

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**¿SON LAS CREENCIAS RELIGIOSAS RAZONABLES?
VERIFICACIÓN O FALSACIÓN**

**FREDY HUMBERTO CASTAÑEDA VARGAS, S.J.
BOGOTÁ, D.C. 3 DE DICIEMBRE DE 2007**

**¿SON LAS CREENCIAS RELIGIOSAS RAZONABLES?
VERIFICACIÓN O FALSACIÓN**

FREDY HUMBERTO CASTAÑEDA VARGAS, S.J.

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO PARA OPTAR
EL TÍTULO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA
BAJO LA DIRECCIÓN DEL PROFESOR DOCTOR
FERNANDO CARDONA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C. 3 DE DICIEMBRE DE 2007**

Dedico este texto a todos aquellos que tengan dudas en su fe religiosa, cualquiera que sea la religión. Tal vez, a estas personas este presente trabajo no les resolverá las dudas. Sin embargo, espero que les ayude, por lo menos, a esclarecer el camino por dónde seguir.

También dedico este escrito, a los que de alguna forma se ven abocados a enfrentarse con quienes consideran que su relación con Dios carece de total importancia. Claro está, no para que alguna posición gane la partida, sino para que se entre en un diálogo con el fin de ver las distintas posturas. Además de insistir en una relación estrecha entre “fe y razón”, entre “teología y filosofía”, de modo que encontremos soluciones conjuntas a la pregunta: ¿son las creencias religiosas razonables?

Quiero agradecer, en primer lugar a Dios, a la Virgen María y a los santos, que gracias a sus intercesiones, pude terminar a tiempo este trabajo. También deseo agradecer al filosofado de la Compañía de Jesús en Colombia, porque me han ayudado con su ánimo y con sus oraciones a ser constante en la realización del presente texto. En especial agradezco tanto a los padres Jesús Prieto y Javier Osuna por su colaboración en la redacción y en el estilo del escrito, como a mis superiores Gerardo Villota y Arturo Guerra por su apoyo espiritual y por ser mis amigos. Seguidamente, doy infinitas gracias a mi tutor, el doctor Fernando Cardona, por su ilimitado apoyo en toda la planeación de este trabajo. Finalmente, y de manera especial, agradezco a mis padres, a mi tía Yolanda, a mi hermana Sandra y a mis amigos Néstor y César por su incondicional compañía tanto en las buenas como en las malas.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	12
CAPÍTULO PRIMERO: Naturaleza de la creencia religiosa	16
1.1 Postulados de la creencia	16
1.1.1 La primera concepción de la creencia como acto mental.....	16
1.1.2 La segunda concepción de la creencia como una disposición.....	22
1.1.3 Tercera concepción de creencia como disposición adquirida.....	28
1.2 Planteamientos del estatuto de la creencia religiosa	34
1.2.1 Justificación pragmática de la creencia religiosa.....	36
1.2.2 El Fideísmo.....	44
1.2.3 Una nueva mirada al rol de la razón en el acceso a las demandas de la fe.....	54
1.3 Límites de la creencia	61
CAPÍTULO II: El desafío de la parábola de Antony Flew	68
2.1 El lenguaje religioso	68
2.1.1. La carencia de significado del lenguaje religioso.....	69
2.1.2 Las consideraciones de Wittgenstein y el lenguaje religioso.....	77
2.1.3 El modelo del falsacionismo de Popper.....	81
2.2 El desafío de Antony Flew	85
2.2.1 La presunción del ateísmo.....	87
2.2.2 La parábola del jardinero.....	93
2.3 Reacciones al desafío lanzado por Flew	99
2.3.1 “Ala izquierda de Oxford”: el cambio de “terreno de juego”.....	100
2.3.2 “Ala derecha de Oxford”: aprobación del terreno de juego falsacionista.....	109
2.3.3 Las falencias de estos intentos de respuesta.....	120
CONCLUSIONES	125
BIBLIOGRAFÍA	135

INTRODUCCIÓN

Los motivos principales de este escrito se debieron al gusto personal por el lenguaje analítico y la filosofía de la religión. Combinadas estas dos cosas, el interés se orientó hacia una investigación acerca del tema de la búsqueda de significado del lenguaje religioso, cuya pregunta gira en torno a si las creencias religiosas son o no razonables. Conjuntamente, la decisión de escoger un tema en general y no un autor ni un texto específico, sino varios de estos, me sirvió para mirar con amplitud las diferencias y semejanzas halladas entre las diversas posturas de grandes pensadores. Otro interés suscitado fue la posibilidad de exponer, como creyente que soy, mis propias creencias religiosas frente al banquillo o a la prueba de “la presunción del ateísmo”.

Las siguientes páginas se fueron forjando al querer abarcar inicialmente el desafío de Antony Flew junto con las reacciones suscitadas frente a tal desafío, acompañado con una explicación breve de las teorías del *verificacionismo* y del *falsacionismo*; sin embargo, durante el transcurso de la elaboración de este texto, me fui dando cuenta que necesitaba describir otros aspectos importantes, que sirvieran de contexto para comprender de modo más adecuado la teoría presentada por Antony Flew. De esta forma, fui incluyendo temas relacionados con las creencias religiosas como los planteados por Pascal, James, Kierkegaard, Wittgenstein, Ortega y Gasset y Lonergan, entre otros, hasta configurar una reflexión con un tinte claramente analítico y eminentemente religioso.

En un primer momento, investigaremos la naturaleza de la creencia en general para después analizar los postulados principales de la creencia religiosa y sus límites. Hay tres concepciones propuestas de la creencia: como acto mental, como disposición y como estado disposicional adquirido. Vemos que las dos últimas nos instan a decir que, aunque la creencia, como dice Kant, tiene una validez subjetiva y no objetiva, ello no significa que no tenga un carácter público, es decir, la creencia es el aspecto que cualquiera puede compartir o comparar, debido a que nuestros comportamientos son manifestaciones externas de lo que creemos privadamente, aunque esto no significa que debemos confundir la creencia con los comportamientos adheridos a ella. De este modo, si una persona cree en alguna cosa o situación determinada, esa cosa puede ser común a un conjunto de individuos que origina un conjunto de respuestas comunes.

Luego de ver las características de la creencia en general, el principal problema planteado en este trabajo fue preguntarnos si son o no razonables las creencias religiosas. Este interrogante no pretende abarcar el problema de la existencia o no de Dios, sino simplemente indicar si el lenguaje religioso tiene o no significado o sentido. Para este propósito, son dos las vías seguidas que aclararemos enseguida y que corresponden a dos capítulos, a saber: en el primero se aborda la naturaleza de la creencia en general y de la creencia religiosa en particular. El hilo conductor de éste es la primera vía del trabajo, que busca saber si a una creencia religiosa le es o no necesario tener una *evidencia racional suficiente* que la sustente, y, si no se puede concebir dicha evidencia, investigar entonces de qué manera pueden abarcarse tales creencias. En esta perspectiva se encuentran los pragmatistas tales como Pascal y James, los fideístas como Kierkegaard y el segundo Wittgenstein y sus seguidores.

Aquí se presenta un enfrentamiento entre aquellos que consideran las creencias religiosas carentes de racionalidad frente aquellos que dicen que éstas sí poseen un carácter razonable. Así, James ataca directamente a Clifford, porque éste ve la necesidad de buscar evidencias para las creencias teístas; Kierkegaard se enfrenta contra todos aquellos que consideran que las creencias religiosas tienen una validez objetiva. Contrario a lo que pensaba Kant, el autor danés consideraba que la fe no debe estar bajo ningún límite; Wittgenstein y los fideístas wittgenstenianos, como Phillips y Malcom, al enunciar que las expresiones religiosas carecen de fundamentación, se enfrentarían con Michel Martin y Kai Nielsen, puesto que estos afirman que nosotros tenemos un sistema conceptual compartido para analizar y evaluar las creencias religiosas. Dentro de esta vía, hay una tercera postura: *La epistemología reformada*, cuyo principal representante, Plantinga, afirma que las creencias religiosas no necesitan de la *autoevidencia* ni de la incorregibilidad clásica; por el contrario, éstas pueden ser básicas, sin apelar a la necesidad de la fundamentación clásica. Sin embargo, según Quinn, Plantinga no ha sido capaz de comprobar que las creencias religiosas, que involucran la autoreferencia de la existencia de Dios, sean básicas para una determinada persona, puesto que hay problemas como el mal que muestran que dichas creencias puede que no sean razonables. Y para terminar este capítulo, se apela al tratamiento de los límites de la creencia, que nos servirá de transición entre el primero y segundo capítulo. Los autores mencionados aquí son Ortega y Gasset y Lonergan.

Sobre esta base, el segundo capítulo desarrolla, en una primera instancia, el asunto del

verificacionismo, partiendo de la idea de la segunda vía tratada en este trabajo: el problema de la *evidencia* racional bajo una mirada más enfocada al lenguaje religioso analítico, heredado por los positivistas radicales de Viena tales como Comte, Carnap y Ayer, para quienes las expresiones religiosas carecen de sentido al no estar dentro del conjunto de los enunciados matemáticos y tautológicos, ni dentro de los enunciados fácticos (los científicos), es decir, los enunciados que se pueden verificar son verdaderos o falsos gracias a la corroboración con los hechos.

Sin embargo, Antony Flew fue quien, basándose en la doctrina de Popper, reabrió la discusión del tema de las creencias religiosas con su ‘parábola del jardinero’, que afirma que la creencia en Dios no puede ser falseable en principio. Así, lo que busca nuestro autor es averiguar si las expresiones religiosas pueden estar basadas en una *evidencia* racional suficiente que tumbe lo que él denomina: la “presunción del ateísmo”. Para esto, será conveniente ver cuál es su postura frente a las creencias religiosas, pues puede ser caracterizada como agnóstica, teísta o ateísta (en sentido negativo y positivo). Por tal motivo, él lanza el siguiente desafío: “¿qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para Ud. una refutación del amor, o de la existencia de Dios?” Ante este interrogante reaccionan, también por medio de parábolas o paradojas, por una parte, aquellos que afirman que las creencias religiosas no pueden ser falseables y que no pueden ser abarcadas bajo el ámbito cognitivo y racional. Sus representantes principales son Hare, Braithwaite, Herburn y MacIntyre. A este grupo de autores lo llamaremos “el ala izquierda de Oxford”. Por otro lado, nos encontraremos con “el ala derecha de Oxford” que enuncia que las expresiones religiosas pueden ser falseables y, por ende, pueden caer bajo el terreno de lo cognitivo. Sus representantes más relevantes son Mitchell, Hick, Crombie, Ryle y Pannenberg. No obstante, antes de tratar este desafío, será importante considerar un aspecto que nos ayudará a comprender en contexto la parábola de Flew: el tema del falsacionismo, cuyo criterio de falsabilidad enuncia la posibilidad de contrastar una teoría por razón de la refutación de un contraejemplo. De esta forma, si tal teoría no se deja contrastar, ésta será avalada, pero no verificada. Para ello, será conveniente señalar en qué consiste el problema del *verificacionismo*, y luego analizar las consideraciones que el primer Wittgenstein realiza al tópicico de la mística y de la religión, con el fin de atacar el principio forjado por los positivistas radicales.

Teniendo en cuenta estos elementos centrales, quiero, finalmente, enunciar los límites de este trabajo. Pensadores como Gilbert Ryle, Husserl, Russell y Kenny fueron mencionados

una única vez. Entretanto, en la temática acerca de los postulados de la creencia, más específicamente, “La concepción de la creencia como lo mental”, cuyos autores principales citados en este trabajo fueron, Hume, Descartes y Locke, fueron vistos muy someramente con el fin de explicar cómo conciben ellos la creencia en general, sin necesidad de entrar en detalles, puesto que me interesaba más hablar de “la concepción de la creencia como disposición”.

Además, en cuanto a la sección de los “planteamientos del estatuto de la creencia religiosa”, sólo se hará referencia a los textos o a los ensayos más relevantes con respecto al tema. De este modo, en Pascal se menciona el ensayo de *La apuesta*; en James se trae a colación el ensayo de *La voluntad de creer*; en Kierkegaard traemos el texto *Truth Is Subjectivity* extractado de su obra *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*; en Wittgenstein se menciona su texto *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*; en Plantinga se trae a colación su ensayo *Racionalidad y creencia religiosa*; en Lonergan se cita el tema de las creencias en su libro *Método en teología* y en Ortega se trae su ensayo *Ideas y creencias*.

De igual modo, el problema de la carencia del significado religioso servirá de contexto para comprender mejor el desafío planteado por Flew. Así, por un lado, Comte, Carnap y Ayer (principio de verificación) y, por el otro, Popper (Teoría del falsacionismo) y Wittgenstein I (*Tractatus*) nos ayudarán a ver cuál es el contexto en que Flew y los autores tanto del “ala derecha de Oxford” como del “ala izquierda de Oxford” se mueven. Precisamente, para comprender de forma adecuada el desafío lanzado por Flew fue conveniente mirar cuáles eran algunas de las discusiones forjadas dentro de la Universidad de Oxford a largo del siglo XX con respecto a las creencias religiosas. Por último, en este texto se trajeron dos aspectos relevantes en la discusión: el mal y la libertad, pero fueron apenas indicados para mostrar el problema descrito por aquellos que quieren sustentar una evidencia racional de la fe. En cuanto a tales aspectos no se entró en pormenores.

CAPÍTULO PRIMERO Naturaleza de la creencia religiosa

La pretensión de este trabajo es preguntarnos por el posible significado de las creencias religiosas, es decir, si éstas pueden ser o no razonables; pero antes de iniciar nuestro trabajo es conveniente detallar cómo algunos autores contemporáneos de la universidad de Oxford miran las creencias en general. De este modo, en este capítulo abordaremos los postulados de la creencia en general, observando si ésta puede ser o no considerada apropiada a la verdad. Describiremos a continuación los estatutos de la creencia religiosa visto bajo tres posturas: la pragmatista, la fideísta y la epistemología reformada. Éstas coinciden en afirmar que las expresiones religiosas carecen de una fundamentación racional y, por lo tanto, el creyente prescinde de cualquier evidencia racional suficiente; sin embargo, se examinará también ciertos autores que van en contra de esta opinión. Finalmente, subrayaremos los límites de la creencia, que nos servirá de puente entre este capítulo y el segundo.

1.1 Postulados de la creencia

Para abarcar los postulados de la creencia, es importante tener en cuenta que se tienen tres concepciones. La primera es la creencia como *acto u ocurrencia mental*, que tiene una cualidad especial; la segunda es ver la creencia como una *disposición*; y la tercera consiste en la creencia como una disposición adquirida. La metodología de esta sección enunciará el contenido de cada concepción con sus respectivos autores, y luego se postularán sus dificultades. La manera como pasaremos de una concepción a otra se dará cuando al encontrar falencias de una, deberemos continuar con la otra. Así, de la primera seguiremos a la segunda, y de ésta a la tercera.

1.1.1 La primera concepción de la creencia como acto u ocurrencia mental

La concepción del creer en cuanto acto mental de una cualidad especial fue asumida por autores como Descartes, Hume y Locke. “Para Descartes, la creencia es un acto de voluntad, para Hume un sentimiento peculiar, para Locke un acto de asentimiento”¹. Tanto en

¹ VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer*. Siglo veintiuno editores. México 1982, p. 25.

la línea fenomenológica de Husserl como en la de James-Russell se consideró que la creencia es una ocurrencia mental. Husserl nombró la creencia como una cualidad de un acto denominada “posición”; y Russell la comprendió como una actitud proposicional subjetiva. Pero todos estos autores tienen una definición de la creencia en sentido mentalista, pues para ellos “crear es un sentimiento o un acto de una cualidad específica que ocurre en la mente de un sujeto”²; por tanto, sólo en la conciencia o en la mente del sujeto es accesible tal ocurrencia. Para ser más específico, detallaré el concepto de creencia de algunos de los autores mencionados anteriormente.

El primer autor a tratar es Hume, ya que tiene la teoría de la creencia más elaborada de todas. Según Hume, hay dos percepciones en la mente: la impresión y la idea, que se distinguen por sus diferentes grados de viveza o de intensidad. Las ideas son copias de las impresiones, que se sabe por experiencia que “cuando una impresión ha estado presente en la mente aparece de nuevo en ella como idea”³. Existen dos vías para saber cómo sucede esto: la primera, se da cuando se retiene la idea en un grado notable de su vivacidad original y, por tanto, es de algún modo intermedia, porque está entre una impresión y una idea; la segunda, sucede cuando se pierde totalmente esa vivacidad y es completamente una idea. La facultad por la cual repetimos nuestras impresiones de la primera manera se llama memoria, y de la segunda se llama imaginación.

Una de las diferencias entre las dos facultades es que la memoria se acompaña de la creencia en la realidad de lo recordado, mientras que de la imaginación no creemos su existencia. Así, la impresión recordada se nos presenta con tal intensidad o vivacidad que se nos impone con fuerza, de tal manera que tenemos un sentimiento de firmeza o de realidad, el cual nos persuade acerca de la existencia de lo recordado. Es decir, la creencia que acompaña al recuerdo es un sentimiento que no podemos definir, por ser primario y simple, aunque cualquier persona es capaz de reconocerlo por sí mismo, sólo es posible señalarlo por medio

² VILLORO, Luis. *Crear, saber, conocer...*, p. 27.

³ HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque. Editora nacional. España 1981, p. 96. “Hay otra división de nuestras percepciones [...] que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones e ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que están todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras”. HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana...*, p. 88.

de metáforas, por eso “la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente”⁴.

Pero, ¿qué significa esta definición? La creencia no es simplemente una idea, sino que es una determinada manera de formar una idea, y como una idea se varía modificando sus grados de fuerza y de vivacidad, de ahí se sigue que la creencia es una idea vivaz relacionada con una impresión presente. Sin embargo, para terminar de entender qué es creencia para Hume, es necesario introducir la noción de hábito o costumbre: siempre que un acto se repite genera una propensión a renovar el mismo acto, sin tener algún razonamiento o proceso de entendimiento. Esta propensión es la que denominó Hume, una costumbre. Entonces,

Cada vez que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación a concebir aquel objeto que normalmente está unido. Y esta representación está acompañada por una sensación o sentimiento distinto de las divagaciones de la fantasía⁵.

Este sentimiento es precisamente lo que llamamos creencia. Un ejemplo clásico propuesto por Hume es el siguiente: siempre que, hemos encontrado dos clases de objetos unidos, como llama y calor, nieve y frío; si la llama o la nieve se nos manifestara otra vez a los sentidos, la mente, a fuerza de la costumbre, sería conducida a esperar calor o frío, y a tener la creencia que tal característica, en realidad, existe. Esta creencia es el producto forzoso de poner nuestra mente en semejante situación. Pero, se presentan también otros casos en los cuales la creencia no se da presente al recuerdo o en lo percibido, sino que se muestra en lo representado en el juicio. Por hábito, acompañamos así la representación creída del mismo modo que cuando la percibíamos por el recuerdo, por razón de asociaciones de ideas que remiten a las impresiones sensibles. De este modo, para Hume, la creencia es un sentimiento peculiar, asociado a la mente del sujeto.

El segundo autor que deseamos tratar es Jhon Locke. Él afirma que la creencia es un acto de asentimiento, y tal asentimiento es un cierto sentimiento de confianza o de seguridad en la creencia, que procede de la mayor o menor intensidad con que la admitamos. De esta manera, podríamos de algún modo modificar el asentimiento que le diéramos a cada creencia,

⁴ HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana...*, p. 206.

⁵ HUME, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad. Jaime de Salas Ortueta. Alianza Editorial. Madrid 1983, p. 71.

pues, para Locke, existen varios grados de asentimiento en una misma proposición; entonces, los grados de la creencia son los distintos grados de asentimiento en una proposición: “la misma palabra significa una proposición para la que existen argumentos o pruebas que las permiten pasar o ser recibidas como verdad. El trato que la mente otorga a esta clase de proposiciones se denomina creencia, asentimiento u opinión”⁶. Así, los distintos grados de creencias van desde la certeza, en la que no toleramos ninguna equivocación sobre la base de razonamientos que tengamos, hasta una conjetura o presunción, que concuerde con la aceptación de su posible falsedad. Con ello se puede observar la diferencia entre probabilidad y certidumbre, o conocimiento y fe. Un ejemplo que nos puede ilustrar mejor esta situación es el siguiente: si yo veo un hombre que camina sobre el hielo, eso es un conocimiento, pues excede a la probabilidad. Pero, si una persona que nació en los trópicos nunca ha visto nevar, la probabilidad recae sobre el testimonio. Sobre esta base, podemos ver que en estos dos casos hay grados de creencia distintos. Otro ejemplo ilustrativo: un hombre al demostrar, por una serie de evidencias racionales, que un triángulo es el resultado de dos ángulos rectos, tendrá como resultado un conocimiento. Pero otro hombre que nunca ha visto la demostración de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos, tendrá esto por verdadero y le dará crédito al testigo fidedigno que ya ha realizado la demostración antes.

El tercer autor que trata la creencia en sentido mentalista es Descartes fundamentalmente en la cuarta meditación. Antes de aclarar la definición de creencia, es necesario precisar que la afirmación o negación no se refiere al entendimiento sino a la voluntad. El entendimiento sólo concibe las ideas que la voluntad, en el juicio, afirma o niega. La creencia es un acto o un asentimiento de la voluntad a las ideas que el entendimiento le muestra. De ahí que una creencia errónea sea imputable a la voluntad y no al entendimiento, ya que si no fuera así, nuestra voluntad no sería libre, pues las creencias erradas tendrían origen necesariamente en el entendimiento: “siendo la voluntad mucho más amplia y más extensa, no la contengo en los límites, sino que la extiendo también a las cosa que no entiendo [...], y elige el mal por el bien o lo falso por lo verdadero. Esto hace que yo me engañe y peque”⁷. Así,

⁶ LOCKE, Jhon. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. María Esmeralda García. Editora nacional. Madrid 1980, Volumen II, Cap. XV, p. 974.

⁷ DESCARTES. “Meditaciones metafísicas”, en *Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olazo y Tomás Swanck. Editorial Charcas. Buenos Aires 1980, pp. 257-258.

según Descartes, cuando yo me decido a afirmar o negar un juicio sin tener la suficiente claridad y distinción de dicho juicio, puede suceder que me engañe al aseverar algo como verdadero cuando no lo es.

Por otro lado, la creencia como ocurrencia mental fue formulada también por Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*. Para entender la definición de creencia, es necesario distinguir entre el contenido (noema) de un acto intencional (lo percibido, lo imaginado, lo juzgado), y el acto mismo (noesis) que se dirige a él (el percibir, el imaginar, el juzgar), que posee una cualidad propia. La creencia incumbe a la noesis y no a la noema. Para Husserl, la distinción que hay entre la percepción y la imaginación es una cualidad específica del acto del percibir o del acto de imaginar, es decir, “la posición de creencia”, denominada de esta manera porque pone la realidad o no realidad de su objeto. De este modo, cuando juzgamos a la representación de la proposición se puede agregar la posición de una creencia que corresponde al acto y no al contenido.

Sin embargo, esta primera concepción de las creencias como acto u ocurrencia mental tiene algunas dificultades: primero, no todas las creencias son ocurrencias mentales, ya que yo puedo poseer una creencia sin que necesariamente la tenga presente en la conciencia, por ejemplo, mientras estoy leyendo un libro creo en una gran cantidad de cosas, como que el sol es una estrella, que mi hermana es temerosa, que el fuego quema, y ninguna de ellas concurren de manera presente a mi mente. De esta manera, creer se parece más a ‘poseer’ que a ‘tener’, según la distinción que hace Platón en el *Teeteto*⁸: tengo algo que está presente ahí; poseo gran cantidad de cosas que no tengo en un momento determinado. Por tanto, la creencia no es realizar un acto especial, sino poder realizar muchos actos en diversas circunstancias. Por tal motivo, Gilbert Ryle en su libro *El concepto de lo mental*, sostiene que creer es una tendencia a ejecutar algo, pero no obligatoriamente debe hacerlo actual⁹. Creer que el fuego tiene unas

⁸ Cf. PLATÓN. *Teeteto*. Trad. Alvaro Vallejo. Editorial Planeta DeAgostini. Madrid 1999, 197bc.

⁹ Para Ryle conocer y creer son verbos disposicionales de tipos completamente diferentes. “‘Conocer’ es un verbo de capacidad, y pertenece a la clase de los verbos de capacidad que son usados para significar que la persona descrita puede hacer ciertas cosas, o hacer que ellas salgan bien. ‘Creer’, en cambio, es un verbo de tendencia; un verbo que connota que se ha hecho algo, o que se lo ha hecho andar bien. El sustantivo ‘creencia’ puede ser calificado por adjetivos tales como ‘obstinada’, ‘vacilante’, ‘firme’, ‘invencible’, ‘estúpida’, ‘fanática’, ‘sincera’, ‘intermitente’, ‘apasionada’ y ‘pueril’, algunos de los cuales son apropiados también para sustantivos tales como ‘confianza’, ‘deslealtad’, ‘inclinación’, ‘aversión’, ‘esperanza’, ‘hábito’, ‘celo’ y ‘adicción’”. RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Trad. Eduardo Rabossi. Editorial Paidós. Buenos Aires 1967, p. 119.

ciertas características, implica que uno se comporte de un modo adecuado frente a una hoguera, poder diferenciar una llama de una pintura, poder utilizar el término fuego en distintas circunstancias; sin embargo, esto no indica tener presente un algo en la mente. Dentro de los autores desarrollados en esta primera concepción de la creencia, Husserl es el único que afirmaba que la posición de la creencia podía ser latente; por ejemplo, creer que el suelo que pisamos no se va hundir, sin que la tenga presente en este momento. Gracias a esta latencia nos podemos mover en el mundo. Pero esas creencias no son actos ni ocurrencias de la conciencia, sino una disposición conciente o inconciente.

Segundo, si la creencia fuera una cualidad especial de la conciencia nadie podría acceder a la conciencia del otro para saber su creencia; así, por ejemplo, si una persona dijera que no tiene un sentimiento de seguridad, ni ejecuta un acto de asentimiento, ni de “posición” alguno cuando cree, estoy obligado a aceptar lo que dice, pues no puedo comprobar lo contrario.

Tercero, la creencia no puede ser un sentimiento de convicción o de seguridad, aunque las voliciones y los sentimientos sean condiciones para que se dé una creencia. De esta manera, las creencias religiosas, políticas o morales suelen estar acompañadas de sentimiento de firmeza o de seguridad; las creencias científicas no necesariamente lo están. Para creer que un triángulo está compuesto de dos ángulos rectos, generalmente no existe ningún sentimiento adjunto. Otro ejemplo ilustrativo se da cuando un niño tiene miedo de reprobado un examen porque no ha estudiado; sin embargo, él cree en la mayoría de sus respuestas, pero no tiene ningún sentimiento de firmeza o de seguridad. Entonces, ni el sentimiento de firmeza ni los actos de voluntad son condiciones necesarias de una creencia.

Así, las creencias no pueden ser sólo actos mentales privados o internos de la conciencia a los que otras personas no pueden acceder, debido a que no se podría mencionar la creencia con unas características mínimas de objetividad o validez¹⁰. Por esta razón, se hace

¹⁰ La palabra objetividad se usa en este texto para indicar que algo es válido no sólo para la conciencia de un individuo en particular, sino para una comunidad o un grupo de personas en general; es decir, lo objetivo se refiere a aquello que se puede compartir o comparar. Por el contrario, algo es subjetivo cuando sólo vale para una mente en particular y no para una determinada comunidad. Por otro lado, la palabra ‘validez’ “denota la existencia justificada de algo, distinguiéndola del existir o ser pensado únicamente de hecho. La validez no tanto se atribuye a las cosas cuanto a los productos del pensamiento, como conceptos, juicios, raciocinios, ciencia o, en el dominio práctico, a normas y leyes”. Cf. BRUGGER, Walter. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Herder. Barcelona 1983, p. 555.

necesario abordar la segunda concepción; es decir, la creencia como disposición¹¹.

1.1.2. La segunda concepción de la creencia como una disposición

Esta concepción fue postulada por primera vez por R. B. Braithwaite en el contexto de la Universidad de Oxford donde distintos profesores (Price, Prichard, Malcom y Griffiths) investigaban la naturaleza de la creencia, a través de un análisis del lenguaje proposicional.

Braithwaite¹² en su artículo *La naturaleza del creer* afirma que la creencia proposicional es el resultado de dos proposiciones:

- 1) Tengo presente p (cuando tener presente, de una manera similar, se usa como un estado mental real, y no como una disposición a tener presente) y 2) tengo una disposición a actuar como si p fuera verdadera. Y, de una manera semejante ‘tengo una disposición a creer p ’ significa que estoy dispuesto a tener presente p y que estoy dispuesto a actuar como si p fuera verdadera¹³.

Pero, ¿qué significan estas dos proposiciones? La primera tener presente p significa comprender la frase para representarla, es decir, tengo la representación de p ; y la segunda significa cuatro cosas: “1) mis acciones presentes y futuras, 2) las circunstancias externas que

¹¹ Aristóteles definió la disposición como una tendencia, inclinación o postura (ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Trad. Valentín García Yebra. Gredos. Madrid 1982, V, 1022b 10). Los estoicos la definieron como la virtud misma: “una disposición del alma coherente y cobarde”. Para Dewey, la disposición es un término, que alude “algo latente, potencial, algo que requiere un estímulo positivo externo para entrar en actividad [...] La disposición es una predisposición, prontitud para elegir abiertamente de manera específica cada vez que se presente la oportunidad; y dicha oportunidad consiste en la remoción de la presión ejercida por el predominio de un hábito manifiesto” (DEWEY, John. *Naturaleza humana y conducta*. Trad. Rafael Castillo Dibildox. Fondo de cultura económica. México 1964, pp. 48-49). ABBAGNANO, Incola. *Diccionario de Filosofía*. Fondo de cultura económica. México 1966, p. 349. Recibe el nombre de disposición, la aptitud o capacidad para hacer o recibir (experimentar) algo. El conjunto de disposiciones de un viviente determina su ámbito vital, su entorno. BRUGGER, Walter. *Diccionario de Filosofía...*, p. 184. Retomando a Ryle, “palabras como “conocer”, “creer”, “esperar”, “inteligente”, y “ocurrente” son palabras disposicionales determinables. Significan habilidades, tendencias o propensiones a hacer cosas...”. RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental* RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental...*, p. 105.

¹² R.B. Braithwaite (1900-) profesor británico de filosofía moral en la Universidad de Cambridge, autor de *Scientific Explanation* (1953), ha discutido el significado de la afirmación “Dios existe” en su ensayo, “Una mirada empirista de la naturaleza de la creencia religiosa”. Braithwaite responde al desafío propuesto por el verificacionismo, formulado por Ayer y Flew, dado que las afirmaciones religiosas no tienen la clase de significado privilegiado que sí poseen las afirmaciones de los hechos empíricos, de las hipótesis científicas y las afirmaciones lógicamente necesarias. Sin embargo, las aseveraciones religiosas tienen un uso y en este sentido gozan de un significado. Una aserción religiosa, dice él, es usada en primer lugar como una aseveración moral; y el principal uso de una aserción religiosa es expresar la intención del afirmante a actuar de una particular manera según lo especificado en la aserción. Este problema lo examinaremos más adelante. Cfr. HICK, John. *The existence of God*. The Macmillan Company. New York 1964, p. 228.

¹³ Braithwaite RB. “La naturaleza del creer”, en Griffiths A. Phillips. *Conocimiento y creencia*. Trad. Francisco Caracheo. Fondo de cultura económica. México 1975, p. 51.

originan las acciones, 3) las circunstancias internas pertinentes de mi cuerpo y de mi mente a las que llamaré mis necesidades y 4) la proposición en sí”¹⁴. Un ejemplo que coloca Braithwaite puede ilustrar mejor estas cuatro cosas. La disposición a obrar en el caso de que las fresas me produjeran indigestión quiere decir que en circunstancias externas apropiadas, como cuando me ofrecen fresas, y al reconocer la necesidad de cuidar la salud, tendré un comportamiento adecuado que será el rechazo de las fresas para que no me indigeste. Sin embargo, es necesario afirmar que, según Braithwaite, las creencias no son un compuesto de acciones reales, sino un compuesto de disposiciones a la acción, propensiones que se convertirán en acciones en circunstancias pertinentes. Así, puede ser que las circunstancias no se den.

Se puede explicar la anterior concepción de otra manera: las creencias son disposiciones que se formulan hipotéticamente de la siguiente forma: si P tiene una disposición *d* implicará que si P está en una circunstancia c_1 , tendrá un comportamiento como x_1 ; si P está en la circunstancia c_2 , se comportará como x_2 . Pero no existe ninguna propiedad de P que sea observable aparte de las diversas circunstancias c_1 , c_2 , etc., y de los comportamientos x_1 , x_2 , etc. De esta forma, se puede enunciar que una disposición no es una ocurrencia mental, ya que las ocurrencias son directamente observables de los objetos; por el contrario, las creencias son características que se deben atribuir a los objetos con el fin de que puedan explicar algunas ocurrencias. Otro ejemplo ilustrativo colocado por Villoro es el siguiente: un vidrio sujeto a unas determinadas circunstancias de presión o de choque se quebrará. Para explicar este fenómeno debemos suponer que el vidrio tiene la propiedad de la fragilidad, pero tal característica no es un comportamiento que observemos directamente.

Con todo, es necesario aclarar que hay algunas creencias que no necesariamente se convertirán en comportamientos. Con lo anterior, no se está afirmando que una creencia forzosamente debe traducirse en una acción, sino que si únicamente se dan unas determinadas circunstancias, una persona se comportará de una cierta manera en la que se presume que existirá una disposición a actuar llamada creencia. Sin embargo, si no se puede actualizar tal disposición, de esto no se concluye que se deje de estar dispuesto a obrar de la misma manera. De esta forma, existen creencias que nunca hemos tenido la oportunidad de traducirlas en comportamientos, pero si la ocasión se diera, tendríamos tal disposición.

¹⁴ Braithwaite RB. “La naturaleza del creer”..., p. 52.

Por tanto, las ventajas que tiene la segunda concepción de la creencia como disposición con respecto a la primera como ocurrencia mental son las siguientes: primero, explica que no toda creencia es una ocurrencia que únicamente se presenta en un determinado lapso de tiempo, sino que también existen creencias inconscientes, latentes y potenciales. Segundo, las creencias pueden ser comprobables objetivamente, porque no se necesita de un análisis introspectivo para establecer las creencias de otra persona, sino que éstas se inducen de comportamientos observables en sí mismo o en otra persona. Tercero, no es necesario hacer una descripción en términos de seguridad o de viveza como lo hace Hume. Basta con expresarlo mediante proposiciones condicionales más exactas, que no impliquen la descripción directa de un objeto dado, sino que describan un término teórico referente a un estado que se debe suponer en la persona para explicar ciertos hechos observables; pero que no es indispensable observar directamente. Y cuarto, estas concepciones no sólo permiten explicar las creencias como ocurrencia mental en que el sujeto confiesa conscientemente, sino que también es posible dar razón de creencias reales no confesadas de dicho sujeto, pues una persona puede demostrar que cree más con sus comportamientos que no expresa a los demás.

En esta concepción de la creencia encontramos dos maneras de interpretación: la primera considera la disposición como “la probabilidad de que, dados ciertos estímulos, se den ciertos comportamientos, sin que la disposición tenga una existencia propia fuera de esa relación”¹⁵; y la segunda dice que puede observarse como un estado interno de la persona, que posee su propia existencia sin tener nada que ver con estímulos y respuestas.

En la primera interpretación la disposición queda definida por el conjunto de los enunciados condicionales. De esta manera, la disposición se reduce a la relación lógica entre los antecedentes y consecuentes de dichos enunciados. Pero si esta forma de concebir la creencia fuera cierta, sólo entrarían en juego un determinado conjunto de comportamientos, sin necesidad de acudir a otros datos. Sin embargo, esto no es posible, porque si sé la creencia de una persona, puedo inferir los comportamientos de ella, pero lo contrario no lo puedo hacer; de un comportamiento repetitivo no puedo inferir su creencia. No existe un limitado número de comportamientos que definan con exactitud una creencia, ya que siempre podrán existir otra clase de comportamientos que falsifiquen o certifiquen tal creencia.

¹⁵ VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer...*, p. 35.

Por otra parte, la creencia no se limita simplemente a una relación lógica de enunciados condicionales que se describen mediante un conjunto de estímulos-respuestas. Por tanto, podemos que optar por la segunda interpretación: la disposición de la creencia es “un estado interno del sujeto, que con otras propiedades, puede explicar comportamientos diversos frente a estímulos variados. La creencia determina una estructura general de conducta, guía y orienta las acciones”¹⁶.

Con lo anterior, se puede decir que la disposición no se reduce, ni a unas circunstancias dadas por el antecedente, ni a unas respuestas; pues las creencias no son ocurrencias, como sí sucede con las respuestas, sino un estado permanente del objeto. Es decir, la disposición es un estado que antecede a las respuestas y permanece después de ellas. Como ya se había mencionado anteriormente, la creencia es un término teórico que está referido a un tipo de estados no observables, en el que debe existir algo para que, dadas algunas circunstancias, se produzca un determinado número de comportamientos posibles que, sin embargo, no pueden ser dados con precisión. Por tal motivo, la creencia sólo puede enunciarse mediante enunciados condicionales.

En medio de este planteamiento, también encontramos dificultades en la concepción de la creencia como disposición, porque si se interpreta la creencia como un estado incognoscible del sujeto, que es indispensable suponer para que, dados unos antecedentes, se logre un determinado número de respuestas, dicha concepción podría valer para cualquier comportamiento instintivo. Así, al comportamiento de la abeja cuando construye sus celdas, se le tendría que llamar también una creencia. Además, ¿cómo se podría distinguir la creencia de otra clase de deseos, emociones o intenciones que hacen que el sujeto tenga un cierto número de comportamientos?

Por otro lado, la creencia no es únicamente el estado del sujeto que media entre el estímulo y la respuesta, sino igualmente involucra emociones e intenciones. Dos personas pueden compartir una misma creencia, pero se comportan de diferente modo debido a que se interponen otras disposiciones afectivas o volitivas. Igualmente, dos personas pueden tener una misma conducta, en circunstancias semejantes, y tener distintas creencias.

