



## ¿Qué es una 'religión'? Tres teorías recientes

José Tomás Alvarado Marambio<sup>1</sup>

Recibido: 1 de febrero de 2016 / Aceptado: 23 de febrero de 2016

**Resumen.** En este trabajo se discuten tres propuestas recientes de análisis del concepto de 'religión' (Stone, 2001; Kapitan, 2008; Schaffalitzky, 2014). Hay una fuerte convergencia entre estas tres propuestas en varios puntos: todas ellas sostienen que una religión debe ser la creencia de algo –un conjunto de proposiciones, el objeto de una actitud proposicional como una creencia–, todas ellas sostienen que el objeto de la creencia debe ser una teoría acerca del bien, y todas ellas sostienen que una religión debe tener consecuencias normativas y prácticas importantes. Se argumenta aquí que hay al menos dos problemas con la concepción general que resulta de estos análisis. En primer lugar, atribuir a una religión las condiciones de identidad de un acto de creencia conduce a consecuencias absurdas. En segundo lugar, parece mucho mejor analizar una religión como una teoría acerca de Dios o algunos dioses.

**Palabras clave:** Religión; Creencia; Dios; dioses.

## [en] What is a Religion? Three Recent Theories

**Abstract.** In this work three recent proposal of analysis of the concept of 'religion' are discussed (Stone, 2001; Kapitan, 2008; Schaffalitzky, 2014). There is a strong convergence between these three proposals in several points: all of them maintain that a religion should be the belief of something –a set of propositions, the object of a propositional attitude like a belief–, all of them maintain that the object of the belief should be a theory about the good, and all of them maintain that a religion should have important normative and practical consequences. It is argued here that there are at least two problems with the general conception that results from these analyses. In the first place, attributing to a religion the conditions of identity of an act of belief leads to absurd consequences. In the second place, it seems much better to analyze a religion as a theory about God or some gods.

**Keywords:** Religion; Belief; God; gods.

**Sumario.** 1. Preliminares. 2. Tres propuestas. 2.1. Análisis de Stone (2001). 2.2. Análisis de Kapitan (2008). 2.3. Análisis de Schaffalitzky (2014). 3. Convergencias. 3.1. Una religión involucra la creencia en una teoría. 3.2. La teoría involucrada en una religión ha de versar acerca del bien. 3.3. La creencia en tal teoría ha de tener consecuencias prácticas. 4. El problema de las condiciones de identidad. 5. El problema de la divinidad. 6. Conclusiones. 7. Bibliografía.

**Cómo citar:** Alvarado Marambio, J. T. (2016), ¿Qué es una 'religión'? Tres teorías recientes, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21, 31-49.

<sup>1</sup> Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile).  
E-mail: jose.tomas.alvarado@gmail.com

## 1. Preliminares

Hay casos en donde nos parece que estamos perfectamente bien justificados en atribuir el término “religión” a algunos fenómenos sociales. Hay otros casos en que nos parece que estamos también perfectamente justificados en aseverar que ciertos fenómenos sociales “no son religiones”. Y hay otros casos en que un hablante normal no tendrá intuiciones claras acerca de si algo merece o no la atribución del término. Esto, por sí mismo, no tiene ninguna peculiaridad especial. No es un rasgo teóricamente sorprendente. Lo mismo sucede con las condiciones de aplicación de otros términos como “silla”, “galaxia” o “ciencia”. La mayoría de los términos que utilizamos adolecen de vaguedad, esto es, aunque hay casos en los que determinadamente se aplican y casos en los que determinadamente no se aplican, hay también un espectro de casos en los que no está determinado si se deben o no aplicar, y –lo que es más– no está determinado que esté determinado si se deben o no aplicar. Para un término vago, sea “ $\Theta$ ”, hay casos en que “ $x$  es  $\Theta$ ” –para un valor adecuado de la variable  $x$ – será verdadero, casos en que será falso, y casos en los que no parecerá haber un valor de verdad<sup>2</sup>. El que un término sea vago, sin embargo, no hace que *no* tenga condiciones de aplicación. El significado del término no ‘legisla’, por decirlo de algún modo, todos los casos posibles de aplicación, como casos en que es verdadera la atribución del término, o como casos en que es falsa la atribución del término, pero esto no implica que no ‘legisla’ en absoluto sus condiciones de aplicación en un margen importante de casos. El que no se consiga en estos casos precisión completa puede ser considerado un lastre teórico que habría que evitar. Tal vez. Tal vez, sin embargo, no es deseable una completa precisión para estos mismos propósitos teóricos. Exigir una completa precisión a criaturas con capacidades cognitivas finitas como nosotros complicaría demasiado nuestras transacciones epistémicas con el mundo.

Muchos han sostenido, por otro lado, que no se puede *definir* qué es una religión<sup>3</sup>. El ideal de una definición o análisis es entregar –a priori– un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para que algo sea un caso del *analysandum*. Esto es, se trataría de ofrecer ciertas condiciones  $C_1, C_2, \dots, C_n$  para un concepto  $\Theta$  tales que: es necesario que si algo es  $C_1$  y es  $C_2, \dots$  y es  $C_n$ , entonces es  $\Theta$ ; y es necesario que si algo es  $\Theta$ , entonces es  $C_1$  y es  $C_2, \dots$ , y es  $C_n$ . Pero no siempre podemos ofrecer un análisis de este modo. Hay ciertos conceptos tan básicos que no hay nada por lo que podamos aclararlos. Muy probablemente no existan análisis aceptables de las nociones de ‘necesidad metafísica’, ‘causalidad’, ‘conocimiento’ o ‘existencia’. Que uno se encuentre, por lo tanto, en la situación de no poder ofrecer un análisis de un concepto no es un desastre teórico. No implica que, por ejemplo, no lo comprendamos. Tampoco implica que no existan condiciones de aplicación para ese concepto, y que existan casos en los que se deba atribuir correctamente y casos en donde correctamente deba negarse su atribución. Muchas veces, uno puede elucidar teóricamente un concepto de una manera perfectamente apropiada si se ponen de relieve sus conexiones teóricas con otros. Probablemente, por ejemplo, no exista un análisis adecuado de la necesidad metafísica, pero hay conexiones teóricas que

<sup>2</sup> Cfr. Williamson 1994, 36-95.

<sup>3</sup> Cfr. Taliaferro 1989, 21-24; Quinn 2005, 406-411.

la noción debe satisfacer. En efecto, vale que si es metafísicamente necesario que  $p$  entonces  $p$  debe ser efectivo; y vale que es metafísicamente necesario que  $p$  si y sólo si no es posible que  $p$  no sea efectivo. Comprender estas exigencias teóricas es, en buena medida, comprender el concepto<sup>4</sup>. No se ve por qué las cosas deberían ser diferentes cuanto se trata de dilucidar el concepto de 'religión'. Tal vez estemos en una situación en donde no nos resulta posible efectuar un análisis en regla, mediante condiciones necesarias y suficientes, pero esto no implica que no podamos comprender el concepto de 'religión'. Siempre se podrá iluminar el concepto poniendo de relieve sus conexiones teóricas con otros. Podrá tratarse también de un concepto vago, pero esto tampoco impide que pueda ser atribuido o negado determinadamente en un rango de casos para los que resulta relevante.

Y es importante contar con tal concepto, no sólo porque de lo contrario estaríamos condenando como irracionales disciplinas completas –tal como la historia de las 'religiones'– sino porque hay muchas cuestiones de diverso orden que dependen de nuestra capacidad de discriminar condiciones de aplicación del concepto suficientemente precisas –aunque no *completamente* precisas, tal como se ha explicado. Hay una serie de problemas filosóficos que han sido planteados por la constatación de que hay una pluralidad de 'religiones'. Se ha sostenido, por ejemplo, que toda religión es merecedora de un estatus que ha de ser respetado en la vida pública. Se ha sostenido también que la religión es parte constituyente de una vida humana floreciente y es, por ello, un valor humano básico. Otros han sostenido que el hecho de la pluralidad de religiones es un motivo para sostener que ninguna de tales religiones goza de un alto grado de justificación epistémica. Otros, en fin, que la pluralidad de religiones deben verse como descripciones 'aproximadas' equivalentes entre sí de 'lo mismo'<sup>5</sup>. Ninguno de estos problemas puede siquiera ser formulado sin algún concepto de 'religión' que les otorgue sentido.

