerdo con Braithwaite cuando digo “Robar está mal” no estoy describiendo ninguna propiedad moral del hecho de robar, pero tampoco estoy *necesariamente* expresando mi desagrado ante la acción de robar: estoy, primariamente, expresando mi intención de no robar. En palabras de Braithwaite:

Un utilitarista, por ejemplo, cuando afirma que debe actuar de tal modo que maximice la felicidad, está con ello declarando su intención de actuar, lo mejor que pueda, de acuerdo con la política utilitarista: no está afirmando ninguna proposición, ni está evidenciando algún sentimiento de aprobación; está suscribiéndose a una política de acción. No hay duda que habrán proposiciones empíricas que podrá dar como razones del porqué se adhiere a dicha política (*e.g.*, que la felicidad es lo que toda la gente, o casi toda la gente, desea) y su tener la intención incluirá su comprensión de qué significa seguir dicha política, otra proposición empíricamente verificable. Pero no estará afirmando ninguna proposición específicamente moral cuando declare su intención de seguir dicha política (Braithwaite, 1955: 78).

Lo mismo sucede, dice Braithwaite, en el caso del lenguaje religioso. Si bien es cierto que cuando alguien realiza una afirmación religiosa puede estar con ello expresando sus actitudes y sentimientos, éste no es el uso primario, definitorio, del lenguaje religioso: quien usa el lenguaje religioso no está *necesariamente* expresando sus sentimientos.

Si la religión es esencialmente un asunto emocional, entonces es natural explicar el uso de las afirmaciones religiosas de acuerdo con la teoría ética emotivista y considerar que primariamente evidencian sentimientos o emociones religiosas. La afirmación, por ejemplo, que Dios es nuestro Padre Celestial expresará el sentimiento de seguridad de quien la afirma del mismo modo que se sentiría seguro en la presencia de su padre. Pero las explicaciones de la religión en términos de sentimiento y de las afirmaciones religiosas como expresiones de dichas emociones, suelen ser propuestas por gente que está fuera de cualquier sistema religioso; raramente satisfacen a aquellos que hablan desde dentro. Pocos hombres religiosos están dispuestos a admitir que su religión es simplemente algo sentimental: los sentimientos —de gozo, de consolación, de ser uno con el universo—

pueden formar parte de su religión, pero evidenciar tales sentimientos no es, ciertamente, el uso primario de sus afirmaciones religiosas (Braithwaite, 1955: 79-80).

Si quienes usan el lenguaje religioso no están con ello afirmando ninguna proposición, ni tampoco están expresando sus sentimientos, ¿cuál es el uso del lenguaje religioso? La propuesta de Braithwaite es entender el lenguaje religioso de manera análoga al lenguaje ético. Las afirmaciones religiosas son “[...] declaraciones de un compromiso con una forma de vida. [...] El significado de una afirmación religiosa viene dado por su uso en expresar la intención de quien la afirma de seguir una política de conducta específica.” (Braithwaite, 1955: 80).

Hay, sin embargo, una diferencia importante entre religión y ética. Toda religión, a diferencia de una teoría ética, lleva consigo un conjunto de “historias” (“stories”, dice Braithwaite). Las “historias” son proposiciones empíricas, verificables, que especifican de una manera concreta el código de conducta prescrito por una religión —la cual cosa no requiere, dice Braithwaite, que estas “historias” sean verdad, que correspondan a un hecho del mundo. En el caso del Cristianismo, estas “historias” son, principalmente, los relatos descritos en la Biblia acerca de la vida y obra de Cristo —. En términos abstractos, la característica definitoria del Cristianismo es el predicar una forma de vida amorosa (*agape*), pero en qué consiste tal forma de vida agapística no es comprensible hasta que el mensaje cristiano no toma forma concreta, empírica. Y esto sucede mediante el relato bíblico acerca de la vida y las obras de Cristo. En palabras de Braithwaite:

Lo que estoy defendiendo es que la creencia en la verdad de las historias cristianas no es el criterio adecuado para decidir si una afirmación es cristiana o no lo es. Un hombre no es, pienso yo, un cristiano profeso excepto si se propone vivir de acuerdo con los principios morales cristianos y asocia su intención con la reflexión sobre las historias cristianas; pero no es necesario que crea que las proposiciones empíricas presentadas en estas historias correspondan a un hecho empírico (Braithwaite, 1955: 86).