Como vemos, la relación entre las creencias y otras disposiciones es bastante oscura.

¹⁶ VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer...*, p. 37.

Por eso, es necesario introducir a otro pensador de la Universidad de Oxford: H.H. Price¹⁷, que en su ensayo *La creencia* sugiere considerar la creencia no solamente como una disposición a comportarse de un determinado modo, sino que también propone que esta disposición debe tener en cuenta estados emotivos y volitivos. Para este autor, la creencia debe cumplir dos condiciones: “1) el *tener presente* una proposición, y 2) el asentir o adoptar esa proposición”¹⁸.

Al hacer un análisis exhaustivo de la primera condición, podemos observar que, según Price, para muchos filósofos la frase “el tener presente una proposición” genera algunos problemas, pues cualquiera “sabe lo que es pensar A como si fuera B, sin creer o no creer que A sea B, y sin saber que A es B o no lo es”¹⁹. Un ejemplo que nos puede aclarar esta situación es el siguiente: no tengo por qué saber que mi tío se está peinando o no en este momento, ni tampoco creo o no creo que lo esté haciendo. Pero puedo pensar “como” si lo estuviera haciendo en este momento. Esta situación en la que pensamos algo “como” si fuera esto o lo otro es lo que Price denomina “tener presente una proposición”. Sin embargo, “el tener por presente” no se da aislado, sino que se presenta dentro de una actitud mental más compleja. Se encuentra, por ejemplo, en el dudar, suponer y cuestionar; pero también se halla en algunas actitudes emocionales, como cuando espero que el día de mañana sea un mejor día que el de hoy.

En cuanto a la segunda condición: el asentimiento o adopción consta de un elemento volitivo y de un elemento emotivo. Con respecto al estado volitivo, que tiene una analogía con la preferencia, la elección o la decisión, tal como lo enuncia Descartes, es significativo hacer una diferencia entre el considerar y el asentir, ya que cuando estamos decidiendo entre distintas alternativas nos mantenemos neutros; pero una vez que optamos, por ejemplo, decidir que A es B, o decidir realizar X, es decir, nos inclinamos a favor de una alternativa y en contra de las demás, en este caso nos da entonces la impresión de que pasamos al otro lado de la cerca. En otras palabras, pasamos del estado del considerar al del asentir. Por otra parte, como lo enunciaba Locke, el asentimiento va acompañado de un sentimiento de seguridad o de firmeza, esto es, de un elemento emotivo.

¹⁷ H. H. Price (1899-1984) ocupó la cátedra Wykeman de lógica desde 1935 hasta 1959, en Oxford. Profesor británico conocido por su trabajo en percepción, pero también escribió temas de parapsicología. El fue presidente de la *Aristotelian Society* desde 1943 a 1944. Entre sus publicaciones se encuentra *Perception* (1932) y *Thinking and Experience* (1935). Cf. GRIFFITHS, Phillips. *Conocimiento y creencia...*, p. 249.

¹⁸ H.H. Price. “La creencia”, en Griffiths A. Phillips. *Conocimiento y creencia...*, p. 72.

¹⁹ H.H. Price. *La creencia...*, p. 72.

El primer elemento del asentimiento no admite grados, u optamos por p en contra de las demás alternativas q y r , o no. Por el contrario, el segundo elemento sí tiene distintos grados. Así, Price hace una cierta escala de grados: de la mitad para abajo la llama opinión; y de la mitad hacia arriba, convicción, y al límite superior lo denomina convicción absoluta. Este último caso lo llama Price asentimiento *sobre evidencia*.

A propósito de *tener evidencia* de una proposición p o tener razón para creer en ella significa conocer un hecho; y al mismo tiempo, conocer que ese hecho hace más probable p que sus alternativas. Por lo tanto, de acuerdo con esta teoría, la creencia siempre involucra conocer. Un ejemplo que nos podría ilustrar mejor este concepto de creencia es el siguiente: a una persona cualquiera se le extravió su gato. Ante este hecho, se tienen presentes tres proposiciones: que el gato puede estar o en la alacena o en la caja de cartón o detrás del sofá. En ese momento no es posible saber en cuál de los tres sitios está. Pero sorpresivamente se oye un ruido que viene de la alacena e inmediatamente la persona asiente como verdadera la proposición de que el gato se encuentra en la alacena y, por consiguiente, disiente o rechaza las otras dos proposiciones. Precisamente, asentir la primera proposición, el gato está en la alacena, significa tener por evidencia o tener razón para creer en ella.

Por tal motivo, para Price es necesario afirmar que una cosa son las razones de una creencia y otra la causa psicológica de ella. Podríamos pensar que para saber si una proposición p es verdadera o falsa no necesitaríamos investigar los orígenes psicológicos de una creencia (deseos, emociones, hábitos), pues nos bastaría con considerar las razones a favor o en contra de dicha creencia. Sin embargo, conocer es un proceso psíquico. Así, se puede aseverar que el asentimiento consta de dos elementos: uno cognoscitivo que se refiere a tener por evidencia una proposición en vez de otras, y otro emotivo y volitivo. Los dos deben encontrarse presentes, en algún grado, en toda creencia. No obstante, en una creencia estos dos elementos del asentimiento deben existir independientemente uno del otro, pero los dos se necesitan. Pero ello no significa que se impliquen mutuamente.

En síntesis, en la creencia en una proposición p deben estar presentes cuatro factores:

- 1) Tener presente p juntamente con una o más proposiciones alternativas q y r .
- 2) Conocer un hecho (o conjunto de hechos) que es pertinente a p , q y r .
- 3) Conocer que F hace más probable a p que a q y r , esto es, tener más evidencia de p que de q o r .
- 4) Dar nuestro asentimiento a p , que a su vez incluye:
 - a) preferir p a q o r ,

- b) el asentimiento de un cierto grado de seguridad en relación con p .²⁰

Hay que aclarar que según esta concepción pueden existir creencias erróneas, puesto que aunque tengamos la plena seguridad de una evidencia, por ejemplo, creer p , esta creencia puede resultar falsa. De esta manera, el ruido proveniente de la alacena pudo haber sido causado por una rata, mientras que el gato estaba detrás del sofá.

Sin embargo, al parecer este camino emprendido por Price parece que no es el más indicado, porque las disposiciones emotivas y volitivas pueden ser tomadas también como conceptos teóricos referidos a estados internos de la mente, que son intermediarios entre los estímulos y las respuestas, es decir, cumplen la misma función que la creencia. Además, el concepto de disposición se introdujo con el fin de dar explicación a los comportamientos observables; si los consecuentes de las afirmaciones condicionales de la disposición presentaran asimismo disposiciones volitivas o emotivas, cuya característica es que no son inmediatamente observables, no tendría entonces sentido la función que cumplen en la definición de la creencia (esta clase de disposiciones). Por tal motivo, es necesario seguir con otra vía más adecuada para definir la creencia.

1.1.3. Tercera concepción de creencia como disposición adquirida.

Antes de abarcar esta concepción, es preciso afirmar que existen dos aspectos de la disposición, y tienen una influencia directa con el comportamiento, pues un mismo comportamiento puede ser descrito de dos modos: primero, como una manifestación de una actitud afectiva o de una intención. En ambos casos, el comportamiento se puede concebir como una manifestación externa sujeta a una pulsión subjetiva. Segundo, como una indicación de una creencia; en este punto “los mismos comportamientos pueden ser descritos como manifestación externa de una disposición determinada por una representación objetiva”²¹. Es decir, la creencia es el aspecto de la disposición que cualquier persona puede compartir o comparar. Así, si T cree p , cualquier persona puede creer p , debido a que p puede ser un hecho común a todos, y no únicamente a T.

De este modo, la creencia es *apropiada* a la verdad. Esta manera de concebir la creencia responde a la pregunta de cómo puede ser tratada públicamente. Sin embargo, todavía falta

²⁰ H.H. Price. *La creencia...*, p. 77.

²¹ VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer...*, p. 59.

dilucidar la relación existente entre la aseveración y la creencia. Según Griffiths Phillips, esta última es una “actitud apropiada ante la verdad y la actitud impropia ante la falsedad”²²; por tal motivo, la creencia debe ser comprendida en función de aseveraciones, en lugar de interrogantes o imperativos. La relación entre creencia y evidencia se refiere a que las condiciones de propiedad de la aseveración de una verdad “deben ser ellas mismas condiciones de propiedad en la creencia, pues lo que es apropiado en una situación dada es apropiado cuando esa situación es demandada por algunas condiciones ulteriores”²³. De igual forma, si es pertinente creer p únicamente cuando p , y si es pertinente hacer x cuando p ; por tanto, es pertinente hacer x cuando se cree p . Así, la acción es el producto de una creencia, y la creencia es el resultado de la evidencia.

Retomando un nuevo intento de concepción de creencia, ésta debe remitir al saber, y viceversa, ya que ambos términos refieren a conceptos como mundo real y mundo objetivo, pues el interés de una creencia no es psicológico, porque la psicología tiene la función de comprender la conducta de una persona por causa de motivos externos, en cambio, la creencia tiene sólo un interés epistémico, que corresponde a saber la disposición determinada por los hechos reales tal como los aprehende un sujeto.

De esta manera, se pueden sintetizar tres condiciones en las que se da la creencia:

S cree que p si y sólo si:

- 1) S está en un estado adquirido x de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias;
- 2) p ha sido aprehendida por S;
- 3) p determina x .

De donde podríamos proponer la siguiente definición de creencia: un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos²⁴.

La primera condición se refiere a que la creencia es una disposición individual, es decir, la creencia es un estado interno del sujeto, sin la cual no se podría entender la consistencia de las respuestas del sujeto. Aquí es oportuno introducir, en una primera instancia, la concepción de creencia en Kant:

²² Griffiths A Phillips. “Creencia”, en Griffiths A. Phillips. *Conocimiento y creencia...*, p. 216. Griffiths Phillips es profesor de filosofía de la Universidad de Warwick. Ha escrito muchos artículos de revistas de filosofía. Cf. PHILLIPS, Griffiths. *Conocimiento y creencia...*, p. 249.

²³ Griffiths A. Phillips. *Creencia...*, p. 216.

²⁴ VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer...*, p. 71.

El tener por verdad, o validez subjetiva del juicio, en relación con la convicción (que posee, al mismo tiempo, validez objetiva), tiene los tres grados siguientes: *opinión*, *creencia* y *saber*. La opinión es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente. Si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez considerado como objetivamente insuficiente, se llama *creencia*. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de *saber*.²⁵

Por esto mismo, la creencia no es concebible solamente por el conjunto de estímulos-respuestas, sino que es preciso aclarar que al ser adquirida, difiere de ser disposiciones genéticas o instintivas. La segunda condición significa que el objeto al cual una persona se dirige, deber ser aprehendido por aquél en un determinado momento por medio de la percepción, la memoria o el entendimiento, sin que necesariamente esté siempre presente en la conciencia. Además, (esta condición) limita a *p* al objeto haciendo que la creencia pueda ser real para cualquier otro sujeto. La tercera condición indica que la creencia se distingue de los demás estados disposicionales en que determina o delimita la forma como S se dispone a responder, según la condición 1). Hay que aclarar, que la única diferencia entre esta concepción de Villoro y la de Braithwaite consiste en que la primera condición formulada por Braithwaite es sustituida por la segunda condición de Villoro, que no obliga a considerar siempre la representación presente de la creencia. Otro planteamiento que podemos deducir es que creer no indica que debamos actuar tal como creemos, pues lo único que exige una creencia es que las acciones del sujeto sean adecuadas a su disposición. Pero, ¿cómo explicar la transición entre la representación del objeto a la disposición a la acción, sujeta a este objeto? Para contestar esta pregunta es necesario analizar la distinción entre conocer y creer, y responder con ello la cuestión de por qué tenemos que justificar nuestras creencias.

Para lo anterior, vale la pena tratar la diferencia entre el conocer y el creer que ya Price y Griffiths han introducido. Para este propósito, se considerarán otros dos autores, profesores británicos de la Universidad de Oxford: H.A. Prichard y Norman Malcom.

H. A. Prichard²⁶, en su ensayo *Conocer y creer*, afirma que debe existir un error en la

²⁵ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas. Edición Taurus. México 2006, A 822 B 850, p. 640.

²⁶ H. A. Prichard (1871 – 1947). Ocupó la cátedra White de filosofía moral en Oxford, desde 1928 hasta 1937. Prichard defendió fuertemente la ética intuicionista en su texto “Does moral Philosophy rest on a mistake”. El sustenta que la filosofía moral se basó principalmente sobre el deseo de proporcionar argumentos, a partir de premisas no normativas, para los principios de obligación que nosotros aceptamos prefilosóficamente, tal como el principio de que uno debería mantener sus promesas, o que uno no debería robar. Esto es un error, pues es

doctrina cartesiana, pues es imposible tener incierta una cosa sin tener cierta otra y, por lo tanto, no cabe sustentar, como sí lo hacen los escépticos, que no tenemos ninguna certeza. Para este autor, conocer y creer se diferencian en clase, como difieren el sentir y el desear o entre el rojo y el azul. Sin embargo, su diferencia no está en ser dos especies de igual género; “Su relación se halla en los hechos: a) de que el creer presupone conocer, aunque, claro está, conocer algo diferente de lo que creemos, y b) de que creer es una etapa a la que llegamos en nuestro esfuerzo por lograr conocimiento”²⁷. En otras palabras, únicamente sabemos que conocemos cuando tenemos certidumbre de algo, y sólo creemos cuando estamos inciertos de algo. Además, hay otras distinciones entre conocer y creer tomadas de Descartes: primero, el conocimiento no es verdadero ni falso, de igual manera que el color no es ni claro ni oscuro; en cambio, las creencias sí son verdaderas o falsas; segundo, aunque las creencias pueden ser falsas o verdaderas, no hay una clase especial de creencias que disten de otras creencias por el criterio de tener unas características específicas; o no existe una clase de opinión clara y distinta con respecto a las demás denominada opinión verdadera, tal como enunciaba Platón en el *Teeteto*²⁸.

Por otro lado, las creencias no pueden ser confundidas con nuestros conocimientos, porque cuando estamos haciendo algo también conocemos; incluso, por razón de la reflexión, podemos conocer que nuestra condición es conocer tal cosa; de tal manera que cuando creemos en una cosa, a la vez conocemos que la condición, es creer y no conocer. Un ejemplo que nos puede explicar mejor esta distinción es el siguiente: cuando una persona x oye un ruido fuerte, conoce o puede conocer que está conociendo esto y, por tanto, no es posible que esté equivocada; y cuando cree que la procedencia de tal ruido es causado por un automóvil, conoce o puede conocer que el ruido es originado por dicho automóvil, es decir, la persona conoce o puede conocer que cree, pero sin conocer eso. De ahí, que podamos deducir que no conocemos indirecta sino directamente, pues conocemos cuando sabemos la clase a la que corresponde conocer. Lo mismo ocurre en el caso de conocer que estamos creyendo algo. Aunque sepamos qué momento estamos conociendo o estamos creyendo, esto no indica que

imposible derivar cualquier declaración sobre lo que uno debería hacer a causa de la aseveración no referida a una obligación. Sir David Ross ha reunido sus escritos más importantes en dos volúmenes: *Moral Obligation* (1949) y *Knowledge Perception* (1950). Cf. GRIFFITHS, Phillips. *Conocimiento y creencia...*, p. 249.

²⁷ H.A. Prichard. “Conocer y creer”, en Griffiths A. Phillips. *Conocimiento y creencia...*, p. 100.

²⁸ Cf. PLATÓN. *Teeteto...*(203c-206b), pp. 174-181.

sepamos la naturaleza intrínseca en función de la naturaleza de otra cosa cualquiera; es decir, dar una definición exacta de qué es conocer o qué es creer.

Una vez vistas las distinciones entre creer y conocer, podemos traer ahora a colación una objeción presentada por el mismo Descartes: cuando estamos ciertos de algo, conocemos; sin embargo, con el tiempo descubrimos que estábamos errados²⁹. Por ejemplo, anteriormente, se tenía la certeza de que el sol daba vueltas alrededor de la tierra, o que la naturaleza estaba regida por espíritus locales. También se da el caso de dos personas que tengan certezas opuestas, como cuando uno dice que el mundo es absoluto y el otro afirma que es relativo. Considerando esta objeción, es necesario anotar que existe un estado mental indistinguible del estado de certeza y, por consiguiente, lo tratamos como certeza cuando no lo es. Este estado lo describió Cook Wilson como estado de “tener la impresión de que”³⁰. Yo, por ejemplo, podría pensar que hoy es viernes o lo que está delante de mí es un escritorio, pero esto no es una certeza sino un estado que imita al conocimiento o al *estar ciertos*. Por eso debemos aceptar que no podemos estar ciertos de ninguna inducción generalizante, como el caso de que todos los hombres son mortales, o que el azúcar es dulce, porque no tenemos la certeza de que todas las cosas propias de la naturaleza del hombre mueran algún día, tampoco estamos ciertos de que mañana saldrá el sol. Pero si no pudiéramos conocer ninguna cosa, las creencias no tendrían ningún valor, al no tener su fundamento en el conocimiento. Es decir, si decimos que estamos ciertos, tenemos la disposición a afirmar que conocemos.

El otro autor por considerar en este punto es Norman Malcom en su ensayo *Conocimiento y creencia*³¹, el cual afirma que no podemos confundir el conocer con el creer, o lo contrario; y esto debido a varias razones: el que alguna persona diga que conoce algo depende en cierto sentido de que tenga unos fundamentos para su afirmación y del énfasis que le ponga a tales fundamentos; por ejemplo, tenemos dos situaciones: a) una persona enuncia que sabe que el río no está seco y sustenta esta aseveración con una razón muy poderosa: observé una

²⁹ Cf. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas...*, pp. 220-231.

³⁰ Cf. Cook Wilson, que murió en 1915 en 1915, durante muchos años ocupó la cátedra Wykeman de lógica en Oxford. Sus escritos principales fueron reunidos póstumamente en dos volúmenes con el título de *Statement and Inference* (1926). Cf. GRIFFITHS, Phillips. *Conocimiento y creencia...*, p. 249.

³¹ Norman Malcom (1911-1990) es particularmente lúcido intérprete y un adherente del fideísmo wittgensteiniano. Malcom enseñó filosofía en la Universidad *Cornell*. El sostiene que la creencia religiosa no significa una hipótesis, por esto no puede ser y no debería estar justificada racionalmente. Este problema lo examinaremos más adelante. POJMAN, Louis. *Philosophy of religion*. Wadsworth. USA 2003, p. 391. (Traducción mía).

gran cantidad de agua cuando pasaba al lado de la barranca esta mañana; b) esta misma persona sustenta que “yo sé que no está seco”, ya que hace tres días que no llueve y normalmente el agua fluye en la barranca, aunque sea durante el tiempo de lluvias. Dudaremos menos en aceptar la situación a) que la situación b). De otra parte, el que se deba decir que una persona conoce depende, en parte, a la seguridad que tenga. Por eso, enunciar que se está seguro es una condición importante del conocer. Finalmente, según lo enunciado anteriormente por Prichard, cuando hacemos una reflexión no es posible confundir creencia con conocimiento. Es decir, cuando Prichard afirma que no hay nada que sea disconforme con la verdad de una determinada proposición, está afirmando que ninguna cosa que el futuro pueda determinar “tendrá valor de evidencia en contra de esa proposición. Está queriendo decir que él no llamaría ninguna cosa “evidencia” en contra de ella. Está usando “conocer” en lo que llamaré su sentido fuerte”³².

Así, Malcom distingue conocer en un sentido “fuerte” y en un sentido “débil”. El sentido “fuerte” se da cuando alguien no permite nada que conduzca a una evidencia de que una proposición p sea falsa. En cambio, conocer en sentido “débil” significa que no descarta la posibilidad de que haya una prueba que demuestre la falsedad de p . Por ejemplo, nadie aceptaría demostrar en un futuro que $2 + 2$ sea 4 es falso. Por el contrario, se puede dar el caso de que una persona calcule rápidamente que 92×16 da 1472; y yo podría hacerlo dudar de tal resultado; y él estaría dispuesto a confirmar la verdad o falsedad de su proposición, o sea, se aseguraría primero de que no se dé otro resultado, porque puede darse el caso de que al realizar nuevamente el cómputo le diera como resultado que 92×16 fuera 1372. Por tanto, él aceptaría la posibilidad de refutación. En otras palabras, ninguna persona estaría interesada en demostrar que $2 + 2$ sea 4, a menos que fuera un juego curioso; al contrario, la proposición $92 \times 16 = 1472$, sí estaríamos dispuestos a demostrarla, pues ella depende del cálculo o de la demostración. Entonces, cuando uso el sentido fuerte de conocer no estoy en disposición de realizar una investigación, es decir, no tolero que mi aseveración pueda resultar falsa; en cambio, cuando uso el sentido débil sí lo estoy.

Ahora, Malcom se pregunta si el sentido fuerte del conocer en las proposiciones empíricas tiene la misma aplicación que en las proposiciones matemáticas. Este autor responde

³² Norman Malcom. “Conocimiento y creencia”, en Griffiths A. Phillips. *Conocimiento y creencia...*, p. 114.

con un ejemplo, a saber: cuando yo digo que en mi mesa está una taza de café, de ninguna manera estaré dispuesto a aceptar, por medio de una investigación exhaustiva, que estoy equivocado; por tanto, si digo que conozco que en mi mesa se encuentra una taza de café, estoy usando el conocer en un sentido fuerte, ya que las afirmaciones sobre cosas físicas no refieren a apariencias o sensaciones.

Una vez aclarados estos dos sentidos del conocer, Prichard estaría equivocado en afirmar que el conocimiento en sentido “débil” es una creencia y no un conocimiento. Pues, ¿acaso la reflexión es capaz de distinguir cuando conozco algo o simplemente lo creo? Aunque dicha reflexión haga que me dé cuenta de que estoy usando conocer en sentido general, no indica que la reflexión pueda mostrarme que conozco alguna cosa en sentido fuerte o en sentido débil. Un ejemplo que nos ilustra mejor esta pregunta es el siguiente: si yo enunciara que Néstor está en mi habitación en sentido fuerte, eso no garantizaría que Néstor se encontrara donde yo lo asevero, es decir, del hecho que yo no admita ninguna evidencia futura en contra de que Néstor estará en mi habitación, no implica que él esté efectivamente en tal lugar; por tanto, no se sigue que conozca que está en la habitación. Pero es necesario aclarar aquí que el tema de la justificación de una creencia se detallará más cuando abordemos la concepción de la creencia religiosa.

1.2 Planteamientos del estatuto de la creencia religiosa

Uno de los principales problemas que debe abordar toda la filosofía de la religión es la relación entre fe y razón, cuyas preguntas que surgen son las siguientes: ¿es la creencia religiosa racional? ¿O la fe es esencialmente irracional? Si podemos surtir las demandas de la creencia religiosa, ¿es posible creer razonablemente estas demandas? Aunque no tengamos una prueba deductiva de la existencia de Dios, ¿es no obstante razonable creer que Dios exista? En este debate entre razón y fe, han subsistido dos posiciones contrarias. La primera enuncia que la fe y la razón son conmensurables, es decir, sí es razonable creer en Dios. La segunda posición se opone a la anterior aserción: no es razonable creer en Dios. La mayoría de los adeptos a la primera posición, que siguen a Tomás de Aquino, dan poca importancia a la compatibilidad entre los ‘preámbulos de la fe’ (referidos, por ejemplo, a la existencia de Dios y a su naturaleza), y los dogmas de la fe (referidos, por ejemplo, a la doctrina de la encarnación).

Pocos han logrado mantener una armonía entre fe y razón, como es el caso de Kant, que dice que la creencia religiosa debe darse exclusivamente dentro de los límites de la razón.

A su vez, la segunda posición se fracciona en dos posturas. Unos dicen que la fe está opuesta a la razón y pertenece a lo irracional, como es el caso del danés Søren Kierkegaard que sostiene que no podemos tener un conocimiento de Dios, pues la única vía para relacionarnos con lo divino es la fe. La segunda postura afirma que la fe está por encima de la razón, es decir, es transracional. Quizá la siguiente tabla realizada por David Stewart nos ilustra las diferentes actitudes posibles entre la relación fe y razón. La razón exige que nosotros conozcamos con una certeza demostrable o con una fuerte evidencia; la fe, en cambio demanda que creamos sin la necesidad de una prueba o evidencia.

FE	RAZÓN	
SÍ	SÍ	Santo tomás de Aquino
NO	NO	Anthony Flew
SÍ	NO	Søren Kierkegaard
NO	NO	Voltaire (deísmo) ³³

Con relación a estas formulaciones, Tomás de Aquino tiene la posición más optimista al afirmar que tenemos un conocimiento de Dios y que a la vez, la fe es defendible. Anthony Flew enuncia que nosotros no podemos tener un conocimiento de Dios; además, nuestras demandas de la fe son indefendibles. Si aceptamos que no es posible tener una prueba contundentemente racional, podremos entonces abarcar otra vía propuesta por los pragmatistas, en particular William James, que dice que podemos y debemos actuar por principios en los que no tenemos una certeza y una evidencia. Con esta breve introducción, en esta sección se discutirán tres miradas acerca de las posiciones ya esbozadas³⁴, con sus respectivos antagonistas. Por una parte, se enunciará la posición pragmatista de William James que se opone a la de Clifford, quien intenta buscar una evidencia racional a la fe. Por otro lado, veremos el fideísmo: fe en contra de la razón. Por último, haremos una nueva mirada del rol de la razón en el acceso a las demandas de la fe, en un reciente desarrollo en el debate, que

³³ STEWART, David. *Exploring the philosophy of religion*. Prentice Hall. USA 1998, p. 94.

³⁴ Es necesario aclarar que tendremos en cuenta otro punto de vista más adelante, que trata de la apertura al debate entre fe y razón introducido por autores de la Universidad de Oxford: Anthony Flew, R.M. Hare, Basil Mitchell, John Hick, I.M. Crombie, entre otros.

sostiene que: “si la creencia religiosa es propiamente básica, no necesitaremos una ulterior defensa”.

1.2.1. Justificación pragmática de la creencia religiosa

En esta parte nos referimos a la racionalidad práctica de la creencia religiosa. Es decir, aun cuando no podemos hallar evidencia para las creencias religiosas, ¿estaríamos interesados en abarcar la creencia por otro camino? El primer autor para tratar sucintamente es Blaise Pascal que en su ensayo *La apuesta*³⁵ argumenta que si hacemos un análisis de costo-beneficio de la materia, encontraremos que es eminentemente razonable para nosotros mismos creer que Dios existe sin necesidad de tener en cuenta una buena evidencia. Así, con respecto a la proposición “Dios existe”, la razón es imparcial, ya que no podemos demostrarlo ni tampoco refutarlo. Sin embargo, debemos escoger en este dilema, si elegimos en contra de Dios, perderemos los posibles beneficios que la creencia nos traería. De esta forma, la figura 1 nos representa todas las posibilidades con sus respectivos beneficios y sus respectivas pérdidas:

Figura 1 ³⁶	<i>Dios existe</i>	<i>Dios no existe</i>
<i>Yo creo</i>	A. Infinitas ganancias con mínima finita pérdida	B. Una global perdida finita en términos del sacrificio de bienes terrenos.
<i>Yo no creo</i>	C. Infinitas pérdidas con finita ganancia	D. Una global finita ganancia

Como podemos observar en la posibilidad B, encontramos algunos sacrificios de placeres terrenales a favor de la creencia en Dios. Por la multiplicación de varias combinaciones se descubre que en la figura hay una incompatibilidad entre A y C, por un lado, y entre B y D por el otro. La sola posibilidad de infinidad de ganancias hará siempre preferible A que a C. Si a esto agregamos que las únicas posibilidades importantes son A y C, pues si creemos en Dios, tendremos la promesa de una felicidad infinita, pero si no creemos, tendremos una infinita infelicidad. Por tal motivo, a partir de un análisis racional de costo-beneficio no dudaremos cuál escoger, es decir, A.

³⁵ Blaise Pascal fue un reconocido físico y matemático francés (1623-1622). Cf. PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Trad. Eugenio D Ors. Editorial Oveja negra. Colombia 1984, pp. 13-17.

³⁶ POJMAN, Louis. *Philosophy of religion...*, p. 359. (Traducción mía)

Desde esta lectura de Pascal nos podemos hacer unas preguntas: ¿hay alguna debilidad en este argumento? ¿Es demostrable decir que todos debemos creer que Dios existe? ¿Una creencia es necesaria y suficiente para una infinita felicidad?

Por tales cuestiones, es necesario introducir una segunda perspectiva, la de W.K. Clifford³⁷, que afirma que en la apuesta planteada por Pascal “hay una ética para la creencia que hace inmoral toda creencia sin una suficiente evidencia. Justificaciones pragmáticas no son en absoluto justificaciones, sino falsificaciones de genuinas justificaciones”³⁸. Por este motivo, debemos estar fundamentados siempre en una evidencia.

Con el fin de comprobar su argumento, Clifford coloca el ejemplo de un naviero que envía a un barco hacia el mar. El sabe que el barco está deteriorado y viejo, “que ha estado en muchos mares y climas, y frecuentemente ha necesitado de reparación”³⁹. Desatendiendo todas las dudas acerca de si la navegación no es marinera, él confía a la providencia el cuidado de su barco, adquiriendo una sincera y confortable convicción. Una vez que la navegación zarpa, se hunde y mueren todos los pasajeros. Nuestro personaje recoge el dinero del seguro sin ningún indicio de culpa, aunque Clifford afirma que el dueño del barco creyó sinceramente que todos los pasajeros estarían bien, tal sinceridad no es una excusa, porque “él tenía por incorrecto creer en tal evidencia como estaba ante él; y en eso él sabría que había hecho una cosa mala”⁴⁰. Podemos afirmar en este supuesto caso que no es la creencia la que se juzga por estar errada, sino la acción que ella produce. El naviero podría decir, “yo estoy absolutamente seguro de que mi nave está en buenas condiciones, pero todavía me siento en la obligación de examinarla, antes de confiar la vida de tantas personas a ella”. Además, ninguna creencia es una cuestión privada, pues, nuestras vidas, nuestras palabras, nuestras frases, nuestros procesos y modos de pensamiento son propiedad común. Por esto mismo, siempre estamos en la obligación de creer con suficientes evidencias. De esta manera, cualquiera que crea sin una evidencia suficiente

³⁷ W. K. Clifford es un matemático y un filósofo británico (1845–1879), que junto a Hermann Grassmann inventaron el álgebra geométrica. En cuanto su aporte filosófico, él expresa la concepción de la mente como realidad única, pero no como la conocemos con sus complejas relaciones entre las sensaciones y los pensamientos, sino como los elementos más simples de los cuales se construyen las sensaciones y los pensamientos. Para este autor, materia y psiquismo son dos aspectos de “lo real”. Entre sus obras encontramos: *Seeing and Thinking, Lectures and Essays, The Commonsense of the Exact Sciences* y *The Ethics of Belief*. Cf. FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel. Barcelona 2004. Tomo I, p. 579.

³⁸ POJMAN, Louis. *Philosophy of religion...*, p. 363. (Traducción mía)

³⁹ W. K. Clifford. “The Ethics of Belief”, en Pojman Louis. *Philosophy of religion...*, p. 364. (Traducción mía).

⁴⁰ W. K. Clifford. *The Ethics of Belief...*, p. 365. (Traducción mía).

estará equivocado.

La clásica reacción al ensayo de Clifford fue hecha por William James en su artículo *The Will to Believe*⁴¹, escrito en 1896, en el que este autor afirma que la vida se empobrecería considerablemente si nosotros limitamos nuestras creencias a una epistemología al estilo de la propuesta de Clifford. El texto de James se construye a partir de la tesis que se expondrá a continuación:

I. James comienza dando una serie de definiciones que serán importantes en el debate. Una primera definición: “Denominemos hipótesis a algo que pueda proponerse a nuestra creencia; y, de igual forma que los electricistas hablan de hilos muertos e hilos vivos, clasificaremos las hipótesis en vivas y muertas”⁴²; aquellas se refieren a cualquiera que apela una posibilidad real a quienes se proponga. Para explicar en qué consiste una hipótesis muerta, James coloca una supuesta situación: si un occidental le pide a otro que crea en Mandhi, éste dirá que no tiene ninguna relación con este personaje. Pero si se hace la misma petición a un árabe, sin ser un discípulo de Mandhi, creer en él estaría dentro de sus posibilidades, en este caso la hipótesis estaría viva. Esto comprueba que tanto las hipótesis vivas como muertas no refieren a propiedades intrínsecas, sino que relaciona a un pensante individual con lo que se cree. Esta distinción nos sirve para introducir el término *opción* que refiere a la decisión entre dos hipótesis; así, existen tres clases de opciones: por un lado, una opción viva será la elección entre dos hipótesis vivas, por ejemplo, ser un ateo o un creyente, pues este dilema influirá de manera más fuerte en las creencias, que si escogiéramos entre ser mahometano o neoplatónico; por otro lado, una opción forzada se da cuando debemos elegir obligatoriamente una u otra hipótesis, por ejemplo, o aceptas esta verdad o tienes que apartarte de la comunidad que cree en ella. Como vemos, aquí hay una disyunción lógica que nos impide optar por otra alternativa. Por último, tenemos las opciones trascendentales que nos hablan de la distinción entre dos oportunidades, escoger una de ellas implica algo muy importante; por ejemplo, elegir entre ir a la luna este verano o permanecer en el país de origen; significa que posiblemente será la única oportunidad que se presente, y además, si se elige ir a la luna, no habrá chance de retractarse. En cambio, una opción trivial implica que la opción sea reversible y que se pueda

⁴¹ William James (1842-1910) fue un filósofo americano que desarrolló una propuesta filosófica conocida como el pragmatismo. Entre sus obras están *Pragmatism*, y *Essays in Radical Empiricism*. Cf. STEWART, David. *Exploring the philosophy of religion...*, p. 335.

⁴² JAMES, Guillermo. *La voluntad de creer*. Trad. A. Conca. Editorial Tor. Buenos Aires (sin fecha), p. 7.

volver a presentar una nueva ocasión en la cual la opción se vuelve a dar; por ejemplo, este verano tengo la opción de ir a Europa o a Estados Unidos.

II. James asume “la actual psicología de la opinión humana”⁴³ que distingue la función de lo emotivo y lo volitivo en contra de lo intelectual de nuestras convicciones. Para esta propuesta, nuestro autor pregunta cuáles son las maneras por las cuales llegamos a tener realmente creencias, y si podemos elegir tener una creencia por la simple voluntad, a lo que responde que nuestras creencias no se realizan en contra de los hechos mismos. Para explicar mejor esta cuestión, James coloca el caso de Pascal en su texto *La apuesta* en el que la creencia en Dios depende de nuestra opción de elegir entre varias posibilidades, de esta forma, por ejemplo, él (Pascal) enuncia que debemos santificarnos con agua bendita para purificar nuestra alma. Sin embargo, James duda de que nosotros creamos en Dios por tal proceso de pensamiento, ya que en el ejemplo del agua bendita no existe una opción viva, según la distinción anteriormente marcada, pues para un protestante purificarse o no con dicha agua no tiene la menor importancia, y no influye en lo más mínimo en su salvación. Así, esta hipótesis es una opción muerta; además, el costo-beneficio propuesto por Pascal es coercitivo. Por otra parte, el otro extremo lo propone Clifford, que asevera que todas nuestras creencias deben tener una suficiente *evidencia fuerte* por todas partes, y para cada uno; pero James indica aquí que podríamos pasar toda la vida buscando pruebas de una evidencia para cualquier hipótesis y no encontrar nunca la suficiente evidencia.

III. Con lo dicho anteriormente, podemos preguntarnos ahora ¿cuándo una hipótesis se vuelve una opción viva? Para James, nuestra naturaleza deseante es incapaz de convertir de nuevo una opción muerta en una opción viva. Pero fue la naturaleza deseante de una clase antagónica, en gran medida, la que hizo para nosotros que una opción haya muerto. Sin embargo, cuando James afirma “naturaleza deseante” no está queriendo decir solamente deliberaciones volitivas, como cuando uno ha generado hábitos de creencias imposibles de huir de ellos. Lo que intenta indicar, más bien, es que hay factores de la creencia “tales como el temor y la esperanza, el prejuicio y la pasión, la imitación y la presión del alma de casta y secta”⁴⁴; y damos el nombre de autoridad “a toda aquella influencia que surgida del clima del

⁴³ JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, p. 11.

⁴⁴ JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, p. 20.

intelecto hace que las hipótesis sean para nosotros posibles o imposibles, vivas o muertas”⁴⁵; por ejemplo, si un grupo de personas se halla en una sala, todos creerán en las moléculas y la conservación de la energía, en la democracia y el progreso, etc. Todos ellos creerán esas proposiciones por el deseo apasionado de encontrar “la verdad” que nuestros sistemas comunes y tradiciones sociales nos imponen esperar y aceptar. En otras palabras, deseamos encontrar una verdad de nuestros experimentos y estudios. Pero un escéptico nos podría preguntar ¿cómo sabemos tal verdad? ¿Puede la lógica hallarla? No tenemos obviamente una respuesta, pues la evidencia racional constituye apenas una parte pequeña en la determinación de todas nuestras creencias. De aquí concluye James que la naturaleza no-intelectual influye fuertemente en nuestras convicciones, pues precisamente las tendencias y las voliciones emocionales surgen antes y después de una creencia.

IV. La tesis que fundamentalmente quiere sostener James en un cuarto momento consiste en afirmar que nuestra naturaleza pasional puede legalmente deliberar una opción entre otras presuposiciones, ya que una opción genuina no solamente se hace por medio de argumentos intelectuales, sino por medio de nuestra naturaleza pasional.