La opinión preponderante es que las condiciones de aplicación del concepto de 'religión' vienen dadas por 'parecidos de familia'<sup>6</sup>. En los miembros de una familia hay una serie de rasgos y características entrecruzadas que hacen semejantes a sus miembros entre sí<sup>7</sup>. No todos los miembros, sin embargo, compartirán los mismos rasgos. La existencia de al menos algunos de estos rasgos en común los hacen semejantes. De un modo análogo, uno podría suponer que hay ciertos casos paradigmáticos de 'religión' y algo merece ser calificado como religión si es que posee el grado de semejanza suficiente a tales paradigmas –a todos ellos o a la mayoría de ellos. ¿Cuáles son estos paradigmas? Puede haber cierta vacilación en la extensión de la lista, pero es usual incluir, por lo menos, el cristianismo, el judaísmo, el islam, el hinduismo y el budismo. Hay rasgos compartidos por una mayoría de estos paradigmas, pero no es necesario que sean los mismos para todos. Cualquier fenómeno social que comparta un número significativo de tales rasgos merecerá la atribución del término.

<sup>4</sup> De hecho, se ha denominado 'definición implícita' el procedimiento de fijar un concepto por el rol que cumple en una teoría. Si en una teoría  $T$  ocurre el término  $\tau$ , se ha propuesto que uno podría definir  $\tau$  como *aquella única propiedad* que satisface la fórmula abierta  $T(X)$ , donde ' $T(X)$ ' es la fórmula que resulta de sustituir todas las ocurrencias de ' $\tau$ ' en la conjunción de todos los enunciados de  $T$  por la variable de orden superior ' $X$ '.

<sup>5</sup> Cfr. para una explicación general de estas ideas, McKim 2001; Quinn 2005; Griffiths 2010; Basinger 2010.

<sup>6</sup> Cfr. Taliaferro 1989, 21-24; Quinn 2005, 406-411.

<sup>7</sup> Cfr. Williamson 1994, 84-89; Wittgenstein 1953, §§ 66-67.

Aquí pretendo discutir, sin embargo, algunas propuestas que *no* están satisfechas con esta posición prevalente. Y hay varios motivos de insatisfacción. En primer lugar, aún en el caso de que uno llegue a aceptar que todo lo que se puede decir acerca de qué hace que una religión sea una religión —o qué hace que sea legítimo decir de algo que “es una religión”— es apuntar a una red de respetos de semejanza entrecruzados entre paradigmas, hay *respetos* de semejanza que se han considerado relevantes para que algo sea considerado una religión. Nada impide, entonces, centrar el foco de atención en ellos. Cualesquiera sean tales respetos, parecen el material apropiado para intentar un análisis o, por lo menos, para explorar la geografía sistemática de las conexiones que el concepto de religión tenga con otros conceptos. En segundo lugar, ha sido habitual que filósofos que declaran estar tratando simplemente con ‘parecidos de familia’ luego destacan un rasgo común a todas las religiones. Por ejemplo, Hick —un conocido defensor del pluralismo religioso— luego de negarse a definir qué es una religión, la caracteriza como una “transformación salvífica desde el auto-centramiento (*self-centeredness*) al centramiento en la Realidad (*Reality-centeredness*)”<sup>8</sup>. Si hemos de tomar a Hick en serio, entonces tal ‘transformación salvífica’ es un rasgo común a todas las religiones. Por lo tanto, en contra de sus propias prevenciones, no hay simplemente parecidos de familia.

Se van a discutir aquí tres propuestas recientes para analizar el concepto de ‘religión’ de Jim Stone (2001), Tomis Kapitan (2008) y Caroline Schaffalitzky (2014)<sup>9</sup>. Se trata de tres proyectos de hacer algo más que declarar un brumoso ‘parecido de familia’. Parecen haber dificultades con los tres intentos, pero —como sucede en este tipo de ejercicios— considerar con cuidado tales dificultades resulta enormemente instructivo. Uno sólo puede descubrir las limitaciones de un análisis refinando nuestra comprensión de un concepto<sup>10</sup>.

## 2. Tres propuestas

Convendrá hacer en primer lugar una presentación general de las propuestas de Stone, Kapitan y Schaffalitzky antes de examinar los puntos en donde hay convergencia entre ellas.

<sup>8</sup> Hick 2004, xxvi; citado por Kapitan 2008, 82; otros ejemplos en Schaffalitzky 2014, 17-19.

<sup>9</sup> Como se puede apreciar, se trata de tres propuestas de los últimos 15 años. No se tratará en este trabajo de otras propuestas de definición ‘clásicas’. Ni Schleiermacher, ni Hegel, ni Edward Burnett Tylor, ni William James, ni Otto, ni Durkheim serán discutidos aquí. Esta omisión tan notoria no se debe a que esas contribuciones tengan más defectos o sean menos rigurosas que las de Stone, Kapitan y Schaffalitzky. La selección se debe únicamente a motivos de economía. También sería de gran interés discutir todos esos intentos de análisis, pero no puede hacerse tal cosa en el espacio de este trabajo. Ese examen histórico más amplio deberá esperar a otra ocasión. La restricción a las contribuciones de Stone, Kapitan y Schaffalitzky, sin embargo, no es carente de interés, pues hay una convergencia importante en estos tres trabajos recientes y tal convergencia permitirá —eso espero— discutir las cuestiones sistemáticas de fondo.

<sup>10</sup> También podrá llamar la atención que la perspectiva filosófica desde la que se hace esta discusión es fundamentalmente ‘analítica’. Tal vez sería deseable hacer un contrapunto con otras perspectivas. Desgraciadamente, el único tipo de trabajo filosófico que puedo hacer con un mínimo de competencia es en esta tradición. Esto no pretende estar fundado en ninguna clase de ‘exclusivismo metodológico’. No se pretende aquí de ningún modo sugerir que ésta es la única forma de hacer un trabajo filosófico correcto, ni se pretende sugerir que perspectivas, por ejemplo, fenomenológicas sean inútiles o sólo arrojen resultados sin sentido. Es de esperar que el examen que se hace aquí pueda ser complementado por esas otras perspectivas.

## 2.1. Análisis de Stone (2001)

Jim Stone ha desarrollado una teoría de la religión en dos trabajos<sup>11</sup>. Se concentrará la atención en el escrito más reciente que cualifica en algunos puntos el análisis original pero preserva sus líneas centrales. Para Stone:

[u]na religión es un sistema de prácticas racionalizadas por creencias de acuerdo a las cuales las prácticas sitúan al practicante en una relación-de-valor a la SR [*supermundane reality*: realidad supramundana].<sup>12</sup>

Una religión tiene que ver, por de pronto, con ‘prácticas’ y con ‘creencias’. Se introducen aquí, sin embargo, dos conceptos adicionales cuyo sentido es objeto de una estipulación expresa. Una religión es un sistema de prácticas y de creencias que tienen que ver con una ‘relación-de-valor’ (*relation of value*). Una relación-de-valor es una relación diádica entre un sujeto *S* y la ‘realidad supramundana’ que es, (i) o bien una relación de ‘ajuste’ (*fit*), (ii) o bien una relación que instrumentalmente es eficaz para obtener bienes para *S*<sup>13</sup>. Una relación de ‘ajuste’, por otra parte, es una relación tal que encontrarse en ella respecto de la ‘realidad supramundana’ constituye en sí mismo el bien humano más alto<sup>14</sup>. La relación-de-valor de que trata Stone, entonces, es una relación por la que se logra la participación en bienes, ya sea de un carácter instrumental, o ya sea de un carácter no instrumental. En las formulaciones iniciales sólo se incluía en el análisis la relación de ‘ajuste’<sup>15</sup>. La relación instrumental con la ‘realidad supramundana’ se ha añadido para no excluir como ‘religiones’ prácticas en donde sólo interesa aplacar a dioses para que, por ejemplo, concedan salud, ganado y una larga vida.