En definitiva, aceptar una creencia religiosa no consiste en aceptar la verdad de una proposición, aceptar que el mundo se corresponde a tal o cual descripción de hechos, sino en adoptar el compromiso de actuar de acuerdo con un determinado código de conducta. El hombre cristiano seguirá siendo cristiano siempre y cuando acepte a Cristo como modelo de acción, independientemente de si acepta o niega el hecho que Cristo existió.

Como hemos visto, la concepción de Braithwaite presupone que el lenguaje religioso carece de significado cognitivo. Braithwaite defiende esta tesis apelando al principio de verificabilidad enunciado por los filósofos del Círculo de Viena a principios del siglo XX. Dicho principio establece que sólo aquellos enunciados que son verificables por (*i.e.*, lógicamente deducibles de) enunciados observacionales tienen significado cognitivo, fáctico. Dado que las propiedades teológicas no son lógicamente deducibles de enunciados observacionales, Braithwaite concluye que el lenguaje religioso carece de significado cognitivo. Sin embargo, a día de hoy es evidente que el principio de verificabilidad (al menos en los términos que Braithwaite y los filósofos del Círculo de Viena defendieron) es un criterio inadecuado para determinar el significado cognitivo. Los motivos son varios y bien conocidos por todos, siendo el principal que tiene la consecuencia de considerar como no significativos enunciados que nos resulta muy difícil negar que sean significativos (*e.g.*, enunciados universales del tipo “Todos los A son P”). Estos problemas pronto resultaron evidentes y no tardó en aceptarse que la verificabilidad, entendida como la relación de deducibilidad lógica a partir de enunciados observacionales, es un criterio inadecuado para determinar el significado cognitivo de un enunciado. Aquellos filósofos que quisieron retener la intuición empirista de que el significado cognitivo depende de algún modo de los enunciados observacionales abandonaron el requisito de verificabilidad completa y defendieron cierta liberalización del principio de verificabilidad. Sin embargo, estas versiones liberalizadas del principio de verificabilidad (*e.g.*, el criterio de confirmabilidad de Carnap; *cf.*, Carnap, 1936 y Carnap, 1937) no tienen como consecuencia inmediata que el lenguaje religioso carezca de significado cognitivo. Estas versiones liberalizadas aceptan, de una manera u otra, la inferencia abductiva de nuestros enunciados observacionales como un proceso legítimo para la verificabilidad de nuestros enunciados. Y aquí debe recordarse que prácticamente todos los argumentos de teología natural se basan en la afirmación que la existencia de Dios puede ser establecida mediante un proceso abductivo. Por tanto, estas versiones liberalizadas del principio de verificabilidad son compatibles con una concepción ortodoxa del lenguaje religioso dado que, desde una perspectiva teísta, la existencia de Dios puede ser confirmada mediante nuestros enunciados observacionales<sup>6</sup>.

La defensa de Braithwaite es, por tanto, inadecuada, en tanto que depende en última instancia de aceptar la validez del principio de verificabilidad tal y como fue formulado por los primeros positivistas lógicos. Pero la propuesta de Braithwaite sufre, además, de una dificultad interna que parece difícil de solucionar y a la que Braithwaite no da respuesta. Cabe destacar que no es ésta

una dificultad exclusiva de Braithwaite, sino compartida con todas aquellas propuestas que niegan que adoptar una creencia religiosa implica aceptar la verdad de una determinada descripción del mundo, independientemente de la línea argumentativa que usen para justificar tal concepción. El problema es que este tipo de concepciones no-cognitivistas no logran capturar el contenido de la creencia religiosa *tal y como lo entiende* el común de las personas religiosas. Parece claro que, de acuerdo con el entender del hombre religioso común, aceptar una religión no es sólo aceptar un compromiso a actuar en conformidad con un determinado código ético, sino que implica también, y de manera *necesaria*, aceptar una determinada descripción de cómo es el mundo (*e.g.*, que hay fuerzas o entidades supernaturales que intervienen, o podrían llegar a intervenir, en el mundo natural; que el mundo es resultado de la actividad intencional de una entidad supernatural y, como tal, tiene un propósito; etcétera).