V. Para entender mejor esta tesis, James explica que la creencia en la verdad se puede observar bajo dos perspectivas: la empirista y la absolutista. Los que siguen la absolutista sostienen que no solamente podemos llegar a la verdad, sino que también sabemos cuándo la tenemos, mientras que para los empiristas podemos conocer la verdad, pero no estamos seguros de cuándo la obtendremos. Además, en la historia del pensamiento se ha encontrado otro punto de vista llamado el escepticismo que dice que no podemos saber cualquier cosa. Así, de estas tres posiciones, James ataca fuertemente a aquellos absolutistas en la filosofía que tienden a imponer sus ideas como verdaderas en contra de otras opciones, y precisamente para que estas ideas sean absolutas, deben estar en un sistema cerrado, por lo menos en sus elementos esenciales. También, esta perspectiva incluye el criterio de “evidencia objetiva” que enuncia que una vez hemos captado dicha evidencia, no cabe la posibilidad de la duda. De esta manera, según el autor, todos somos absolutistas por instinto, y sólo alcanzamos la posición empirista por vía de la reflexión, por ejemplo, una persona llegará a ser antirreligiosa cuando ha hecho la reflexión de no encontrar ninguna opción viva en creer en la existencia de un dios, tal

⁴⁵ JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, p. 20.

como lo ve “Clifford cuando nos habla de lo pecaminoso de ser cristiano bajo “tan evidente insuficiencia”, la insuficiencia es, en verdad, la última cosa que aparece ante su mente”⁴⁶.

VI. James dice que aunque todos deseemos por instinto ser absolutistas en nuestras creencias, y nos sintamos más seguros teniendo certeza de las cosas, es más racional buscar una actitud empirista para hallar la verdad, pues como se dijo anteriormente, no es posible encontrar una prueba concreta de cuál sea la verdad; así, por ejemplo, en la filosofía, como en la lógica de Aristóteles y la de Hegel, se han hallado discordancias, de la misma manera, la certeza en las creencias de una religión ha llevado a personas a perseguir y a torturar a aquellos que no comparten sus doctrinas. Sin embargo, es importante aclarar que con la sospecha del absolutismo, James no está pidiendo que renunciemos a una determinada verdad.

VII. En este apartado, James amplía el último punto de la sección VI. El hecho de que renunciemos a buscar una certeza absoluta con el fin de evitar el error, no significa que renunciemos a buscar la verdad con cierto riesgo de error. De esta manera, según James, apuntar a creer en la verdad y apuntar a descartar el error nos puede conducir a dos posiciones distintas o a dos leyes separables. Pero si uno quisiera evitar cualquier clase de error, no podríamos nunca tener una creencia verdadera, pues una persona que actúa con miedo al error demuestra precisamente su estado emocional o pasional, en lugar de su racionalidad, tal como lo formula Clifford: “No creáis nada, [...]; conservad las puertas de vuestro intelecto para cuando no posea la bastante evidencia; así eludiréis el espantoso peligro de cobijar la mentira”⁴⁷. Un ejemplo que nos puede ilustrar esto es el siguiente: un general dice a sus soldados que es preferible guardarse fuera de la batalla, que recibir una sola herida, entonces, ¿cómo pretenderá ganar la batalla? Es decir, si optamos por evitar cualquier error tenderemos más a perder que a ganar.

VIII. Ahora, James nos dice que “sobre nuestras opiniones actúa la influencia pasional, y debo agregar que ejercer ésta en determinadas opciones es, además de inevitable, la determinante fiel de nuestra elección”⁴⁸, es decir, no sólo las emociones producen nuestros

⁴⁶ JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, p. 30.

⁴⁷ JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, p. 38.

⁴⁸ JAMES, Guillermo, *La Voluntad de creer...*, p. 41. Quiero anotar de esta cita una traducción propia del inglés: “no sólo nosotros encontramos la influencia de nuestra naturaleza pasional en nuestras opiniones, sino que hay algunas opciones entre nuestras opiniones en que esta influencia debe considerarse como inevitable y como determinante legal de nuestra opción”. William James. *The Will to Believe*, en Pojman Louis. *Philosophy of religion...*, p. 372.

pensamientos, sino que hay algunas opciones dentro de nuestras opiniones en las que esta emotividad debe ser inevitable y un determinante legal de nuestra opción. Ahora bien, lo importante de esta sección es ver que un investigador científico estará más preocupado en buscar la verdad, aunque no deja de preocuparle un excedente de error. Pero, lastimosamente, la ciencia ha convertido esta tendencia de evitar el error en una técnica o un método de verificación, de tal manera que se puede afirmar que la ciencia se preocupa más por descartar el error, que por ir en búsqueda de la verdad misma, y esto no debe ser su meta, pues al fin y al cabo es únicamente la verdad lo técnicamente comprobable. Por otro lado, las pasiones siguen siendo el factor más determinante de nuestras opciones, y la verosimilitud es en cualquier persona, que necesite realizar una abstracción intelectual, una cierta hipótesis viva de animal doméstico. Así, James niega que en las áreas científicas donde no hay opciones (forzadas) que nos conduzcan a la farsa, el intelecto sin pasiones debería ser nuestro ideal. Pero, pregunta James ¿será que no existen en alguna parte del campo especulativo opiniones forzadas que pueden ser esperadas hasta que llegue la evidencia? La respuesta es que parece improbable *a priori* que la verdad deba condicionarse a nuestras necesidades o requerimientos.

IX. Sin embargo, hay muchas situaciones de la vida en las que no podemos esperar una evidencia suficiente, como es el caso de las cuestiones morales. James duda que podamos por medio de una prueba racional afirmar qué actitud es moralmente correcta o incorrecta; para esto “debemos consultar a lo que Pascal llamaba nuestro corazón, porque nada nos resolvería la ciencia. Esta misma no hace otra cosa que invocar su corazón cuando proclama que la seguridad infinita del hecho y la rectificación de las creencias falsas son el bien supremo del hombre”⁴⁹; a esto agregamos, empero, que existen aspectos y circunstancias en la vida en las que necesitamos ir más allá de cualquier evidencia para que nos vaya bien. Por ejemplo, si un hombre desea saber si una mujer siente gusto por él, nunca lo sabrá si se pone a una distancia lejana; por el contrario, debe arriesgarse a acercarse a ella para que le tenga confianza, y de esta forma pueda saber si se siente atraída o no por él. Así también, hay una gran cantidad de casos en los que necesitamos de la fe para generar un hecho. De igual manera, para que se consolide una sociedad es importante que haya una cooperación entre sus miembros, pero si cada uno esperara que los otros tomen la iniciativa de juntarse, nunca lograrían nada; por tal motivo, es

⁴⁹ JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, p. 47.

muy útil confiar unos en otros, aunque no tengamos pruebas o evidencias fehacientes de la confianza hacia los demás.

X. Lo anterior demuestra que las verdades que refieren a las acciones personales necesitan de la fe basada en el deseo. Seguidamente: ¿qué sucede con las instancias religiosas? Para James, la religión se define teniendo en cuenta dos aspectos⁵⁰: por un lado, las mejores cosas son las eternas; y por otro, nosotros seremos más buenos (supremacía moral) ahora mismo, si creemos que las mejores cosas eternas son verdaderas. Así, la religión es una opción del momento, si suponemos “que en el instante en que creemos, nos creemos gananciosos de un cierto bien vital, que, en caso contrario perderíamos”⁵¹; la religión es una opción viva, si todos debemos discutirla; y es una opción forzada “en cuanto hace relación al bien que podemos perder”⁵²; es decir, si hasta ahora apenas esperamos y seguimos siendo agnósticos, por ejemplo, esperar decidir, es como un hombre que está a la expectativa de que una mujer le pida la mano en matrimonio, debido a que él no está seguro de que ella será un ángel. Esta posición denominada “escepticismo” no significa evitar una opción, sino que refiere al riesgo de tener una opción, pues es mejor arriesgarse a perder la verdad, que producir el error. Sin embargo, para James, esta postura agnóstica es irracional, porque si la religión resulta ser falsa, evitaremos el error, pero si la religión resulta ser verdadera perderemos lo bueno de ella⁵³. Así, el escéptico estaría cayendo en una especie de apuesta no racional, tal como lo hace Pascal con el creyente. De esta forma, James se niega a imitar la opción científica, con el fin de que cada uno elija a su propio riesgo; o sea, tenemos derecho a elegir a nuestro riesgo cualquier hipótesis religiosa que sea orientada a nuestra voluntad. Por eso, la libertad de creer solamente cubre las opciones vivas que la inteligencia no es capaz de resolver.

En conclusión, en palabras de Richard Rorty, la intención del texto *The Will to Believe* es reconciliar ciencia y religión, una no va en contra de la otra, pues la teoría pragmatista va a favor de una ética utilitarista en la que la verdad no está referida a buscar lo correcto, sino a la obligación de dar cuenta de las dudas y objeciones de la otra gente con respecto a nuestras

⁵⁰ Por eso, para James “La ciencia dice que las cosas existen; la Moral, que unas cosas son mejores que otras.” JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, pp. 53-54

⁵¹ JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, p. 54.

⁵² JAMES, Guillermo. *La Voluntad de creer...*, p. 55.

⁵³ NP. Un general dice a sus soldados que es preferible guardarse fuera de la batalla, que recibir una sola herida. Entonces, ¿cómo pretenderá ganar la batalla? Es decir, si optamos por evitar cualquier error tenderemos más a perder que a ganar.

creencias. Por tal motivo, la obligación de justificar nuestras creencias únicamente se origina cuando “los hábitos de acción que uno tiene entran en conflicto con la satisfacción de las necesidades de los otros”⁵⁴; por eso, la tarea del pragmatista será la de privatizar la religión, única vía que le permite reconciliar ciencia y religión, pues esto haría que no prefiriéramos unas creencias científicas en vez de otras, o unas preferencias éticas en lugar de las propias. De igual forma, James ataca a la teoría de Clifford (que enuncia que además de buscar satisfacer las necesidades humanas, es también importante buscar la evidencia de nuestras creencias), diciendo que existen opciones vivas, forzosas e importantes que no necesitan de una evidencia. Así, la idea de James es evitar la distinción entre nuestras creencias y nuestros deseos, ya que él “único sentido de tener creencias es satisfacer los deseos”⁵⁵; de esta forma, evitaremos la confrontación entre ciencia y religión, porque tanto ésta como aquella satisfacen diversos deseos. Sin embargo, las personas que están de acuerdo con Clifford afirman que el investigador no se deja afrontar con las opciones descritas por James, ya que cuando no podemos acceder a la evidencia ni al argumento, tampoco podemos hacerlo con la creencia, por lo menos la creencia responsable. Así, puede haber deseos, esperanzas u otros estados, sin necesidad de evidencia, pero no es permitido pensar lo mismo de las creencias. Por tal razón, debemos estar pendientes tanto de tales opciones como de las creencias teniendo en cuenta su evidencia.

1.2.2 El fideísmo

La corriente fideísta es aquella que dice que la razón objetiva es inadecuada para la creencia religiosa, pues la fe no se justifica mediante la razón. La fe genera su propia justificación o su propio criterio interno de valoración. Aquí expondremos dos puntos de vista del fideísmo: el primero afirma que la religión sería absurda si se juzga por patrones de la razón teórica; mientras que el segundo enuncia “que la religión es una actividad en la cual la razón es inoperante”⁵⁶. Podemos afirmar que estas dos perspectivas son compatibles.

El primer autor que deseamos examinar en esta propuesta fideísta es Søren Kierkegaard, debido a que éste acoge las dos versiones del fideísmo, con el fin de atacar

⁵⁴ RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión*. Trad. Joan Vergés Gifra. Ariel filosofía. Barcelona 2000, p. 41.

⁵⁵ RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión...*, p. 46.

⁵⁶ POJMAN, Louis. *Philosophy of religion...*, p. 377. (Traducción mía)

fuertemente a la razón porque ésta desfigura el problema de la existencia humana. Según él, la fe no es razón; así, si para Kant la religión debe estar en los límites de la mera razón⁵⁷, para Kierkegaard la religión no debe estar bajo ningún límite. La fe, según él, es la virtud humana más alta que uno puede alcanzar, pues la fe es más alta que la razón en el desarrollo vital de la humanidad; así, gran parte de nuestra existencia la vivimos puesta en la fe o la creencia en nuestros propósitos o planes, y rara vez dejamos que la razón dicte nuestra vida, en otras palabras, todas las personas creen en cualquier cosa y, posteriormente, la razón se encarga de ordenar nuestras intuiciones y compromisos.

Para Kierkegaard, la manera que podemos atacar al sistema construido en la filosofía o en la metafísica es precisamente por una vía no sistemática; así lo demostró en sus obras, cuando escribía bajo seudónimos⁵⁸, y utilizaba analogías, ironías, lenguajes metafóricos y una descripción lírica. De esta manera, “la fe es la más valiosa virtud porque precisamente ésta es objetivamente incierta”⁵⁹, es decir, la fe es la inspiración de los más profundos anhelos y las esperanzas, en la que la razón es incapaz de develar⁶⁰. Como dice en su texto *Concluding*

⁵⁷ Teniendo en cuenta que para Kant “la moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la religión sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica. [...] De la moral, sin embargo, resulta un fin; pues la razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestro obrar bien*, y hacia que – podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello. Así, ciertamente se trata sólo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlo (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo; pero esta idea (considerada prácticamente) no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la Razón para todo nuestro hacer y dejar tomado en su todo, necesidad que de otro modo sería un obstáculo para la decisión moral. Pero, lo que es principal aquí, esta idea resulta de la Moral y no es la base de ella. Cf. KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez. Alianza Editorial. Madrid 1981, pp. 19-21.

⁵⁸ Con frecuencia a Kierkegaard es denigrado como un oponente de la razón, un fideísta que se glorifica en el irracionalismo. Uno podría pensar, por ejemplo, que en su texto *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical* el pseudónimo que protege a Kierkegaard de tal cargo sería Clímaco. Sin embargo, si el cargo de irracionalismo se le puede adjudicar directamente a Clímaco, se puede demostrar que la literatura de Kierkegaard no debe ser leída como una glorificación del irracionalismo, ya que esto no significa la destrucción de la razón. Cf. Stephen Evans. “Reason and the paradox”, en Daniel W. Conway. *Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Volumen II. Routledge. London 2002, p. 94.

⁵⁹ POJMAN, Louis. *Philosophy of religion...*, p. 377. (Traducción mía)

⁶⁰ La fe es la condición para entender la verdad, la condición que Clímaco tiene, en orden de distinguir su hipótesis de la posición socrática, la fe debe ser asumida como algo que carece el ser humano y, por tal motivo, debe recibir de Dios como un don o un regalo en que se espera que cada hombre, a nivel individual, responda por medio de una relación íntima con su creador en el que no necesita de medios racionales. Cf. Stephen Evans. “Reason and the paradox”, en Daniel W. Conway, *Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers...*, p. 93. Por tal razón, la fe es un don divino e individual, al que el hombre responde a su llamado.

Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments: “la verdad precisamente es la ventura atrevida de escoger la incertidumbre de la objetividad con la pasión de lo infinito”⁶¹. Pero la definición de verdad es una declaración parafraseada de fe. “Sin riesgo, no hay fe. La fe es la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y un objetivo que es incierto”⁶²; y si supuestamente tuviéramos una prueba directa para el teísmo y el cristianismo, podríamos despreciar su certeza objetiva, con el fin de aventurarnos a una peregrinación religiosa, dejando todas las evidencias objetivas en el campo de las certezas matemáticas. Por tal razón, Kierkegaard desarrolla una teoría de la subjetividad donde la fe halla su verdadero hogar. En otras palabras, el pensador subjetivo o pensador existencial es aquel que no acumula una serie de evidencias para creer. Así, por ejemplo, el amor romántico es aquel en el que dos personas deciden casarse por un período largo de vida. De esta forma, el sentido de la fe religiosa no está en considerar la objetividad racional, pues lo que importa no es lo que se dice racionalmente en las doctrinas religiosas, sino ver cómo la criatura se relaciona con su creador; y aunque la teología natural ha intentado comprobar la existencia de Dios, esto no sirve a la hora de establecer una relación auténtica con él. Por eso, la fe es un compromiso de una relación entre dos (hombre y Dios) que excede todo análisis racional.

Con esta breve introducción, procedo a analizar un poco más en detalle el texto *Truth Is Subjectivity* que se encuentra en su obra *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*. Para Kierkegaard, la verdad como subjetividad implica un estado que se relaciona directamente con la existencia, y no un sistema de cosas que se creen como una verdad objetiva⁶³; por eso, las doctrinas, creencias y hechos históricos del cristianismo adquieren un alto significado para la persona que tiene una relación de confianza apasionada con Cristo, en el cual aunque tenemos un conocimiento evidente de los hechos históricos de la pasión, muerte y resurrección en Jesucristo, esto no influye para nada en el cristianismo, puesto que en el mejor de los casos apenas podremos aproximarnos a la verdad de tales hechos; sin embargo, esto no nos sirve de base para alcanzar la felicidad eterna⁶⁴.

Ahora bien, la pasión en Kierkegaard podría ser sinónimo de subjetividad, en cuanto a

⁶¹ Søren Kierkegaard. “Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments”, en Howard V. Hong y Edna H. Hong (Eds). *The essential Kierkegaard*. Princeton University Press. New Jersey 2000, p. 207.

⁶² Søren Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments...*, p. 207.

⁶³ Para Kierkegaard, lo objetivo refiere a la adquisición del conocimiento mediante métodos racionales, empíricos o verificables, en cambio, lo subjetivo es la aproximación apasionada, práctica y personal al conocimiento.

⁶⁴ Cf. Søren Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments...*, pp. 190-215.

la convicción que uno tiene en la relación apasionada con Dios, aunque Dios sea infinito y el ser humano finito. De este modo, se puede decir que una primera característica de la verdad como subjetividad es tener un encendido conocimiento de Dios, que de otra forma no es posible captar. Una segunda característica de la subjetividad es la paradoja de la razón que afirma que la verdad subjetiva involucra creer algo absurdo: la encarnación de Jesucristo como un ser humano con las mismas condiciones de cualquier hombre, pues al fin y al cabo afirmar esto implica aseverar que la verdad eterna ha entrado a un estado finito. Es decir, la fe no viene de un conocimiento objetivo sino a través de un conocimiento apasionado, en otras palabras, nos aproximamos a la verdad a través de la fe. Por tanto, la verdad como subjetividad es sustentada sólo a nivel personal, sin necesidad de datos empíricos o verificados científicamente, pues creer en Cristo hombre no se refiere a la comprobación objetiva de su existencia, sino a un conocimiento apasionado que la fe nos pide creer, y si fuéramos honestos con nosotros mismos tendríamos que afirmar que la adquisición de muchas de nuestras creencias en el mundo se dan de la misma forma.

Por otro lado, queremos referirnos a un segundo pensador que sigue la propuesta del fideísmo: Ludwig Wittgenstein. Para comprender su pensamiento con respecto a esta postura, es conveniente analizar el texto: “Lecciones sobre creencia religiosa”, que está compuesto de tres partes:

Wittgenstein afirma que la creencia religiosa está en un nivel o estrato diferente a las creencias y el lenguaje de la vida común y corriente. La creencia religiosa no se deja remover tan fácilmente, pues tiene imágenes distintas y no se deja contradecir o no contradecir, ya que, aunque utilice palabras comunes conocidas, no se sabe si se le comprende o no. La técnica corriente del uso de las palabras no funciona con ella: “Estas controversias parecen completamente diferentes de cualquier controversia normal. Las razones parecen enteramente diferentes de las razones normales. En cierto sentido no son nada concluyentes”⁶⁵; y puesto que las creencias religiosas no se pueden comparar, podemos señalar que Wittgenstein no considera las creencias como estados mentales o procesos psíquicos temporales, momentáneos como cuando uno tiene un dolor de muela. De esta forma, si estuviéramos en una isla lejana, ¿cómo sabríamos cuáles creencias son religiosas y cuáles no? Es claro que no podría ser

⁶⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Trad. Isidoro Reguera. Paidós. España 1992, p. 132.

comparándolas con las nuestras. Por tal razón, la evidencia o prueba racional no tiene ningún sentido para la religión. En el lenguaje religioso se usan expresiones como: “creo que sucederá tal y tal cosa, pero no las usamos del mismo modo que las usamos en la ciencia”⁶⁶, y, aunque el cristianismo esté sustentado en hechos históricos, estos no tienen el mismo significado que tiene los hechos históricos de las creencias ordinarias. Así, las personas creyentes no emplean la duda de la misma manera que la emplearía ante una proposición histórica. Con todo lo anterior, podemos indicar que la creencia religiosa no es racional ni tiene la intención de serlo, por ejemplo, “si el señor Lewy es religioso y dice que cree en el día final, yo no sabría siquiera decir si le entiendo o no”⁶⁷; pues si alguien dijera que la creencia religiosa razona cometiendo errores, no podríamos saber cómo cometen tales errores, puesto que sólo se habla de error en un determinado sistema o un determinado juego y no en otro.

En sus lecciones Wittgenstein afirma que la palabra Dios es una de las primeras que se enseñan en el catecismo o en la familia. Este término es utilizado “como una palabra que representa una persona. Dios ve, recompensa, etc.”⁶⁸. A esta palabra no le podemos aplicar los supuestos del referencialismo, en el que una palabra denota algo allá en la realidad, ya que la forma en el que se utiliza “Dios” no indica a quien piensas sino lo que piensas; por tal motivo, el lenguaje religioso no es válido en un lenguaje denotativo o enunciativo como la teoría de denotación de Russell⁶⁹, pues la descripción de “Dios” se refiere a hechos como la muerte, sentimientos de terror y respeto ante lo desconocido, etc. Además, las creencias religiosas no se pueden verificar con las pruebas de la ciencia positiva, pues los términos que hay en ellas no sabemos exactamente a qué se refiere, ni existe una única explicación para los fenómenos que ella afirma. Incluso los milagros, por ejemplo, la aparición de la Virgen de Lourdes en Francia,

⁶⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa...*, p. 133.

⁶⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa...*, p.135.

⁶⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa...*, p.136.

⁶⁹ Russell presenta la teoría de la denotación como una opción alterna a la concepción fregeana del significado del lenguaje, que desarrolla de manera más elaborada en su texto *Sobre la denotación* (1905), donde dice lo siguiente: “Un concepto *denota* cuando, al figurar en una proposición, la proposición no se *refiere* a ese concepto, sino a un término conectado de un cierto modo peculiar con dicho concepto. Si digo ‘encontré a un hombre’, la proposición no se refiere a *un hombre*: éste es un concepto que no anda por las calles, sino que vive en el limbo umbroso de los libros de lógica. Lo que encontré es una cosa, no un concepto, un hombre real, con un sastrer y una cuenta en el banco o una taberna y una mujer bebida”. (RUSSELL Bertrand. *Los principios de la matemática*. Trad. Juan Carlos Grimberg. Espasa Calpe. Madrid 1977, p. 83.) Esto significa que *La denotación* es una relación que se presenta en un orden ontológico: “es una entidad –*un término*– la que remite a otra entidad. Lo que denota es la entidad, no el *signo*. La teoría de la denotación permite así ampliar la noción de significado. El significado de una expresión lingüística puede ser un término –*su indicación*– o puede ser otra entidad *denotada* por ese término” (CEREZO, María. *Lenguaje y lógica en el Tractatus de Wittgenstein*. EUNSA. Navarra 1998, p. 56).

podrían ser un truco o podrían ser algo real. Por otro lado, en el lenguaje religioso se usan permanentemente símiles, pero cuando queremos saber qué hay detrás de estos símiles, nos encontramos con un sinsentido, que hace que no podamos hacerle reparos racionales. Este sinsentido, nos indica que la religión “para ser un error, es un error demasiado grande”⁷⁰. A Wittgenstein se le hace muy extraño que el creyente permanezca impávido frente a una imagen como la de la creación de Miguel Ángel, siendo consciente de que el autor le dijera que “no puedo mostrarle el objeto real, sólo la pintura...Lo absurdo es que yo nunca le he enseñado la técnica de uso de esa imagen”⁷¹. Esto significa que como error la religión es muy grande para ser real; entonces, estaríamos ante una especie de locura patológica de la verdad, pero en realidad lo que sucede es que la técnica del uso de imágenes que el creyente posee es aprendida en una forma de vida determinada y en el juego de lenguaje que nace de ella.

A partir de esto, Wittgenstein nos indica que la religión va más allá de todo convencionalismo. Para explicar mejor esto, nuestro autor afirma que el pensamiento parece que es una sombra o una imagen de algo distinto a él mismo, y si dejamos de lado la idea de similitud, como sucede en la religión, se originaría una tremenda confusión, pues cualquier cosa puede ser imagen de cualquier otra según un determinado método de proyección⁷². Entonces, la solución a este problema sería el convencionalismo⁷³; sin embargo, con relación al propio pensamiento, cualquiera está seguro de lo que piensa sin necesidad de utilizar criterios de similitud y ni siquiera usar el convencionalismo. Se considera que él aplica una *superimagen* que no tiene ninguna relación con imágenes proyectivas y, por tanto, afirma que

⁷⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa...*, p. 139.

⁷¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa...*, p. 141.

⁷² “Cómo sé que una imagen es una imagen de Lewy? Normalmente por su parecido con Lewy, pero, bajo determinadas circunstancias, una imagen de Lewy puede no parecerse a él, sino a Smith. Si abandono el asunto del parecido [como criterio], caigo en una tremenda confusión, porque cualquier cosa podría ser retrato si se ofrece un método de proyección determinado”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa...*, p. 143.

⁷³ Wittgenstein enuncia lo siguiente: “Supongan que mi pensamiento consiste en que digo “Mi hermano está en América”. ¿Cómo sé que *digo* que mi hermano está en América? ¿Cómo hizo la conexión? Imaginamos primero una conexión como con cuerdas [...] La conexión es una convención. La palabra designa. Usted tiene que explicar “designa” con ejemplos. [...] Si digo: “Mi hermano está en América”, podría imaginar que hay rayos que se proyectan desde mis palabras hasta mi hermano en América. Pero, ¿y si mi hermano no está en América? Entonces los rayos no chocan con nada. [...] Lo más importante es esto: si hablan de pintura, etc., su idea es que la conexión existe *ahora*, de modo que parece que esa conexión existe mientras pienso en esto. Pero si decimos que es una conexión por convención no tendría sentido decir que existe mientras pensamos. Hay una conexión por convención ¿Qué queremos decir? Esa conexión se refiere a sucesos que ocurren en tiempos diferentes. Ante todo se refiere a una técnica. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa...*, pp. 144-145.

indudablemente está convencido de que se trata de una imagen de una cosa determinada. Pero a pesar de esa convicción inamovible del propio pensamiento, otra persona puede que no me comprenda lo que yo pretendo enunciar con mis palabras, por ejemplo, frases como “dejar de existir”, “ser en adelante un espíritu encarnado”, no se alcanzan a entender ni a comprender su significado. Por tal razón, para comprender dichas expresiones hay que ir a la praxis, en lugar de utilizar imágenes, usamos técnicas de uso. Es decir, cuando queremos saber el significado de una palabra, debemos remitirnos a una técnica de uso que es un juego o una cierta forma de vida.

Por este motivo, el convencionalismo no puede ser el criterio básico del significado o de verificación de los enunciados o imágenes lingüísticas, o sea, para afirmar la convención de una cosa, debemos primero referirnos a los juegos del lenguaje que hacen posible dicha convención. Bajo esta perspectiva, la creencia religiosa no puede estar relacionadas con ideas de un lenguaje privado de imágenes intransferibles, puesto que todo lo que sabemos lo hemos captado por medio de técnicas de uso y formas de vida; por ejemplo, si una persona considera que tiene una idea propia de la muerte y no hace alusión a la idea de muerte común al juego de lenguaje que todos conocemos, entonces, simplemente no es una idea; además, si quiere que se le resalte dicha idea, él debe pertenecer a nuestra forma de vida⁷⁴. Así, la religión a su manera utiliza palabras con un interés público que tiene una técnica detrás que la sustenta.

En otras palabras, para nuestro autor, la religión es como una forma de vida o un juego del lenguaje, que es explicado por la comparación del ejemplo del juego de ajedrez⁷⁵, que para

⁷⁴ En otras palabras, “Hemos aprendido una regla de uso en un juego, hemos aprendido una imagen, una palabra, una idea, etc. Hay que rastrear esas técnicas por una incansable descripción de juegos [...] en suma, hay que acudir siempre a una técnica de uso (en un juego y en una forma de vida)”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa...*, p. 46. “En la práctica del uso del lenguaje una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará este proceso: el *aprendiz nombra* los objetos. Esto es pronuncia la palabra cuando el *instructor* señala la piedra –Y se encontrará aquí un ejercicio más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice –ambos procesos se asemejan al lenguaje. Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos *juegos del lenguaje*. [...] Llamaré también “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Crítica. Barcelona 1988, §7. (p. 25). “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas...*, § 43. (p. 61).

⁷⁵ Para Wittgenstein “las reglas no son suficientes para establecer una práctica. También necesitamos ejemplos. Nuestras reglas dejan alternativas abiertas y la práctica debe hablar por sí misma”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza*. Trad. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga. Editorial Gedisa. Barcelona 2000. § 139. (p. 21c). Pero ello no quiere decir que un juego se agote en un ejemplo.

una clase de personas es importante para sus vidas; para otra no; para otra únicamente es algo esporádico, pero quien juega a no ganar, sin dejar de cumplir todas las reglas sintácticas y lógicas del juego, estaría realizando algo “ilógico”, “incorrecto”, “impropio”. De manera semejante, ocurre con la religión. Al interior de ella existen reglas y una lógica, que para algunos puede significar demasiado; para otros, poca cosa; y para otros, nada. En ella, se puede “preguntar qué tiene sentido y cómo (p. e., si tiene sentido rezar a los santos, o sólo a Dios, etc). Pero no cabe preguntar desde afuera si la religión como un todo, tiene o no sentido”⁷⁶. Sin embargo, existe una diferencia entre el juego de ajedrez y la religión: mientras en el primero, uno está en la obligación de ganar, en el segundo (la religión) uno debe comportarse totalmente bien; en otras palabras, el ajedrez es apenas un juego, en cambio la moral y la religión no lo son, por ejemplo, el mandato de amar a Dios no admite preguntar: “¿y qué si no lo realizo?”.

Por otro lado, siguiendo con esta postura, uno de los principales fideístas wittgensteinianos contemporáneos es Norman Malcom que en su texto *La carencia de fundamentación de la creencia* afirma que las creencias religiosas no son hipótesis, debido a que no se dejan afectar por cualquier evidencia. Con el fin de entender mejor la perspectiva de este autor, analizaremos de forma más detallada las tres partes que componen su escrito.

Según Malcom, Wittgenstein escribió que es complicado darse cuenta de la carencia de fundamentación de nuestra creencia. Refiriéndose a un niño que aprende creyendo al adulto, y dudará después en tal creencia; sin embargo, no es sencillo detectar la carencia de fundamentación de las creencias de los adultos educados. Malcom no se refiere a aquellas creencias estrafalarias, sino a las fundamentales. Es decir, “las proposiciones del entramado que aceptamos, dentro de las que crecemos, no son idiosincrasias sino modos comunes de hablar y pensar que se nos imponen por nuestra comunidad humana”⁷⁷; se trata entonces de creencias que en el supuesto caso de que se les hubiera retirado nuestra aceptación, nunca hubiéramos aprendido a contar, a medir, a utilizar nombres, o hasta hablar. Para Wittgenstein, “sólo es posible un juego de lenguaje si se confía en algo”⁷⁸. Malcom considera que tal confianza refiere

⁷⁶ ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad*. Antrhopos. Madrid 1992, p. 27.

⁷⁷ Norman Malcom. “La carencia de fundamentación de la creencia religiosa”, en Enrique Romerales. *Creencia y racionalidad...*, p. 224.

⁷⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza...*, § 509. (p. 66c).

a lo que él denomina creencia “en el sentido de la creencia religiosa, no de conjetura”⁷⁹; pero ¿qué significa creencia “en el sentido de la creencia religiosa”? Da a entender que la creencia religiosa no es una hipótesis que luego pudiera ser comprendida bajo una nueva evidencia, es decir, éstas carecen de fundamentación.

Por esta razón, Malcom afirma que la filosofía occidental considera las creencias religiosas como irrazonables, y enuncia que la religión es un resguardo para quienes son impotentes para captar las realidades del mundo, debido a su debilidad de carácter o de inteligencia. Por el contrario, una persona será madura si tiene una actitud objetiva que fundamenta sus creencias según una evidencia. Esta admiración hacia la evidencia se debe a que el pensamiento filosófico ha tendido a rechazar las creencias que no estén sustentadas por la razón. Un ejemplo ilustrador de esta tendencia es el siguiente: un hombre nunca ha sentido dolor, y cuando cumple 30 años, alguien le da un puntapié en la espinilla, y aquel reacciona gritando: “qué dolor tan espantoso”. Tenemos la inclinación a preguntarnos: ¿cómo sabe él, que esta primera vez, lo que sentía era dolor? Así hay otros ejemplos similares que coloca Malcom con el fin de afirmar que existen patologías de la filosofía. Por ello, Malcom nos recuerda que “Wittgenstein habla de una enfermedad general del pensamiento que intenta explicar ocurrencias de disentimiento, reconocimiento, o comprensión, postulando estados [...] mentales de los cuales fluyen esas ocurrencias como desde un depósito”⁸⁰.

De este modo, estos procesos mentales proporcionan razones para decir que algo es una cosa y no otra, pues como lo enuncia Wittgenstein: “no pienses siempre que lees tus palabras en los hechos; que retratas estos en palabras de acuerdo a reglas”⁸¹, es decir, los filósofos suponen que las ideas, las imágenes, las reglas o estructuras del conocimiento, son como dispositivos de guías, pero no están en la capacidad de comprenderse a sí mismas para nosotros, por ejemplo, cuando un viajero mira una señalización, ésta no le indica a él cómo leerlo, y si imaginásemos un segundo señalizador que le dijera cómo leerlo, no le podría mostrar lo que sigue; de esta manera, el viajero, tarde o temprano, estaría obligado a proseguir su trayectoria sin guía, o sea, llegará un momento en que las razones terminarán para cualquier persona que las exija siempre.

⁷⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza...*, § 459. (p. 60c).

⁸⁰ Norman Malcom. *La carencia de fundamentación de la creencia...*, p. 227.

⁸¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas...*, §292. (p. 245)

Por tal motivo, podemos afirmar que la evidencia tiene un límite en el que debemos obrar y vivir sin ella. Es una realidad, según Wittgenstein, que la gente que ha tenido un entrenamiento común con el fin de continuar una actividad, conviene en cómo usar un lenguaje. Pero no podemos aplicar tal acuerdo solamente bajo el parámetro de las guías, ya que precisamente este acuerdo es el encargado de proporcionar el significado a las reglas o guías. Al interior de un juego del lenguaje hay “justificación y carencia de justificación, evidencia y prueba, errores y opiniones carentes de fundamentación, [...] en el sentido de que lo aceptamos, lo vivimos”⁸². De similar manera, la religión carece entonces de fundamentación igual que la química, pues en cada uno de ellos (su pensamiento y su acción) ocurren polémica y argumento, progresos y retrocesos de intuición, por ejemplo, cuando se pregunta ¿cuáles son las exigencias de Dios a sus criaturas?; pero esto no indica que haya una justificación racional.

Sin embargo, la filosofía de la religión tiene la pretensión de indagar por las pruebas de la existencia de Dios, pero a lo largo de estas investigaciones se ha comprobado la invalidez radical de los intentos de diversos autores y, por tanto, hasta ahora, no ha habido una justificación racional de las creencias religiosas. Aunque a Malcom le cueste aceptar la noción de la creencia en la existencia de Dios, esto no indica que él tenga la idea de la no inteligibilidad de la creencia en Dios, pues la creencia en un ser divino exige del creyente así sea alguna acción religiosa, algún compromiso o por lo menos, una mala conciencia. De este modo, “la religión es una forma de vida; es un lenguaje inmerso en la acción –lo que Wittgenstein llamaba un juego del lenguaje-. La ciencia es otro. Ninguno está en necesidad de justificación, el uno no más que el otro”⁸³.

No obstante, es necesario decir que hay otros autores como Michel Martin en su texto *A critique of Fideism* que enuncia que el fideísmo falla como un argumento para la creencia religiosa, ya que nosotros tenemos un sistema conceptual común y un criterio de valoración racional para el análisis y la evaluación de todo los puntos de vista, incluyendo a las creencias religiosas⁸⁴. Para que se entienda mejor esta postura nos remitiremos a otro autor llamado Kai Nielsen que en su artículo *El fideísmo wittgensteiniano* objeta que aunque un juego del lenguaje se

⁸² Norman Malcom. *La carencia de fundamentación de la creencia...*, p. 229.

⁸³ Norman Malcom. *La carencia de fundamentación de la creencia...*, p. 233.

⁸⁴ Michael Martin (1932-) es un profesor de filosofía en la Universidad de Boston y autor de varias obras en filosofía de la ciencia y filosofía de la religión, incluyendo temas de ateísmo. Cf. Michael Martin. “A critique of Fideism”, en Pojman Louis. *Philosophy of religion...*, pp. 399-403.

juego, esto no implica su coherencia ni su racionalidad, pues una gran cantidad de culturas siguen costumbres totalmente irracionales, como fue el caso de la brujería en Europa durante siglos, donde esta forma de vida absurda posteriormente se abandonó. De esta forma, se puede decir que los juegos del lenguaje no son independientes o aislados, sino que tienen criterios racionales compartidos, pues de lo contrario, no sólo caeríamos en un radical relativismo, sino que las personas que no pertenecieran a dichos juegos del lenguaje nunca lograrían entenderlos. Sin embargo, una misma persona posee varios juegos del lenguaje, y utiliza para todos estos los mismos criterios de coherencia y racionalidad. Incluso los que critican la religión, deben saber cabalmente cómo es tal religión y, con frecuencia, ellos mismos pertenecieron en un tiempo de su vida a alguna de ellas. Además Nielsen se atreve a afirmar que la religión no es como tal un lenguaje; por tanto:

Quizá el hablar de Dios no sea tan irracional e incoherente como el hablar de brujas, [...], pero el hecho de que haya una forma de vida en la que está inmerso el hablar de Dios, no impide que planteemos estas cuestiones o que demos, de un modo completamente inteligible aunque quizá equivocadamente, la misma respuesta negativa que dimos al hablar de brujas.⁸⁵

Prácticamente, desde los años ochenta, el fideísmo ha perdido poco a poco su fuerza, quedando como el único representante Devi Phillips que admite, en su texto *Creencias religiosas y juegos del lenguaje*⁸⁶, que los juegos del lenguaje no están aislados, sino constituyen una parte integrante de las prácticas de una determinada sociedad. Según él, las creencias religiosas pueden entrar en una polémica con los hechos, no porque éstas sean falseables, sino porque los acontecimientos, por ejemplo, la muerte de un hijo, nos incapacitan para continuar creyendo; sin embargo, esta posición sigue siendo problemática debido a que si la religión ya no tiene alguna utilidad para nosotros es porque suponemos que es falsa.