Otra noción fundamental es la de ‘realidad supramundana’. A primera vista, esto pareciera tener que ver con Dios o con dioses, pero Stone quiere incluir aquí otra clase de entidades que no caigan bajo tal descripción.

Esta realidad [la realidad supramundana] consiste, o bien en (a) entidades sentientes sobrenaturales (*e. gr.* dioses), o bien en (b) un principio metafísico no sentiente que subyace al universo (*e. gr.* lo incondicionado, *Sunyata*, el Tao).<sup>16</sup>

Stone deja bastante abierto qué pueda contar aquí como algo que ‘subyace’ al universo como un principio. Las ‘entidades sentientes sobrenaturales’, por lo demás, han de ser postuladas como principios del universo que cumplen un rol causal-explicativo –lo que los hace ser ‘principios metafísicos’. Nada parece obstar aquí para que pueda incluirse como ‘realidad supramundana’ a la fusión mereológica de todo lo que hay<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> *Cfr.* Stone 1991, 2001.

<sup>12</sup> Stone 2001, 183.

<sup>13</sup> *Cfr.* Stone 2001, 183.

<sup>14</sup> *Cfr.* Stone 2001, 181.

<sup>15</sup> *Cfr.* Stone 1991.

<sup>16</sup> Stone 2001, 181.

<sup>17</sup> La fusión mereológica de los *F*s es aquel objeto con el que un objeto cualquiera *x* se solapa si y sólo si *x* se solapa con un *F*. Se dice que los objetos *x* e *y* ‘se solapan’ si y sólo si poseen al menos una parte impropia en común. Se dice, por otro lado, que *x* es una parte impropia de *y* si y sólo si, o bien *x* = *y* o bien *x* es parte propia de *y*. La noción de ‘parte propia’ es primitiva. De una manera intuitiva se puede caracterizar la fusión mereológica de los *F*s como aquel único objeto del que todo aquello que sea un *F* es una parte. *Cfr.* Simons 1987, 9-18.

Es algo con lo que nunca tenemos contacto perceptivo ordinario, al menos, no en cuanto tal. Se trata de un objeto necesario. Y ciertamente se trata de algo que cumple roles explicativos respecto de todo, por lo que merece ser calificado como un 'principio metafísico'<sup>18</sup>.

En resumen, se podría formular el análisis de Stone del siguiente modo:

- (D1)  $R$  es una religión =<sub>df</sub>  $R$  es un sistema de prácticas racionalizado por creencias tales que la realización de tales prácticas por un sujeto  $S$  hace que se encuentre en una relación respecto de un principio del universo que: (i) o bien constituye por sí misma el bien humano más alto, (ii) o bien es instrumentalmente útil para conseguir ciertos bienes.

## 2.2. Análisis de Kapitan (2008)

El análisis de Kapitan<sup>19</sup> es bastante más complicado en su formulación que el de Stone, aunque –tal como se explicará– finalmente la tesis propuesta es muy semejante. Kapitan quiere analizar el concepto de 'religión' utilizando como base los conceptos previos de 'problema religioso general' y 'respuesta religiosa' a tal problema religioso general. Una persona  $S$  es 'religiosa', por otro lado, si está consciente del problema religioso y se ha involucrado en una respuesta religiosa, por sus creencias, actitudes y prácticas<sup>20</sup>.

El 'problema religioso general' es el sentimiento de que *hay mal*. Por 'mal' entiende aquí Kapitan una variedad muy amplia de estados de cosas. Puede ser la existencia de una única entidad a la que pueda ser atribuida todo lo malo como a su fuente, o puede ser la carencia de bien debido –en cuyo caso la proposición 'hay mal' debería ser parafraseada de una manera adecuada– o simplemente el hecho de que no se han satisfecho nuestras preferencias<sup>21</sup>. El problema religioso genera una respuesta que ha de consistir en la aceptación de una *visión religiosa*. Una respuesta 'religiosa' al problema religioso general es la aceptación de una visión de este tipo. Resulta crucial, por lo tanto, cómo haya de ser precisada qué es una 'visión religiosa'.

Una 'visión religiosa' ha de estar constituida por elementos tanto de carácter teórico como práctico<sup>22</sup>. Los componentes teóricos han de incluir: (i) una conceptualización del mal, incluyendo una explicación de cuál es su naturaleza, sus formas básicas, sus fuentes, sus efectos y algunos ejemplos paradigmáticos; (ii) una teoría acerca de qué es bueno o qué tiene valor positivo, considerando de un modo especial en qué consiste el bien supremo, qué es de naturaleza divina o cómo, en general, puede resolverse el desasosiego que genera el problema religioso general; y (iii) una explicación de las formas de transformación positiva que puede tener alguien si es

<sup>18</sup> Objeción: la fusión mereológica de todo lo que hay parece lo mismo que el 'universo'. Pero Stone sostiene que la realidad supramundana debe ser un principio metafísico que subyace al universo, por lo que no podría ser el universo, pues nada podría ser principio metafísico de sí mismo. Réplica: por 'universo' no puede Stone entender la fusión mereológica de todo lo que hay, pues –de lo contrario– la fusión mereológica en cuestión incluiría el 'principio metafísico' que subyace al universo. Debe tratarse de la pluralidad de los objetos con los que podemos tener contacto perceptivo, o algo así.

<sup>19</sup> Cfr. Kapitan 2008; también Kapitan 1989.

<sup>20</sup> Cfr. Kapitan 2008, 83.

<sup>21</sup> Cfr. Kapitan 2008, 84-86.

<sup>22</sup> Cfr. Kapitan 2008, 87-91.

que se reorienta hacia el bien supremo y se logra aquietar el desasosiego que genera el problema religioso. Los componentes prácticos han de incluir: (iv) una especificación de qué actitudes debe tener o cultivar alguien para facilitar la transformación indicada en (iii) y qué actitudes deben evitarse para el mismo propósito; y (v) una agenda de prácticas y tipos de acciones que deben realizarse o evitarse también para conseguir lo indicado en (iv)<sup>23</sup>. La caracterización del 'problema religioso' y de la 'respuesta religiosa' a tal problema permiten el análisis de qué es una 'religión':

Como un rasgo abstracto de la vida humana, la religión es el impulso o tendencia en los seres humanos a participar en la respuesta religiosa al problema religioso. Comprendida en términos concretos, la religión es la acumulación de todos los intentos para resolver el problema religioso a través de una respuesta religiosa.<sup>24</sup>

Nótese que una 'respuesta religiosa' es la aceptación de una 'visión religiosa', por lo que la tendencia a dar una respuesta religiosa o un intento de dar una respuesta religiosa son tendencias o intentos de aceptar una visión religiosa. Lo crucial de tales tendencias o intentos son las visiones religiosas que constituyen su objeto. Es difícil entender qué podría ser un 'intento de aceptar una visión religiosa', pues no es claro, por ejemplo, cómo es que uno podría *fallar* en intentar aceptar una visión religiosa. También es difícil entender cómo es que la mera tendencia a aceptar una visión religiosa podría ser considerada una religión. Alguien podría resistirse a tales tendencias como a una tentación en cuyo caso no habría ahí nada que mereciese el calificativo. Parece más razonable entender el análisis de Kapitan, por lo tanto, simplemente como la *aceptación* de una visión religiosa.

En resumen, se podría formular el análisis de Kapitan del siguiente modo:

(D2)  $R$  es una religión =<sub>df</sub>  $R$  es la aceptación de una teoría acerca del mal, del bien, de la transformación requerida para vencer el mal y participar en el bien, y de las actitudes y prácticas requeridas para esta transformación.