De hecho, el problema no es solamente que en la concepción ordinaria del contenido de la creencia religiosa encontremos tanto aspectos cognitivos como no-cognitivos. El problema último es que, para el creyente común, estos dos aspectos de la creencia religiosa están interrelacionados de tal modo que no puede entenderse uno sin el otro.

Hay ciertas prácticas o conductas religiosas que presuponen el contenido cognitivo de la creencia religiosa. Así, por ejemplo, el creyente que reza a Dios y pide que tenga en consideración sus peticiones, lo hace porque cree que, si son dignas de su atención, Dios oír sus peticiones y que, si así lo considera oportuno, facilitará de algún modo que sean satisfechas. Si el hombre que reza no creyera que Dios, en un sentido fáctico, existe (y que puede oír sus rezos y alterar el orden de las cosas naturales), la práctica del rezo no tendría sentido.

Es cierto que la propuesta de Braithwaite tiene la virtud de capturar la dimensión ética de la creencia religiosa: quien adopta una religión está *necesariamente* aceptando ciertos postulados éticos y comprometiéndose a conducir su vida diaria de acuerdo con ellos. Pero lo que Braithwaite parece olvidar aquí es que lo que motiva al creyente ordinario a seguir el código ético propuesto por una determinada religión es la aceptación del contenido cognitivo, fáctico, de la creencia religiosa. Esto resulta especialmente claro en el caso del Cristianismo. Es aceptar la *verdad* del testimonio del Evangelio, del hecho que Cristo, como Hijo de Dios, existió y resucitó, lo que lleva al hombre cristiano común a conducir su vida de acuerdo con los preceptos cristianos. El hombre cristiano no se compromete a seguir los preceptos de Cristo simplemente por razones

éticas, porque juzgue que ésta es la forma de actuar más adecuada desde un punto de vista ético. El compromiso a conducir su propia vida de acuerdo con el mensaje cristiano tiene una motivación que no es ética: hacerse merecedor de la Salvación (*i.e.*, la comunión final con Dios). Quien acepta el cristianismo está *necesariamente* comprometiéndose a conducir su propia vida de acuerdo con los preceptos de Cristo porque está aceptando la verdad de los hechos anunciados por Cristo: es algo irracional, o incluso incoherente, decir “Es verdad que Dios se encarnó en Cristo para hacernos saber que todos aquellos que se conduzcan de acuerdo con sus enseñanzas serán bendecidos con la felicidad eterna; sin embargo, no tengo ninguna intención de actuar conforme con las enseñanzas de Cristo”.

¿Es esto un problema irresoluble para todas aquellas concepciones que reducen el contenido de la creencia religiosa a su contenido no-cognitivo? No necesariamente. Puede responderse que lo que está en juego aquí es el contenido de la creencia religiosa, no el contenido que el hombre religioso cree que tiene la creencia religiosa. Así, Braithwaite quizás podría responder a todo esto que su propuesta identifica correctamente cuál es el uso del lenguaje religioso, pero que éste no tiene por qué corresponderse con el uso que las personas religiosas creen que tiene el lenguaje religioso. Para no ser un simple recurso *ad hoc*, esta respuesta requiere de explicar porque el creyente ordinario usa el lenguaje religioso *como si* tuviera significado cognitivo, fáctico. Braithwaite, sin embargo, no ofrece ningún tipo de explicación al respecto.

Las conclusiones de este artículo son, pues, las siguientes. Hemos visto que la tesis que el lenguaje religioso no tiene significado cognitivo depende, en el caso de Braithwaite, de la aceptación del principio de verificabilidad tal y como fue enunciado por los filósofos del Círculo de Viena. El principio de verificabilidad no es, sin embargo, un principio adecuado para delimitar el significado cognitivo de un enunciado, y las formas liberalizadas de dicho principio son compatibles, desde un punto de vista teísta, con la verificación de los enunciados religiosos. He señalado también que la propuesta de Braithwaite es contraria a la concepción que tiene el común de las personas religiosas, para quienes los contenidos cognitivos y los no-cognitivos de la creencia religiosa están interrelacionados de tal modo que no puede entenderse el uno sin el otro. A esto podría responderse que no es necesario que el uso del lenguaje religioso se corresponda con el uso que las personas religiosas creen que tiene el lenguaje religioso. Braithwaite, sin embargo, no sigue esta línea argumentativa. Por último, y para hacer justicia a Braithwaite, debe decirse que aun cuando su pro-

puesta no logre capturar el contenido de la creencia religiosa, dada su aceptación del principio de verificabilidad ésta parece ser la fórmula más plausible de preservar el hecho evidente que el lenguaje religioso no carece completamente de significado.