1.2.3. Una nueva mirada al rol de la razón en el acceso a las demandas de la fe

Esta nueva perspectiva hace alusión a una tercera mirada que queremos plantear en

⁸⁵ Kai Nielsen. “El fideísmo Wittgensteiniano”, en Enrique Romerales. *Creencia y racionalidad...*, p. 188. Este autor es doctor en filosofía de la Universidad de Duke. Ha escrito obras como *Reason and Practice*, *Contemporary Critiques of Religion*, *Ethics without God*, *An introduction to the Philosophy of Religion*, entre otras. El ha sido presidente de la Canadian Philosophical Association, y es coeditor del Canadian Journal of Philosophy. Actualmente es profesor de Filosofía en la Universidad de Calgary, Canadá. Cf. ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 330.

⁸⁶ Cf. Devi. Z. Phillips. “Creencias religiosas y juegos del lenguaje”, en *Creencia y racionalidad...*, pp. 189-217. Devi Phillips es autor, entre otros, de *The Concept of Prayer*, *Faith and Philosophical Enquiry* y *Death and immortality*. Es también editor de *Religion and Understanding*, y coautor de *Moral Practices*. Actualmente es editor de la revista *Philosophical Investigations*, y profesor en el University College de Swansea.

este trabajo, denominada: *La epistemología reformada*. Como ya hemos visto anteriormente, unos de los principales objetivos de la filosofía de la religión es indagar si la creencia en Dios es razonable o no, lo cual es más modesto que averiguar por una prueba racional de la existencia de Dios. El grupo de teólogos y filósofos reformados liderado por Alvin Plantinga están inspirados por los fundadores de la reforma cristiana, en especial de Calvino⁸⁷. Este movimiento tiene tanto semejanzas como diferencias con los fideístas wittgenstenianos.

Las semejanzas apuntan, en primera instancia, a considerar las creencias religiosas como algo importante y respetable, tanto a nivel ético como a nivel intelectual. Además, ambos movimientos aceptan que creer en la religión es racional sin necesidad de la presencia de una evidencia fuerte a favor de la existencia de Dios. Por otro lado, al existir un límite a la fundamentación racional, no cualquier creencia puede fundamentarse racionalmente. Por esto mismo, los dos grupos plantean problemas a la teología natural. En esta vía, el texto que ya hemos estudiado de Malcom: *La carencia de fundamentación de la creencia* tiene apreciaciones similares con Plantinga y los antifundacionalistas.

Con respecto a las diferencias, podemos señalar que mientras para los fideístas wittgenstenianos la teología natural es una disciplina que malinterpreta el carácter religioso, los antifundacionalistas dicen que si bien la teología natural no se necesita, sin embargo, no es incorrecta ni absurda. Esto significa que este movimiento no va en contra de la teología natural y, además, muchos de ellos la ponen en práctica. Por ejemplo, Alvin Plantinga ha intentado reactivar el argumento ontológico (tema que no voy a tratar). Por tal motivo, Phillips afirma que los filósofos reformados siguen encerrados en el fundacionalismo que ellos mismos arremeten: “la opinión de que toda creencia ha de tener fundamento, sí es menester que esté racionalmente justificada”⁸⁸. En cambio, para Wittgenstein, toda justificación racional llega a una frontera en la que nuestras creencias proferidas están enmarcadas en ciertas formas de vida o juegos del lenguaje; es así que el autor vienés no considera la religión como un sistema de creencias. Aquí, precisamente los reformados atacan a los fideístas, porque ellos consideran que la religión sí está conformada por creencias verdaderas o falsas.

⁸⁷ Alvin Plantinga es profesor de filosofía de la Universidad de Notre Dame. Ha escrito obras como *God and Other minds*, *The Nature of Necessity*, *God, Freedom and Evil* y *Does God Have a Nature?* De igual manera es editor de *Faith and Philosophy*, *The Ontological Argument*, y coeditor de *Faith and Rationality*. También ha sido presidente de la American Philosophical Association, Western Division. Ha enseñado en la Universidad del Estado de Wayne y el Calvin Collage. Cf. ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 331.

⁸⁸ ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 37.

En síntesis, mientras que para los fideístas wittgenstorianos la justificación no juega ningún rol importante en la religión, para los antifundacionalistas estos argumentos no son aptos para solucionar la pregunta sobre Dios. Porque, si bien no es necesario que haya argumentos válidos a favor de la existencia de Dios, sí es importante que existan argumentos que no la contradigan. Pues lo que más interesa a los reformados es desarmar todos los argumentos ateístas, con el fin de liberar el camino hacia la fe. Es decir, aquellos afirman que no son indispensables ni las razones a favor ni las razones en contra de la existencia de Dios; por el contrario, estos afirman que enfrentar las razones en contra es relevante, pues si no fuera así, dichas razones serían un obstáculo para la fe y, según Romerales, en esto los antifundacionalistas “siguen aceptando la racionalidad clásica: aunque no hay criterios universalmente compartidos de aceptabilidad racional, hay criterios universales –más o menos explícitos- de coherencia; si las creencias religiosas son incoherentes, no podremos aceptarlas como básicas”⁸⁹. Por el contrario, para Wittgenstein en la religión no hay criterios universales.

Una vez que hemos visto las diferencias y semejanzas entre los wittgenstenianos y antifundacionalistas, procederemos a analizar el texto de Alvin Plantinga: *Racionalidad y creencia religiosa*. Este texto comienza preguntándose por la racionalidad o no racionalidad de la creencia en Dios. Sin embargo, lo que interesa no es resolver esta cuestión sino comprenderla y, lo primero que advierte el autor, es que una cosa es creer que Dios existe y otra creer en Dios, pues creer que Dios existe es avalar la proposición “de que realmente hay tal persona, Dios como verdadera. Según la carta de Santiago (2:19), los demonios creen en esta proposición y tiemblan. Creer en Dios, no obstante, es confiar en Él, comprometer tu vida a Él, hacer tuyos sus propósitos”⁹⁰.

Para muchos filósofos si la creencia religiosa es racional, necesita tener una evidencia que la favorezca. Así, como ya habíamos enunciado anteriormente, Clifford dice que no es correcto creer en algo, en todo lugar, y para cualquier persona, sin una evidencia suficiente. De esta forma, la objeción evidencialista está sustentada en el fundacionalismo clásico, que se remonta desde Locke hasta Platón, y en la actualidad con Roderick Chisholm. Según Plantinga, la objeción es la siguiente: “Podemos pensar en el fundacionalismo clásico como algo que comienza con la observación de que algunas de nuestras creencias pueden *basarse en* otras;

⁸⁹ ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 39.

⁹⁰ Alvin Plantinga. “Racionalidad y creencia”, en Enrique Romerales. *Creencia y racionalidad...*, p. 237.

puede ser que haya un par de proposiciones A y B tales que creo *A sobre la base de B*”⁹¹. Sin embargo, yo tengo creencias que no las acepto sobre la base de otra creencia, llamada por Plantinga: creencia básica. Por ejemplo, yo creo que 3+2 son 5 sin necesidad de remontarme a otras proposiciones; otro caso es el siguiente: hay creencias básicas para mí como cuando creo que estoy en frente de un computador escribiendo, y que tengo dolor de cabeza, pero éstas no se fundamentan en otras proposiciones: “Según el fundacionalista clásico, algunas proposiciones son *propriadamente* o *correctamente* básicas para una persona y algunas no. Aquellas que no, son racionalmente aceptadas sólo sobre la base de la *evidencia*”⁹². De este modo, de acuerdo con Clifford, una creencia es autoevidente e incorregible cuando cualquiera la puede captar o comprender como verdadera; por tanto, la autoevidencia refiere al conocimiento inmediato. Por ejemplo, para Descartes, una proposición es autoevidente cuando es “clara y distinta”⁹³. De igual manera, para Locke lo será cuando haya una brillantez y claridad en una mente atenta⁹⁴.

Ahora bien, ¿qué sucede con las creencias religiosas? Un fundacionalista moderno respondería que si es verdadera tal creencia en Dios, no posee las características de una proposición básica mencionada anteriormente. Una proposición es básica para alguien que la conozca de inmediato, es decir, la sabrá o no sabrá sobre la base de otras proposiciones. No obstante, las proposiciones sobre la existencia de Dios no son ni autoevidentes ni incorregibles, debido a que no la sabemos de manera inmediata. Plantinga con el fin de atacar esta posición fundacionalista pone dos objeciones: la primera, una persona que quiera que le parezca una proposición autoevidente o “la mayoría de las proposiciones que parecen autoevidentes son autoevidentes (y por ello verdaderas)”⁹⁵, lo más probable es que sea verdadera, pero una gran cantidad de proposiciones que parecen autoevidentes para nosotros, son en realidad falsas; la segunda, de modo negativo, *únicamente* las proposiciones propriadamente básicas serán aquellas que son autoevidentes e incorregibles para cualquiera; sin embargo, ¿por qué tenemos que aceptar esta afirmación? Según Plantinga, la proposición de la segunda objeción no es ni autoevidente ni incorregible, ya que el fundacionalista está en la obligación de

⁹¹ Alvin Plantinga. *Racionalidad y creencia...*, p. 243

⁹² Alvin Plantinga. *Racionalidad y creencia...*, p. 244.

⁹³ Cf. DESCARTES. “Meditaciones metafísicas”, en *Obras escogidas*, pp. 227-232.

⁹⁴ Cf. LOCKE, Jhon. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Volumen I, pp. 530-532.

⁹⁵ Alvin Plantinga. *Racionalidad y creencia...*, p. 257

aceptarla como básica, es decir, él se compromete a aceptarla, pero podría muy bien haberse comprometido con otra alternativa. Por consiguiente, éste cae en una contradicción, pues su afirmación es incoherente consigo misma.

Una vez demostrada la trampa en que cae el fundacionalista, Plantinga considera que las creencias religiosas no tienen por qué basarse en alguna evidencia que parta de otras proposiciones. Los fundacionalistas afirman: “es perfectamente racional aceptar la creencia en Dios sin aceptarla en absoluto sobre la base de cualesquiera otras creencias o proposiciones. En una palabra, ellos sostienen que la *creencia* en Dios es *propriadamente básica*”⁹⁶. No obstante, hay que decir que por el hecho de que el fundacionalismo clásico sea rechazado, no se afirma que la creencia en Dios sea *propriadamente básica*. Pero tal vez las proposiciones *propriadamente básicas* son más amplias de lo que consideraban los fundacionalistas clásicos, pues, por ejemplo, si yo veo a una mujer exhibiendo un comportamiento que generalmente llamo dolor, entonces, considero que ella tiene dolor. Así, no tomo ese comportamiento como una evidencia de esa creencia, es decir, no deduzco esta creencia a partir de otras; sin embargo, mi percepción del comportamiento del dolor juega un papel importante en la justificación de dicha creencia. Otro caso es el siguiente: “me parece recordar haber desayunado esta mañana; esto es, tengo una inclinación a creer la proposición de que tomé el desayuno, junto con una cierta experiencia tintada-de-pasado que es familiar a todos, pero difícil de describir”⁹⁷. En este caso tengo una circunstancia que justifica mi creencia de la memoria de que me parece que desayuné esta mañana. De esta manera, podemos enunciar que cada creencia se acepta como básica en cada caso que se considere, pues tales casos refieren o a comportamientos o a circunstancias que son tomadas como justificación de una creencia. Por eso, las creencias *propriadamente básicas* lo son, si cumplen unas determinadas condiciones que sirven de justificación para las mismas y, por lo tanto, no existen necesariamente creencias básicas carentes de fundamentación.

De igual forma, las creencias religiosas son producidas por una gran diversidad de condiciones y circunstancias como la culpa, el perdón, la gratitud, el estar en la presencia de Dios, el hablar con Él; que llevan a tener creencias de este tipo: Dios me perdona, Dios me está queriendo decir algo, Dios ha creado todo esto. Estas proposiciones son creencias básicas en las circunstancias correctas. De este modo, para un cristiano o un judío sus creencias en

⁹⁶ Alvin Plantinga. *Racionalidad y creencia...*, p. 258.

⁹⁷ Alvin Plantinga. *Racionalidad y creencia...*, p. 259.

Dios son básicas (racionales y propias), aunque no estén basadas en otras creencias. Incluso los teólogos y filósofos reformados podrán decir que creer, por ejemplo, en la Reina de las nieves no lo consideran propiamente creencia básica, aunque supongan que la creencia de Dios sí lo sea, así no posea ningún criterio racional clásico; puesto que ellos están dispuestos a afirmar que es muy diferente creer en Dios que creer en la Reina de las Nieves.

En conclusión, la objeción evidencialista, que enuncia que para que haya un carácter básico propio es necesario que exista la autoevidencia y la incorregibilidad, se encuentra en bancarota. Además, quien sostenga que cree en Dios sin poseer ningún criterio de racionalidad de fundacionalismo clásico, no por ello va a dejar de considerar su creencia como propiamente básica, o sea, la considera no carente de fundamentación.

Sin embargo, Philip Quinn en su texto *En busca de los fundamentos del teísmo* critica la posición de Plantinga, que afirma que algunas proposiciones que contienen de forma autoevidente la existencia de Dios serían propiamente básicas, basado en que el fundacionalista moderno se fundamenta en proposiciones autoreferencialmente incoherentes. No obstante, según Quinn, si las creencias religiosas pudieran ser básicas, rara vez lo serían para un teísta intelectualmente adulto de nuestra actual cultura⁹⁸.

Según Quinn, Plantinga no es capaz de demostrar que las creencias religiosas que incluyen de manera autoevidente la existencia de Dios podrían ser en algún tiempo propiamente básicas para una determinada persona. Sin embargo, que las creencias de estas proposiciones sean propiamente básicas, Plantinga no ha podido comprobarlo. De este modo, los ejemplos que éste coloca de las creencias que podrían ser propiamente básicas en condiciones correctas en las que refieren en términos experienciales son las siguientes: 1) Dios está conversando conmigo; 2) Dios reprueba lo que he realizado; y 3) Dios me perdona por lo que he realizado. Pero, “Cuando tengo la experiencia de que me parece ver una mano en frente de mí en las condiciones correctas”, puede que sea justificado tener la creencia de que “veo una mano en frente de mí”. O sea, tal justificación está directamente fundamentada en la propia experiencia, sin necesidad de considerar la creencia sobre el modo como algo se me aparece.

⁹⁸ “Philip Quinn es autor de *Divine Commands and Moral Requirements* y de varios artículos de diversas áreas de la filosofía. Ha enseñado en las universidades de Michigan, Illinois en Chicago, la Ohio State University, y la Universidad de Brown. Actualmente es editor de la revista *Faith and Philosophy* y profesor de la Universidad de Notre Dame (Indiana)”. ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 331.

Por ejemplo, “me parece que veo una mano en frente de mí”; no por analogía podemos decir que las proposiciones del 1 al 3 pueden estar justificadas como propiamente básicas. Esto debido a que, aunque la proposición “veo una mano frente a mí”, se base en una experiencia sensorial que todos los epistemólogos (no escépticos) estiman fiable en las circunstancias y condiciones correctas; no por eso las proposiciones 1-3 serán aceptadas por dichos epistemólogos como fiables en tales circunstancias y condiciones correctas. Así, un filósofo prudente puede considerar las creencias teístas basadas en la evidencia de otras creencias, de igual modo que procedería un cristiano que no lo hiciera. Es decir, un adulto inteligente de nuestra cultura tendría que ser bastante inepto si considera que la proposición “Dios existe” carece de razones importantes para ser verdadera, debido a que existen razones no teístas, como el problema del mal en el mundo. O los naturalistas, que consideran que las creencias en Dios son ilusorias o simplemente proyectivas; “un componente penetrante, si no entrometido, de la posición racional de nuestra herencia cultural”⁹⁹.

En síntesis, podemos decir que las creencias teístas no son suficientemente racionales para una persona sin necesidad de argumentos, ya que hay hechos como el problema del mal que exhiben su no racionalidad¹⁰⁰. Además, una persona intelectualmente sofisticada de nuestra

⁹⁹ Philip Quinn. *En busca de los fundamentos del teísmo...*, p. 288.

¹⁰⁰ La variedad de males en el mundo ha cuestionado las creencias en Dios, ya que ante estos males acaecidos, muchos creyentes pueden caer en una desconfianza en Dios o tomar una actitud de enojo contra Él. Para algunos filósofos, el mal no se refiere a un problema pastoral o epistémico, sino que debe responder a un sistema racional de creencias donde se ponga en cuestionamiento la creencia en Dios. Este es el tema que precisamente, se propone investigar Alvin Plantinga, en el que apela, en primer lugar, a decir que esta objeción invoca una versión del argumento ateológico probalístico del mal. En síntesis, Plantinga intenta mostrar que en cualquier evento la principal cuestión aquí no concierne a una garantía proposicional o la carencia de eso desplegado por la creencia de Dios; la real cuestión se refiere, más bien, a la garantía no proposicional de que goza cualquier persona cuando cree. Es decir, lo que es racional depende de qué clase de seres son los seres humanos; y lo que entendemos por racional, al menos en esta cuestión, depende de la clase de postura metafísica y religiosa que adoptemos; esto es relativo a las clases de creencias que producirá nuestras facultades noéticas cuando las creencias estén funcionando propiamente. Y para que la disputa acerca de si la creencia del teísta no puede ser racional simplemente asistiendo a las consideraciones epistemológicas, no es meramente en el fondo una disputa epistemológica, sino en una disputa ontológica o teológica. Alguien puede pensar que la humanidad es creada por Dios a su propia imagen- y creada con la tendencia natural para ver la mano de Dios en el mundo sobre nosotros y con una tendencia natural a reconocer que él nos ha creado de hecho y, por ello, debemos estar agradecidos con nuestro creador, y a él debemos obediencia. Entonces, nosotros no pensaríamos en la creencia de Dios como el típico caso de una manifestación de pensamiento deseante o en alguna clase de defecto intelectual. Por otro lado, uno puede pensar que nosotros somos el producto de fuerzas ciegas evolucionarias; también se puede pensar que allí no hay Dios, y que somos parte de un universo ateo. Por tanto, uno podría estar inclinado a aceptar el punto de vista según el cual dice que la creencia en Dios es una clase de ilusión o una enfermedad individual o del mundo. Sin embargo, para Plantinga, las demandas no teológicas son improbables. Cuando nosotros observamos esta cuestión desde el punto de vista de probabilidad contemporánea, encontramos poca esperanza para la no teología; en cada uno de los temas actuales de la probabilidad, las perspectivas para un argumento no teológico del

época no tiene por qué apreciar las creencias religiosas como propiamente básicas para él, a menos que experimentara un acontecimiento religioso fuera de lo común. De esta manera, como dice Enrique Romerales, la religión no puede librarse del dictamen de la razón, pues la fe es la etapa que le sigue a la razón, “como un poner lo que a ésta le falta, que como algo independiente de ella”¹⁰¹. Es decir, el esfuerzo por la pregunta: ¿las creencias religiosas son razonables o no razonables?, sigue teniendo una validez hoy en día. A pesar de que los místicos pudieran referirse a lo trascendente sin necesidad de la razón, no por ello debemos renunciar a abrazar dichas creencias por la vía de la razón, sabiendo claro está que la razón llega a un límite en el cual ya no es capaz de abarcar todo el misterio de la fe. Como afirma Anthony Kenny: “La fe es por definición una creencia en algo por una razón particular: a saber, que Dios lo ha revelado”¹⁰².

1.3 Los límites de la creencia

Este tercer apartado tiene como fin servir de campo introductorio para el segundo capítulo: Análisis de la parábola del jardinero de Anthony Flew y las reacciones de diversos autores ante tal parábola. Es preciso aclarar que los límites de la creencia aluden a aquellos límites donde termina una creencia y donde empieza un conocimiento ya sea científico o filosófico.

Para abordar el tema de los límites de la creencia examinaré el texto *Ideas y creencias* de José Ortega y Gasset y una parte del texto *Método en teología* de Bernard Lonergan, que se refiere, por un lado, al tema de las creencias en general y las creencias religiosas en particular y, por otro lado, al tema de la fe.

Ortega y Gasset comienza por diferenciar entre las ideas y las creencias básicas. Las

mal son quizá desérticas. La pregunta importante no debe hacerse en términos de evidencia de la proposición de la creencia teística, ya que la cuestión de la probabilidad epistémica de la creencia religiosa no es metafísica o religiosamente neutral; sus raíces descansan hondamente en la metafísica y la teología. Cf. Alvin Plantinga. “Epistemic Probability and Evil” en: Daniel Howard-Snyder. *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press. USA 1996, pp. 69-70. 92-93.

¹⁰¹ ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 43.

¹⁰² Anthony Kenny. *Faith and Reason*. Columbia UP. Nueva Cork 1983, p. 79, en ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 43. Cf. Anthony Kenny. “Faith and Reason”, en William L. Power. *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 52, N° 2. 1984, p. 419. <http://links.jstor.org/sici?sici=00027189%28198406%2952%3A2%3C419%3AFAR%3E2.0.CO%3B2-Z>

primeras surgen de alguna manera con la existencia del hombre. En cambio, las segundas forman parte constituyente de la vida humana. Estas creencias son denominadas por este autor como ideas básicas, que no se producen de un momento a otro durante nuestra vida, pues no llegamos a ellas por un acto particular del pensar, tampoco son pensamientos que tenemos, no son ocurrencias que bautizamos como razonamientos. “Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos sino ideas que somos”¹⁰³. Inclusive, al constituirse creencias básicas tienden a confundirse con la vida o la realidad. Así, cuando tenemos en cuenta la distinción entre estos dos estratos de ideas, sabemos inmediatamente la función que cada una desempeña en nuestra vida. Respecto a las ideas-ocurrencias, son aquellas que llamamos verdades científicas, que las originamos, las mantenemos, las discutimos, las propagamos, las peleamos; y hasta somos capaces de morir a causa de ellas. No por eso, podemos vivir de ellas, puesto que son fruto de nosotros mismos que nos llevan a enunciar que ya existimos. En cambio, con las ideas-creencias no hacemos absolutamente nada, pues ya estamos en ellas. En otras palabras, una ocurrencia surge y se tiene. “Pero la creencia es quien nos tiene y nos sostiene a nosotros”¹⁰⁴.

Por los demás, existen ideas *con* las que nos topamos (ocurrencias), y existen ideas *en* las que nos topamos, es decir, están ahí antes de que las pensemos (creencias). Así, según Ortega, es conveniente designar, por un lado, el término *ideas* para aquellas ocurrencias de tipo intelectual y, por el otro, el término *creencias* para aquellas ideas que no se alcanzan por medio de la facultad del entendimiento, sino que ya están en lo más hondo de nuestra vida antes de que se nos ocurra pensar algo, pues ellas al tenernos simplemente nos permite contar con ellas siempre y sin interrupción. Por ejemplo, una persona que está leyendo un libro, decide de un momento a otro salir a la calle. Tal lector nunca se pondrá a pensar si la calle a la que va a salir existe o no existe; pero, ¿por qué ocurre tal comportamiento? La calle es parte constitutiva de dicho lector, o sea, *contaba con ella* aunque no la pensara. Este ejemplo es útil para afirmar que las creencias básicas están implícitas latentemente en nuestra conciencia. Sin embargo, el intelectualismo tiende a invertir la importancia de los términos: considera que las ocurrencias conscientes tienen una mayor eficiencia que nuestras creencias. Según lo visto, “la máxima

¹⁰³ ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias*. Espasa – Calpe. Madrid 1968, p. 19.

¹⁰⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias...*, p. 20.

eficiencia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos”¹⁰⁵.

Para reforzar la importancia de las creencias en nuestras vidas, según Ortega, las ideas o pensamientos “que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos no poseen en nuestra vida valor de realidad [...] Esto significa que toda nuestra vida intelectual es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa en ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria”¹⁰⁶. Entonces, podemos preguntarnos cuál es el significado de la verdad de las ideas: la verdad de una idea es algo que se encuentra en nuestra interioridad o en nuestro mundo imaginario. Una idea será verdadera cuando tiene una correspondencia con la realidad, pero, no por ello podemos afirmar que las ideas son la misma realidad. Pues la realidad es todo aquello con que contamos así lo deseemos o no. De esta forma, las ideas generan una barrera insuperable entre la realidad y la imaginación. Todo lo opuesto sucede con las creencias, estamos unidos irremediablemente a ellas. Incluso nos atrevemos a aseverar que somos ellas.

Por otro lado, Ortega introduce otra distinción: entre la fe y la duda, donde ésta última se refiere como al vaivén de las olas del mar, contrario a la fe que está como puesta en terreno firme. La duda también es creencia, debido a que se halla entre dos creencias opuestas que colisionan entre sí, y nos sentimos arrojados hacia una u otra sin darnos oportunidad de mantenernos firmes; entonces, ¿qué podemos hacer para salir de semejante incertidumbre? Aquí es donde interviene el intelecto, pues mientras no se tengan dudas nos mantendremos meramente a nivel de las creencias, pero cuando se vacila, nos apoyamos en el intelecto como una tabla de salvación. Así, “los huecos de nuestras creencias son, pues, lugar vital donde se insertan su intervención las ideas”¹⁰⁷, en el que por medio de la imaginación nos inventamos mundos interiores como el mundo matemático, el físico, el religioso, el moral, el político y el poético. Estos mundos son confrontados con la realidad misma, y no se deben confundir con ésta. Precisamente aquí encontramos una diferencia importante entre los animales y los hombres: mientras que los primeros deben siempre estar atentos a la realidad inmanente que está a su alrededor, los segundos pueden crear mundos internos, es decir, pueden “estar dentro

¹⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias...*, p. 24.

¹⁰⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias...*, p. 24.

¹⁰⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias...*, p. 36.

de sí”, una introspección en la que se sumergirán cuando deseen alejarse de la realidad y, exactamente, esta introspección alude a nuestra imaginación o al mundo de nuestras ideas.

De esta manera, podemos articular nuestros mundos interiores: el del conocimiento es uno más de ellos. Contiguo a este último está el mundo religioso y el poético. Por consiguiente, el mundo de la ciencia también hace parte de nuestra fantasía al igual que la poesía, si bien lo poético es el grado extremo de la fantasía y la ciencia es lo que nos parece lo más cercano a la realidad; lo cual no indica que lo científico no sea producto de la fantasía. Durante la historia europea moderna se ha pecado, así como también se hizo en la edad media pero en sentido contrario, en dar preponderancia a la ciencia frente a la religión, olvidándose por completo que “- ciencia, poesía, religión- son cosas que el hombre hace, y que todo lo que hace, se hace por algo y para algo”¹⁰⁸. Pero, ¿por qué razón son tan distintos estos mundos? Nuestro autor responde, como ya se dijo anteriormente: el hombre le da una especial importancia al conocimiento, ya que por medio de él podemos superar las dudas surgidas. Pues debemos reconocer aquí que esta importancia es problemática. Así, una persona es incapaz de comenzar por dudar, pues la duda es algo que se produce de un momento a otro en una persona que anteriormente tenía fe o creía firmemente. Entonces, creencia es la certeza de que nos hallamos sin saberlo en ella misma; por eso toda fe es otorgada o donada desde la cuna de nuestra propia familia¹⁰⁹. Sin embargo, en nuestra época actual muchos filósofos se han encargado de describir la pluralidad de mundos interiores donde el hombre puede ser a la vez filósofo, religioso, científico o poeta.

No obstante, en este trabajo lo que más interesa es abarcar el mundo de la religiosidad. Las creencias religiosas no se basan en una justificación racional epistémica estrictamente hablando. Como afirma Wittgenstein de las creencias religiosas: éstas no se pueden razonar usando los mismos criterios de la ciencia o de la lógica, ni es posible apoyarse en las fundamentaciones clásicas de las creencias, o como afirma Jacobo Muñoz: “La creencia religiosa es la “más firme” de todas, dada su condición reguladora de la vida. Y la razón de esta firmeza tendrá, por tanto, que buscarse en la forma de vida del creyente, en la praxis, en el

¹⁰⁸ ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias...*, p. 57.

¹⁰⁹ Así, “El niño aprende a creer al adulto. La duda viene después de la creencia. Aprendí una gran cantidad de cosas y las acepté en base de la autoridad humana. Después he descubierto que se veían confirmadas o refutadas por mi propia existencia”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza...*, § 160-161. (p. 23c)

modo como el creyente vive la vida y ve el mundo”¹¹⁰.

De igual modo, el jesuita canadiense Bernard Lonergan afirma en su texto *Método en teología*, que a menudo se oponen ciencia y creencia, pero ciertamente la creencia tiene una función más extensa que la ciencia. Las contribuciones surgidas de un científico en últimas no son creencias, sino conocimiento: “Cuando repite las observaciones y experimentos de otro; cuando elabora por sí mismo los teoremas necesarios para formular las hipótesis, sus presupuestos y sus implicaciones; cuando percibe la evidencia para excluir puntos de vista alternativos, el científico no cree, sino que conoce”¹¹¹. Pero, no podríamos tener conocimiento humano a partir de una experiencia individual, sino que se tiene de base un fondo común que será útil en la medida en que se acepte creer no solamente a partir de operaciones cognitivas, sino también a partir del aprendizaje de los demás. Por medio de la comunicación y la creencia se genera un sentido común, un conocimiento común, una ética y una opinión común. Sin embargo, no hay que negar, según Lonergan, que existen creencias erróneas en las que detrás se encuentra el falso creyente. Por tal motivo, es necesario distinguir cómo llegamos a tener tales creencias erróneas y buscar la manera de corregir el descuido de optar por lo falso en lugar de lo verdadero. No obstante, no es suficiente corregir, sino que también debemos edificar.

Esta idea da pie a expresar que para lograr corregir y edificar nuestras creencias, según Lonergan, se deben seguir cinco pasos metodológicos. Un primer paso está relacionado con la obligación de investigar la forma como creemos en alguna cosa, pues lo verdadero no pertenece solamente al ámbito de lo privado sino a lo público y, aunque, no se pueda transmitir directamente a otra persona lo que pienso como verdadero, sí soy capaz de hacer una narración de aquello que creo que es verdadero, y el otro puede creerlo. “Un segundo paso es un juicio general de valor. Aprueba la división del trabajo humano en la adquisición del conocimiento, tanto en sus dimensiones históricas como sociales”¹¹². El tercer paso es un juicio particular de valor que alude al testimonio o la autoridad de una persona experta que recurre a fuentes cuidadosamente investigadas por el cual creemos lo que nos afirma. El cuarto

¹¹⁰ Jacobo Muñoz. “Los límites de la creencia”, en *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 16. España 1996, p. 250. (Jacobo Muñoz es profesor de filosofía de la Universidad Complutense).

¹¹¹ LONERGAN, Bernard. *Método en teología*. Trad. Gerardo Remolina. Ediciones Sígueme, S.A. Salamanca 1994, p. 48.

¹¹² LONERGAN, Bernard. *Método en teología...*, p. 50.

paso se refiere a la decisión de creer, cuyo criterio de elección está enmarcado en el juicio general y particular de valor, es decir, en este instante se ha juzgado que la creencia ya está orientada hacia el bien de la humanidad y también se ha juzgado que una determinada aseveración es digna de ser creída por ser datada por una persona responsable y razonable. Y el quinto paso es el acto mismo de creer: “Yo mismo, juzgo que el juicio de hecho o de valor que me fue comunicado es verdadero”¹¹³. Pero, no procedo a aceptar como verdadero un conocimiento en base a mí mismo, sino con relación a un conocimiento inmanente generado por otros.

Establecidos estos cinco pasos metodológicos, podemos enunciar que entre los valores que capta la fe como aceptables están los juicios de hecho y los juicios de valor que propone la religión¹¹⁴. La creencia religiosa y su aceptación se basan en la misma estructura de los pasos de la creencia descrita anteriormente. Sin embargo, esta estructura reposa en una base distinta que es la fe, pues por privada que sea una experiencia religiosa, ésta no se da únicamente a una persona, sino que también se otorga a muchos dentro de un grupo de individuos que pueden reconocer algunos criterios comunes de vida, hasta tal punto que, por ejemplo, a partir de una experiencia de comunión con Dios, se pueden generar comunidades religiosas que comparten un mismo estilo de vida, donde éstas son capaces de mantenerse a lo largo de la historia mediante un continuo proceso de desarrollo no sólo individual, sino social y cultural. Pero existe una explicación más profunda para aseverar que la religión puede ser llamada histórica. El estado dinámico de estar-enamorado tiene el carácter de una respuesta. Es una respuesta a una iniciativa divina¹¹⁵, en la que Dios interviene directamente en la historia comunicándose con su pueblo. Así se constituyó la religión judía y la cristiana. De esta manera, el don de Dios se da no únicamente por medio de la palabra interior de su amor, sino también a través de la palabra exterior de una tradición histórica religiosa.

¹¹³ LONERGAN, Bernard. *Método en teología...*, p. 51.

¹¹⁴ “Fe es, por consiguiente, ese conocimiento ulterior, cuando el amor es el amor de Dios que inunda nuestros corazones. A nuestra aprehensión de los valores vitales, sociales, culturales y personales, se añade una aprehensión del valor transcendente. Esta aprehensión consiste en la experiencia de la realización de nuestro impulso irrestricto a la auto-transcendencia y en el actuar de nuestra orientación hacia el misterio de amor y temor”. LONERGAN, Bernard. *Método en teología...*, p. 116. De este modo, el interrogante acerca de Dios se hará principalmente como “una cuestión de decisión. ¿Lo amaré para corresponderle, o lo rechazaré? ¿viviré fuera del don de su amor, lo retendré o lo desecharé? Sólo de manera secundaria surgirán cuestiones sobre la existencia y la naturaleza de Dios, y son las cuestiones del amante que busca conocerlo o del incrédulo que busca escapar de Él”. LONERGAN, Bernard. *Método en teología...*, p. 117.

¹¹⁵ LONERGAN, Bernard. *Método en teología...*, p. 119.

En conclusión, podemos enunciar que los límites de la creencia no están afuera del mundo de la creencia y que el mundo de la creencia o del creyente constituye sus límites; es decir, no es permisible salir de nuestro propio mundo de creencias para explicarlas objetiva o críticamente; por lo contrario, para entenderlas o comprenderlas es necesario estar inmersos dentro de ellas, como lo tienden a hacer tentativamente algunos científicos o filósofos. De igual modo, los creyentes no deben pasarse al otro extremo de sus límites con el fin de explicar sus propias creencias, aunque esto no significa que las creencias no tengan un estilo propio de racionalidad.

Sin embargo, como ya se había dicho anteriormente, no se debe renunciar a abarcar las creencias religiosas bajo el punto de vista de lo razonable, es decir, el creyente sofisticado querrá dar razón de su fe y no va a desistir de esta empresa. Precisamente, por este motivo, vale la pena introducir a Antony Flew que pone un énfasis en la teoría de la falsación, dejando de lado ‘el principio de la verificación’. De acuerdo a este principio, los estamentos religiosos carecen de sentido debido a que es imposible corroborar fácticamente dichas aseveraciones. Flew, en cambio, rechaza tal principio y más bien se cuestiona si algunas aseveraciones religiosas no podrían parecer sospechosas, puesto que ninguna experiencia sensible podría contar *en contra* de éstas. En otras palabras, según este autor, los creyentes tienden a ser renuentes a aceptar algún hecho que cuente *en contra* de sus creencias y, si esto sucede, fácilmente podríamos decir que las interpretaciones de tales creyentes son ininteligibles. De esta forma, lo que Flew pretende es que los teístas presenten pruebas o *evidencias* fehacientes que tumben al ateísmo, especialmente al que se refiere a aquellos que no son teístas. Estos individuos se distinguen tanto de aquellos que no tienen exactamente una idea de lo que pueda significar ‘Dios’ como de aquellos que no dejan que la supuesta presencia de Dios les afecte su existencia. Así, como podemos ver, ya estamos preparados para dar inicio al segundo capítulo: “El desafío de la parábola de Antony Flew”.

CAPÍTULO SEGUNDO El desafío de la parábola de Antony Flew

Este capítulo gira en torno al desafío generado por la parábola del jardinero de Antony Flew. Con el fin de desarrollar esta temática, procederemos a elaborar tres puntos o subtemas: primero el lenguaje religioso; a continuación describiremos la parábola del jardinero; y por último, detallaremos las reacciones ante dicha parábola. Partiendo de la posición radical de los positivistas del grupo de Viena, que enuncian que el lenguaje religioso carece de algún significado al no poder ser verificado en la realidad, Antony Flew reacciona con una parábola, diciendo que el problema de la religión se podría abarcar con el modelo del falsacionismo de Popper. Ante esta perspectiva, se genera un debate con autores como Mitchell, Hare, Hick y Ryle. En otras palabras, antes de entrar a analizar detenidamente la parábola de Flew, primero es necesario dar el paso por las posturas positivistas, pasando por las consideraciones que el primer Wittgenstein hace al lenguaje religioso y por la posición del modelo del falsacionismo de Popper.

2.1 El lenguaje religioso

El lenguaje ordinario por lo general es bastante confuso y los filósofos son una casta de pensadores que procuran arreglar lo defectuoso de dicho lenguaje. La razón de esto no es simple propensión a hacer aclaraciones, sino la convicción de que el lenguaje es la herramienta de la razón y, el mal uso de ésta, puede llevar a diversos pensamientos defectuosos. Importante atención ha sido dada por los filósofos en el siglo veinte al estudio del lenguaje, con respecto a su naturaleza, su función y sus limitaciones. Precisamente todo lo concerniente a este análisis, ha tenido serias implicaciones también en el ámbito del lenguaje religioso, pues la pregunta que ha emergido es si el lenguaje funciona de una forma especial cuando se refiere a materias religiosas, es decir, con una manera diferente de su función cotidiana.