### 2.3. Análisis de Schaffalitzky (2014)

En su reciente contribución, Schaffalitzky ha propuesto una concepción de la religión como conformada al mismo tiempo por 'componentes' cognitivos y prácticos —entre los que se deben incluir componentes normativos. Schaffalitzky es especialmente cuidadosa en distinguir entre los elementos necesarios de una religión, los elementos 'típicos' y los elementos meramente 'estereotípicos'. En un análisis apropiado sólo deben incluirse los elementos 'necesarios'. Los 'típicos' están conformados con las características que uno esperaría normalmente encontrar en una religión, pero que no resultan indispensables para que algo sea una religión, aunque la mayoría de las religiones los posean. Los 'estereotípicos', por otro lado, son características que se han

<sup>23</sup> La articulación de estos elementos permiten, de acuerdo a Kapitan, evaluar a las religiones por su adecuación teórica, por su efectividad interna y por su impacto externo. El componente teórico de una religión puede ser verdadero o falso. El componente práctico de una religión puede ser más o menos apto para resolver el problema religioso, tal como esa religión lo concibe. Por último, la práctica de una religión podría conducir a resultados independientemente buenos o malos. *Cfr.* Kapitan 2008, 94-96.

<sup>24</sup> Kapitan 2008, 91.



asociado popularmente a las religiones, pero que ni son necesarios, ni son realmente frecuentes. En cuanto al elemento práctico señala Schaffalitzky:

Los elementos prácticos y normativos no requieren tener una extensión específica o tener formas específicas (tales como ritual u oración), pero debe haber ciertas acciones, elecciones y valores asociados con un sistema de creencias y prácticas si es que va a ser considerado como una religión. Un sistema de pensamiento puramente intelectual, sin implicaciones prácticas y normativas, no sería una religión.<sup>25</sup>

En cuanto al elemento cognitivo, explica:

La cognición es el dominio de estados representacionales y procesos tales como pensar, creer y desear. Esto no implica que toda cognición sea altamente intelectualizada, reflexiva o incluso algo de lo que el cognoscente sea consciente de estar mentando. Es posible que se posea un estado representacional, tal como un deseo de paz y quietud sin darse cuenta conscientemente de que uno posee este estado representacional.<sup>26</sup>

El elemento cognitivo de una religión debe satisfacer requerimientos tanto de contenido como de 'carácter'. Esto es, se requiere que la teoría que sea objeto de creencia sea acerca de algo de cierto tipo, y se requiere también que el *modo* en que tal teoría es creída sea de una cierta forma. En cuanto al contenido, la teoría objeto de creencia debe (i) versar acerca de algo 'sobrenatural', (ii) ser de cierta 'amplitud de alcance' (*scope*) y (iii) debe poseer implicaciones normativas. Schaffalitzky no especifica qué haya de entenderse por algo 'sobrenatural'. En cuanto al 'alcance amplio' se trata de que una religión no podría versar simplemente sobre algo demasiado específico, trivial o infrecuente. Por ejemplo, la creencia acerca de la eficacia causal de una pata de conejo en el bolsillo para generar buena suerte no cuenta como religión por falta de 'alcance'<sup>27</sup>. En cuanto al carácter de la creencia en que consista una religión, ésta debe ser (iv) 'importante' y (v) debe tener un grado alto de 'internalización' para el creyente. Estos últimos requerimientos implican que para el creyente la religión debe poseer un grado significativo de 'inercia psicológica' desde el punto de vista cognitivo.

No hay ninguna duda que requerimientos como el 'alcance amplio', la 'importancia' o el 'alto grado de internalización' son vagos. Pero Schaffalitzky no ve en esto una gran dificultad. La noción definida va a resultar vaga, pero esto no invalida el análisis propuesto. Permite asignar condiciones de aplicación al concepto de religión suficientes para discriminar casos relevantes de aplicación del concepto y casos relevantes de no aplicación del concepto<sup>28</sup>.

En resumen, el análisis de Schaffalitzky podría formularse de este modo:

(D3)  $R$  es una religión =<sub>df</sub>  $R$  es una creencia de un carácter importante y con un alto grado de internalización de una teoría acerca de algo sobrenatural, con un alcance amplio y con consecuencias normativas y prácticas.

<sup>25</sup> Schaffalitzky 2014, 14.

<sup>26</sup> Schaffalitzky 2014, 14.

<sup>27</sup> Cfr. Schaffalitzky 2014, 15.

<sup>28</sup> Cfr. Schaffalitzky 2014, 9-10.



### 3. Convergencias

Es notorio que hay convergencia entre (D1) – (D3), al menos en tres aspectos:

#### 3.1. Una religión involucra la creencia en una teoría

El análisis (D1) sostiene que una religión es un sistema de prácticas ‘racionalizado por creencias’. Usualmente el término “racionalizar” tiene la connotación de un intento de justificar *ex post* algo que ya se ha aceptado previamente y de un modo independiente, pero no creo que nada de esto pueda ser atribuido a Stone. Una interpretación de tal tipo, por lo demás, haría bastante inverosímil (D1). En efecto, se estaría sosteniendo en (D1) que la religión es primero que nada un sistema de prácticas –ritos, formas de conducta, actitudes emotivas y sentimientos de una forma característica– aceptados desde ya sin ningún motivo, a los que luego se les busca algún sistema de creencias apropiado de modo que tales prácticas sean explicadas por tales creencias. Suponer tal cosa de un modo general sería suponer mala fe –por definición– en todas las religiones actuales y meramente posibles. Lo razonable es suponer que cuando se sostiene que las religiones son sistemas de prácticas ‘racionalizados’ por creencias se pretende sostener que son sistemas de prácticas que se explican y se justifican por ciertas creencias.

En el análisis (D2) se sostiene que una religión es la aceptación o creencia en una ‘visión religiosa’ que no es otra cosa que una teoría que ha de cubrir una serie de cuestiones. Aunque el término “teoría” pueda sonar a algo extremadamente intelectualizado, se designa simplemente un conjunto de proposiciones cerrado respecto de la deducción –es decir, un conjunto de ciertas proposiciones y de todas las proposiciones que se deducen lógicamente de ellas<sup>29</sup>. En el caso límite, una teoría puede estar constituida por una única proposición base. Una creencia es una actitud proposicional, esto es, el objeto de todo estado intencional de creencia es una proposición. Si la religión involucra cierta creencia ha de ser la creencia *de que* algo es o no es el caso. Y *que* algo es o no es el caso es la proposición de que algo es o no es el caso. En el análisis (D3), por último, se sostiene que toda religión tiene un componente necesario de carácter cognitivo que ha de ser la creencia en cierta teoría. Schaffalitzky, tal como lo hace Kapitan, impone un contenido mínimo a tal teoría e impone también restricciones al acto de creencia en tal teoría, pero estas son cuestiones ulteriores.

#### 3.2. La teoría involucrada en una religión ha de versar acerca del bien

En el análisis (D2) expresamente una ‘visión religiosa’ es presentada como una teoría que ha de estar explicando en qué consiste el bien supremo y cómo podríamos participar en él. El análisis (D1) debe verse como sosteniendo que una religión involucra una teoría que explica prácticas por las que alguien puede llegar a estar en una relación tal respecto de la ‘realidad supramundana’ que encontrarse en tal relación constituye el bien intrínseco más alto o es un bien instrumental para conseguir lo que quiera que sea que se considere el bien más alto. En (D1), se hace una distinción entre formas de religión donde el trato con la ‘realidad supramundana’ es meramente ins-

<sup>29</sup> Cfr. por ejemplo, Enderton 2001, 155-156.

trumental y formas de religión en donde no lo es. En cualquier caso, la religión tiene que ver con la participación en bienes. Es obvio que la teoría que explique por qué deben realizarse ciertas prácticas que tienen la aptitud de hacernos participar en tales bienes ha de ser una teoría que ha de versar, quizás entre otras cosas, acerca del bien.

El análisis (D3) no es explícito acerca de este punto. Se señala que la teoría que ha de ser objeto de creencia debe versar acerca de algo 'sobrenatural', con un alcance amplio y con consecuencias prácticas y normativas. Una teoría acerca del bien es una teoría que precisamente tendría un alcance amplio y tendría consecuencias prácticas y normativas, pues una teoría acerca de en qué consiste el bien o los bienes sería ciertamente una teoría que tendría implicaciones para la forma en que deberíamos orientar cada acción y cada proyecto de transformación práctica. Es difícil pensar qué otro tipo de teoría podría conseguir 'consecuencias prácticas y normativas' con un 'alcance amplio' si no versara de un modo general sobre qué es el bien y qué es realmente valioso.