### Notas

1- La investigación aquí expuesta ha contado con el soporte económico de la Universitat de Girona (IFUdG2016; MPCUdG2016/122).

2- Un enunciado tiene significado cognitivo o fáctico cuando expresa una proposición, una descripción de un estado de hechos que tiene valor de verdad.

3- John Hick, en su "Theology and Verification" (1960), defendió que la promesa cristiana de una segunda existencia tras la muerte nos proporciona una posibilidad de verificar la creencia religiosa. La propuesta de Hick es problemática puesto que implica aceptar que un enunciado puede tener significado (*i.e.*, "Hay una segunda existencia tras la muerte") y su negación carecer de significado (*i.e.*, "No hay una segunda existencia tras la muerte"); pero la negación de un enunciado significativo no puede ser un conjunto de palabras sin significado, pues la negación altera el valor de verdad, no el significado -y en todo esto el punto crucial es que la verificación de no-P no refiere a la *ausencia* de algún factor que verifique P, sino a la presencia de algún factor que verifique no-P. En cualquier caso, lo importante para mis propósitos aquí es hacer notar que Hick está asumiendo una noción liberalizada del principio de verificabilidad (*i.e.*, un enunciado es verificado cuando "[...] ya no hay lugar para una duda racional sobre él" (Hick, 1960: 54)), distinta a la que usaron los filósofos del Círculo de Viena. Si aceptamos la formulación vienesa del principio de verificabilidad, parece claro que los enunciados religiosos no pueden ser verificados (*i.e.*, deducidos lógicamente de enunciados observacionales) pues tal cosa requeriría que Dios fuera reducido a propiedades observacionales, no teológicas.

4- Braithwaite está aquí asumiendo que los enunciados éticos no son verificables (*i.e.*, lógicamente deducibles de enunciados observacionales). Nótese, sin embargo, que el principio de verificabilidad es compatible con la existencia de propiedades morales, siempre y cuando éstas sean reducibles al lenguaje observacional.

5- Braithwaite afirma que el principio de uso preserva la intuición empirista puesto que la manera en que un enunciado es usado es una proposición empírica, verificable: "La manera de describir cuáles son las intenciones incluidas en un conjunto de afirmaciones religiosas, y por tanto cuál es el significado de dichas afirmaciones, es descubriendo qué principios de conducta involucran de acuerdo con quien las emite. Esto puede averiguarse tanto haciéndole preguntas como viendo de qué manera se comporta, siendo ambas pruebas complementarias." (Braithwaite, 1955: 81).

6- Para una defensa más detallada de lo que digo aquí, véase mi "Logical Positivism and Carnap's Confirmability on the Meaningfulness of Religious Language" (Oya, 2018).

### Bibliografía

- AYER, Alfred Jules (1936): "Critique of Ethics and Theology". En: Ayer, Alfred Jules (1971). *Language, Truth and Logic*. Segunda edición. Harmondsworth, Pelican Books, pp. 136-158.
- BRAITHWAITE, Richard Bevan (1955): "An Empiricist View of the Nature of Religious Belief" (1955). En: Mitchell, Basil (ed.) (1971). *The Philosophy of Religion*. Londres, Oxford University Press, 72-91.

CARNAP, Rudolf (1936): "Testability and Meaning". *Philosophy of Science*, vol. 3, núm. 4, pp. 419-471.

CARNAP, Rudolf (1937): "Testability and Meaning - Continued". *Philosophy of Science*, vol. 4, núm. 1, pp. 1-40.

HICK, John (1960): "Theology and Verification". En: Mitchell, Basil (ed.) (1971). *The Philosophy of Religion*. Londres, Oxford University Press, 53-71.

OYA, Alberto (2018): "Logical Positivism and Carnap's Confirmability on the Meaningfulness of Religious Language". *Espiritu*, vol. LXVII, núm. 155, pp. 243-249.