Justamente las investigaciones acerca de los argumentos que versan sobre la existencia de Dios han llevado a considerar la relación entre fe y razón y, ésta lleva a su vez a reflexionar sobre la naturaleza del lenguaje religioso. Uno de los tópicos más importantes de la filosofía es la estructura correcta del razonamiento, y esto conduce a estudiar la manera como el lenguaje debe funcionar para reflejar los modos lógicos del pensamiento.

A continuación, procederemos a analizar los siguientes aspectos del problema: en primer lugar, presentaremos el lenguaje religioso y su carencia de significado; en segundo lugar, las consideraciones de Wittgenstein y el lenguaje religioso; por último, el modelo del falsacionismo de Popper.

2.1.1. La carencia de significado del lenguaje religioso

En los comienzos del siglo veinte empezó a prevalecer la idea de que el método de la filosofía no podía ser diferente al método de las ciencias naturales. La filosofía fue pensada como medio para analizar diversos conceptos de la ciencia y si tenía alguna contribución que hacer, sería en el área de la lógica y del análisis lógico. Este punto de vista tiene sus raíces en el pensamiento del filósofo del siglo XIX, Auguste Comte, que basó su filosofía positiva en *la ley de los tres estadios*, según la cual el desarrollo del conocimiento tanto del individuo como de la especie humana transita por tres estadios teóricos discernibles: el primero, el estadio teológico o místico o religioso, en el que la mente coloca las causas y principios de todos los fenómenos naturales fundamentados en el poder divino o en las fuerzas naturales. Este estadio va evolucionando desde el fetichismo o el poder mágico y prosigue al politeísmo hasta llegar al monoteísmo¹. El segundo estadio fue denominado *metafísico*, que transita entre el teológico y el científico, enuncia que el concepto de Dios es reemplazado por el de naturaleza como identidad general que abarca todos los poderes:

La metafísica intenta sobre todo explicar la íntima naturaleza de los seres, el origen y el destino de las cosas, el modo esencial de producirse todos los fenómenos; pero en lugar de emplear para ello los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza, cada vez más, por aquellas *entidades* o abstracciones personificadas, cuyo uso, en verdad característico, ha permitido a menudo designarla con el nombre de *ontología*².

En el último estadio, *científico o positivo*, Comte argumenta que todo queda supeditado a la observación, a los hechos y sus leyes, sin apelar ni a fuerzas sobrenaturales ni a principios metafísicos, es decir, este estadio sólo reconoce como *regla fundamental* que ninguna proposición puede reducirse al simple enunciado de un hecho, ya sea particular o general, sino más bien

¹ Fetichismo “consiste ante todo en atribuir a todos los cuerpos exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra, pero más enérgica casi siempre, según su acción, más poderosa de ordinario. La adoración de los astros caracteriza el grado más alto de esta primera fase teológica, que, al principio, apenas difiere del estado mental en que se detienen los animales superiores”. COMTE, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. Julián Marías. Altaya. Barcelona 1996, pp. 18-19.

² COMTE, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo...*, p. 24.

que los principios son los meros hechos verdaderos, cuya eficacia científica dependerá de la conformidad, mediata o inmediata, de los fenómenos observados. Así, ciertamente, el positivismo rechaza a la religión y a la metafísica para dar predominio al modelo científico de la filosofía.

En la misma vía, Rudolf Carnap publicó un artículo en la revista *Erkenntnis*³, que promovía los principales aportes del grupo del *Círculo de viena*⁴. Presenta claramente qué debemos entender por *carencia de significado cognoscitivo*. El objetivo de este autor es desterrar la metafísica, de una vez por todas, del ámbito del lenguaje cognoscitivo. De esta manera, ésta será rechazada “por su falsedad, o por la incertidumbre que pudiera surgir al adentrarnos en terrenos que superan las fronteras del conocimiento humano, ni siquiera por lo poco fructífera que aquella pueda ser. [...] Las proposiciones metafísicas se revelarán como supuestas o aparentes proposiciones”⁵.

Sin embargo, ¿cómo es posible saber cuándo una proposición carece o no de sentido? Según Carnap, el lenguaje está constituido por un vocabulario y una sintaxis, en los que se combinan una cantidad de palabras bajo el parámetro de un conjunto de reglas. Así, la causa de los errores metafísicos se debe a la creencia injustificada consistente en que hemos insertado una palabra con su correspondiente concepto, en aquel lugar donde en verdad no se ha

³ Cf. Rudolf Carnap. “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, en: *Erkenntnis*. Núm. 2. 1931, en SÁDABA GARAY, Javier. *Lenguaje religioso y filosofía analítica*. Fundación Juan March y Editorial Ariel. España 1977, p. 25

⁴ El Círculo de Viena fue un movimiento científico y filosófico formado en Viena en el año 1922 y disuelto definitivamente en 1936. “Los adherentes a este movimiento se aglutinaron alrededor de la figura de M. Schlick, catedrático de la Universidad de Viena, donde celebraron sus seminarios [...] Como movimiento filosófico su objetivo fundamental era tradicional: la definición del conocimiento, a través de la formulación de los criterios para su identificación y separación de otros sistemas de ideas no cognoscitivos. En cambio, el medio que utilizaban para alcanzar este objetivo era novedoso en la historia de la filosofía: el análisis lógico del lenguaje presuntamente depositario de ese conocimiento. Cualquier afirmación que pretenda ser portadora de conocimiento ha de ser una afirmación de la realidad; según los positivistas, debe decir cómo es la realidad externa e interna al propio individuo. Esta afirmación no tiene más remedio que plasmarse en un enunciado, esto es, en una entidad lingüística indicativa de cómo son los hechos. En consecuencia, delimitar el conocimiento se convierte ante todo en una tarea de caracterizar el lenguaje enunciativo, aquel que habla sobre la realidad, que permite hacer afirmaciones sobre ella: el problema epistemológico se resuelve en un problema lógico/lingüístico. Los positivistas lógicos necesitaban de una teoría lingüística que especificara en qué consiste la significatividad de la oración enunciativa y que les suministrara los instrumentos analíticos necesarios para distinguirla de otras entidades lingüísticas. Esa teoría les fue proporcionada en gran medida por Wittgenstein, a través del *Tractatus*. [...] Estas tesis básicas que compartieron con Wittgenstein se resumieron en dos: 1) el enunciado del significado no consiste sino en reflejar o representar la estructura de un hecho (posible); 2) el enunciado se compara con la realidad y, sólo en virtud de esta comparación, puede averiguarse si representa un hecho del mundo o no, si es verdadero o es falso”. Cf. DE BUSTOS GUADAÑO, Eduardo. *Filosofía del lenguaje*. Universidad Nacional de educación a distancia. Madrid 1999, p. 335.

⁵ SÁDABA GARAY, Javier. *Lenguaje religioso y filosofía analítica...*, p. 26.

introducido nada; o bien cuando hemos trasgredido las reglas de la sintaxis. En las dos situaciones hemos generado pseudoproposiciones. Ahora bien, el significado de una palabra se debe buscar en la frase elemental que la constituye y, precisamente, la sintaxis es la encargada de mostrarnos la característica de dicha palabra y la categoría de la que hace parte. De este modo, la frase elemental de la palabra *pedra* será de la forma “ x es una *pedra*”, pudiéndose sustituir x por diferentes valores como: “este diamante” o “esta roca”. La forma como sabemos el sentido de un enunciado elemental lo toma Carnap del texto del *Tractatus* de Wittgenstein: “La proposición elemental es una función veritativa de sí misma” (§ 5). “El sentido de una función veritativa de p es una función del sentido de p ” (§ 5.2341)”⁶. Es decir, la capacidad interna de una proposición para ser verdadera o falsa es lo que proporciona sentido y, únicamente, la confrontación con los hechos de la realidad confirmará si es verdadera o si es falsa. Sin embargo, es necesario aclarar que tanto Carnap como sus amigos del *Círculo de Viena* están en total desacuerdo con algunas proposiciones wittgenstenianas como: “El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas” sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse” (§ 4.112). “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo” (§ 6.54). “De lo que no se puede hablar hay que callar” (§ 7); debido a que parece inconsistente decir, por un lado, que de lo que no se puede hablar es mejor callar y, por otro, escribe un libro de filosofía. Otra crítica que Carnap le hace al vienés es la siguiente: no concuerda con la afirmación de que todas sus proposiciones carecen de sentido, pues hay algunas proposiciones que sí tienen sentido.

De esta manera, gran parte de las palabras que constituyen el vocabulario de la tradición filosófica, como son “la cosa en sí”, “el espíritu”, “la vida” etc, que refieren

⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isodoro Reguera. Alianza Editorial. Madrid 2005, p. 87. 93. “El lenguaje, nos dice L. Wittgenstein, pinta la realidad, es pintura (picture) de la misma. [...] Como los dibujos, [...] así también el lenguaje vale en cuanto pinta reales o posibles estados de cosas, es decir, hechos. Por lo mismo, lenguaje y realidad deben ser isomorfos o han de tener la misma forma. La forma del lenguaje se ha de acomodar a la forma de los hechos. Ahora bien, el lenguaje se compone de proposiciones y éstas pueden ser simples (atómicas) o complejas (moleculares) por isomorfismo con los hechos. Las proposiciones moleculares son función de las atómicas. Su verdad y falsedad dependerá de las proposiciones atómicas que las componen. [...] En consecuencia, piensa Wittgenstein, lo importante es conocer las estructuras de la proposición atómica para determinar su validez con respecto a los hechos que pretende pintar. Pues bien, una proposición elemental cualquiera se compone de signos simples que se llaman “nombres”. MARTÍNEZ ARGOTE, Germán. *Filosofía de la religión*. Universidad Santo Tomás-USTA. Bogotá 1990, p. 222.

específicamente a la metafísica (“llamaré metafísicas a todas aquellas proposiciones que afirman representar conocimiento acerca de algo que se encuentra más allá de toda experiencia, por ejemplo, acerca de la verdadera esencia de las cosas, acerca de las cosas en sí mismas, del absoluto y otras parecidas”⁷), tendrán como consecuencia pseudosignificados y, por implicación, lo mismo sucederá con las proposiciones del lenguaje religioso. De este modo, Carnap explicita y analiza la palabra de Dios como pseudoconcepto:

Otro ejemplo es la palabra “Dios”. Prescindiendo de las variantes, dentro de cada uno de los campos, hemos de distinguir su uso en tres casos diferentes o diferentes períodos históricos, los cuales se entrecruzan en el tiempo. Según su uso mitológico, la palabra tiene un significado claro. Con esta palabra (o con palabras paralelas de otros lenguajes) se designan seres corporales que dominan en el Olimpo, en el cielo o en el infierno y a los que se les dota, de una manera más menos perfecta, de fuerza, sabiduría, bondad y felicidad. Otras veces la palabra designa seres espirituales, que no tiene cuerpo a la manera humana, pero que se manifiestan, de una manera o de otra, en las cosas o sucesos del mundo visible siendo constatables, por tanto empíricamente. En su uso metafísico, por el contrario, la palabra “Dios” designa algo transempírico. A la palabra se le quita totalmente el significado de una esencia espiritual que se esconde dentro de un cuerpo y puesto que no se la dota de un nuevo significado no tiene sentido (*bedeutungslos*). Sin duda alguna parece muchas veces que la palabra “Dios” tuviese un sentido en su uso metafísico, sólo que las definiciones que se proponen revelan, en cuanto se las analiza de cerca, que son pseudodefiniciones; éstas llevan o bien a combinaciones de palabras lógicamente ilegítimas... o remiten a otras palabras metafísicas (por ejemplo, “lo absoluto”, “lo incondicionado”), pero de ninguna forma a las condiciones de verdad de su proposición elemental. En el caso de esta palabra no se ha cumplido siquiera con la primera exigencia de la lógica, esto es, la exigencia que postula su sintaxis, es decir, la forma según la cual ha de entrar en la proposición elemental. Esta debería tener en nuestro caso la siguiente forma: “x es un Dios”; el metafísico, sin embargo, rechaza tanto esta forma sin dar ningún otra, como el dar, si se le pide, la categoría variable x...

Entre el uso mitológico y metafísico del lenguaje se encuentra el uso teológico, en relación con la palabra “Dios”. Aquí no es que haya significado alguno sino que se oscila, de un lado a otro entre los dos usos anteriores. Muchos teólogos tienen claramente un concepto de Dios empírico [...] en esta significación las proposiciones de la teología son proposiciones empíricas cayendo, por tanto, bajo el juicio de las ciencias empíricas. Otros teólogos utilizan claramente el lenguaje metafísico. Otros [...] es difícil saber en cuál de las dos direcciones se mueven⁸.

De aquí se puede deducir que la religión, la ética y la metafísica, aunque se digan de ellas que tiene un profundo significado relacionado con el sentido de la vida, en verdad no dicen nada, pues cuando el creyente cree que está afirmando algo sublime, en verdad no está diciendo absolutamente nada⁹.

⁷ CARNAP, Rudolf. *Filosofía y sintaxis lógica*. Trad. César Molina. Universidad Nacional Autónoma de México. México 1998, p. 10.

⁸ SÁDABA GARAY, Javier. *Lenguaje religioso y filosofía analítica...*, pp. 27-28.

⁹ En contra de esta postura se encuentra Ortega y Gasset. Cf. Primer capítulo del presente trabajo, pp. 56-59.

Sin embargo, la mayoría de los creyentes no se sentirían atacados por la crítica de Carnap, debido a que las objeciones hechas por este autor, no los tocan. En cuanto al tema mitológico se refiere, ya se sabe que, en las grandes religiones del mundo como la judía y la cristiana, nunca se habla del “Dios-Zeus”, sino que hacen alusión a un ser invisible, incomprensible e inestimable, del que no se puede dar una definición exacta, ya que apenas se puede enunciar que es. *Dios es un misterio*. Por otro lado, ante la no posibilidad de someter cualquier enunciado religioso a sus condiciones de verdad de la proposición o proposiciones elementales correspondientes, tendríamos que afirmar que los enunciados de la creencia religiosa son diferentes a los de ciencia¹⁰, pues la religión no es un sistema teórico que explica un conjunto de hipótesis referidas a unos determinados fenómenos. Además, si Carnap afirma que sólo algo es válido, científicamente hablando, cuando se adecúa al contenido científico basado en una tautología, lo único que ha generado es la posibilidad de crear enunciados de contenido empírico intrínseco al sistema. Para que el criterio de validez tenga un mayor alcance, se necesita de una aplicación externa y universal. Precisamente, esta es la posición de Alfred Ayer.

Según Alfred Ayer, los enunciados religiosos no son aseveraciones *a priori*, debido a que éstas son proposiciones pertenecientes a la lógica, es decir, proposiciones tautológicas, donde la conclusión es el resultado de lo que ya estaba en las premisas. Así, podemos afirmar que la deducción es algo puramente formal que no añade nada al conocimiento científico. Por otra parte, tampoco pueden ser enunciados probables ni improbables, ya que para que así lo fueran, tendrían que tener el estatuto propio de cualquier hipótesis empírica, pues ni solos ni acompañados de otras hipótesis, pueden los enunciados religiosos deducir alguna proposición. Lo único que le queda al creyente es considerar a Dios como un ser trascendente o transempírico y, en este caso, él cae en el pseudolenguaje de la metafísica. “Decir que “Dios existe” es pronunciar una frase metafísica, que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y según el mismo criterio, ninguna sentencia que tenga por objeto describir la naturaleza de un dios trascendente puede poseer significado alguno”¹¹.

No obstante, Ayer advierte que no se deben confundir los supuestos enunciados religiosos que carecen de sentido cognoscitivo con lo que normalmente se ha entendido por

¹⁰ Cf. William James. Páginas 38-39 del presente trabajo.

¹¹ AYER, Alfred Jules. *Lenguaje, verdad y lógica*. Trad. Ricardo Resta. Editorial universitaria de Buenos Aires. Argentina 1965, p. 142.

ateísmo o agnosticismo. Mientras que el ateo niega a Dios, el agnóstico duda de su existencia y, precisamente, negar o dudar significa aceptar que dichas aseveraciones tienen sentido, ya que únicamente se duda o se niega algo cuando tendría sentido considerarlo verdadero. De esta manera, para Ayer, tanto los unos como los otros están cayendo en el sin sentido. Así, si las aseveraciones de las creencias religiosas son un sinsentido, de igual manera le sucederá a las que son falsas, probables o improbables¹².

El criterio que Ayer va a utilizar, con mayor vehemencia que Carnap, para rechazar los enunciados teológicos es el principio de verificabilidad, que nos permite decir que un “enunciado se considera literalmente significativo si, y solo si, es o bien analítico o bien verificable en forma empírica.”¹³. La primera clase de proposiciones que pueden ser verificadas son aquellas cuya verdad depende de la convención de un sistema lógico. Por ejemplo, las sentencias matemáticas, como “el triángulo tiene tres lados” pertenecen a esta clase. Otra manera de distinguir estos enunciados es la siguiente: si un estamento es verdadero, entonces decimos que es una tautología y, si es falso, es una contradicción.

La segunda clase de proposiciones se refieren a los enunciados que tienen significado fáctico, si y solo si un determinado sujeto sabe de qué manera puede verificar la proposición que tales enunciados pretenden expresar, “es decir, si sabe cuáles son las observaciones que cumplidas ciertas condiciones, lo han de conducir a aceptar la proposición como verdadera, o a rechazarla como falsa”¹⁴. Un ejemplo que nos puede servir de ilustración es el siguiente: para el enunciado “la temperatura de este cuarto es de 70°F”, el único camino para determinar si tal enunciado es verdadero o falso es comprobarlo con un termómetro. Otro ejemplo es cuando alguien dice que “César atravesó el Rubicón”. Nosotros no podemos verificar la verdad o falsedad de esta sentencia directamente, sino apelando a los archivos de la antigüedad y, de esta forma, podemos examinar unas aseveraciones con respecto a otras.

Siguiendo en la misma tónica, Ayer comienza distinguiendo entre un “sentido fuerte” y un “sentido débil” del término verificable. De este modo, por un lado, una proposición es verificable en un sentido fuerte, si y solo si la verdad de tal proposición se puede dar de forma concluyente a través de la experiencia; y, por otro lado, dicha proposición es verificable en

¹² Recordemos que James rechaza también el agnosticismo pero por razones distintas. Cf. Páginas 38-39 del presente trabajo.

¹³ AYER, Alfred Jules. *Lenguaje, verdad y lógica...*, p. 12.

¹⁴ AYER, Alfred Jules. *Lenguaje, verdad y lógica...*, p. 42.

sentido débil, si cabe la posibilidad de que la experiencia la conciba como probable.

Ahora bien, las proposiciones empíricas de las que es permitido decir que pueden verificarse de manera concluyente (Ayer las ha denominado proposiciones básicas), deben mostrar que la experiencia a que hacen alusión se manifieste de modo exclusivo. Sin embargo, el autor reconoce que gran parte de las proposiciones que las personas expresan no son ellas mismas aseveraciones básicas, ni tampoco se deducen de ninguna porción finita de aseveraciones básicas. Por lo tanto, si se quiere salvar el principio de verificación, es necesario admitir enunciados de verificabilidad en un sentido no tan fuerte como se pretende hacer con los enunciados básicos. Así, todas las proposiciones con contenido fáctico (que no sean tautologías) son hipótesis empíricas, cuya función es la de permitir una regla que anticipe la experiencia, es decir, cualquier hipótesis empírica tiene que ver con cualquier experiencia real o posible.

No obstante, ¿de qué forma se entiende el término verificable? Para lograr responder esta pregunta, Ayer varía la frase “proposición experiencial” por “enunciado observacional”, con el fin de designar un enunciado que reconoce una “observación real o posible”. De esta manera, el autor reformula su criterio diciendo lo siguiente:

Propongo que se diga que un enunciado es directamente verificable si es él mismo un enunciado de observación, o si es tal que de su conjunción con uno o más enunciados observacionales se deduzca por lo menos un enunciado observacional que no sea deducible de esas otras premisas solas; y propongo decir que un enunciado es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que de su conjunción con ciertas otras premisas se deduzcan uno o más enunciados directamente verificables que no sean deducibles de esas otras premisas solas; y, en segundo lugar, que esas otras premisas no incluyan ningún enunciado que no sea analítico, o verificable directamente, o susceptible de que se lo establezca de modo independiente como indirectamente verificable. Y ahora puedo reformular el principio de verificabilidad diciendo que se requiere que un enunciado literalmente significativo, no analítico, debe ser directa o indirectamente verificable, en el sentido precedente¹⁵.

Según lo anterior, Ayer incluye la nota de que, en los enunciados indirectamente verificables, la estipulación: “las otras premisas solas”, contenga enunciados analíticos. El motivo de este contenido se debe al caso de las teorías científicas basadas en términos que por sí mismos no designan nada; a pesar de este suceso, sí es posible suministrar un diccionario por medio del cual se transformen tales aseveraciones en enunciados verificables. Esto no puede ser aplicable

¹⁵ AYER, Alfred Jules. *Lenguaje, verdad y lógica...*, pp. 16-17.

a los términos metafísicos, ni mucho menos a los religiosos, porque estos, por un lado, no describen nada apto para ser observado y, por el otro lado, no existe ningún diccionario a través del cual se transformen en enunciados verificables directa o indirectamente. Sin embargo, los creyentes, reaccionando en contra de Ayer, podrían preguntarse lo siguiente: ¿a qué criterio se refiere este autor? Si el criterio de verificabilidad ha sido reformado varias veces, entonces, el creyente puede fácilmente deshacerse un poco del asunto, sin necesidad de dañar su honestidad intelectual. Inclusive puede afirmar que hay, por un lado, enunciados teológicos que para él significan algo y, por otro lado, enunciados teológicos que según el criterio no son verificables. Por tanto, se puede deducir que es erróneo aseverar que únicamente los enunciados verificables tienen significado.

Por si fuera poco, Willard Quine en su texto *Dos dogmas del empirismo* (aquí no se tratará este tema a profundidad por cuestiones de espacio), afirma que tanto las creencias en la distinción entre verdades analíticas (sustentadas en significados, sin tener en cuenta consideraciones fácticas) y verdades sintéticas (fundadas en los hechos), como el *reductivismo* (“la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata”¹⁶), son dos dogmas mal fundados; y, si están mal fundados, se deben, por consiguiente, dejar de lado. Así, ante este texto, toda la construcción empirista de Ayer se derrumba, debido a que su discurso se fundamenta tanto en la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas, como en los enunciados observacionales.

Es conveniente traer a colación una discusión entre A.J. Ayer y F.C. Copleston acerca del tema del lenguaje religioso, donde el segundo ataca el principio de verificación del primero. Copleston se resiste a tal principio por dos razones: la primera se relaciona con la clase de enunciados que no son verificables bajo el criterio de dicho principio. El ejemplo dado por este autor es el siguiente: “la guerra atómica se llevará a cabo y cubrirá la raza humana entera”. Esta aseveración parece ser perfectamente significativa, pero no se puede ratificar bajo el principio de verificación. Ante este caso, Ayer reconoce que esta aseveración no es prácticamente verificable; sin embargo, él afirma que ella describe “una situación posible”. Esta respuesta devela un fundamental desacuerdo entre los dos autores, pues mientras para Ayer, a menos que

¹⁶ Quine, Willard. “Dos dogmas del empirismo”, en Luis Manuel Valdés. *La búsqueda de significado*. Tecnos. Madrid 1999, p. 220.

algo sea capaz de ser experimentado, es un sinsentido intentar hablar acerca él, por el contrario, Copleston opina que Dios, por definición, está más allá del alcance de los sentidos, y cuando hablamos de Dios, no se puede en principio verificar con el criterio utilizado para los enunciados observacionales acerca del mundo de lo sensible.

La segunda crítica al principio del verificacionismo ve en a la formulación de ella misma lo siguiente: “para que un enunciado tenga significado debe ser, por un lado, o un enunciado formal o, por otro lado, ser empíricamente comprobado”. ¿Acaso es este enunciado verificable por su propio criterio? ¿Este enunciado es una verdad analítica? Ninguno de los términos usados en esta afirmación muestra que necesariamente se refiera a una verdad analítica. Entonces, ¿este enunciado es empíricamente comprobable? Es muy difícil saber cómo se podría comprobar. No obstante, Ayer se defiende diciendo que su criterio tiene el estatuto de una “definición persuasiva”. Pero a una persona que vea la labor de la filosofía de una manera más amplia de como la mira Ayer, no le gustaría ser persuadida por la formulación mencionada. Es decir, aunque Copleston admite el importante valor del análisis lógico, en el sentido que Ayer lo utiliza, para el rol de la filosofía, esto no significa que sea su única tarea. Copleston también reconoce que algunos enunciados metafísicos son un sin sentido y, si queremos hablar de Dios, debemos hacerlo como una experiencia humana –con el mundo– que se argumenta desde Dios como su causa¹⁷.

2.1.2 Las consideraciones de Wittgenstein y el lenguaje religioso

En el presente trabajo hemos tratado el tema de las creencias religiosas bajo la mirada ante todo del segundo Wittgenstein. Ahora, es conveniente abordarlo bajo la perspectiva del primero, en su *Tractatus*. Aunque este autor escribió poco acerca del tema religioso, no por ello tenía escasa importancia, pues en el *Tractatus*, la religión y la ética son los aspectos más relevantes según algunos intérpretes. Así, conviene analizar detenidamente el tema religioso en su primera obra.

¹⁷ Cf. STEWART, David. *Exploring the philosophy of religion...*, pp. 163-173. Según Luis Farré, en la misma tónica de Copleston, afirma que si se quiere expresar el principio de verificación “con esta sentencia ‘el significado de una proposición es su método de verificación’, el resultado no es menos enigmático, pues envuelve no sólo la correcta comprensión de lo que es *significado*, sino también la propiedad del método. El principio será inaplicable a algunos hechos físicos; en física atómica, por ejemplo, muchas afirmaciones, deducidas como verdaderas, no son verificables bajo ningún aspecto”. Cf. FARRÉ, Luis. *Filosofía de la religión*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires 1982, p. 43.

Cuando nos referimos a lo religioso en el *Tractatus*, estamos haciendo alusión a lo místico. Sin embargo, no podemos entender lo místico en Wittgenstein como comúnmente se ha hecho, es decir, Dios que se manifiesta a través de unas determinadas experiencias de manera inmediata y directa. El término *místico*, en sentido Wittgensteiniano, tiene que ver con una experiencia que no se puede transmitir por medio del lenguaje. Además, para nuestro autor, la creencia religiosa no está relacionada con una experiencia donde Dios se hace presente tal como él es. A pesar de esto, muchas personas pueden tener experiencia de Dios. Así, en su *Conferencia sobre ética*, el autor vienes trae algunas vivencias que se relacionan con la experiencia mística:

Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo *me asombro ante la existencia del mundo*. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista” [...] “se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse *absolutamente* seguro”. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme¹⁸.

Aquí, Wittgenstein quiere hacer hincapié en que cuando decimos: *me asombro de la existencia del mundo*, estamos utilizando de manera inadecuada el lenguaje, debido a que no tiene sentido asombrarse de algo que no es motivo de asombro. En otras palabras, para que tenga sentido decir algo como: “me asombro de una determinada cosa” “por lo que es”, debo también concebirlo “por lo que no es”. Por ejemplo, cuando me asombro de ver una casa que hace tiempo no la he visto, debo a la vez haber imaginado que la casa pudo haber sido derruida.

Del mismo modo, Wittgenstein afirma que las expresiones éticas y religiosas, cuando se expresan en el lenguaje, tienen la característica de ser mal usadas, pues todas esas expresiones parecen ser únicamente símiles o alegorías:

Cuando hablamos de Dios y de que lo ve todo, y cuando nos arrodillamos y le oramos, todos nuestros términos y acciones se asemejan a partes de una gran y compleja alegoría que le representa como un ser humano de enorme poder cuya gracia tratamos de ganarnos, etc., etc. Pero esta alegoría describe también la experiencia a la que acabo de aludir. Porque la primera de ellas es, según creo, exactamente aquello a lo que la gente se refiere cuando dice que Dios ha creado el mundo; y la experiencia de la absoluta seguridad ha sido descrita diciendo que nos sentimos seguros en las manos de Dios. Una tercera vivencia de este tipo es la de sentirse culpable y queda también descrita por la frase: Dios condena nuestra conducta¹⁹.

No obstante, Wittgenstein aclara que un símil tiene que ser el símil de alguna cosa, y si es un símil, podemos entonces dejarlo de un lado cuando queramos y describir tal cosa sólo

¹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Trad. Fina Birulés. Paidós. Barcelona 1989, pp. 38-39.

¹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética...*, pp. 40-41

mediante los hechos, sin tener en cuenta dicho símil. No obstante, cuando abandonamos los símiles, con el fin de observar los hechos que están por debajo, nos damos cuenta de que no existen tales hechos. De esta forma, ya no podemos hablar de símiles, sino de un sinsentido. Así, todo lo anterior indica que tratar de describir la experiencia o los hechos como si tuvieran un valor sobrenatural, es una paradoja.

Sin embargo, Wittgenstein intenta dar una solución a la paradoja, por medio del término mencionado anteriormente: el asombro, pero lo describirá de una manera distinta, a través del milagro. Ahora, afirma el autor: supongamos que tal suceso ha ocurrido, por ejemplo, “Piensen en el caso de que alguno de ustedes le crezca una cabeza de león y empiece a rugir. Ciertamente esto sería una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar.”²⁰ Una vez que dejáramos de asombrarnos por tal acontecimiento, procederíamos a la búsqueda de un médico especialista y a analizar las causas científicas de lo ocurrido. Entonces, según el vienés, ¿qué queda del milagro? Parece que de acuerdo a lo analizado ya no hay milagro, a menos que sea un hecho que la ciencia aún no ha abarcado dentro de un sistema científico. Así, es un absurdo decir que la ciencia ha comprobado que no existen milagros, pues la ciencia cuando ve un hecho no ve un milagro.

De esta manera, Wittgenstein retoma la expresión “me asombro de la existencia del mundo”, como la experiencia de contemplar el mundo como si fuera un milagro. El autor se inclina a describir que “la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo –a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje- es *la existencia del lenguaje* mismo”²¹. Esto significa que somos incapaces de decir lo que deseamos decir. Cuando nos referimos al milagro, estamos hablando de algo que carece de sentido. Pero, no por eso, debemos desechar tales fenómenos, como lo hacen los positivistas radicales, pues lo que pretende Wittgenstein es *ir más allá del mundo*, lo que no es otra cosa que decir que *ir más allá del lenguaje* significa algo. Así, hay un deseo siempre en el ser humano de traspasar las barreras del lenguaje o de la ciencia, que en últimas, no es más que preguntarse por el sentido último de la vida.

Ahora bien, Wittgenstein quita cualquier posibilidad de acceder a Dios por vía racional, pues el mundo únicamente está constituido por hechos; por consiguiente, Dios, al no ser un

²⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética...*, p. 41.

²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética...*, p. 42. Las cursivas son mías.

hecho en el mundo, no se devela en él (“*Como sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo*”²²), ni tampoco algún conocimiento que trate del mundo es capaz de darnos un sentido a éste y a la vida.

Hasta el momento podemos observar que aunque el tema de lo místico es poco desarrollado por el autor en mención, se pueden dar las siguientes características: primero, lo místico hace alusión a lo religioso y al sentido último de la vida, pues cuando hablamos de lo místico nos estamos relacionando o con Dios o con lo ético o lo estético. Segundo, la experiencia mística, según Wittgenstein, no se puede abarcar desde el conocimiento sino desde el sentimiento: “el sentimiento del mundo como todo ilimitado es lo místico”²³; y lo místico no tiene que ver con lo cognoscitivo, porque todo lo que genere una pregunta debe ser respondido, de lo contrario, sería un absurdo tener una duda de lo que no se puede resolver. Con esto, Wittgenstein afirma también que el escepticismo es un absurdo y, aunque “todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”²⁴. Tercero, como ya afirmábamos anteriormente, lo místico no se puede describir con el lenguaje, pero esto no significa que no exista y que *no se muestre por sí mismo*: “Lo inexpresable ciertamente, existe. *Se muestra*, es lo místico”²⁵.

Cuarto, lo místico surge cuando contemplamos el mundo como un todo limitado y, por tal motivo, esta experiencia no se puede describir como un dato concreto del mundo que nos genere asombro y, como ya se mencionaba anteriormente, el mundo sólo proporciona hechos que estudia la ciencia. Por tal razón, el autor concluye su obra con la siguiente frase enigmática: “De lo que no se puede hablar es mejor callar”²⁶. Y quinto, contrario a lo que

²² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*... § 6.432, p. 131.

²³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*... § 6.45, p. 131.

²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*... § 6.52, p. 131.

²⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*... § 6.522, p. 131. Cf. MARTÍNEZ ARGOTE, Germán. *Filosofía de la religión*..., pp. 220-234.

²⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*... § 7, p. 132. N P. También es bueno considerar aquí, algunas sentencias de Wittgenstein en su texto *Diario filosófico*: “¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida? Sé que este mundo existe. Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual. Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido. Que ese sentido no radica en él, sino fuera de él. Que la vida es el mundo. Que mi voluntad penetra el mundo. Que mi voluntad es buena o mala. Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida. Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo. Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre. Pensar en el sentido de la vida es orar. No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente. Sólo renunciando a

pretendieron hacer los positivistas radicales al leer el *Tractatus* haciendo caso omiso a lo concerniente al concepto de lo místico presentado en tal obra, es claro que ésta fue una lectura viciada, ya que no parece que Wittgenstein quisiera con ello eliminar los conceptos de Dios y de la metafísica, como sí lo pretendían hacer los positivistas.

En este sentido nos preguntamos: ¿es Wittgenstein un ateo, un agnóstico o un creyente? No puede ser un ateo, porque no formula razones para decir que Dios no existe. Él podría ser creyente, en un cierto sentido y en otro no; por un lado, sería creyente porque los temas como la ética, la estética y la religión son de gran interés para él, pues lo místico *se muestra*; pero, por otro lado, no sería un creyente debido a que no tiene razones suficientes para afirmar que Dios existe. De igual forma, podemos aseverar que el autor vienés es un agnóstico en el sentido de que cuando se refiere a Dios, lo hace como una certeza y no como un saber, pues lo divino está a nivel de lo que no se puede decir sino solamente mostrar; por tal motivo, no podemos plantear alguna pregunta acerca de Dios. Así, Wittgenstein podría ser un agnóstico, porque descarta toda posibilidad de referirse a la existencia de Dios. Es decir, hacer cualquier pregunta en este sentido, sería plantear un pseudoproblema, pues intentar formular proposiciones con respecto a Él resultaría un sinsentido. Por eso, no tiene razones suficientes para afirmar la existencia de Dios, como tampoco para refutarla. Sin embargo, en otro sentido, no podemos asegurar que Wittgenstein sea un agnóstico, porque no suspende el juicio, como comúnmente se entiende, ya que él desea mostrar precisamente aquello que no se puede decir. Lo que es un sinsentido a nivel del lenguaje, no lo es a nivel de lo absoluto o de la vida.

2.1.3 El modelo del falsacionismo de Popper

Antes de explicar detalladamente el criterio de falsabilidad de Karl Popper, procederé a enunciar unos presupuestos básicos que son necesarios para entender tal criterio. En primera instancia, es importante traer a colación el problema de la inducción, pues ya desde Hume se ha puesto en cuestión este principio; según el cual los enunciados particulares o singulares (descripciones de observaciones y experimentos) pasan a ser enunciados universales (hipótesis

influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él –y, en cierto sentido, dominarlo-.” (§ 11.6.16, p. 126). “Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido.” (§ 8.7.16, p. 128). Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diario filosófico*. Trad. Jacobo Muñoz e Isodoro Reguera. Ariel. Barcelona 1982.

o teorías). Sin embargo, no es posible justificar lógicamente tal principio, debido a que cuando se infiere un enunciado universal de una gran cantidad de enunciados particulares, algún día podría ser falsa tal enunciación universal; de tal manera que si decimos que a partir de observar que en el mundo hasta ahora sólo han existido cisnes blancos, no podemos concluir que todos los cisnes *son* blancos, ya que algún día *podría* verse un cisne negro.²⁷ En una segunda instancia, es bueno referirnos también a lo que llama Popper al *problema de la demarcación* que consiste en circunscribir las ciencias empíricas de la especulación metafísica. Así, Popper rechaza el principio de inducción, porque precisamente éste no delimita lo empírico (no metafísico) de una teoría.

Los antiguos positivistas, como Hume, intentaron resolver el problema de la demarcación afirmando que solamente los conceptos que se consideraban válidos científicamente hablando eran los que se derivaban de la experiencia, es decir, “aquellos conceptos que ellos creían lógicamente reducibles a elementos de la experiencia sensorial, tales como sensaciones [...] impresiones, percepciones, recuerdos visuales o auditivos, etc.”²⁸ Los modernos positivistas cambiaron el término de concepto por el de enunciado, o sea, la ciencia, cuyo sistema está conformado por enunciados en vez de conceptos; por ejemplo, un enunciado científico únicamente es válido si sus enunciados se pueden reducir a enunciados atómicos de la experiencia. De esta manera, los positivistas modernos creen resolver el problema de la demarcación afirmando que lo único que se puede justificar racionalmente es la ciencia empírica y, en cambio, la metafísica, como ya habíamos mencionado anteriormente, es un absurdo, carente de sentido. No obstante, el criterio de sentido, que toman los positivistas del texto del *Tractatus* de Wittgenstein, es el mismo que el criterio de inducción, ya que simplemente se reemplaza el término científico por sentido y, justamente, volvemos al problema del principio de inducción. Así, los positivistas al querer acabar con la metafísica también acaban con la ciencia natural.

Una vez hemos recorrido las dos instancias anteriores, Popper enuncia otro criterio de demarcación que consiste en un acuerdo o convención, pues como ya hemos afirmado, el criterio de demarcación de los inductivistas o los positivistas resultó ser un dogma que afirma que para saber si los enunciados con sentido (los de la ciencia empírica), son verdaderos o

²⁷ Cf. HUME, David. *Investigación sobre el conocimiento humano...*, p. 53.