En el análisis (D2) se destaca la importancia de que la 'visión religiosa' sea la respuesta al 'problema religioso general' que es el sentimiento de que hay mal y que, de algún modo, debemos ser capaces de sobreponernos a él. Ni en (D1), ni en (D3) se destaca este aspecto. Nada de lo que se dice en (D1) y en (D3), sin embargo, es inconsistente con la relevancia asignada a lo que Kapitan denomina el 'problema religioso general'. Es más, una teoría acerca del bien ha de ser también una teoría acerca de su contrario<sup>30</sup>. Pues el contrario se ilumina por su contrario. Una teoría acerca del bien habrá de iluminar cómo es que este bien no está realizado o no está todavía realizado y cómo es que podría, eventualmente, llegar a estarlo. Usualmente, también, la motivación más importante para una indagación acerca del bien habrá de ser el sentimiento de que hay mal en el mundo, tal como lo describe Kapitan. Tampoco es una diferencia importante el que en el análisis (D1) se distinga entre relaciones 'de valor' instrumental y no instrumental, mientras que no se hace tal distinción en los análisis (D2) y (D3). De un modo completamente general, los bienes son instrumentales o intrínsecos. Una teoría del bien y del valor ha de iluminar ambos tipos de bienes.

### 3.3. La creencia en tal teoría ha de tener consecuencias prácticas

En los tres análisis (D1) – (D3) se destaca la importancia de que una religión tenga implicaciones normativas. En (D1) se caracteriza una religión primeramente como un sistema de prácticas del que se espera que puedan situar al practicante en una relación-de-valor respecto de la 'realidad supramundana'. En (D2) la religión está constituida por la aceptación de una visión religiosa que debe incluir un componente acerca de qué tipo de actitudes y prácticas deben ser cultivadas –y cuales, por el contrario, deben evitarse– para la solución del problema religioso general. En (D3) se señala que una religión tiene un componente práctico esencial de manera que una teoría que no tuviese consecuencias acerca de la forma en que quienes la profesan deben actuar y acerca de las actitudes y prácticas que deben cultivar –aunque satisfi-

<sup>30</sup> De acuerdo a la forma en que sea concebido el mal, resultará que el mal será lo contradictorio del bien, o que el mal será lo contrario del bien. Cuando se concibe al mal simplemente como no-ser, como ausencia de bien, el mal es contradictorio del bien. Cuando se concibe el mal en las teorías dualistas como una potencia existente por sí misma de 'signo inverso' a la potencia asociada con el bien, el mal es lo contrario que el bien.

ciera las restantes condiciones estipuladas— no sería una religión. Hay convergencia, entonces, en cuanto a que la teoría que ha de ser objeto de creencia debe tener consecuencias respecto a qué tipo de acciones son moralmente obligatorias, moralmente permisibles o moralmente prohibidas o, de una manera más general, acerca de qué tipos de acciones son convenientes o inconvenientes. Parte de estas consecuencias tendrán que ver con la indicación del tipo de actitudes —incluyendo emociones y sentimientos— que deben ser cultivadas y cuáles deben ser evitadas, así como de diferentes tipos de rituales, ceremonias o prácticas que deben efectuarse o conviene que sean efectuadas. Una teoría acerca de qué es bueno y valioso va a satisfacer inmediatamente este requerimiento.

Un punto, sin embargo, en donde no hay convergencia es si es esencial a algo que merezca el nombre de “religión” el que existan de hecho conductas y prácticas en conformidad con la teoría creída. Típicamente, si alguien cree algo, esa creencia se va a manifestar en conducta que se explica y está motivada, al menos en parte, por tal creencia<sup>31</sup>. El problema surge si es que uno considera escenarios contrafácticos de creencias ‘inertes’. Por supuesto, una teoría acerca del bien tiene consecuencias acerca de cómo uno debería o podría actuar. La cuestión es que aunque sea altamente probable que la adopción de una creencia se manifieste en conducta en conformidad con tal creencia, debe examinarse la posibilidad de que, de hecho, no se manifieste. Este punto no será discutido aquí.

#### 4. El problema de las condiciones de identidad

Se ha visto, entonces, que hay convergencia entre diferentes análisis del concepto de religión en que se trataría de la creencia en una teoría acerca de qué es bueno y valioso, pues una teoría de este tipo es lo que permitiría calmar la inquietud por la existencia de mal en el mundo. Una teoría de este tipo no puede sino tener consecuencias prácticas y normativas. No hay tal convergencia, en cambio, en cuanto a si es esencial que existan de hecho prácticas y actitudes en conformidad con la teoría objeto de creencia. Interesa ahora, sin embargo, considerar un par de dificultades que tiene un análisis en estos términos.

Un primer problema tiene que ver con las condiciones de identidad —tanto modales como temporales— que deberían asignarse a una religión de acuerdo a este análisis. Parte de lo que se espera cuando se entrega una definición es fijar las condiciones de identidad de la entidad definida. Debería haber criterios derivados de una definición de religión para determinar si es que una religión persiste o no entre dos instantes de tiempos, y para determinar qué tipo de vicisitudes podrían acaecerle o no a una misma religión sin que deje de ser la misma religión. Pues bien, lo que se ha visto hasta aquí considerando los análisis (D1) – (D3) es que una religión es la creencia en una teoría. Las condiciones de identidad de una religión deberían ser, por

<sup>31</sup> Se ha tratado de diversos modos y varias veces, por lo demás, de *reducir* las creencias simplemente a disposiciones de conducta (cfr. Kim 2006, 55-80). En estas concepciones conductistas, no hay estados intencionales sin manifestación conductual pues *son* tal manifestación conductual. El conductismo como programa de filosofía de la mente, sin embargo, ha fracasado fundamentalmente porque qué tipo de consecuencias conductuales tenga una creencia depende de qué otras creencias tenga el sujeto. No hay, por lo tanto, una correlación uno-a-uno entre creencias y disposiciones conductuales, lo que impide la reducción.

lo tanto, las condiciones de identidad de una *creencia*. Esto es, para dos religiones  $R_1$  y  $R_2$  debería valer que:  $R_1 = R_2$  si y sólo si la creencia en que consiste  $R_1$  = la creencia en que consiste  $R_2$ . Pero si aquí desplegamos las condiciones de identidad asignadas usualmente a una creencia se produce un resultado desastroso. En efecto, una creencia es un estado mental por el que un sujeto –normalmente se supone que se trata de un sujeto racional– acepta cierta proposición como verdadera. Forman parte de las condiciones de identidad de una creencia la proposición –o proposiciones– objeto de tal estado intencional, el sujeto de tal estado intencional y el tiempo en que sea efectivo el estado de creencia. De un modo general, vale que:

[*Identidad de creencias*] Si la creencia de  $S_1$  de que  $p_1$  en  $t_1$  = la creencia de  $S_2$  de que  $p_2$  en  $t_2$ , entonces  $S_1 = S_2$ ,  $p_1 = p_2$  y  $t_1 = t_2$ <sup>32</sup>.

La variación en el sujeto de una creencia hace variar el estado mental de creencia. La variación del tiempo de una creencia hace variar el estado mental de creencia. Como una creencia es un evento, su modo de persistencia en el tiempo es por la posesión de diferentes partes temporales en diferentes tiempos. Una creencia persiste entre los tiempos  $t_n$  y  $t_m$  si es que posee una parte en  $t_n$  y una parte en  $t_m$ , tal como un partido de fútbol dura 90 minutos porque tiene una parte que dura 45 minutos y otra parte que dura también 45 minutos.