²⁸ POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Trad. Víctor Sánchez de Savala. Tecnos. Madrid 2004, p. 34.

falsos, se necesita que sean corroborados en la experiencia de modo concluyente, es decir, que estos puedan ser verificados o falseados (carentes de sentido). Pero, como no es posible inferir teorías o hipótesis a partir de enunciados particulares que se pueden verificar en la experiencia, nunca podremos entonces verificar dichas teorías. Así, Popper quiere salirse de este camino positivista para salvaguardar no sólo a la ciencia empírica sino también a los enunciados carentes de ser verificados, y su nuevo criterio es precisamente el de la *falsabilidad* de los sistemas: “no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas”²⁹. Aunque haya varias objeciones a este criterio, como cuando se afirma que la falsabilidad también puede ser atacada de la misma forma (por medio del criterio inductivista) que fue hecho con el verificacionismo, Popper se defiende con su idea de que hay una asimetría entre la verificabilidad y la falsabilidad que muestra que aunque los enunciados universales nunca se infieren de los particulares, sí se puede decir, en cambio, a través de inferencias meramente deductivas, (por medio del *modus tollens*) que aquellos son falsos al afirmar que los enunciados singulares son verdaderos.

De esta forma, según Popper, ya es posible solucionar el problema de la inducción planteado por Hume, que consistía en preguntarse de qué manera se validan las leyes naturales. La solución, entonces, trata de dilucidar la supuesta contradicción que Hume había descubierto entre la no recepción de razonamientos inductivos y la admisibilidad empírica que dice que la experiencia únicamente se puede afirmar cuando una aseveración científica es verdadera o falsa. Pero, la contradicción se diluye cuando dejamos de lado la exigencia de que todos los enunciados empíricos pueden decirse únicamente de modo concluyente, es decir, que su verificación y su falsación se den. Así, ahora sólo exigiremos que los enunciados empíricos se puedan decir solamente contrastándolos por medio de ensayos sistemáticos de falsación. De este modo, se elimina la contradicción, si tenemos en cuenta que sin presuponer la inferencia inductiva, podemos falsear cualquier aseveración científica mediante las transformaciones tautológicas de la lógica deductiva.

Pero, ¿cuáles son los enunciados singulares que falsean dichas aseveraciones científicas? Popper los denomina “enunciados básicos”: “incluye *todos los enunciados singulares coherentes*

²⁹ POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica...*, p. 40.

dotados de cierta forma lógica: como si dijéramos, todos los enunciados singulares de hechos. Así pues, el sistema de todos los enunciados básicos contendrán muchos incompatibles entre sí”³⁰. De esta manera, Popper plantea lo siguiente:

Se llama “empírica” o “falseable” a una teoría cuando divide de modo inequívoco la clase de todos los posibles enunciados en las dos subclases no vacías siguientes: primero, la clase de todos los enunciados básicos con los que es incompatible (o, a los que excluye o prohíbe), que llamaremos la clase de los *posibles falsadores* de la teoría; y, en segundo lugar, la clase de enunciados básicos con los que no está en contradicción (o, que “permite”). Podemos expresar esta definición de una forma más breve diciendo que una teoría es falseable si la clase de sus posibles falseadores no es vacía.³¹

Ahora bien, es importante diferenciar entre falsabilidad y falsación: mientras que la falsabilidad se refiere al criterio del carácter empírico de un sistema de enunciados, la falsación apunta a una serie de reglas que deben cumplirse para que un sistema sea falsado. Hablamos de falsación cuando hemos introducido una hipótesis empírica denominada hipótesis falsadora, cuyo requisito exige que ésta sea empírica y, de esta manera, falseable; es decir “que debe encontrarse en cierta relación lógica con respecto a los posibles enunciados básicos: así pues, lo que exigimos atañe sólo a la forma lógica de la hipótesis”³². Además, estas hipótesis son corroboradas mediante el contraste con enunciados básicos ya aceptados. Por consiguiente, los enunciados básicos tienen dos funciones: por un lado, con el fin de conseguir la forma de los enunciados empíricos, necesitamos de un sistema que contenga los enunciados que sean lógicamente posibles y, por otro lado, los enunciados básicos aceptados son el fundamento que permite corroborar las hipótesis.

Pero la falsabilidad debe corroborar acontecimientos o eventos, que es al fin y al cabo lo que nos interesa saber para nuestros propósitos. De esta forma, un enunciado básico describe un acontecimiento cuando una teoría prescinde de algunos determinados eventos posibles y, únicamente ésta será falseada, si tales eventos se dan en la realidad. En otras palabras, los enunciados básicos aseveran la existencia de una determinada situación observable en un espacio y un tiempo delimitado.

En síntesis, el criterio de falsabilidad de Popper dice que es posible contrastar una teoría mediante la refutación de un contraejemplo. Así, si no es posible contrastarla, tal teoría

³⁰ POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica...*, p. 81.

³¹ POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica...*, p. 82.

³² POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica...*, p. 83.

ya queda contrastada, quedando temporalmente aceptada, pero nunca verificada. Un ejemplo que nos ayuda a entender este criterio es el siguiente: nunca podremos inducir, por medio del principio de inducción, que “todos los cisnes son blancos”, a partir de la observación de un millón de cisnes blancos, debido a que tal vez es posible que mañana veamos un cisne negro. En cambio, bajo el criterio de la falsabilidad, si descubrimos un cisne negro, podemos aseverar que “No todos los cisnes son blancos”. De esta forma, Popper formula un método científico que pone a prueba las teorías mediante diversos experimentos y observaciones y, la ciencia progresará en la medida que imponga su criterio de falsabilidad para saber lo que no es y, de este modo, lograr llegar a lo que es.

Ahora bien, para Popper, existen diferentes enunciados: unos son falseables pero falsos, por ejemplo, “Santafé siempre gana”, pues aunque se pueda falsear esta afirmación en el próximo partido, muchas veces en el pasado este equipo ha perdido; otros son falseables pero no son falsos, (estos son los enunciados de la ciencia), por ejemplo, “Maturana nunca ha sido técnico de Santafé”, aunque se puede falsear mañana, este enunciado no es falso. Sin embargo, para que un enunciado sea científico debe tener los siguientes requisitos: primero, debe ser falseable; segundo, debe tener “el máximo nivel posible de *universalidad*”³³; y tercero, debe ser preciso y claro. Así podemos afirmar que hay diversos grados de falsabilidad. Por ejemplo, la hipótesis “todos los planetas giran en un órbita” es más general que afirmar que “Marte gira alrededor de una órbita” y, por consiguiente, la primera aseveración es más falseable que la segunda y, si queremos aplicar el tercer requisito de la precisión tendríamos que decir, por ejemplo, que “todos los planetas giran en una órbita elíptica”. Ésta, por supuesto, sería más falseable que las dos anteriores

2.2 El desafío de Antony Flew

Como hemos indicado antes, uno de los principales rasgos de la creencia religiosa consiste en que su evidencia reposa en una incertidumbre. Aquí, justamente, es pertinente introducir la discusión mencionada en el primer capítulo, de lo que puede ser llamado legítimamente *conocimiento* y lo que debe ser apreciado como materia de creencia, con el fin de abarcar el

³³ POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica...*, p. 116.

problema de la evidencia de las afirmaciones religiosas³⁴. Pero, si no se puede verificar que la creencia religiosa sea verdadera, o de una manera más leve, no se puede mostrar las condiciones que hagan que ésta sea falsa, sí es posible empero preguntarnos en qué modo la declaración de una creencia religiosa es una aserción. Esta es precisamente la cuestión de la que nos ocuparemos en esta sección; pero ahora abordando el tema bajo la mirada de Antony Flew, que ataca la legitimidad de la creencia religiosa en su análisis de las condiciones bajo las cuales una cierta creencia pueda ser observada como una aserción. Una aserción o un enunciado es una clase particular de acto de habla en el cual se puede exigir que una determinada sentencia sea verdadera o sea falsa³⁵. Por ejemplo, cuando una persona dice que está haciendo un día soleado afuera, ella está haciendo una aserción. Si yo quiero saber si dicha aseveración es verdadera o falsa, simplemente voy afuera y corroboro que el día está soleado. No obstante, uno podría suponer que cualquier pronunciación es una aserción, pero también existen otras clases de actos de habla que *no son* precisamente aserciones. Por ejemplo, la sentencia “cierra la puerta” no es una aserción, sino un mandato o un imperativo, o decir “felicitaciones por haber aprobado la materia” no es una aseveración, sino un acto de habla de congratulación, y así sucesivamente.

De esta forma, Antony Flew enuncia que las declaraciones religiosas no son auténticas aseveraciones o aserciones, pues para que lo sean, debe exigirse que la aseveración pueda valorarse como verdadera o falsa³⁶. Precisamente, los filósofos del lenguaje llaman a esta exigencia “contenido proposicional de las declaraciones”. De este modo, la sentencia “Dios nos ama” será para un creyente una aseveración verdadera; sin embargo, cabría la siguiente pregunta: ¿cómo sabemos que dicha aseveración es verdadera? Como afirma Flew, ¿Cómo podría falsearse tal aserción? Con tales cuestionamientos, procederemos a analizar la posición

³⁴ Discusión ya tratada, por un lado, por Clifford y James. (Cf. pp. 32-38 del presente trabajo) y, por el otro lado, por el tema del fideísmo de Søren Kierkegaard, Ludwig Wittgenstein y los fideístas wittgensteinianos (Cf. pp. 39-49 del presente trabajo).

³⁵ Jhon Searle sostiene “la hipótesis de que hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas [...] La forma que tomará esta hipótesis es que hablar un lenguaje consiste en realizar actos de habla, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente”. SEARLE, Jhon. *Actos de habla*. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. Cátedra. Madrid 2001, pp. 25-26.

³⁶ Antony Flew nació en 1923 en Londres. Educado por una familia “metodista”. Estudió en la escuela preparatoria de la fe St Cambridge, seguida por Kingswood School. Durante la segunda guerra mundial estudió japonés. Después de la guerra, estudió en la universidad St John Oxford. Flew fue alumno de Gilbert Ryle. Profesor emérito en la universidad York en Canadá. Sus obras más conocidas son *Dios y la filosofía* y *La presunción del ateísmo*. Cf. STEWARD, David. *Exploring the philosophy of religion...*, p. 335.

de este autor, no sin antes mostrar si él es creyente o no. Ahora bien, con miras a nuestro propuesto análisis, la presente sección se dividirá, por un lado, en una mirada a la presunción del ateísmo de Flew y, por otro lado, en la perspectiva del falsacionismo aplicado en la parábola del jardinero.

2.2.1 La presunción del ateísmo

En esta sección abordaremos, en primera instancia, el artículo de Antony Flew llamado *La presunción del ateísmo*, con el fin de plantear cuál es su postura con respecto a su credibilidad o no credibilidad en Dios. Sin más preámbulo, en su artículo, este autor inicia haciendo una división tripartita acerca de la discusión generada en torno de la creencia en Dios: la primera está representada por aquellos que creen y que tienen la intención de conocer que el concepto de Dios puede traducirse en un objeto; la segunda está avalada por quienes no creen y no consideran que el concepto de Dios pueda traducirse como un objeto; y la tercera está dada por las personas más cautas que se declaran indiferentes y que simplemente dicen que no saben y, por ende, no contestan. De este modo, al primer grupo pertenecen los creyentes teístas; en el segundo están los *ateos*; y al tercero pertenecen los *agnósticos*.

Del primer grupo, Flew menciona un representante, Richard Swinburne, que asevera que Dios es como “una persona sin cuerpo (es decir, un espíritu), que es eterno, libre, capaz de realizarlo todo y de conocerlo todo, perfectamente bueno, objeto debido de la obediencia y la devoción humanas, creador y sustentador del universo”³⁷. Aunque esta definición es avalada por lo general por los creyentes teístas, Flew considera que dicha definición padece de algunas falencias, pues no parece que sea inteligible aceptar que Dios sea una persona sin cuerpo, ya que en la cotidianidad los pronombres personales y los nombres propios refieren a aquellos que pertenecen a una clase especial de criaturas que son de carne y hueso; por tal motivo, resulta complicado aceptar el adjetivo de “incorpóreo”, a menos que hagamos alusión a algún

³⁷ Antony Flew. “La presunción del ateísmo”, en Terry Miethe y Antony Flew . *¿Existe Dios? El debate entre un creyente un ateo*. Trad. Pepa Linares. Ediciones Cátedra S.A. Madrid 1994. p, 22. “Richard Swinburne ha realizado estudios de filosofía. Entre 1985 y 2002 regentó la cátedra Nolloth de filosofía de la religión cristiana de la Universidad de Oxford. En la actualidad es miembro de la British Academy. Entre sus obras principales destaca la trilogía de filosofía teísta compuesta por «The Coherence of Theism», «The Existence of God» y «Faith and Reason». Cf. [http.://www.arvo.net/pdf/Diosycosmologias.htm](http://www.arvo.net/pdf/Diosycosmologias.htm). “Es así mismo coautor [...] de *Personal Identity*, y editor de *The Justification of Induction*. Ha sido profesor de Filosofía en la Universidad de Keele”. ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 331.

producto de la imaginación o de la fantasía. Así, los sujetos que creen que Dios es una persona incorpórea deberán, por un lado, responder a ellos mismos y a los demás por las características que tiene una persona incorpórea; y, por el otro lado, por la posibilidad de identificar y de reidentificar tal persona en una primera instancia.

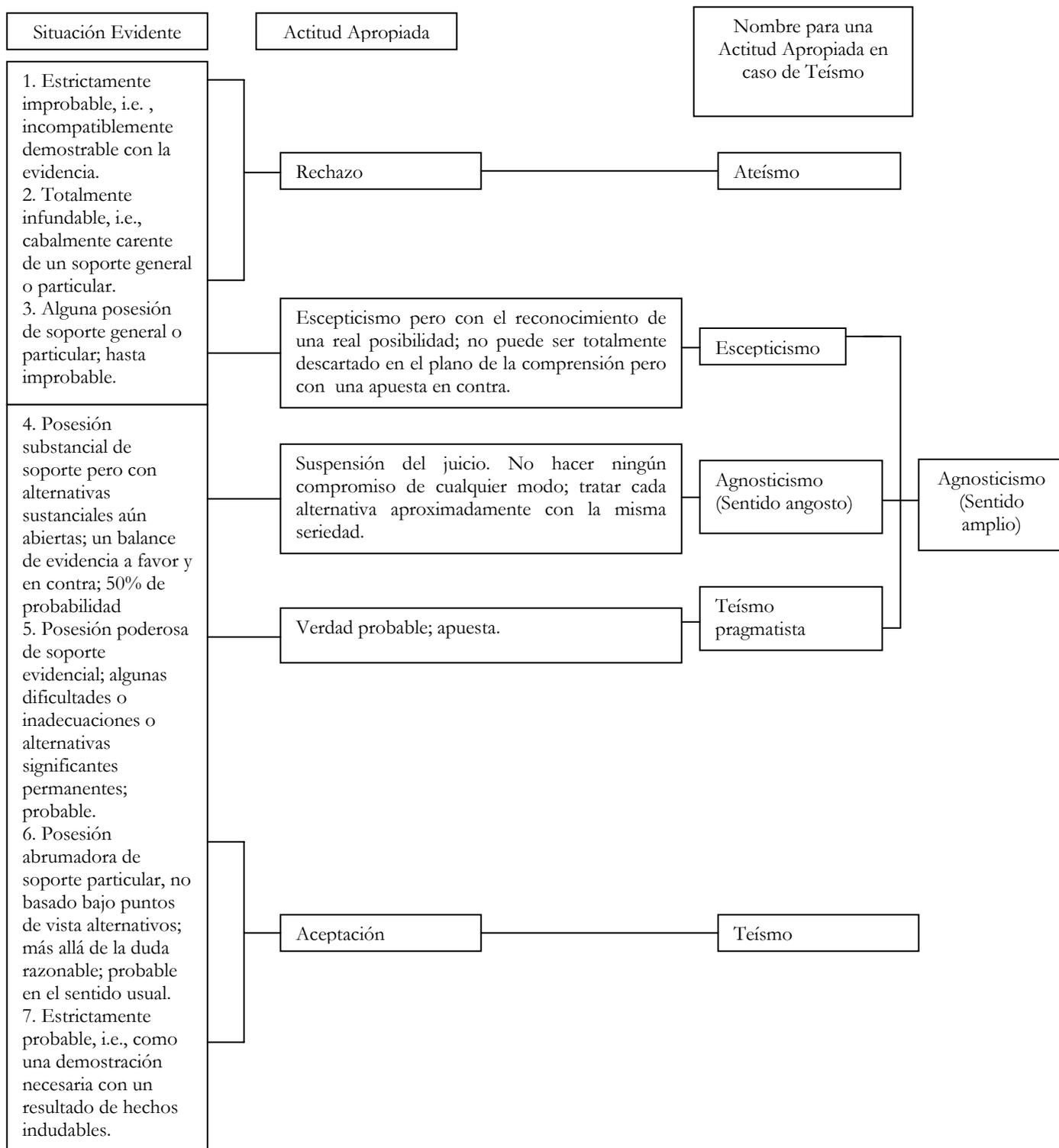
Por otra parte, con respecto al segundo grupo que se refiere a los ateos, en relación a la pregunta formulada por Flew al inicio de su texto *La presunción del ateísmo*: “¿qué es lo que no debe creer un ateo? Se desprende la necesidad de dar un sentido nuevo y más completo del término ateo”³⁸; podríamos preguntarnos cuál es ese nuevo sentido. A lo cual Flew contesta diciendo que a pesar de que utilicemos el término *ateo* de manera positiva, es decir, que la persona atea es aquella que no cree implícitamente que el concepto de Dios se refiera a un objeto correspondiente, no obstante, esto no implica que no haya otro sentido para hablar de la palabra *ateo*. Este término también puede usarse negativamente: “el ateo no es ya quien positivamente declara la no existencia de Dios, sino, sencillamente, aquél que no es teísta”³⁹.

Antes que Flew analice al ateo negativo, es necesario enunciar primero otro problema que tienen los teístas: ellos suponen, por medio de la teología natural, que Dios es un ser creador que no posee finitud y que es perfectamente bueno, omnisciente y omnipresente; pero cabe una cuestión aquí, si Dios posee todas esas características, ¿por qué existe entonces el mal en la creación? ¿De qué manera se puede admitir que Dios tiene deparado un castigo eterno para quienes se portan mal? Ante estas dificultades presentadas, ya se puede analizar el sentido negativo de la palabra “ateo” que tiene un alcance para tres clases de subgrupos. Por un lado, este sentido es posible utilizarlo para aquellos que aseveran positivamente que no existe un objeto que se refiera al concepto de Dios; por otro lado, se puede aplicar el término negativo a quienes dicen que no saben o no tienen idea del concepto Dios, pues ellos no son capaces de concebirlo. Por último, a aquellos que no permiten por ningún motivo que el concepto de Dios influya de manera directa en su vida cotidiana, puesto que cuando los teístas aseveran que Dios es el ser creador de todo lo existente, les resulta muy complicado creer en la sinceridad de tal aseveración. A continuación, presentaremos un cuadro que sintetiza distintas posturas que

³⁸ Antony Flew. *La presunción del ateísmo...*, p. 26.

³⁹ Antony Flew. *La presunción del ateísmo...*, p. 26. Según Bernhard Welte, el ateísmo negativo se da “por el hecho de que el ser humano se orienta tan intensamente hacia los entes dados, que todo lo demás no desempeña ninguna función para su orientación en el mundo. [...] En una conciencia que así se orienta ya no aparece Dios, y a la postre la pregunta misma acerca de Dios deja de plantearse por completo”. Cf. WELTE, Bernhard. *Filosofía de la religión*. Trad. Raúl Gabas. Editorial Herder. Barcelona 1982, pp. 162-163.

van desde el ateísmo hasta el teísmo, pasando por el agnosticismo⁴⁰.



⁴⁰ Cf. Michael Scriven. "The Presumption of Atheism", en Louis Pojman. *Philosophy and religion...*, p. 350.

Ahora bien, una vez presentado en qué consiste el ateísmo negativo, en especial del tercer subgrupo, ya es hora de definir lo que significa la frase *la presunción del ateísmo*. Para esta labor es necesario abordar el término presunción “no como sinónimo de “engreimiento osado”, sino en el sentido que le da la ley cuando habla de presunción de inocencia. En cuanto a la palabra “ateísmo”, ha de ser entendida más en su sentido negativo que positivo”.⁴¹ Así, la palabra inocencia se refiere a la situación en la que en un tribunal se debe iniciar un juicio con la siguiente premisa: durante el proceso es obligatorio hallar una razón suficiente, que consiste en la prueba capaz de sustentar un veredicto de culpabilidad, que haga que la presunción de inocencia sea derrocada. Si todo tribunal supusiera la inocencia como algo que de por sí es un hecho, no habría necesidad de encontrar una prueba que llevara a emitir un veredicto de culpabilidad, pues el hecho mismo sería la prueba.

Según la anterior premisa, de igual manera podemos afirmar que *la presunción del ateísmo* puede ser derrocada. Debemos partir no sólo de la postura de un ateísmo negativo, sino de la consideración de que la prueba es suministrada por una posición teísta. La pregunta que cabría hacernos es la siguiente: ¿por qué utilizamos el término negativo en vez del término positivo de ateísmo? La respuesta es sencilla, porque si usamos el sentido positivo, no se podría llegar nunca a un veredicto teísta. Por otra parte, otra de las condiciones que debe haber en dicho tribunal es la de dar por hecho una perfecta sinceridad y coherencia, sin olvidar que se debe respetar la presumible inocencia del que se va a juzgar; así, el abogado defensor avalará una defensa completa que conduzca a derrotar la presunción del ateísmo.

Sin embargo, en opinión de Flew, la labor de buscar la dichosa prueba por parte del teísta es muy difícil de llevar a cabo, pues, casi siempre, los teístas aducen pruebas confusas. Por ejemplo, por el lado de la doctrina católica, se asevera que no es posible comprobar la existencia de Dios. No obstante, el Concilio Vaticano I afirma que “las luces naturales de la razón humana son capaces de reconocer con certeza al único y verdadero Dios, nuestro creador y señor”⁴². De este modo, la prueba que debe aportar el teísta no puede concebirse por medio de la imposibilidad de la demostración de Dios, debido a que una de las condiciones del término prueba es que haya razones suficientes. Por otra parte, aquellos que indagan por la

⁴¹ Antony Flew. *La presunción del ateísmo...*, p. 29.

⁴² Denzinger, H. *Enchiridion Symbolorum*. Herder. Freiburg 1953, sec. 1806, en Antony Flew. *La presunción del ateísmo...*, p. 30.

prueba pueden afirmar que el campo de la fe es un territorio en donde la razón no puede llegar. De esta forma, si es imposible cualquier forma de demostrar la existencia de Dios, nunca podríamos ser libres para optar en creer o no creer, y si queremos que la experiencia personal de la fe no sea irracional y arbitraria, debemos comprometernos, primero, en afirmar que, “por hipótesis, no hay fundamentos suficientes para establecer una conclusión firme; y segundo, optar por una de las posibilidades concretas entre todas las alternativas viables”⁴³. De esta manera, se puede concluir que “la presunción del ateísmo continúa siendo relevante cualquiera que sea la prueba, pues, de nuevo por hipótesis, quienes no pueden aspirar a probar sus conclusiones, deberán aportar, en general, alguna estimación de probabilidad”⁴⁴.

En la misma tónica y con el fin de reforzar las ideas anteriores con respecto a las creencias religiosas, Flew asume este problema en el texto titulado *Dios y la filosofía*, en el que la opinión de que las creencias religiosas están fuera de toda consideración racional tiene algunas fallas. Este punto de vista viene acompañado por lo general con alguna clase de explicación psicológica o sociológica. Pero es una petición de principio considerar que las creencias religiosas no pueden sostenerse constantemente bajo argumentos racionales. Así, una de las principales tesis psicológicas con respecto a las creencias religiosas es suponer que las personas que comparten éstas son seres irracionales. No obstante, la sola consideración de utilizar el término “irracional” nos lleva siempre a la factibilidad de la racionalidad. “Ser irracional, precisamente, consiste en negarse en considerar evidencias pertinentes, aun cuando se sepa que son tales; aceptar una posición, negándose, al mismo tiempo, a admitir sus consecuencias lógicas necesarias”⁴⁵. Pero, todo aquello que ahora se considera irracional, en otro tiempo fue racional. Otra vía en la que no se desea ver la creencia religiosa como racional está en quienes consideran que no es posible comprobar o falsear la existencia de Dios, debido a que a él sólo podemos acceder por medio de la fe. Sin embargo, este camino no concuerda con la opinión de muchas personas que enuncian que conocen las aseveraciones de su fe y, si usamos el término “conocer”, esto significa que si queremos poner nuestra confianza en nuestras creencias, entonces, debemos tener las suficientes garantías y razones⁴⁶.

Ahora bien, la Iglesia católica se ha esforzado en la labor de realizar una teología

⁴³ Antony Flew. *La presunción del ateísmo...*, p. 31.

⁴⁴ Antony Flew. *La presunción del ateísmo...*, p. 31.

⁴⁵ FLEW, Antony. *Dios y la filosofía*. Trad. Marcelo Pérez Rivas. El Ateneo. Buenos Aires 1976, p. 4.

⁴⁶ Cf. pp. 17-29 del presente trabajo.

natural, mientras que los protestantes como Karl Barth están empeñados en considerar que esto no es posible. No obstante, existe una clase de personas, como ya lo vimos en el artículo *La presunción del ateísmo*, que son indiferentes ante el tema de las doctrinas religiosas, a las que, por ejemplo, el problema de la condenación eterna las tiene sin cuidado. Esto considerando que en nuestra época actual, en el catolicismo, no parece tan terrible el tema de la condenación como en tiempos anteriores. Sin embargo, no por ello podemos deducir que la racionalidad de las creencias religiosas no tiene ninguna importancia.

En otras palabras, afirmar que la ciencia asevera que Dios no existe, porque no hay hechos que lo comprueben, es inferir que la divinidad no existe y que no hay una providencia. Sin embargo, si uno aceptara tal aseveración tendríamos que el hecho de que las creencias religiosas no se puedan falsear en este mundo, no significa que sus aseveraciones acerca de la eternidad no tengan significado; por otro lado, aunque no se puedan deducir conclusiones que estén sujetas a comprobación, sí se pueden hacer prescripciones y proscripciones. Es decir, las afirmaciones religiosas se pueden abordar como enunciados normativos. No obstante, tales enunciados normativos, en algunas ocasiones, han legitimado (en especial en el contexto cristiano) una autoridad muy severa. En cambio, las prescripciones y proscripciones que Flew sí avala son aquellas que son peculiares y efectivas, las que influyen directamente en asuntos de la vida y que afectan en general todos los ámbitos de la conducta, sin necesidad de estar sujetos a unas determinadas prácticas religiosas devocionales. Así, no sólo el hombre religioso, sino también la persona secular se ven sometidos a tales preceptos. Por ejemplo, el caso de una mujer que posiblemente deba abortar, porque sufre de rubéola y la criatura bajo estas circunstancias puede nacer ciega o deforme. Para una persona secular pareciera que tal caso es fácil de resolver. Empero, el sentido común y un gran grupo de personas pertenecientes a una determinada religión pueden influir fuertemente para que no se cometa tal acto.

Pero, según lo anterior, ¿qué podemos deducir acerca de la postura de Flew con respecto a si es creyente o no? Todo parece indicar que Flew es un ateo, pues según el texto *La presunción del ateísmo* (1984), que acabamos de analizar eso es así, al menos en el sentido de un ateísmo negativo. Sin embargo, en una entrevista (diálogo realizado en diciembre de 2004 e impreso en la revista *philosophia Cristhi*) hecha a Flew por parte de Gary Habermas (adversario de Flew), aquel dijo lo siguiente: “*estoy pensando en un Dios muy diferente del Dios del cristianismo y lejos del Dios del Islam, porque ambos se presentan como déspotas orientales omnipotentes*”. Según esta

entrevista, Flew se habría convertido en un deísta, pues según él, el concepto de Dios se limita únicamente a ser una causa primera, descartando cualquier posibilidad de concebir un Dios perfectamente bueno o la idea del Jesús histórico. Ni mucho menos acepta la religión del islamismo. Así, según él, no hay un lugar para la revelación supernatural de un Dios, que se manifieste a sus criaturas. De este modo, Habermas indagando la razón de por qué Flew se había vuelto un deísta, responde que esto ocurre a causa de los descubrimientos científicos más recientes, como es el caso de las nuevas investigaciones hechas en la década de los 50, en las que es imposible proporcionar una teoría natural del origen del DNA de la primera especie de reproducción y, de esta forma, la única opción de creer en Dios como causa primera se debe a la carencia de un origen natural de los primeros organismos en reproducción.

Según lo anterior, Flew, tanto en su texto *Dios y la filosofía* como en *La presunción del ateísmo*, ha puesto en cuestión las creencias teístas debido al problema del mal. Ahora, con su nueva postura teísta, Habermas le pregunta a Flew acerca de cuál es su nueva posición con respecto al problema de Dios y del mal; a lo cual éste responde que el mal es únicamente un problema de los cristianos. En cuanto a los mulsumanes, todas las cosas que guarden relación con lo humano son percibidas como malas, pues únicamente aquello que nosotros percibimos como bueno tiene que estar obedientemente aceptado por el producto de la voluntad de Allah⁴⁷.

2.2.2 La parábola del jardinero

En este momento entramos en el tema más importante de este trabajo y en el cual el tópico de las creencias religiosas cobra un nuevo sentido, una vez que los positivistas radicales intentaron dejar dichas creencias de lado. Ahora introduzcamos la perspectiva desarrollada por Antony Flew, la parábola del jardinero, advirtiendo de entrada que esta parábola fue inspirada en principio por un cuento de John Wisdom en su artículo “Dioses”:

Dos personas retornan a su jardín largamente descuidado y encuentran entre las malas hierbas unas pocas de las viejas plantas sorprendentemente vigorosas. Uno le dice al otro: “Debe de ser que un jardinero ha estado viniendo y haciendo algo con estas plantas”. Tras

⁴⁷ Cf. <http://www.biola.edu/antonyflew/>. Por otro lado, Flew escribe un artículo acerca de “la realidad de Dios”. Cf. Antony Flew. “Reflections on ‘The Reality of God’”, en *The Journal of religion*. Vol 48, N° 2. 1968, pp. 150-161. <http://links.jstor.org/sici?sici=0022-4189%28196804%2948%3A2%3C150%3ARO%22ROG%3E2.0.CO%3B2-N>

indagar, encuentran que ningún vecino ha visto jamás a nadie trabajando en su jardín. El primer hombre le dice al otro: “Debe de haber trabajado mientras la gente dormía”. El otro dice: “No, alguien le habría oído y, además, cualquiera que cuidara de las plantas no habría dejado crecer estas malas hierbas”. El primer hombre dice: “Mira el modo en que éstas están dispuestas. Aquí hay propósito y sentimiento de belleza. Creo que viene alguien, alguien invisible a los ojos mortales. Creo que cuanto más cuidadosamente miremos, tanta más confirmación de esto encontraremos”. Ellos examinan el jardín muy cuidadosamente, y a veces se topan con nuevas cosas que sugieren que viene un jardinero, y a veces se topan con nuevas cosas que sugieren lo contrario, e incluso que ha estado trabajando una persona maliciosa. Además de examinar el jardín cuidadosamente, estudian también lo que les sucede a los jardines dejados sin atender. Cada uno aprende todo lo que aprende el otro sobre esto y sobre el jardín. Consiguientemente, cuando después de todo esto uno dice “aún creo que viene un jardinero”, mientras el otro dice “yo no”, sus diferentes palabras no reflejan ahora ninguna diferencia respecto a lo que han encontrado en el jardín, ninguna diferencia respecto a lo que encontrarían en el jardín si continuaran mirando, y ninguna diferencia acerca de cuán rápido caen en desorden los jardines desatendidos. En esta fase, en este contexto, la hipótesis del jardinero ha dejado de ser experimental, la diferencia entre quien la acepta y quien la rechaza no es ahora una cuestión de que uno esté esperando algo que el otro no espera. ¿Cuál es la diferencia entre ellos? Uno dice: “Viene un jardinero sin ser visto ni oído. Se manifiesta solamente en sus obras con las que todos estamos familiarizados”; el otro dice: “No hay jardinero”, y con esta diferencia en lo que ellos dicen acerca del jardinero va una diferencia en lo que sienten hacia el jardín, a pesar del hecho de que ninguno espera nada de él que no espere el otro⁴⁸.

Una vez hemos leído este relato, ya estamos preparados para detallar la parábola de Flew: un día cualquiera, había dos exploradores que estaban en la jungla; de repente se encontraron con un “claro”. En éste se podía observar tanto una gran cantidad de flores como una gran cantidad de hierbas malas. Pronto, uno de los exploradores dijo al otro: “‘Algún jardinero debe de cuidar de este terreno’. El otro no está de acuerdo. ‘No hay ningún jardinero’. Así que montan sus tiendas y montan guardia”⁴⁹. Existe la posibilidad de que haya de pronto un jardinero invisible y, por tal razón, ellos deciden levantar un cerco alambrado de púas y después la electrifican. Una vez hecho esto, se ponen a la tarea de vigilar el “claro” con la ayuda de perros, pues recuerdan el hombre invisible de H.G. Welles que podía ser tocado y oído, pero no podía ser visto. No obstante, no hay el menor indicio de algún chillido que indique que alguien haya recibido una descarga eléctrica; tampoco hay la más leve indicación de movimiento de algún alambre que delatara a un personaje invisible; por si fuera poco, los perros nunca laten. Empero, el explorador que es creyente no se convence, a pesar de que no

⁴⁸ Tomado de R.E. Santoni [ed]. *Religious language and the problem of Religious Knowledge*, Bloomington/Londrés, Indiana UP, 1968, pp. 300-301, en Antony Flew. “Teología y falsación”, en Enrique Romerales. *Creencia y racionalidad...*, pp. 47-48.

⁴⁹ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 47.

haya ningún indicio de una persona invisible y, por ello, dice lo siguiente: “Pero hay un jardinero, invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no tiene olor y no hace ruido, un jardinero que viene secretamente a cuidar el jardín que ama”⁵⁰. Ante esta posición, el escéptico se impacienta y pregunta al creyente: “¿qué queda de tu aserción original? ¿Lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, en qué demonios difiere de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero en absoluto?”⁵¹

Con esta parábola, Flew impone un desafío que fue lanzado a comienzos de los años cincuenta, con el que se llevaría a cabo posteriormente una gran discusión acerca del problema del lenguaje religioso y que el “positivismo cristiano” ha intentado superar. Así, nuestro autor con su *presunción del ateísmo*, ya analizado anteriormente, continúa dirigiendo fuertemente la filosofía del lenguaje religioso con semejante propuesta que no es fácil resolver. Por tal motivo, es necesario detenernos concienzudamente en dicho desafío, no sin antes afirmar que el mismo Flew en la revista *Socratic*, asevera que en la actualidad lo importante en la discusión entre creyentes y agnósticos no son los temas referentes a las exigencias de la *verdad* de la fe cristiana, sino que el problema alude al lenguaje religioso y a lo que éste significa. De esta forma, lo que a él le interesa es más *aclorar* que argumentar filosóficamente, pues al fin y al cabo, tales argumentos sólo han logrado en los actuales intelectuales, por un lado, deteriorar las razones a favor de la existencia de Dios y, por otro lado, dudar también de si Dios carece o no de sentido o significado. Por ende, nos hallamos ante un problema ineludible que consiste en saber si el lenguaje religioso es o no es significativo, es decir, lo que se quiere indagar es si el creyente está aseverando algo o no lo está haciendo. De aquí podemos deducir que lo que Flew desea realizar con su parábola es una demarcación falsacionista para las supuestas aserciones del creyente. Ante esto, no es correcto tratar a Flew como si fuera un positivista sin más al estilo de Ayer y, para evitar confusiones, procederemos a analizar más minuciosamente la parábola.

Como se ilustra al final de la parábola, lo que se inicia como una aseveración de la existencia de un jardinero o de la analogía de algunos fenómenos complejos, termina cada vez que avanza en su análisis, en una “preferencia pictórica”, es decir, se nos muestra gráficamente que la aserción original que empieza afirmándolo todo se va convirtiendo poco a poco en nada. Así que mientras el escéptico afirma que no hay ningún jardinero, el creyente, por el

⁵⁰ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 48.

⁵¹ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 48.

contrario dice que sí existe, pero que éste es invisible. Siguiendo el modelo de Wisdom, tratar a Dios es como referirnos a un hombre que habla de Afrodita y que, sin embargo, él sabe que no existe una persona sobrenatural que sea la causante de todos los fenómenos sexuales, cuyo proceso de cualificación es posible interrumpirlo antes que la original aserción sea totalmente derrumbada y lo único que quede sea una tautología de tal aserción. De igual modo, podemos ver que el personaje de Mr Welles no era visto, pero en el resto de las demás características humanas era igual a nosotros. Sin embargo, “aunque el proceso de cualificación puede ser, y por supuesto normalmente lo es, parado a tiempo, no siempre es tan juiciosamente detenido”⁵², pues una persona cualquiera puede suponer que ya ha detenido completamente su aserción, sin haberse percatado de ello y, de esta manera, podríamos matar una hipótesis por medio de la muerte de las *mil cualificaciones*. Pero, ¿qué significa la expresión “la muerte de las *mil cualificaciones*”?

La respuesta a esta cuestión apunta a que siempre que hablemos de Dios llegaremos a un lugar vacío de contenido empírico (preferencia pictórica). En otras palabras, hablar de Dios es una forma de expresión que no introduce ninguna diferencia real con referencia al mundo, pues hacer una aserción de Dios, implica realizar una tautología en la que aludimos por puro capricho al nombre que nos plazca⁵³.

Ahora bien, para reforzar la anterior pregunta, es conveniente plantearnos otro interrogante que vendría al caso: ¿cuál es el criterio para saber si una persona está expresando en realidad aserciones o no? Existen expresiones como: “Dios tiene un plan”, “Dios creó el mundo”, “Dios nos ama como un padre ama a su hijo”. Desde una primera mirada, pareciera que estas oraciones son iguales a cualquier otra aserción cosmológica; sin embargo, esto no es tan fácil de observar a simple vista. Por tal motivo, procederemos a analizar estas expresiones.

Afirmar que tal y tal es el caso es igual que negar que tal y tal no es el caso. En términos simbólicos esto significa que p equivale a no-no p ; o si utilizamos las constantes lógicas quedaría de la siguiente forma: $p \leftrightarrow \sim \sim p$ (p es sí y sólo si no-no p). Ahora, veamos el caso de una persona que tiene algunas dudas acerca de las aserciones proferidas por otra persona, e incluso, la primera persona vacila en creer que la segunda está enunciando siquiera alguna

⁵² Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 49.

⁵³ Wittgenstein nos muestra de forma magistral este problema entre Dios y el mundo. Confrontar la sección 2.1.2 Las consideraciones de Wittgenstein y el lenguaje religioso del presente trabajo, pp. 72-76.

aseveración. Como dice Flew, la forma como dicha expresión pudiera ser comprensible o expresable sería intentar hallar lo que fuera contrario o incongruente con la verdad de tal expresión, pues al fin y al cabo asegurar la verdad de una aseveración es lo mismo que referirse a la negación de la negación de tal aseveración. De esta manera, quien descubriera alguna prueba que vaya en contra de su propia afirmación y que le exigiera descartarla y, por ello mismo, la llevara a reconocer que estaba en un error, tendría que afirmar que la negación de la aseveración necesariamente debe hacer parte total o parcial del significado de dicha aseveración, pues distinguir el significado de la negación de una afirmación es lo mismo que conocer el significado de la aseveración misma, ya que no es posible diferenciar la negación de la aseveración de la afirmación de la misma (si negamos a $\sim p$ el resultado será p : $\sim \sim p \leftrightarrow p$). De aquí podemos deducir, junto con Flew, que si no hay nada que se pueda negar de una aseveración, tampoco hay nada que se pueda afirmar de ella, y por tal razón, no existe tal aseveración.

Así, regresando a la parábola del jardinero en la parte que el escéptico cuestiona al creyente: “lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, ¿en qué demonios difiere de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero en absoluto?”⁵⁴, la pregunta se refiere a que el enunciado original paso a paso se había desgastado a causa de la múltiple *cualificación*, que nos llevaba a afirmar que no había de ningún modo una aseveración.

Aplicando el razonamiento anterior al problema del lenguaje religioso, la persona que diga que Dios es bueno, según la lógica, también estará negando que Dios no sea bueno. Aquí vale la pena traer a colación el método falsacionista de Popper (el método deductivo de contrastación empírica), que afirma que si los enunciados universales se hayan en contradicción con los enunciados particulares, por consiguiente, los primeros deberán ser descartados. Popper emplea para ello, como anteriormente habíamos mencionado, la regla tautológica de las proposiciones llamada *modus Tollens* que se simboliza del siguiente modo:

$$\begin{array}{l}
 p \rightarrow q \\
 \sim q \quad \text{o la otra manera es la siguiente } [(p \rightarrow q) \wedge \sim q] \rightarrow \sim p \\
 \hline
 \sim p
 \end{array}$$

Ya que tenemos las nociones básicas que necesitamos, podemos introducir la posición de las

⁵⁴ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 50.

personas no religiosas. Ellas con frecuencia cuestionan las expresiones de los creyentes cuando dicen que “si Dios nos ama, él nos evitará cualquier sufrimiento que tengamos. No obstante, observamos en el mundo que muchos niños mueren cada día por distintas enfermedades. Por consiguiente, tendríamos que concluir que Dios no nos ama. De esta manera, el enunciado universal: “si Dios nos ama, él nos evitará cualquier sufrimiento que tengamos” ha sido contradicho por el enunciado particular: “en el mundo muchos niños fallecen de distintas enfermedades”, es decir, la aseveración universal ha sido falseada por la aseveración particular.

Como diría Flew:

Alguien nos cuenta que Dios nos ama como un padre ama a sus hijos. Nos sentimos reconfortados. Pero entonces vemos a un niño morir de un cáncer inoperable de la garganta. Su padre terrenal se pone frenético en sus esfuerzos por ayudar, pero su Padre Celestial no revela ningún signo obvio de preocupación. Se hace alguna cualificación —el amor de Dios “no es un amor meramente humano” o es “un amor inescrutable”, quizá-, y nos damos cuenta de que tales sufrimientos son enteramente compatibles con la verdad de la aserción de que “Dios nos ama como un padre [...]”. Somos reconfortados de nuevo. Pero entonces quizá preguntamos: ¿de qué vale esta seguridad del amor (apropiadamente cualificado) de Dios, contra qué es realmente una garantía esta aparente garantía? ¿Qué demonios tendría que suceder, no meramente para tentarnos (moral y erróneamente) sino también para darnos derecho (lógica y correctamente) a decir “Dios nos ama” o incluso Dios no existe⁵⁵.

Otro ejemplo que nos puede aclarar mejor esta problemática planteada es el siguiente:

Un hombre cruza la calle y un autobús está a punto de atropellarle. Entonces dice: “Dios me ama, pues el autobús no me ha atropellado”. En otra ocasión el autobús le golpea y le hiere. Esta vez dice: “Dios me ama, pues el autobús no me ha matado”. Finalmente, el autobús le mata. Pero ahora sus amigos dicen: “Dios le ama, pues le ha llamado de este mundo infeliz y pecador”. La base de la verificación cambia en cada caso, pero nada de lo que pueda ocurrir es capaz de falsear la creencia religiosa en cuestión. Pero una creencia irrefutable queda vaciada de cualquier contenido que valga la pena.⁵⁶

En otras palabras, la principal recriminación que Flew le hace al creyente es la de poder descubrir un *contraejemplo* que entre en contradicción con la afirmación universal, es decir, si el creyente no está en capacidad de encontrar algo que sea incompatible con la afirmación inicial, o si ésta es compatible con cualquier hecho posible, si ninguna cosa está en capacidad de descartarla, entonces, dicha aseveración se derrumba totalmente, pues ha fallecido por la

⁵⁵ Antony Flew. *Teología y falsación...*, pp. 50-51. La cuestión al problema del mal puede ser cotejado con respecto a la posición de Plantinga. Cf. Pie de página N° 100 del primer capítulo, p. 55 del presente trabajo. Cf. Antony Flew. “Compatibilism, Free Will and God”, en *Philosophy*. Vol 48, N° 183. 1973, pp. 231-244. <http://links.jstor.org/sici?0031-8191%28197307%2948%3A185%3C231%3ACFWA6%3E2..O.CO%3B2-B>

⁵⁶ MACQUARRIE, John. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1976, p. 132.

muerte de las *mil caulificaciones*. Sólo quedaría reducida a una “preferencia pictórica”, pero si queremos aspirar a algo mayor, nos topáramos con una pseudoproposición empírica o con algo carente de relevancia alguna. Así como veíamos con el ejemplo del hombre del autobús, cualquier discusión que se tenga con el creyente no será posible realizarla, porque no desea que su fe sea examinada argumentativamente hablando. Es decir, los creyentes no están dispuestos a poner a prueba sus creencias. Esto sería como afirmar que a Dios se le ha hecho un cheque en blanco que lo libra de cualquier aclaración de cuentas.

Ahora bien, algunas expresiones religiosas intentan afirmar o explicar algo y, para que nos encontremos con una aseveración, es necesario que en ella se digan cosas de tal y tal forma y no de otra. De manera similar, para que hablemos realmente de una explicación se debe declarar por qué sucede un determinado hecho y no otro. Por lo tanto, podemos ver que Flew no está afirmando las mismas cosas como Ayer, tal como algunos han pretendido criticar, pues él no tiene la intención de desechar el mundo de las creencias religiosas a lo que no tiene significado o al sinsentido, sino que lo que trata de buscar es otra vía, el camino de la demarcación empírica de Popper, en la que Flew lanza el siguiente desafío: “¿qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para Ud. una refutación del amor, o de la existencia, de Dios?”⁵⁷ Ante este cuestionamiento, varios autores reaccionaron a favor y en contra de Flew.

2.3 Reacciones al desafío lanzado por Flew

El desafío lanzado por Flew acerca de: “¿qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para Ud. una refutación del amor, o de la existencia, de Dios?”, ha generado diversas reacciones que han sido reagrupadas por dos tendencias: el “ala izquierda de Oxford” cuya óptica es la de mirar la fe bajo el campo no cognoscitivo, aunque con ello no se quiere decir que no se tengan más elementos importantes que aportar, sino considerar a Flew triunfante en su campo, pero intentando desplazar el campo de éste a otro terreno; y el “ala derecha de Oxford” que defiende el carácter cognoscitivo de la fe, es decir, que las creencias religiosas sí son falseables. Estas dos tendencias contienen distintas respuestas, que van desde la postura Basil Mitchel, que está de acuerdo en aceptar la no falsabilidad de los enunciados

⁵⁷ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 51.

teológicos, pero con la diferencia de afirmar que, a pesar de ello, tales enunciados sí continúan teniendo pleno sentido; pasando por la propuesta ofrecida por Jhon Hick acerca del tema de la verificación escatológica; hasta llegar a las posiciones extremas de Hare y Braithwaite. Sin más preámbulos, procederemos a detallar las dos perspectivas con sus representantes principales. Finalmente, procederemos a ver cuáles son las falencias de los autores mencionados.

2.3.1 “Ala izquierda de Oxford”: el cambio de “terreno de juego”

Para explicar esta perspectiva procederemos a desarrollar la posición de Richard Marvin Hare, por ser el primero en reaccionar ante el desafío de Flew⁵⁸. Desde un comienzo este autor quiere dejar en claro, antes de ofrecer su postura, su intención de hacer una defensa dirigida a la religión en general, en vez de defender el cristianismo en particular. Esto lo propone porque si se comprende en qué consiste la religión en general, podremos comprender en qué consiste el cristianismo.

Ahora bien, volviendo a la reacción de Hare, él comienza diciendo que el terreno escogido por Flew le resulta totalmente victorioso y, por ello mismo, desea más bien hacer un cambio de terreno a través del relato de otra parábola.

Un cierto lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus profesores le presentan a todos los más mansos profesores que pueden encontrar, y después de haberse retirado cada uno de ellos, dicen: “¿Ves?, realmente no quiere asesinarte; te habló de la manera más cordial; seguramente ahora estás convencido”. Pero el lunático replica: “Sí, pero eso era sólo una treta diabólica; realmente está tramando contra mí todo el tiempo, como el resto de ellos; te digo que lo sé”. Por muchos profesores afables que le presenten, la reacción siempre es la misma⁵⁹.

Con esta parábola, Hare tiene la intención de aplicar el test de Flew a través de una duda que le surge. Si el lunático está engañado, entonces, las preguntas que valdría la pena hacerse serían las siguientes: ¿de qué cosa está engañado?, ¿acaso será de la verdad o de la falsedad de una aseveración? Según este autor, no habría ningún comportamiento de parte de los profesores que pudiera convencer al lunático de que su teoría está errada y, por consiguiente, tendríamos que decir que tal teoría, de acuerdo al test mencionado, no afirma nada. A pesar de esto, es

⁵⁸ Richard Marvin Hare nació en 1929 y murió en 2002. Filósofo británico y profesor de moral de “Corpus Christi College” en Oxford. Entre sus principales obras se encuentra *The language of Morals, Freedom and Reason y Applications of Moral Philosophy*. Cf. STEWART, David. *Exploring Philosophy of Religion...*, p. 335.

⁵⁹ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 51.

necesario aclarar que existe una diferencia entre lo que la persona en cuestión opina acerca de los profesores y lo que la gente normal opina con respecto a ellos, pues gracias a esta distinción es como podemos llamarnos a nosotros mismos personas sanas y al personaje de la parábola una persona enferma. Ante esta situación, los profesores se sienten inquietos por la presencia del lunático.

La importancia de dicha diferencia, se debe a que aquello que nos distingue del lunático, Hare lo denomina *blik*. Así, “él tiene un *blik* enfermo acerca de los profesores; nosotros tenemos uno sano. Es importante darse cuenta de que nosotros tenemos uno sano, no ningún *blik* en absoluto; porque debe haber dos lados para cualquier discusión”⁶⁰. Por tanto, al tener él un *blik* incorrecto, entonces, nosotros tenemos que tener un *blik* correcto, cuya enunciación refiere a que los profesores no son ningunos asesinos. De esta forma, Flew ha comprobado que los *bliks* no son aseveraciones, pero para Hare es muy importante indicar que tenemos el *blik* correcto.

Una vez establecida la diferencia entre un *blik* correcto y un *blik incorrecto* con respecto a la visión tenida de los profesores de Oxford, Hare trata ahora de imaginar cómo sería posible aplicar distintos *bliks* a otras cosas que no sean el ejemplo de la parábola del psicópata y, para esto, coloca otro ejemplo que trata de una persona que está conduciendo un automóvil, y de vez en cuando se le ocurre preguntarse si los movimientos que hace al volante siempre serán seguidos de las correspondientes variaciones que tenga la dirección del auto. Claro está que este personaje nunca antes ha tenido un fallo en la dirección, aunque ha sufrido alguna vez patinazos, fenómeno que podría ser semejante a tener un fallo en la dirección. Inclusive, él conoce con suficiente certeza la manera como está hecha la dirección de su auto para saber qué podría fallar en la dicha dirección, como fuera el caso de que se partieran las juntas de acero o que se rompieran las varillas de acero o algo por el estilo. Es aquí donde este autor lanza una nueva pregunta: ¿cómo sabe este personaje que tales acontecimientos no sucederán? La respuesta a este interrogante no se podría saber, pues sencillamente él confía. Únicamente tal personaje podría decir que tiene un *blik* con respecto al acero y a sus propiedades.

Así, bajo condiciones normales, él posee total confianza en la dirección de su auto, pero eso no significa que no pueda imaginarse que en algún momento pueda perder este *blik*

⁶⁰ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 52.

para lograr su opuesto. Si esto ocurriera, la gente afirmaría que él es un tonto con respecto a los temas del acero, pero con ello no se enunciaría que hubiera alguna duda con relación a la realidad concerniente a la distinción entre los dos *bliks* mencionados anteriormente. Un ejemplo que nos puede ilustrar esto es el siguiente: yo nunca viajaría dentro de un automóvil de motor. No obstante, “vacilaría en decir que la diferencia entre nosotros era la diferencia entre aseveraciones contradictorias. Ninguna cantidad de llegadas a salvo ni bancos de prueba eliminará mi *blik* y restaurará el normal, porque mi *blik* es compatible con cualquier número finito de tales pruebas”⁶¹.

Siguiendo con lo anterior, Hare nos recuerda que fue Hume el que nos enseñó que nuestra relación con el mundo depende del *blik* que tengamos de éste, y que la diferencia entre *bliks* acerca del mundo, no se soluciona, simplemente con la observación que hagamos de los sucesos del mundo; por tal motivo, no se puede ni dudar del *blik* que una persona normal tiene con respecto al mundo, ni tampoco se puede presentar alguna prueba que hiciera que se adoptara un *blik* más bien que su alternativa. Inclusive, según Hare, parece imposible exponer una aseveración de un *blik* normal con referencia al mundo, que hiciera que el personaje del auto pusiera toda su confianza con respecto a que nunca las varillas de acero se rompieran; en la continua confianza que tenga hacia la consistencia de carretera con el fin de sostener el automóvil y que no hubiera la posibilidad remota de que tal carretera se abriera en dos y se viera de este modo que no hay absolutamente nada debajo de éste; en el comportamiento normal de los profesores de Oxford que me indican que no tienen tendencias asesinas; en hacer caso a la probabilidad de que personas como Hitler siempre terminen derrotadas; en el constante bienestar de sentirse seguro de lo que uno opina que es correcto de acuerdo a sus propias luces. “Pero quizá una formulación menos inadecuada que la mayoría haya de encontrarse en los Salmos: ‘La tierra es débil y todos sus habitantes: Yo soporto sus pilares’”⁶².

Ahora bien, Hare nos advierte que Flew tiene una postura errada para atacar este tipo de discurso, porque él utiliza una especie de explicación entendida al estilo de los científicos y, si utilizamos tal discurso, caeremos irremediablemente en lo ridículo, pues generalmente no tenemos una creencia en Dios como si fuera un atlas. Cosa distinta ocurre, cuando decimos, junto con Hume, que “sin un *blik* no puede haber explicación; porque es por nuestros *bliks* por

⁶¹ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 53.

⁶² Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 53.

lo que decimos qué es y qué no es una explicación”⁶³. Seguidamente, Hare al suponer que “todo lo que hay en el mundo ocurre por el azar”, no significa que sea una aseveración, debido a que, según lo azaroso, cualquier cosa puede pasar o no pasar, y si esto fuera poco, también puede ocurrir, así sea incidentalmente, lo contradictorio. No obstante, si creyéramos que todo sucede por suerte, nunca podríamos explicar, ni planificar, ni predecir nada.

De esta forma, existe una gran diferencia entre los que *realmente* creen en Dios y los que no creen *realmente* en Dios, a pesar de que no exista alguna distinción entre aquellos que tienen una creencia menos normal y quienes la tienen más normal. Aquí, precisamente nuestro autor quiere prevenirnos de la posible ambigüedad del empleo del término *realmente*, ante las posibles dudas que se pueden generar. La justificación de tal palabra se debe a de que muchas personas que alguna vez tuvieron una excelente educación cristiana y hoy en día ya no creen en ninguna clase de religión, resulta muy complicado saber verdaderamente en qué consisten sus creencias actuales. Sin embargo, a estas personas no creyentes, según Hare, les es fácil pensar que no son adeptos a ninguna religión, ya que en ningún momento se han introducido en la red mental de aquellos que tienen dudas de su propia religión.

No obstante, puede percibirse una diferencia entre el que es creyente y el que no le es. Así, para nuestro autor, existen varios ejemplos que muestran distintas maneras en las que ciertas personas dejan de ser cristianas y, aunque podríamos afirmar que el ser humano no ha variado a nivel biológico desde tiempos de antaño, sí podemos aseverar que a través de los años ha cambiado su religión, y en el futuro seguramente seguirá cambiando. “Y si alguien no cree que tales cambios sean significativos, que se familiarice con algunos sikhs y algunos musulmanes de la misma estirpe Punjabi; encontrará que son especies completamente diferentes de personas”⁶⁴. Pero, sin lugar a dudas, esto sería un caso extremo.

Así visto lo anterior, para Hare existen importantes diferencias entre él y Flew: mientras que para los exploradores del jardín no hay ningún interés sobre éste, para el lunático, su obsesión con los profesores atraviesa su propia existencia. Lo mismo podríamos referirnos al ejemplo de la dirección del auto, pues con frecuencia quien maneja lleva a bordo personas que cuida.

⁶³ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 53.

⁶⁴ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 54. Confrontar esta posición de Hare con la postura de William James acerca de su tema de las opciones vivas y muertas. Cf. pp. 33-39 del presente trabajo.

En resumidas cuentas, la respuesta que Hare ofrece al desafío impuesto por Flew se da a través de “un cambio de terreno”, porque no es posible jugarse en el campo de Flew, pues aunque se aplique la teoría falsacionista a la idea del lunático “de que lo van asesinar los profesores de Oxford”, dando como resultado algo nada significativo, eso no significa que no exista una diferencia entre lo que opina el psicópata de tales profesores y lo que nosotros opinamos de ellos. Empero, desde la propuesta de Flew resulta muy difícil mostrar de qué modo se distinguen ambos focos del problema mencionado, ya que para Hare, la diferencia no se halla en el discurso al estilo científico-informativo, sino que se encuentra a partir del *blik*, es decir, a partir de la actitud o posición general como nos afrontamos y nos hacemos responsables del mundo. Así, el *blik* del lunático es enfermo, mientras que el nuestro es sano y, por este motivo, no podemos hablar de verdaderas o de falsas tales actitudes o puntos de vista. Por esta razón, es importante “cambiar de terreno”, pues los *bliks* que tengamos de la realidad no pueden ser enfrentados desde su mera observación. De esta manera, Hare recrimina a Flew su perspectiva falsacionista como un *blik* a partir del cual se valida o no una explicación.

Aplicando la propuesta de Hare a la religión, tendríamos que concluir que ésta no consiste en aseveraciones acerca de la realidad del mundo y de la historia, sino una actitud frente a la realidad, un *blik*, cuyos puntos de vista son considerados por nuestro autor como justos o apropiados. Cada individuo puede tener su *blik*, cuya herencia fue obtenida a través de los siglos y que hace que no sea necesariamente individual, sino colectivo. Hare no nos ofrece, desafortunadamente, algún criterio para que dejemos de lado los *bliks* no justos de los justos o adecuados. No hay posibilidad de distinguir las creencias religiosas erróneas de las no erróneas, ni siquiera sostener la creencia que cada quien o cada grupo tiene. Una crítica más detallada se dará más adelante.

Otro de los representantes del “ala izquierda de Oxford” es R.B. Braithwaite, el cual afirma que el discurso religioso se puede reducir al discurso moral. Para este filósofo de la ciencia no existe el menor indicio de duda acerca del problema de la no verificabilidad de las proposiciones religiosas. Sin embargo, siguiendo al segundo Wittgenstein, Braithwaite afirma que las proposiciones religiosas al tener un determinado uso, deben tener también un significado; entonces, la pregunta que valdría hacernos en este momento es la siguiente: ¿en qué consiste tal uso y tal significado?

Según Braithwaite, “una aseveración religiosa no puede ser creída sin ser entendida, y

ésta puede ser únicamente entendida por una comprensión que refiera a las circunstancias bajo las cuales se verifica o se falsifica ésta”⁶⁵. Además agrega que el significado de una proposición no se puede verificar *a priori*, es decir, no se puede aprender el significado de una aserción, para luego decir si tal aserción es verdadera o es falsa, ya que no podemos separar el *significado* de la verdad o falsedad de ésta. Sin embargo, este autor, sí está de acuerdo en decir que un enunciado que trate de hechos empíricos particulares puede ser examinado a través de una directa observación. Pero de aquí no se puede decir que a Braithwaite no le interese, como empirista, examinar la naturaleza de la fe bajo los parámetros empíricos. Si a esto agregamos que las proposiciones religiosas no caben dentro de las tres clases posibles para examinar la verdad o falsedad de las proposiciones empíricas: estamentos concernientes a materias particulares de hechos fácticos; hipótesis científicas y en general otros estamentos empíricos; y las proposiciones lógicas y matemáticas, entonces, la pregunta que valdría la pena hacerse sería la siguiente: ¿Esto implica que las aseveraciones religiosas no son verificables de acuerdo con el principio de verificación? No solamente las aseveraciones religiosas, sino las aseveraciones morales no son verificables bajo las tres clases de test para saber la verdad o falsedad de las proposiciones.

Sin embargo, el principio de “verificación” de los años 30` fue modificado en lo que respecta a lo siguiente: “el significado de cualquier aseveración está dado por la vía en la cual ésta es usada”⁶⁶. Precisamente, Braithwaite, sacando provecho a los usos de cualquier aseveración, que por supuesto no se reduce a evaluar la verdad o falsedad de una proposición, afirma que si el uso de una aserción empírica procede del hecho de que dicha aserción sea empíricamente verificable, se podrá anunciar entonces que para un empirista, “la clave del problema de la naturaleza de la creencia religiosa es explicar, en términos empíricos, cómo una aseveración religiosa es usada por un hombre que afirma ésta en orden a expresar su convicción religiosa”⁶⁷.

Una vez se ha examinada el uso de las aseveraciones religiosas, Braithwaite afirma que éstas se encuentran en el mismo nivel de las aseveraciones morales, pues estos estamentos morales, al igual que los religiosos, no son factuales y tampoco pueden ser vistos como meras

⁶⁵ R.B. Braithwaite. “An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief”, en John Hick. *The existence of God. Problems of Philosophy Series...*, p. 230. (Traducción mía).

⁶⁶ R.B. Braithwaite. *An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief...*, p. 235. (Traducción mía).

⁶⁷ R.B. Braithwaite. *An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief...*, p. 236.

expresiones emotivas. Según el trabajo de algunos filósofos morales, el uso de las aseveraciones morales expresan una actitud. Tal actitud hace alusión a asentir una cierta conducta o modo de vida. De igual modo, para Braithwaite, las afirmaciones religiosas expresan también la aprobación de un determinado modo de vida o de conducta. Sin embargo, es necesario aclarar que las aseveraciones religiosas no se reducen a términos sentimentales, sino que el camino de un creyente tiene la intención de conducir a un modelo de vida cristiana, que no se limite al criterio de sinceridad de su creencia dentro de las afirmaciones del cristianismo, sino que también tenga que ver con un criterio de relevancia de dichas afirmaciones. Justamente como el significado de una aseveración moral viene suministrada por su uso “al expresar la intención de actuar por parte de quien lo afirma, al menos en cuanto a él depende, de acuerdo con el principio moral incluido en el mismo, así la aseveración religiosa está dada por su uso con la intención de expresar el seguimiento de una conducta específica”⁶⁸ y, la frase por excelencia del cristianismo “Dios es amor”, declara la manera de vida determinada por el amor, pues, en últimas, para Braithwaite, el cristianismo se puede reducir simplemente al amor.

Empero, a pesar de que las afirmaciones religiosas y las afirmaciones morales se hallen en el mismo nivel, esto no indica que no haya entre ellas sus diferencias: las aseveraciones religiosas no sólo incluyen el comportamiento interior sino el exterior; una afirmación religiosa posee un aspecto proposicional que no tiene la aseveración moral, que consiste en que aquella está circunscrita tanto a una historia como a una intención. Entendiendo, claro está, la historia como “un conjunto de proposiciones empíricas, y el lenguaje que expresa la historia proporciona un significado por medio del método *standard* que posibilita entender cómo las declaraciones históricas pueden ser verificadas”⁶⁹. Así, la historia está en conexión con la intención de seguir un modo de vida que un creyente debe vivir de acuerdo a su religión. Aquí, vale la pena decir que estas historias no tienen por qué ser verdaderas, de hecho no lo son, lo único relevante es que ellas deben motivar y ayudar a seguir un estilo de vida escogida, pues la función de la historia no es más que una ayuda psicológica y causal que incentive al modo de conducta o de comportamiento; es decir, por lo general, a las personas les es más fácil llevar a cabo sus acciones, en oposición incluso a sus inclinaciones, cuando sus conductas dependen mentalmente de su historia. De esta forma se concluye, según Braithwaite, que el cristianismo

⁶⁸ R.B. Braithwaite. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief...*, p. 239. (traducción mía).

⁶⁹ R.B. Braithwaite. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief...*, p. 245. (traducción mía).

es un estilo de vida en el que el amor es lo primordial, cuya fundamentación está suministrada por la historia del Antiguo y Nuevo Testamento. Sin embargo, según Horsburgh, profesor de Braithwaite, “¿qué queda del cristianismo? Si no tiene importancia creer como verdad que Cristo es Dios, que Dios creó el mundo [...] etc., ¿en qué se distinguirá un cristiano de un budista o de un confucionista? ¿Bastan realmente para distinguirlos unas historias sin peso teórico?”⁷⁰

Otro de los autores que sería interesante trabajar bajo esta perspectiva del “ala izquierda” es Alasdair MacIntyre. Según este autor, los teólogos se equivocan cuando suponen que los metafísicos son sus aliados y los neopositivistas son sus enemigos, pues estos han ayudado en últimas a los teólogos, porque aquellos al querer eliminar la metafísica, han hecho que la fe se tenga que expresar bajo sus propios términos. Además, si tenemos en cuenta que si cualquier clase de discurso funciona según su propia lógica, y que el principio de verificación es válido de acuerdo a unas determinadas condiciones que valen sólo para el lenguaje de la ciencia, tendremos entonces que investigar cuál es la lógica del lenguaje religioso.

Para llevar a cabo esta investigación, MacIntyre concuerda en una parte con Braithwaite en decir que la teología se puede interpretar moralmente hablando. Así, al hablar aquel de los mitos religiosos, cuya actitud encarna los problemas del nacimiento, la muerte y el amor, hará que al momento de aceptarlos, nos identifiquemos con tal actitud de modo que ésta dirija nuestra propia conducta. Sin embargo, esto no significa que los mitos referidos a la religión tienen que ser reducidos únicamente a la moral, pues también estos mitos realizan aserciones relativas a Dios. Según esto, la pregunta que tendríamos que hacernos es la siguiente: ¿cómo es

⁷⁰ ANTISERI, Darío. *El problema del lenguaje religioso*. Trad. Alfonso de la Fuente Adanez. Ediciones cristiandad, S.L. Madrid 1976, p. 125. Otra pregunta que puede surgir es la siguiente: ¿será posible que haya una compatibilidad entre el cristianismo y la interpretación proporcionada por Braithwaite? R. Hepburn resuelve este interrogante en su texto *Christianity and Paradox*, donde “afirma que, efectivamente, no existe ninguna compatibilidad entre el cristianismo y la interpretación propuesta por Braithwaite [...] También Hepburn rechaza el cristianismo en particular y la religión en general, siempre que sean considerados como *aventuras cognoscitivas*. Tres son las condiciones para que un conjunto de actitudes y creencias puedan ser llamadas religiosas: *a)* el creyente tendrá que “ajustarse a un modelo de comportamiento ético”; *b)* la parábola, el mito y la historia expresan el tipo de vida elegido e impulsan al creyente a practicarlos tendrán que ser estrictamente coherentes”; *c)* “la parábola y el correspondiente modelo de comportamiento tendrán que imponerse no sólo a una parte de la vida del creyente, sino a todos sus aspectos..., tendrán que determinar su visión total de la naturaleza y del hombre. Por tanto, [...] para ser religioso no será indispensable creer en Dios ni admitir “la posibilidad de la filosofía especulativa”. Hepburn, pues, a diferencia de Braithwaite, insiste que la parábola debe aparecer “estrictamente coherente” y no puede ser parcial ni trivial; de todos modos, repetimos, para él “tampoco tiene gran importancia que la historia (la parábola) sea históricamente verdadera”. Cf. R. Hepburn. “Christianity and paradox” (Londres 1958), p. 195, 204, en ANTISERI, Darío. *El problema del lenguaje religioso*..., pp. 125-126.

posible caracterizar tales afirmaciones?

MacIntyre comienza afirmando que las proposiciones teológicas no hacen alusión a hipótesis explicativas, pues además de resultar siendo malísimas hipótesis, serían simplemente ficticias, al no conducirnos ni siquiera a poder caracterizar al Dios cristiano. Es decir, “la esencia del cristianismo [...] es ‘asentimiento decisivo’ ‘una libre decisión tomada con fe y amor’. Por eso, obstinarse en ‘buscar razones para justificar la fe religiosa significa no haber entendido lo que ésta es’”⁷¹. Si esto es así, la respuesta de MacIntyre de aceptar las creencias religiosas se da porque su justificación la encontramos en el fundamento de la autoridad. De esta forma, la única autoridad del cristianismo es Jesucristo, ni siquiera podemos dar como autoridad, en contra de Braithwaite, a los hechos históricos; y, si la religión se puede fundamentar en la investigación científica, tendremos que concluir que la fe, al ser una hipótesis y no un asentimiento sin condiciones, no es falseable, puesto que ningún hecho empírico podrá contar como prueba en contra de ella.

En síntesis, los autores mencionados en este trabajo que representan la postura del “ala izquierda”, tienen la intención de reaccionar al desafío lanzado por “la parábola del jardinero” y la forma como lo hacen es por medio de un cambio de terreno de juego distinto al formulado por Flew. Las motivaciones que llevaron a este cambio se deben a que ellos consideran, por distintas razones, que el terreno escogido por Flew no es el más conveniente para solucionar el problema del lenguaje religioso. Por otra parte, podemos deducir otras dos características consideradas de alta importancia: primero, las creencias religiosas no caben dentro del ámbito empírico, es decir, el lenguaje religioso no es cognoscitivo, debido a que la visión que los

⁷¹ A MacIntyre “The logical Status of Religious Belief”, en MacIntyre (ed), *Metaphysical Beliefs* (Londres 1957), p. 211, en ANTISERI, Darío. *El problema del lenguaje religioso...*, p. 129. MacIntyre en su ensayo *Visions* hace una arremetida muy fuerte en contra de las visiones religiosas (apariciones). Según este autor, el creyente no puede fundar su fe bajo su propia experiencia religiosa, es decir, una experiencia religiosa nunca podría ser asumida como una evidencia de una creencia religiosa. De igual modo, las visiones al ser supuestamente experiencias religiosas, nunca podríamos saber qué significan, ya que solamente podemos predecir o inferir una cosa no vista desde una cosa vista, en otras palabras, solamente “desde un pasado fenómeno, nosotros podemos inferir un futuro fenómeno, pero esto no quiere decir que se pueda inferir un fenómeno que esté en el más allá. De esta manera, inferir la divinidad desde una aparición no es posible, porque no existe ese algo visto que nos permita verificar lo divino. Sin embargo, alguien podría decir que vio a la Virgen María, pero las cuestiones que surgirían son las siguientes: ¿Cómo sabe él que eso que vio fue precisamente la Virgen María? ¿Qué criterio utiliza el creyente para distinguir una aparición verdadera de una falsa? Una respuesta podría ser que el único criterio sería que su visión se basa en la doctrina teológica que él ha aprendido y, si esto se acepta, tendríamos que decir que las visiones no son el campo original de una creencia. Cf. A. MacIntyre. “Visions”, en *New essays in Philosophical Theology*. SCM PRESS LTD. Londres 1958, pp. 254-260.

creyentes tienen del mundo no puede proporcionarnos información acerca de éste mismo; y, segundo, la insistencia permanente de deslegitimar cualquier posible discernimiento racional de los credos religiosos, pues al fin y al cabo, la religión debe estimarse como irracional y, por ello, nunca se debería intentar sustentar por medio de pruebas racionales o cognitivas de la existencia de Dios.

2.3.2 “Ala derecha de Oxford”: la aprobación del terreno de juego falsacionista

Contrarios al ala izquierda, los miembros pertenecientes a la filosofía de Oxford aceptan jugar o afrontar el desafío de Flew en el campo a que él mismo los lanzó: en el ámbito falsacionista, que afirma que las aseveraciones religiosas pueden ser falseadas en principio. Según ellos, la fe puede ser de alguna manera un conocimiento, aunque esta corriente opina que Flew no ha salido totalmente victorioso en su propio campo. Sin embargo, generalmente los falsacionistas siempre han tenido que dirigirse al campo de la fe, por medio de un lenguaje de parábolas.

Hecha esta enunciación de la principal característica del “ala derecha de Oxford”, el primer autor con quien deseo comenzar es Basil Mitchell; él afirma que las aseveraciones religiosas son factuales y que la actitud de Flew frente a la teología le parece algo extraña, pues, por ejemplo, éste considera la frase: “Dios nos ama” como no falseable. Pero, ¿por qué parece extraña la actitud de Flew? Para contestar a este interrogante, Mitchell opina que “El artículo de Flew es penetrante y perceptivo, pero hay algo raro en su manera de conducir el argumento del teólogo. El teólogo no negaría que el hecho del dolor cuenta contra la aserción de que Dios ama a los hombres”⁷², esta innegable evidencia, hará que el teólogo asuma el problema del mal, pues admite que el cristianismo sí tiene en cuenta el tema del dolor como aspecto que va en contra de su doctrina. No obstante, eso nada puede contar contundentemente en contra de dicha doctrina, porque el cristiano, ante todo, al poner plenamente su confianza en Dios, adquiere un compromiso muy fuerte. Al fin y al cabo, su actitud no se refiere a alguien desinteresado, sino a alguien que cree. Así, para este autor, las aseveraciones religiosas son falseables, pero no de modo conclusivo. Con el fin de explicar mejor esta propuesta, él nos

⁷² Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 55. Basil Mitchell nació en 1917. Profesor británico de Oriel College, Oxford durante quince años. Sus obras más importantes son *Law, Morality and Religion in a Secular Society*, *The Justification of Religious Belief*. Es editor de *Faith and Logic* y *The Philosophy of Religion*. Cf. ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 330.

presenta a continuación la siguiente parábola:

En tiempo de guerra en un país ocupado, un miembro de la resistencia se encuentra en una noche a un extranjero que le impresiona profundamente. Pasan esa noche juntos de conversación. El extranjero le cuenta al partisano que él mismo está del lado de la resistencia –en verdad, que está al mando de ella, y urge al partisano a tener fe en él sin importar lo que suceda-. El partisano queda enteramente convencido en el encuentro de la sinceridad y fidelidad del extranjero y se compromete a confiar en él.

Nunca se encuentran de nuevo en condiciones de intimidad. Pero a veces el extranjero es visto ayudando a miembros de la resistencia y el partisano está agradecido y dice a sus amigos: “está de nuestro lado”.

A veces es visto con el uniforme de la policía entregando patriotas al poder de la ocupación. En estas ocasiones sus amigos murmuran contra él; pero el partisano, no obstante, dice: “está de nuestro lado”. Él aún cree que, pese a las apariencias, el extranjero no le engañó. A veces pide ayuda al extranjero y la recibe. Entonces está agradecido. A veces le pide y no la recibe. Entonces dice: “El extranjero sabe lo mejor”. A veces sus amigos, exasperados, dicen: “Bien, ¿qué *tendría* que hacer para que admitas que estabas equivocado y que él no está de nuestro lado?”. Pero el partisano se niega a contestar. No consentirá en poner a prueba al extranjero. Y a veces sus amigos se quejan: “Bien, si *eso es* lo que tú quieres decir con su estar de nuestro lado, cuanto antes se pase al otro lado tanto mejor”⁷³.

De esta forma, se puede ver que el partisano, como vimos anteriormente, no acepta de ningún modo algo que *cuenta decisivamente* contra la aseveración “el extranjero está de nuestro lado”, debido a que él ha puesto plenamente su confianza en el extranjero. Sin embargo, a pesar de tal actitud, él sí reconoce como algo que cuenta contra su creencia el hecho de que algunas veces el comportamiento del extranjero no era el que él esperaba y, exactamente, este reconocimiento es lo que se tiene como la prueba de su fe. Así, en el momento en que el partisano le pide ayuda al extranjero y no la consigue, la pregunta que se le presenta a continuación es la siguiente: “¿qué puede hacer? Puede: *a*) concluir que el extranjero no está de nuestro lado; o *b*) mantener que está de nuestro lado, pero que tiene razones para detraer la ayuda”⁷⁴. Ante esta disyuntiva, el partisano no dejará convencerse de la primera opción, pero, ¿hasta cuando podrá sostener la segunda sin dejar de parecer un tonto?