La aplicación de estas condiciones de identidad a las religiones genera complicaciones de todo tipo. Una religión debe ser la creencia de *alguien* en *algún tiempo* de una teoría. Quién sea el sujeto de la creencia y cuándo tenga la creencia inciden en la identidad de una religión. Pero, parece obvio que una forma mínimamente razonable de entender las condiciones de identidad de una religión no debería ligarla a un sujeto individual. En tal caso, por definición, la religión de San Pablo no es la misma religión que la de San Pedro. Parece más razonable postular una suerte de ‘creencia agregada’ de varios sujetos como aquel tipo de creencia en que consiste una religión. Hay múltiples complicaciones en relación a un supuesto de este tipo<sup>33</sup>, pero una forma de fijar qué sería una creencia agregada sería postular que:

[*Creencias agregadas*] Los  $C_s$  creen que  $p$  si y sólo si para todo sujeto  $S$ : si  $S$  es uno de los  $C_s$ , entonces  $S$  cree que  $p$ .

Aquí ‘los  $C_s$ ’ designa una pluralidad de sujetos racionales. Una religión debería ser entendida como una creencia agregada en una teoría con las características indicadas más arriba, en un lapso de tiempo que puede ser más o menos prolongado. Aún con estas sofisticaciones las condiciones de identidad que resultan para las religiones resultan extremadamente contra-intuitivas. Las condiciones de identidad de una pluralidad está dada por sus constituyentes. En lo temporal, entonces, resulta que una religión sólo podría persistir en diferentes instantes de tiempo si es que la creencia

<sup>32</sup> No vale la implicación inversa. La mera existencia de un sujeto, un tiempo y una proposición no garantiza que tal proposición sea entonces creída por tal sujeto.

<sup>33</sup> Muchos estarán inclinados a agregar requerimientos de ‘conocimiento público’ en una creencia agregada. Esto es, todos los miembros de la pluralidad deben tener la creencia y todos deben saber que todos tienen la creencia y todos deben saber que todos saben que todos tienen la creencia, etcétera. Complicaciones adicionales surgen si es que no se requiere unanimidad para generar la creencia agregada y si se quiere asignar una probabilidad subjetiva a tal creencia.

agregada en que consiste es poseída por exactamente la misma pluralidad de sujetos. Cada nuevo bautismo, por lo tanto, haría desaparecer una religión y traería a la vida una nueva. Cada conversión y cada apostasía serían destructoras y creadoras de religiones. En lo modal la situación no es mejor. Si una religión fuese la creencia agregada de una persona diferente, entonces no existiría. Cada fiel sería esencial para la existencia de una religión. Las creencias son estados intencionales en un tiempo. Cualquier variación en el tiempo en que se da una religión provocaría su destrucción. Si Mahoma, por ejemplo, hubiese iniciado la Hégira sólo una milésima de segundo después de cuando la inició, entonces el Islam no existiría, aun cuando en el mundo posible contemplado todo lo demás sea igual a como sucede en el mundo actual –existiría en tal situación contrafáctica una religión muy parecida, pero no sería numéricamente la misma. Las religiones se tornan, entonces, entidades extremadamente frágiles en lo modal –casi cualquier cambio las destruye– y extremadamente cortas de vida –cualquier cambio en los creyentes las destruye. No tendría ningún sentido hablar, en este caso, de la “religión católica”, por ejemplo, porque no existiría tal cosa sino que –en el mejor de los casos– una secuencia de diferentes religiones agrupadas, tal vez, por semejanzas entrecruzadas de diferentes grados.

Parece lo más razonable, por lo tanto, que cuando se sostiene que una religión es una creencia en una teoría no se trate de una creencia particular –un estado intencional de alguien en algún tiempo– sino de un *tipo* de creencia. Muchas veces, en efecto, utilizamos la expresión “creencia” para designar no el acto intencional mismo de creer, sino el objeto de tal acto. Se puede fijar un tipo de creencia por un sujeto o un tipo de sujeto, o por un tiempo o un tipo de tiempo<sup>34</sup>, o por la teoría objeto del acto. Esto último es aquí lo más razonable. Una religión debe entenderse como la creencia de cualquiera en cualquier tiempo *en una teoría*. Las condiciones de identidad de una religión son, por lo tanto, las condiciones de identidad de ésta. La forma usual de especificar una teoría es, tal como se ha explicado arriba, por un conjunto de proposiciones básicas, a veces denominada el conjunto de los ‘axiomas’, y el conjunto de todas las proposiciones que tienen la relación de consecuencia lógica con los axiomas, a veces denominada el conjunto de los ‘teoremas’. Por lo tanto, las condiciones de identidad de una teoría están constituidos por sus axiomas y teoremas. Sean  $T_1$  y  $T_2$  teorías.  $T_1 = T_2$  si y sólo si, para toda proposición  $p$ :  $p$  pertenece a  $T_1$  si y sólo si  $p$  pertenece a  $T_2$ . Dado que los teoremas quedan fijados una vez que se fijan cuáles son los axiomas de la teoría –y cómo haya de ser entendida la relación de consecuencia lógica– lo que viene a fijar las condiciones de identidad de una teoría son sus axiomas.

Si una religión designa un tipo de creencia especificado por ser la creencia en una teoría, resulta que las condiciones de identidad de una religión vienen dadas por sus axiomas. No interesa para la identidad de una religión en el tiempo ni para la identidad de una religión en diferentes mundos posibles quién tenga la creencia y cuándo se tenga la creencia. No interesa tampoco que la creencia esté más o menos manifestada en acciones, actitudes y prácticas. Lo único relevante es el conjunto de axiomas objeto de creencia. Esto no implica que las proposiciones que constituyen una religión tengan que estar enunciando solamente ‘hechos universales’. Puede ser el contenido de

<sup>34</sup> Esto es, un tipo de estados intencionales de creencia sería el de todas las creencias de un sujeto racional específico  $S$ , o el de todas las creencias de algún sujeto racional que satisface cierta condición  $F$ , o el de todas las creencias poseídas en un tiempo específico  $t$ , o el de todas las creencias poseídas por alguien en un tiempo que satisface cierta condición  $F$ .

una religión, por ejemplo, la proposición <Mahoma es el único profeta de Alá>. Esta es una proposición singular que tiene a Mahoma y a Alá como constituyentes<sup>35</sup>. Del mismo modo, un enunciado que contenga la expresión “la plenitud de los tiempos” está expresando una proposición cuyo constituyente es un tiempo preciso. Tampoco hay que ver esto como dejando a un lado el componente subjetivo de la religión<sup>36</sup>. Una religión es un acto subjetivo de creencia. Lo que sucede es que lo relevante para fijar las condiciones de identidad de tal religión es *lo creído*, y no quién lo cree ni cuándo lo cree.

Es notorio también que dentro de una misma tradición religiosa hay diferencias doctrinales. De acuerdo a esta especificación de condiciones de identidad, por ejemplo, quienes aceptan y quienes rechazan el Concilio de Calcedonia tendrían religiones diferentes<sup>37</sup>. También hay variaciones temporales en cuanto a qué axiomas conforman una religión. Antes del 1 de noviembre de 1950 no parece haber sido parte de la religión católica el axioma de la Asunción de la Virgen María. Estos casos de variaciones sincrónicas y diacrónicas requieren una atención cuidadosa que no podrá hacerse en este trabajo. De un modo preliminar, sin embargo, parece razonable sostener que religiones estrictamente diferentes –por sus condiciones de identidad– pueden conformar una misma ‘tradición religiosa’, integrada por todas las religiones suficientemente semejantes entre sí. En la medida, entonces, en que la religión católica y la copta, por ejemplo, compartan un buen número de axiomas serán parte de la misma tradición. En qué consista la ‘semejanza suficiente’ es vago, pero no parece razonable exigir en este punto más precisión. Los casos de variación diacrónica son más difíciles. En primer lugar, es claro que la eliminación de un axioma es decisiva para la diferencia de una religión en el tiempo. Cuando se trata de la introducción de un axioma que sea coherente con los axiomas anteriormente aceptados, las intuiciones no son tan claras. En muchos casos se ha sostenido que lo que podemos describir como la “introducción de un axioma” es simplemente la explicitación de un contenido que ya era parte de la religión con anterioridad. Los casos de ‘explicitación’ del contenido de los axiomas que ya son objeto de creencia no son casos de variación de religión. En el caso, sin embargo, en que hay una adición auténtica a la base de axiomas de una religión –que no implique eliminar uno de tales axiomas– parecería razonable hablar de una “identidad parcial”, pues hay un cuerpo de axiomas comunes que se preserva en las sucesivas ampliaciones. Estas situaciones de ‘identidad parcial’ exigen de todos modos un examen detallado que no podrá hacerse en esta ocasión. Una interpretación demasiado laxa de qué sea ‘identidad parcial’ puede llevar a la trivialización del concepto de ‘religión’.

## 5. El problema de la divinidad

Hay un segundo problema con los análisis (D1) – (D2) y, en medida mucho menor, en (D3). Lo relevante para que una teoría sea constitutiva de una religión es que esté referida a la forma de aliviar la inquietud del ‘problema religioso’, la existencia

<sup>35</sup> En las teorías estándar, la proposición expresada por la oración “Mahoma es el único profeta de Alá” es una  $n$ -tupla con la siguiente estructura: <<Mahoma, Alá>,  $x$  es el único profeta de  $y$ >. Aquí ‘ $x$  es el único profeta de  $y$ ’ designa una propiedad. Cfr. King 2007, 25-64; Soames 2010, 69-107.

<sup>36</sup> Agradezco esta observación a Mariano de la Maza.

<sup>37</sup> Agradezco esta observación a un evaluador anónimo de la revista.



de mal –tal como lo formula Kapitan– para lo que debe ser una teoría acerca del bien y de las formas de transformación apropiadas, las actitudes y las prácticas para sobreponernos al mal. En el caso de la formulación (D3) la teoría en cuestión debe ser acerca de algo ‘sobrenatural’, sin precisar qué haya de entenderse por tal cosa<sup>38</sup>. Parece natural buscar formulaciones de este tipo si es que uno quiere dar una análisis lo suficientemente amplio como para incluir como ‘religiones’ a ciertas teorías no-teístas, tal como el budismo –al menos, el budismo *Theravada*. No sería esencial a una religión la postulación de un Dios o de dioses.

El problema que surge aquí es que resultan como religiones el marxismo –creo que en todas sus formas y con cualquiera de sus apellidos–, ciertas formas de nacionalismo extremo y variadas teorías y escuelas filosóficas: el estoicismo, el epicureísmo, diversas formas de neo-platonismo en la Antigüedad tardía, el utilitarismo de Bentham y el de Singer<sup>39</sup>. Resulta excesivo que, después de todo, Iosif Stalin y Peter Singer resulten ser personas muy religiosas, de acuerdo a nuestro análisis. La pretensión de incluir como religiones teorías no teístas parece provocar, por lo tanto, la explosión del concepto. No es infrecuente la ocurrencia de situaciones de este tipo cuando se trata de desarrollar una teoría filosófica. Lo normal es que una teoría, a pesar de tener muchas ventajas explicativas, tenga algunas consecuencias que nos parecerían, al menos de entrada, como falsas o difíciles de aceptar. Uno debe efectuar en estos casos una ponderación reflexiva de las ventajas teóricas y nuestras intuiciones<sup>40</sup>. No es obvio que, por sí misma, una consecuencia contra-intuitiva sea automáticamente una refutación. En algunos casos, lo más razonable en una situación de este tipo será reformar esas intuiciones pre-filosóficas. Una teoría, por ejemplo, de gran simplicidad y poder explicativo, coherente internamente y coherente con otras teorías que parecen muy bien justificadas puede hacer razonable aceptar consecuencias que –consideradas por sí mismas– uno podría haber creído inicialmente falsas. En otros casos, sin embargo, las consecuencias contra-intuitivas pueden ser de tal peso y número que lo razonable sea desechar la teoría o reformarla. Lo normal, también, es que en el desarrollo de una teoría razonable uno se enfrente a estas situaciones de conflicto varias veces y lo que hace el teórico es buscar una serie de ajustes en la teoría y de reformas a nuestras intuiciones que, en conjunto, parezca el equilibrio reflexivo más razonable. No creo que aquí la situación sea diferente. Tenemos un análisis que surge de la convergencia de varias propuestas independientes. Uno no puede rechazar tal análisis livianamente. Está justificado por la reflexión cuidada acerca de casos de religión respecto de los que hay pocas dudas. Es una consecuencia de tal análisis, sin embargo, que una masa de teorías que no estamos inclinados a denominar como “religiones” deberían ser calificadas como tales. Uno

<sup>38</sup> Y no es obvio cómo deba ser interpretado. Si ‘naturaleza’ designa el conjunto de propiedades esenciales de un objeto, entonces ‘sobrenatural’ es lo que excede los poderes causales asignados a un objeto por tales propiedades. Algo cuenta como ‘sobrenatural’, desde esta perspectiva, si es que excede lo que se puede realizar por los poderes causales de algo. Qué sea ‘sobrenatural’ será relativo a el o los objetos cuyos poderes causales sean el estándar de evaluación. Algo que no pueden hacer las hormigas, por ejemplo, será ‘sobrenatural’ desde la perspectiva de los poderes causales de las hormigas, aunque sea perfectamente natural para un ser humano. Uno también podría entender por ‘naturaleza’ el conjunto de todas las entidades físicas localizadas en el gran sistema espacio-temporal. Cuenta aquí como ‘sobrenatural’ lo que exceda estas entidades físicas. Así, desde esta perspectiva, son ‘sobrenaturales’ entidades abstractas sin localización espacio-temporal como álgebras de grupo o cardinales inaccesibles.

<sup>39</sup> Cfr. para estos contra-ejemplos, Devine 1986.

<sup>40</sup> Cfr. Lewis 1983, x-xi.



puede aquí aceptar el análisis tal como está y aceptar con ello las consecuencias que se siguen de él, si es que el análisis parece tan fructífero que no debería sufrir modificación alguna. Uno puede también intentar alguna forma de reforma del análisis para evitar las consecuencias contra-intuitivas, preservando sus ventajas teóricas. Esto es lo que parece claramente suceder en este caso.

En efecto, hay una forma de cualificar el análisis de manera de evitar la gran mayoría de las consecuencias contra-intuitivas apuntadas. La teoría en que consista una religión no debe ser simplemente una teoría acerca del bien. Debe ser una teoría acerca de Dios o de dioses. Por supuesto, uno podría aquí aducir que el concepto de 'Dios' ha sido objeto de enormes controversias. Un examen de la discusión filosófica reciente muestra que hay muchos que consideran que no debe postularse que Dios, de existir, sea una entidad 'perfectamente simple'<sup>41</sup>. Otros niegan que Dios, de existir, deba tenerse por una entidad 'eterna' sino simplemente omni-temporal<sup>42</sup>. No hay tantas controversias, sin embargo, en cuanto a que se trata de una persona omnipotente, omnisciente y moralmente perfecta<sup>43</sup>. Ésta es una forma bastante estándar de entender qué es Dios utilizado de hecho en el debate entre teístas y no teístas:

[Dios]  $x$  es Dios =<sub>df</sub>  $x$  la única persona omnipotente, omnisciente y moralmente perfecta.

Cuando se trata de especificar qué haya de contar como un "dios", por otro lado, hay mayores dificultades. Tal vez, uno podría sostener un análisis como el que sigue:

[dios]  $x$  es un dios =<sub>df</sub>  $x$  es una persona de capacidades sobre-humanas.

Es vago qué sea una capacidad sobre-humana, pero [dios] debería ser suficiente para asignar condiciones de aplicación para un rango amplio de casos. De acuerdo a [Dios] y [dios], resulta que todo aquello que sea Dios es un dios. Dios es el caso límite de un dios. Todo lo que se requiere sostener, por lo tanto, es que una religión es una teoría acerca de un dios –en el sentido de 'al menos un dios'. Esto permite preservar las ventajas teóricas de los análisis anteriores y excluir como religiones el marxismo, el nacionalsocialismo, el utilitarismo o el epicureísmo.

Esta reforma al análisis original genera, sin embargo, otras consecuencias contra-intuitivas. Aunque gran parte de los casos que parecían inaceptables como religiones son ahora excluidos, subsisten como 'religiones' teorías filosóficas teístas y es excluido como religión el budismo *Theravada*. En este punto creo que es necesario efectuar una ponderación global de costos y beneficios teóricos entre un enfoque no teísta de la religión y un enfoque teísta. Ambos tienen costos: el primero incluye como 'religiones' teorías que no parecen nada de religiosas. El segundo excluye como religión el budismo. No veo que exista aquí un terreno intermedio que pueda ser ocupado<sup>44</sup>. Se hace necesario optar y estarse al mejor análisis con

<sup>41</sup> Cfr. Plantinga 1980.

<sup>42</sup> Cfr. Swinburne 1993, 217-229.

<sup>43</sup> Cfr. por ejemplo, Swinburne 1993, 99-216; Sobel 2004, 3-25; Oppy 2006.

<sup>44</sup> Un evaluador anónimo de la revista ha sugerido que la forma de conseguir este terreno intermedio es apelar a la 'Realidad Última', lo 'Absoluto' o lo 'Trascendente' en vez de Dios. Tal como se ha indicado más arriba, sin embargo, a propósito del análisis de Stone, nada impide interpretar a la fusión mereológica máxima como tal 'realidad última'. Cualquier teoría que tenga un alcance suficientemente amplio –como lo tienen el marxismo o cualquiera de las teorías indicadas– versaría sobre la 'realidad última', lo 'absoluto' o lo 'trascendente'.

todas sus consecuencias. Mi intuición sobre el tema es que *claramente* el marxismo, el nacionalsocialismo y el utilitarismo de Bentham no son religiones. *Claramente*, también, una teoría de la que se siga que Stalin, Singer o Hitler son personas muy religiosas es absurda. Si esto es así, entonces debemos estar dispuestos a sostener que el budismo *Theravada* no es una religión, aunque algunos de sus practicantes se declaren ‘monjes’ y erijan ‘templos’. Es más, si alguien tuviese una forma de culto a alienígenas o ángeles –suponiendo que es parte de la teoría que se trata de personas con capacidades sobre-humanas– entonces eso sería una religión y los alienígenas o ángeles podrían ser calificados de ‘dioses’. Debemos estar también dispuestos a aceptar que la teoría defendida por Aristóteles en el libro  $\Lambda$  de la *Metafísica* hubiese sido una religión si es que hubiese tenido grandes consecuencias prácticas acerca de la conducta que las personas piensan que deben seguir, así como respecto de actos rituales de culto. También resultaría que el estoicismo hubiese sido una religión y que personajes como Séneca son personas muy religiosas, bajo las mismas condiciones<sup>45</sup>. Es el costo que hay que pagar si uno *no* quiere sostener que Stalin era una persona muy religiosa. Por mi parte, no tengo ningún problema con pagar ese precio.

Tal vez en este punto uno podría sentirse tentado de renunciar sencillamente a un análisis y volver a la oscuridad brumosa de los parecidos de familia. Me temo, sin embargo, que no se encontrará refugio en esta maniobra. Si lo que hace que algo sea una religión es una red de parecidos entrecruzados, entonces uno debe sostener que hay ciertos respetos de semejanza relevantes para que algo sea o no una religión. Aunque uno sostenga que no todos los respetos deben estar presentes en todos los casos, uno sí debe ser consistente en reconocer como religión todo aquello que satisfaga los respetos que ya han sido identificados para que algo sea una religión. Si uno sostiene, entonces, que el budismo *Theravada* es una religión, uno no puede luego echar marcha atrás y evitar sostener que también lo son el marxismo y el nacionalsocialismo. La oscuridad de los parecidos de familia no es excusa para la inconsistencia.

## 6. Conclusiones

A pesar del pesimismo de varios filósofos, un examen cuidadoso de las propuestas de análisis del concepto de ‘religión’ muestra que no hay dificultades aquí tan insuperables como a veces se plantea. Hay dificultades y casos difíciles, pero también los hay en el caso cualquier otro concepto importante. Debemos todavía refinar nuestras intuiciones en tales casos. Hay opciones teóricas cruciales que adoptar respecto de teorías no teístas. Hay también opciones teóricas que adoptar si uno quiere asignar condiciones de identidad razonables para una religión. Nada de esto, sin embargo, parece suficiente para decretar acabado el proyecto teórico de un análisis del concepto. Esto resulta especialmente notorio si se considera que los mismos problemas teóricos van a subsistir si es que uno busca refugio en una concepción de la religión donde sólo estén operando parecidos de familia.

<sup>45</sup> La teoría aristotélica del Primer Motor como el estoicismo hubiesen sido religiones bajo estas condiciones, si es que uno supone –tal como lo han hecho Stone, Kapitan y Schaffalitzky– que una religión debe tener consecuencias prácticas importantes, tal como se ha indicado en la sección 3.3 arriba.

De acuerdo a las consideraciones que se han hecho aquí, parece que un análisis correcto del concepto de 'religión' debe dar una importancia central al *objeto* del acto de creencia, esto es, a las proposiciones que son creídas. Esto es, en efecto, lo que parece ofrecer condiciones de identidad más razonables para una religión. Un análisis correcto del concepto de 'religión' debería también dar una importancia central a los conceptos de *Dios* y *divinidad* como componentes centrales de tales creencias. No pretendo haber dado aquí una respuesta definitiva a todos los problemas que estas sugerencias dejan todavía abiertos, pero parecen ser orientaciones cruciales para el trabajo futuro<sup>46</sup>.

## 7. Referencias bibliográficas

- D. Basinger, "Religious Diversity" en Ed Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/religious-diversity>. 2010. Obtenido el 14 de abril de 2014.
- P. Devine, "On the Definition of Religion", *Faith and Philosophy* 3 (1986) 270-284.
- H. B. Enderton, *A Mathematical Introduction to Logic*, San Diego, 2001.
- P. J. Griffiths, "Comparative Philosophy of Religion" en Charles Taliaferro, Paul Drapper y Philip L. Quinn (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford, 2010, 718-723.
- J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, 2004.
- T. Kapitan, "Devine on Defining Religion", *Faith and Philosophy* 6 (1989), 207-214.
- T. Kapitan, "Evaluating Religion" en Jonathan L. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Volume 2, Oxford, 2008, 80-104.
- J. Kim, *Philosophy of Mind*, Boulder, 2006.
- J. C. King, *The Nature and Structure of Content*, Oxford, 2007.
- D. Lewis, "Introduction" a *Philosophical Papers* Volume I, New York, 1983.
- R. McKim, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, New York, 2001.
- G. Oppy, *Arguing About Gods*, Cambridge, 2005.
- A. Plantinga, *Does God Have a Nature?* Milwaukee, 1980.
- P. L. Quinn, "Religious Diversity. Familiar Problems, Novel Opportunities" en William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, 2005, 392-417.
- C. Schaffalitzky, "On Essentialism and Real Definitions of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2014), 1-26.
- P. Simons, *Parts. A Study in Ontology*, Oxford, 1987.
- S. Soames, *What is Meaning?* Princeton, 2010.
- J. H. Sobel (2004), *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge, 2004.
- J. Stone, "A Theory of Religion", *Religious Studies* 27 (1991), 337-351.
- J. Stone, "A Theory of Religion Revised", *Religious Studies* 37 (2001), 177-189.

<sup>46</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en el Grupo Interdisciplinario de Estudios de la Religión, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 16 de mayo de 2014. Agradezco los comentarios y sugerencias de los asistentes al Grupo. Agradezco también muy especialmente las sugerencias y comentarios de los evaluadores anónimos de esta revista.

- R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, 1993.
- C. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford, 1998.
- T. Williamson, *Vagueness*, London, 1994.
- L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona-México: Crítica – Universidad Nacional Autónoma de México, 1988 (1953). Traducción de Adolfo García Suárez y Ulises Moulines.