Mitchell dice que este interrogante no se puede solucionar por adelantado, pues dependerá, por un lado, de la naturaleza de la impresión generada por el extranjero y, por el otro, la forma como el partisano haya tomado el comportamiento del extranjero. De este modo, si aquel plácidamente atiende al extranjero sin ninguna trascendencia, es decir, como si

⁷³ Antony Flew. *Teología y falsación...*, pp. 55-56.

⁷⁴ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 56.

no afectara su creencia, tendríamos entonces que afirmar que el partisano es un enfermo o un inconsciente y ni siquiera podría válidamente decir: “Oh, cuando se usa del extranjero, la frase ‘está de nuestro lado’ *significa* un comportamiento ambiguo de esta especie”⁷⁵, pues esto sería lo mismo que traer a colación el caso de un hombre religioso que ante un desastre de la naturaleza afirma complacientemente que es “voluntad de Dios”. Por el contrario, si toma por su propia cuenta la intensidad del conflicto causado por tal desastre, se le considerará como una persona razonable y sana con respecto a su creencia.

Aquí, precisamente, Mitchell opina que su posición es distinta a la de Hare, pues mientras que el partisano sí tiene en contra muchos sucesos que ponen en peligro su creencia, el psicópata de Hare no admite por ningún motivo algo que cuente contra su *blik*. De igual modo, hay que decir que el partisano cuenta con algo que el lunático no tiene: el primero cuenta con una razón a favor para comprometerse con el comportamiento del extranjero; el segundo, en cambio, no puede valerse de razones para justificar su *blik*, ya que éste se caracteriza, justamente, por no tener razones.

Por tanto, Mitchell concuerda con Flew en decir que las expresiones religiosas sí son aseveraciones, pues el partisano hace una afirmación en el momento que enuncia que “el extranjero está de nuestro lado”. De esta manera, Mitchell desea afirmar, de algún modo, que la creencia que tiene el partisano del extranjero es una explicación, debido a que “Ella explica y encuentra un sentido al comportamiento del extranjero: ayuda asimismo a explicar el movimiento de resistencia en el contexto del cual él aparece. En cada caso difiere de la interpretación que los otros confeccionan sobre los mismos hechos”⁷⁶.

Así, confrontando la frase: “el extranjero está de nuestro lado” con la frase: “Dios nos ama”, tendríamos que decir que las dos se parecen al no ser ninguna de la dos *concluyentemente falsables*, pues estas dos frases pueden considerarse: “ 1) como hipótesis provisionales a descartar si la experiencia cuenta contra ellas; 2) como significativos artículos de fe; 3) como fórmulas vacías (que expresan quizá un deseo de tranquilidad) en las que la experiencia no influye y que no influyen en la vida”⁷⁷. De este modo, el creyente no podrá escoger la primera opción, porque él mismo se ha comprometido con su fe: “no tentarás al Señor tu Dios”. Por

⁷⁵ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 56.

⁷⁶ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 57.

⁷⁷ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 57.

otro lado, como diría Flew, él estaría permanentemente tentado a escoger la tercera opción, pero si lo hiciera, habría un fallo tanto de la fe como de la lógica. En resumidas cuentas, para Mitchell, el hombre religioso, aun cuando haya algunos hechos que cuenten contra sus aseveraciones, no permitirá de ningún modo que estos hechos cuenten *decisiva y conclusivamente* contra sus doctrinas religiosas.

Probablemente podríamos afirmar que la postura de Mitchell sea la más convincente para el creyente, pues reconocerá que el mundo a lo largo de su historia está marcado por momentos dolorosos que no puede negar y que cuentan negativamente contra su fe. Pero, a la vez, el creyente muchas veces habrá tenido encuentros afortunados, en la intimidad con Dios, que definitivamente lo impulsan a tener paciencia, incluso contra toda esperanza.

El otro autor importante por tratar bajo esta perspectiva del “ala derecha de Oxford” es John Hick. Él sustenta la idea de que las aseveraciones religiosas son en efecto falseables en principio. Aunque aclara que el teísmo, al igual que el naturalismo, no puede ser confirmado por la experiencia bajo ningún rango de probabilidad, debido a que se consideran interpretaciones totales. “Nada en efecto, puede ser probable de por sí, sino únicamente en relación con otros datos. Y, en el caso especial de nuestra experiencia en su totalidad, no existen esos datos que pueden estar con ella en una relación probabilizante.”⁷⁸ Como existe únicamente un universo, de aquí se deduce que solo haya una interpretación de éste y, si esto es así por lógica, es imposible hablar de dicha interpretación en términos de verificación objetiva.

Sin embargo, ¿de qué manera Hick resiste al desafío de Flew? El afirma que aunque permanentemente sea desafiada la fe desde la mirada psicológica, no hay ningún término lógico que pueda llevar a decir que las aseveraciones religiosas son expresiones carentes de sentido, pues, al fin y al cabo, las creencias religiosas sí poseen significado, porque son susceptibles de

⁷⁸ J. Hick. “Faith and Knowledge” (Ithaca-Nueva York 1957), p. 135, en ANTISERI, Darío. *El problema del lenguaje religioso...*, p. 136. John Hick es doctor en literatura en la Universidad de Edimburgo; doctor en filología en la Universidad de Oxford; y Filosofía en la Universidad de Cambridge. Dentro sus obras se destacan *Faith and Knowledge*, *Evil and the God of Love*, *Death and Eternal Life*, *God and the Universe of Faiths* y *An Interpretation of Religion*. Ha enseñado en las universidades de Cornell, Princeton Theological Seminary, Cambridge Y Birmingham. Acaba de jubilarse como profesor de Filosofía de la religión del Claremont Graduate School de California. Cf. ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 330. Cf. John Hick. “Faith and Knowledge”, en W. E. Kennick. *The Philosophical Review*. Vol. 67, N°. 3. 1958, pp. 407-409. <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8108%28195807%2967%3A3%3C407%3AFAK%3E2.0.CO%3B2-D>

confirmarse. Pero, ¿cómo dichas creencias pueden ser confirmadas?

Para contestar esta última pregunta, es recomendable remitirnos al artículo de Hick *Teología y verificación*, donde comienza diciendo que en vez de utilizar la verificación solamente como un término lógico, deberíamos utilizarlo también como psicológico. Además de esto, también deberíamos usar el verbo *verificar* en su voz activa: “yo verifico, tú verificas, nosotros verificamos, ellos verifican, o han verificado. La pasiva impersonal, “es verificado”, se hace ahora lógicamente secundaria. Decir que *p* ha sido verificada es decir que (al menos) alguien la ha verificado...”⁷⁹. Es decir, lo que se nos trata de mostrar es que *p* ha sido verificada si por lo menos alguien la ha verificado, pues la verificación es el nombre de un suceso que se da en la conciencia de alguien. Así, cuando alguna persona verifica unas determinadas aserciones, lo que está llevando a cabo es una ‘experiencia’ de garantizar que una o varias aseveraciones son verdaderas o no y, precisamente, bajo esta perspectiva, Hick afirma que la verificación es un concepto psicológico. Pero de esto no se puede afirmar que tal concepto no sea lógico, pues deben cumplirse una serie de reglas lógicas para que una proposición sea verificada.

Una vez afirmado que la verificación es un término psicológico-lógico, Hick procede a afirmar que ésta se utiliza con frecuencia como si fuera una verificación de predicción. Empero, “la verificación, como la exclusión del fundamento para la duda racional, no consiste necesariamente en que una predicción se pruebe correcta; una experiencia verificadora no siempre tiene por qué haber sido predicha para tener el efecto de excluir la duda racional”⁸⁰. Si Hick está inclinado a trabajar la verificación de las proposiciones desde un significado fáctico, la predicción se hace fundamental para dicho trabajo. De esta forma, si podemos referirnos a proposiciones que contengan predicciones que, por supuesto, sean factibles de ser verificadas o falsadas, entonces, podemos referirnos también a aserciones, aunque no sean verdaderas.

Así las cosas, según Hick, aunque algunas afirmaciones de hecho, por su obviedad, se convierten en incondicionales, como es el caso de enunciar que “el sol saldrá por la mañana”, pues tal predicción no exige que se lleve a cabo alguna operación particular; sin embargo, la gran mayoría de predicciones sí son condicionales: la predicción “es al efecto de que si se conduce un experimento tal, se obtendrá un resultado cual; por ejemplo, si alguien entra a la habitación de al lado, tendrá tales cuales experiencias visuales, y si luego toca la mesa que ve,

⁷⁹ John Hick. “Teología y verificación”, en ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 103.

⁸⁰ John Hick. *Teología y verificación...*, p. 104.

tendrá tales y cuales características táctiles, y así sucesivamente”⁸¹. De este modo, cuando una persona verifica alguna cosa, deberá primero hacer una operación, que no depende de que la totalidad del mundo haya verificado la proposición o que la verifique en un futuro.

Además de decir que la verificación está con frecuencia referida a las predicciones y que éstas son generalmente condicionales, también Hick trae la relación existente entre ‘verificación’ y ‘falsación’. Todo parece indicar que la relación entre estos dos términos es simétrica; aunque en la mayoría de veces esto es cierto, ello no indica que en la totalidad de los casos ocurra lo mismo. Uno de los casos en que ambos términos están relacionados simétricamente se presenta cuando en una hipótesis, con unas determinadas circunstancias, al suceder A se muestra que tal hipótesis es verdadera; en cambio, si sucede B, la hipótesis es falsa. Otro caso de tal simetría se da cuando se contrasta una proposición como “hay una silla en la sala vecina”. Se verifica dicho enunciado cuando podemos tener experiencias de ver y palpar la silla, debido a que hemos podido predecir la proposición ante la circunstancia de ingresar a la sala vecina; se falsea esta proposición cuando ante tal circunstancia no hay estas experiencias.

No obstante, también ocurren casos en los que no existe dicha simetría, sino lo que hay es asimetría. Un ejemplo que nos aclara esta cuestión se podría manifestar si lanzáramos la hipótesis de una existencia continua y consciente después de la muerte corpórea. Esta hipótesis ha elaborado internamente una predicción que afirma que nosotros tendremos experiencias posteriores a la muerte corpórea, que incluyen la experiencia de recordar nuestra propia muerte. Ante este caso, uno podrá verificar experimentalmente esta predicción si efectivamente es verdadera, pero no podremos falsearla si es falsa, pues nadie podrá corroborar si es falsa ante la imposibilidad de experimentarla. De este modo, para Hick lo importante no es tanto referirnos a verificaciones de verdades lógicamente necesarias, sino únicamente a proposiciones fácticas (que hacen alusión a hechos). Por consiguiente, las verdades fácticas no deben ser lógicamente necesarias, pues su contrario no se contradice a sí mismo. De igual modo, la posibilidad de presentarse un error lógico, no implica que haya una duda racional con respecto a la autenticidad de nuestra experiencia.

Ahora bien, una vez dados estos presupuestos, Hick procede a hablar del lenguaje

⁸¹ John Hick. *Teología y verificación...*, p. 105.

religioso, más específicamente del lenguaje cristiano, donde el término *Dios* sólo puede ser captado a partir de una cierta cantidad de palabras como gracia, Espíritu, logos, encarnación, Reino de los cielos, entre otros. Todo este vocabulario forma parte de la imagen que del universo se hacen los cristianos, cuyas características alusivas al futuro, no se podría comprender si uno no creyera en el Dios del Nuevo Testamento. Así, el concepto de verificación construido por Hick, nos conduce a tratar el tema de la escatología que está relacionado de hecho con la cuestión lógica del significado de la creencia.

Ante esta perspectiva, Hick presenta la siguiente parábola:

Dos hombres avanzan juntos por un camino. Uno de ellos está convencido de que la ruta conduce a la ciudad celeste; el otro, en cambio, opina que no conduce a ninguna parte. Pero, como no hay otro camino, viajan juntos. Ninguno de los dos ha recorrido jamás este itinerario; por ello, ninguno puede decir qué hallará a la vuelta de cada curva. Durante el viaje, viven momentos fáciles y gozosos, pero también momentos difíciles y peligrosos. Durante todo el tiempo, uno de ellos piensa en el viaje como una peregrinación a la ciudad celeste. Interpreta los momentos agradables como estímulos, los obstáculos como pruebas de su propósito y lecciones de perseverancia, preparadas por el rey de aquella ciudad y destinadas a hacer de él un habitante digno del lugar al que se encamina. Pero el otro no cree en nada de esto y considera el viaje como una marcha inevitable y sin objetivo. Dado que no hay opción, disfruta del bien y soporta el mal. Para él no existe ninguna ciudad celeste que alcanzar ni una finalidad que dé sentido a su viaje. Sólo existe el camino y sus vicisitudes en el bueno y en el mal tiempo. [...] Los caminantes no tienen expectativas sobre las cosas que encontrarían en el camino, sino únicamente sobre su último destino. Al volver la última curva es cuando se verá que uno ha tenido la razón todo el tiempo y que el otro ha estado siempre equivocado⁸².

Aunque la disputa entre los dos personajes de la parábola no ha sido *experimental*, sin embargo, ha sido real. Sus ópticas distintas con respecto a la carretera puede decirse que son aseveraciones “genuinamente rivales, aunque aseveraciones cuyo estatus -de-aseveración tiene la característica peculiar de estar retrospectivamente garantizado por un enigma futuro”⁸³. Esta cuarta parábola de Oxford, después de las parábolas de Flew, Hare y Mitchell, tiene algunos limitantes, ya que su función es la de mostrar solamente que el cristianismo está basado, por un lado, en un “estado último” que presenta una existencia *in patria* no ambigua, pero, por otro lado, nos muestra una existencia *in vía* que sí es ambigua. De esta forma, podemos observar

⁸² Manuel Fraijó Prieto. “A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios”, en GÓMEZ CAFFARENA, José y MARDONES, José María. *La tradición analítica*. Anthropos. Barcelona 199, p. 100. Cf. John Hick. “Present and Future Life”, en *The Harvard Theological Review*. Vol. 71, N°. 1/2. 1978, pp. 1-15. <http://links.jstor.org/sici?sici=00178160%28197801%2F04%2971%3A1%2F2%3C1%3APAFL%3E2.0.CO%3B2-H>

⁸³ John Hick. *Teología y verificación...*, p. 110.

que hay un peregrinaje o viaje terreno y hay un lugar cuya meta es el cielo y, aunque el hecho de que exista una aparente experiencia de una vida futura, no indica que esto sea una prueba fehaciente que favorezca al teísmo, como si habláramos de una interpretación actual de la experiencia que cada uno tiene. No obstante, es suficiente afirmar que estamos haciendo una opción real y no simplemente una opción vacía o verbal, cuyas interpretaciones opuestas no son simplemente teóricas sino ante todo prácticas, pues al fin y al cabo, en el presente se elaboran planes y políticas concretas⁸⁴.

De este modo, la interpretación de la totalidad del universo del teísta es completamente distinta de la del ateuista. Esta distinción no aporta de ninguno de los dos algún cambio referido a los sucesos presentes, es decir, no esperan que la historia a nivel temporal varíe a lo largo su curso; es más, se trata de la misma historia, pero sí se puede aseverar que el creyente espera un mundo futuro y el ateo no, en el que la historia al final de los tiempos nos mostrará quién tenía la razón.

Al volver al tema de la existencia *in patria* no ambigua y la existencia *in vía* presente, Hick trae a colación una *situación* que nos presenta la no ambigüedad de la existencia de un Dios amoroso. Tal *situación* presente, que sí es ambigua, se refiere más que hallar razones fehacientes para creer en ella, a una manera de deliberar qué significado religioso hay en ella, pues algunos aspectos actuales nos corrobora la verdad del teísmo, pero otros nos muestran, por el contrario, su no verdad.

A pesar de dicha ambigüedad presente, según este autor, puede haber dos acontecimientos, que si ocurren a la vez, ya sea en nuestra vida actual o la vida eterna, nos garantizarían la existencia de Dios más allá de cualquier duda racional. Estos dos acontecimientos son: “*primero*, una experiencia del cumplimiento del propósito de Dios con respecto a nosotros, tal como esto ha sido desvelado en la revelación cristiana; en conjunción, *segundo*, con una experiencia de comunión con Dios tal como Él se ha revelado a sí mismo en la persona de Cristo”⁸⁵. De esta forma, el plan que Dios tiene dado a la humanidad consiste, según el *Nuevo Testamento*, en que la persona humana tenga una cualidad de vida tal que cada día se vaya identificando con la personalidad de Cristo, es decir, que haya, según la voluntad de Dios, una vida eterna que es el culmen y la felicidad final de todo hombre. La verificación de

⁸⁴ Confrontar con la posición del tema de las “opciones” de William James. Cf. pp. 33-39 del presente trabajo.

⁸⁵ John Hick. *Teología y verificación...*, p. 119.

tal culminación es asimétrica, ya que, por un lado, “en tanto que el propósito divino permanece sin culminar, no podemos saber que nunca será culminado en el futuro; por ello no es posible ninguna falsación final de la afirmación de que esto ocurrirá”⁸⁶; pero, por otro lado, si se presenta en verdad tal propósito divino en nuestra propia vida, entonces, podremos reconocer y alegrarnos, debido a que hemos estado participando conscientemente en nuestra propia experiencia de esta culminación.

De acuerdo con Hick, podemos afirmar esta situación sin conocer necesariamente en qué consiste tal culminación. Esto se asemeja a un niño que espera con ansiedad su vida adulta; él ya tiene algunos contextos de la frase *haber crecido*, sin que ello indique que ya, efectivamente *ha crecido*; y, una vez que ha llegado a la adultez, sabe perfectamente que la ha obtenido, es decir, reconoce la experiencia de una vida adulta, sin comprender por anticipación cómo es exactamente ésta. Además, si esto no fuera suficiente para hablar de una verificación escatológica, Hick refuerza la idea del plan divino como el propósito que Dios cumplirá lo prometido por medio de su Hijo y no meramente por el cumplimiento de un estado de cosas naturales. Pero para que esto ocurra, debe existir una íntima comunión con Dios, a través de la encarnación de su Hijo.

De esta manera, Jesucristo es la vía que nos lleva a conocer al Padre, que nos indica, a la vez, la verificación indirecta de un Dios infinito, a través de la autoridad del Hijo, cuya experiencia es ratificada por el Reino de Dios ya instaurado por Él. En otras palabras, por implicación, gracias al Reinado de los Cielos instaurado por Jesucristo es posible que reconozcamos el propósito divino del Padre con el hombre.

Ahora bien, al advertir que generalmente las predicciones verificables son condicionales, como ocurre con el caso “de la silla que se encuentra en la sala vecina”, sin embargo, ninguna persona está forzada a ir a corroborar que efectivamente allí en la sala hay una silla. Asimismo, con Dios nadie está obligado a tener una autoapertura a él, pues al fin y al cabo en el Cristianismo hay un respeto fuerte hacia la libertad y la responsabilidad humana. Por lo tanto, tener presente una voluntad consciente de apertura a Dios es una de las condiciones primordiales para que creamos en el cumplimiento del propósito divino. Así, la verificación del

⁸⁶ John Hick. *Teología y verificación...*, p. 119. “Y esta es la voluntad del que me ha enviado: que no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite el último día. Porque esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al hijo y crea en él, tenga vida eterna y que lo resucite el último día”. Juan 6, 39-40.

creyente se refiere a la experiencia del cumplimiento final del plan de Dios para toda la humanidad, pero cuyo acontecimiento sólo sucederá para aquellos que se han adentrado en una comunión íntima con Dios, por medio de un estilo de vida religiosa llamada *fé*, que sin embargo, para el no creyente no tiene ninguna incidencia en su existencia.

En síntesis, son dos las cosas que según Hick convierten el lenguaje significativo, por un lado, está la encarnación del Hijo de Dios que consiste en que las cualidades morales divinas se han encarnado en una vida humana y finita como la de Cristo. Esto posibilita comprender “el significado de afirmaciones como ‘Dios es bueno’ ‘Dios ama a las criaturas humanas’. Las actitudes morales de Dios hacia la humanidad están sostenidas por haber sido encarnadas en Jesús y expresadas concretamente en su relación con los hombres y las mujeres”⁸⁷. Por otro lado, nos encontramos con la posibilidad de la verificación escatológica que vendría a esclarecer el sentido del lenguaje religioso. De esta forma, podemos concluir que las proposiciones cristianas, aunque no sean falseables en el momento presente, sí lo serán en la última curva del camino y, además, pueden ser avaladas por la autoridad de Jesucristo.

Otro de los autores representantes del “ala derecha de Oxford” es Ian M Crombie que en su texto *La posibilidad de los enunciados teológicos*, analiza lo perplejas que resultan las “paradojas” encontradas en el lenguaje de la teología. Para este autor, existen dos clases de paradojas: la primera consiste en la manera en que comúnmente se interpreta el nombre de “Dios” como sujeto individual. Puede ser que la proposición “Dios es infinito” resulte lo mismo que decir “Pablo está enfermo”, ya que estas dos aseveraciones parecería que utilizaran un nombre propio para referirse a un individuo. No obstante, Crombie sugiere que ambas proposiciones son diferentes, porque interrogarse por el sentido de “¿dónde está Pablo?” difiere del sentido de preguntarse “¿dónde está Dios?”. Pero, ¿en dónde radica la diferencia? Se halla en que el nombre de Dios no sigue las reglas y criterios de individuación que sí se deben seguir para los nombres propios comunes y corrientes. La segunda paradoja consiste en que, aunque los predicados de las proposiciones religiosas utilicen los términos del vocabulario corriente, sin embargo, lo utilizan en otro sentido. Afirmaciones como “Dios creó al mundo” o “Dios nos ama” son distintas de las proposiciones “Marta me ama” o “Juan ha fabricado una mesa”. Vemos, pues, que aunque estos dos tipos de proposiciones son lo mismo en cuanto al

⁸⁷ HICK, John. *Philosophy of Religion*. Prentice Hall. New Jersey, p. 88.

sentido gramatical se refiere, sin embargo, en las aserciones religiosas no existe alguna experiencia factual que permita falsearlas y, si no se pueden refutar, entonces, como afirma Flew, éstas no tienen algún contenido factual.

El problema acerca de los enunciados teológicos es [...] que hay un sentido en el que no podemos conocer de qué tratan (un sentido en el que no podemos conocer a Dios) ni qué es lo que aseveran. La solución del problema debe consistir en definir el sentido en el que, por otra parte, podemos conocer bastante de las cosas para que nuestro parlamento sobre ellas tenga un uso inteligible⁸⁸.

Para Crombie, las paradojas nos muestran que las aseveraciones teológicas no están relacionadas con ninguna cosa que esté bajo el campo de nuestra experiencia, pues éstas hacen alusión al misterio. De esta manera, lo que hay es una analogía lógica que afecta a dichas aserciones, que obliga a que se dejen de lado las circunstancias y los objetos que caen bajo la experiencia y se consideren a los discursos morales, históricos y cosmológicos en una íntima relación con el discurso teológico. Pero, ¿cuál será el campo de referencia de las proposiciones teológicas? Este campo se logrará en la medida que se atienda a las analogías que resultan de usar el lenguaje de determinados fenómenos humanos como el amor dentro del lenguaje divino. Así, por medio de la analogía, podremos garantizar la importancia cognoscitiva de las proposiciones teológicas. Pero, ¿cómo se logra esto? Crombie afirma que esto se logra fundamentándonos en la autoridad de los dichos y acciones de Jesús, lo que se da por medio de parábolas; y, asimismo, nosotros podremos referirnos a Dios por medio de parábolas que tienen un gran contenido de autoridad: “las cosas que nosotros decimos acerca de Dios son enunciadas en base a la autoridad de las palabras y actos de Cristo, quien habló en el lenguaje humano usando parábolas; y nosotros también hablamos en parábolas –parábola de autoridad, parábola autorizada”⁸⁹. De esta forma, mediante la analogía se puede determinar el ámbito de referencia de las proposiciones teológicas, donde su fundamento se halla en la autoridad de Cristo. Sin embargo, quedaría por cuestionarnos si es posible referirnos a alguna experiencia crucial que contara en contra de nuestra fe, a lo cual responde Crombie con lo siguiente: “No,

⁸⁸ Cf. I.M. Crombie. “La posibilidad de los enunciados teológicos”, en ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 65.

⁸⁹ I.M. Crombie. “Theology and Falsification”, en *New essays in Philosophical Theology*. SCM PRESS LTD. Londres 1958, p. 122.

porque nosotros nunca podemos ver el cuadro en su totalidad”⁹⁰ y, la porción que no podemos ver ahora, la veremos en el más allá. Así, frases como “Dios es misericordioso” o “Dios nos ama” son posibles de falsear en principio, pero no en nuestra experiencia actual. Sólo se podrían falsear a través de una experiencia después de la muerte, donde podría quedar a salvo el campo cognoscitivo de la fe.

Recapitulando, los autores representantes del “ala derecha de Oxford” reaccionan frente a la parábola del jardinero de Flew en el propio campo de éste, es decir, defienden la idea de que las aserciones religiosas tienen un contenido y, por consiguiente, son falseables. Las reacciones van desde la postura de Mitchell que sustenta que a pesar de que algunos hechos cuentan en contra de las afirmaciones religiosas, el creyente no permitirá de ningún modo que estos hechos cuenten *decisiva y conclusivamente* contra sus doctrinas; hasta la postura cristiana de Hick y Crombie que afirman que, como dice este último, al no poder ver el cuadro en su totalidad, necesitamos de la *vida del más allá* para completar dicho cuadro, o como diría Hick sólo al final del camino se sabrá quien tendrá la razón: el creyente o el ateo. En otras palabras, a pesar de la parcialidad de las experiencias religiosas, el hombre que cree anticipa un horizonte de sentido total que le permite defender y seguir esperando en Dios “contra toda esperanza”. Y éste es precisamente el significado de la creencia.

2.3.3. Las falencias de estos intentos de respuesta

En esta sección no comenzaremos por ver las falencias de cada ala por separado, sino que ante todo describiremos la postura de Flew frente a las mencionadas reacciones. Este

⁹⁰ I.M. Crombie. *Theology and Falsification...*, p. 124. En la misma tónica, Gilbert Ryle trae a colación otra parábola, que aunque no está directamente relacionada con el desafío de Flew, sí parece, según Manuel Antonio Fraijó, ser la que mejor explica la actitud del hombre religioso. Tal parábola “trata de cómo ve un estudiante la factura del *college*. El administrador le explica que todo lo que proporciona el *college* está incluido en la cuenta; pero el estudiante siente que las cosas más importantes no han entrado en la factura y, de algún modo, no han sido incluidas en ella”. Cf. MACQUARRIE, John. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología...*, p. 141. De esta parábola llamada “la factura incompleta” podemos afirmar que puede tener gran cantidad de significados y uno de estos se refiere a decirnos que, aunque un físico hiciera la descripción detallada de todo el mundo, aún se escaparían de dicha descripción muchas cosas. Asimismo, aplicando esto al ámbito de lo religioso, el creyente reconoce que lo más relevante no entra en la factura, ya que aún se puede percibir en el mundo que lo circunda la gratuidad y el misterio. Como diría Wittgenstein: aunque todas las preguntas científicas tuvieran sus respuestas, esto no sería suficiente para resolver los problemas más importantes de la vida. Problemas, que al fin y al cabo, afectan el sentido global de nuestra existencia. Cf. Manuel Fraijó Prieto. *A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios...*, p. 106.

autor, ante la gran cantidad de opiniones generadas a su desafío, decide concentrar su atención en las posturas de Mitchell y de Hare, como dice él, por ser los dos grandes representantes de los dos géneros de respuesta ante la posición lanzada en su parábola.

A este propósito nos recuerda Flew que su desafío consistía en afirmar que algunas expresiones teológicas pretenden suministrar explicaciones o expresar aseveraciones. Ahora, “una aserción, para que sea en absoluto una aserción, debe afirmar que las cosas están de tal y tal forma; *y no de otro modo*. De manera similar, para que sea en absoluto una explicación, debe explicar por qué ocurre esta cosa particular; *y no alguna otra*”⁹¹. Ante estas cláusulas tan decisivas, los creyentes intelectuales sofisticados parece que tienden fácilmente, por un lado, a desechar dichas cláusulas y, por otro, a negar que sucediera algún acontecimiento que pudiera estar en contra de sus aseveraciones y sus explicaciones religiosas. Pero mientras que ocurra esto, para Flew, tales explicaciones resultarán ser ilegítimas y dichas afirmaciones triviales.

Una vez dadas las anteriores condiciones, Flew ofrece su postura frente a la respuesta de Mitchell. La respuesta de éste coincide con la de aquel en los siguientes aspectos: considera las expresiones religiosas como aserciones; si son aserciones, debe existir, por un lado, algo que cuente contra su verdad y, por otro lado, un peligro permanente de convertir en “fórmulas vacuas” lo que aparentemente son aseveraciones. No obstante, Mitchell critica a Flew por lo extraño que le parece como dirige el argumento del teólogo, por no haber tratado una distinción, reconocida por el mismo Flew, entre dos maneras distintas frente a lo que pudiera parecer como evidencia contra el amor de Dios: la manera en que Flew hace hincapié solamente se refiere al “expediente de cualificar la aserción original; el modo que normalmente toma el teólogo, al principio, es admitir que parece malo pero a la vez insistir en que hay –debe haber- alguna explicación que mostrará que, pese a las apariencias, realmente hay un Dios que nos ama”⁹².

En lo que sí no parece estar de acuerdo Flew con Mitchell es en la manera como éste compara el “extranjero” con Dios, pues aunque sea fácil para el partisano hallar excusas factibles para la conducta dudosa por ser el extranjero un ser humano; no pasa lo mismo si Dios es un extranjero, debido a que si Él desea ayudarnos y no puede en unas determinadas circunstancias, entonces, tendríamos que concluir que no es omnipotente; tampoco podríamos

⁹¹ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 59.

⁹² Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 59.

afirmar que él nos ayudaría si supiera, pues Él es omnisciente; tampoco que no tiene ninguna responsabilidad de la maldad de los demás, pues Él nos creó a todos: “¡En verdad, un Dios omnipotente, omnisciente, debe ser cómplice antes de (y durante) el hecho de toda mala acción humana!, al igual que ser responsable de todo defecto no moral en el universo⁹³. De esta manera, Mitchell acierta en decir que Flew no consideró que lo primero que hace el teólogo sea ir a la búsqueda de una *explicación*. Sin embargo, si continúa persiguiendo insistentemente hasta el final, la postura de Mitchell caerá irremediabilmente ante “la muerte por las mil cualificaciones”. Por si fuera poco, pareciera, en el fondo, que la distinción de Mitchell entre “contar contra” y “contar decisivamente contra” cayera en una ilusión verbal; además, si no se hace ninguna observación viable que cuente *decisivamente en contra* del significado de la fe, ¿será que ninguna circunstancia observada es relevante a la hora de tratar con las aserciones religiosas? De esta manera, pareciera que Mitchell en vez de estar jugando en el terreno de Flew, estuviera jugando en el de Hare.

Por otra parte, según Flew, la posición de Hare es “atrevida y fresca”, pues reconoce que la postura de Flew es “totalmente victoriosa”. Pero, aunque el invento del término *blik* sea provechoso para la filosofía, aplicar los *bliks* a las expresiones religiosas es un intento fallido, debido a que esto sería afirmar que el fundamento de aseveraciones acerca del cosmos está erróneamente dirigido. En primer lugar, si se consideran las afirmaciones teológicas como simplemente *actitudes*, estaremos diciendo que tales afirmaciones son “enteramente no ortodoxas”; y, si se sostiene la postura de Hare, “que no conlleva aserciones cosmológicas sobre la naturaleza y las actividades de un supuesto creador personal, ¿entonces, seguramente, él no es en absoluto un cristiano?”⁹⁴. En segundo lugar, si consideráremos que las expresiones teológicas no son aseveraciones, entonces, tendríamos que reconocer que muchas de las actividades dentro del campo religioso son falsas o simplemente tontas. Así, si un hombre afirmara que se *debe* hacer tal o cual cosa porque es voluntad divina, estaría proporcionando simplemente una *fraseología* que sería fraudulenta al no estar dando ninguna razón. “Si ‘mi alma es inmortal *porque* Dios ama a sus hijos, etc’ no asevera más que ‘mi alma debe ser inmortal’

⁹³ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 59. Actualmente Flew considera que, por un lado, Dios no es responsable del mal en el mundo, ya que él al ser como un demiurgo que creó el mundo, ya no influye para nada en éste; pero, por otro lado, sí tiene una influencia en el mal del mundo por el simple hecho de haberlo creado con todas sus posibles potencialidades. Cf. La entrevista hecha por Gary Habermas a Antony Flew. <http://www.biola.edu/antonyflew/>.

⁹⁴ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 60.

entonces el hombre que se reconforta a sí mismo con argumentos teológicos a favor de la inmortalidad”⁹⁵, sería tan tonto como aquel que quisiera cubrir su insolvencia del banco poniendo su firma en un cheque con la misma cantidad. Además de la crítica de Flew, W.T. Blackstone afirma lo siguiente: Hare “deja al creyente religioso en una postura tal que éste no tiene la posibilidad de discriminar entre las creencias religiosas justas y las erróneas, y mucho menos puede defender la propia”⁹⁶.

Siguiendo con los representantes del “ala izquierda”, procederemos ahora a mencionar que tanto Braithwaite como Hepburn, al considerar que no es relevante que la historia sea estrictamente verdadera, aplicando la crítica Flew le hace a Hare, haría del creyente cristiano un tonto cuando intente formular sus afirmaciones religiosas. Estas, al no existir, resultarían ser vanas o vacías de sentido. Por otra parte, si estuviéramos de acuerdo con MacIntyre, la pregunta que sería conveniente hacerle es la siguiente: “¿podremos ver la diferencia entre el *status lógico* de la fe y su *status psicológico*? ¿Quién nos garantizará que no somos víctimas de un grave error, que somos religiosos y no supersticiosos?”⁹⁷ ¿Cuál es el criterio de discernimiento para optar por el cristianismo en lugar de otra religión?, pues, en todo caso, la libertad de escoger cualquier religión será limitada al no considerarse el fundamento racional. Así, pareciera que MacIntyre estuviera dentro de un “juego arbitrario”.

De esta forma, podríamos afirmar junto con los teólogos, que nos resistimos aceptar que sus expresiones religiosas son actitudes frente a la vida o meramente reducciones de exhortaciones éticas, es decir, la religión contiene un agregado de enunciados fácticos. Así lo demuestra el teólogo contemporáneo W. Pannenberg, uno de los más acérrimos defensores del nivel cognoscitivo de las aseveraciones religiosas:

Sí se puede admitir que las proposiciones teológicas tienen un carácter *cognitivo*, es decir, el carácter de asertos, cuya naturaleza consiste en que anuncian algo sobre un hecho y en que pretenden ser verdaderos [...] Ante la inaplicabilidad en teología del criterio positivista del sentido —es decir, de verificar sus proposiciones por observaciones de los sentidos, accesibles de modo universal y en cualquier momento—, se han hecho algunos intentos por interpretar el lenguaje religioso como lenguaje simplemente *expresivo*, que no intenta hacer asertos sobre hechos. Se ha demostrado, sin embargo, [...] que tales interpretaciones tienen que violentar,

⁹⁵ Antony Flew. *Teología y falsación...*, p. 60.

⁹⁶ W.T. Blackstone. “The Problem of religious Knowledge”. Prentice Hall. New Jersey 1963, en ANTISERI, Darío. *El problema del lenguaje religioso...*, p. 109. Cf. William T. Blackstone. “The Problem of Religious Knowledge”, en Tad S. Clements. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 25, No. 1. 1964, p. 154. <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8205%28196409%2925%3A1%3C154%3ATPORK%3E2.0.CO%3B2-2>

⁹⁷ ANTISERI, Darío. *El problema del lenguaje religioso...*, p. 130.

deformándolas, las intenciones del lenguaje religioso y que no se las puede considerar como una descripción correcta de los enunciados que la fe hace de sí misma. No se puede poner en duda que los hombres que expresan sus convicciones religiosas aluden con tales descripciones a una realidad específica –normalmente la realidad divina y la creada por Dios– y que quieren afirmar algo sobre ella como verdadero. Incluso aquellas formas del lenguaje religioso que no tienen inmediatamente un carácter asertivo, como el lenguaje de la plegaria y las fórmulas “preformativas” que acompañan a las acciones litúrgicas, presuponen siempre sin duda, [...] otros enunciados que contienen asertos sobre la realidad divina y la creada por Dios.⁹⁸

Ahora bien, las posiciones de Hick, Crombie y Ryle podrían ser atacadas por estar insertas dentro de una verificación escatológica. A Flew únicamente le interesa una verificación dentro de la historia que no se refiera a un más allá o a una vida después de la muerte. Sin embargo, regresando a la postura de Pannenberg, éste afirma que la verificación escatológica es la única que nos permitirá acercarnos a las conclusiones definitivas acerca del sentido global de la historia y acerca de la viabilidad de la veracidad de las aseveraciones religiosas. Así, él insta en considerar criterios provisionales que permitirían a los hombres contemporáneos discernir entre las diferentes ofertas de sentido de la realidad en su totalidad⁹⁹. Asimismo, los positivistas radicales al no considerar la creencia religiosa como un todo, no pueden tampoco de tajo desechar las expresiones religiosas como carentes de sentido. Sin embargo, definitivamente, el conflicto no estará ahora centrado en considerar la teología como un terreno unificado donde se ubican sus aseveraciones, sino en avalar o no la facticidad de dicho terreno.

⁹⁸ PANNENBERG, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología*. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Libros Europa. Madrid 1981, pp. 335-336.

⁹⁹ Para Pannenberg, el objeto de la teología, entendido como terreno unificado en el que también las afirmaciones religiosas están insertas, es, en últimas, la realidad de Dios mismo que se autorevela indirectamente, es decir, “la realidad de Dios [...] se da implícitamente, como realidad que todo lo determina, en toda realidad finita y particularmente en las estructuras de significado de todo hecho y de todo acontecimiento, que a su vez se tematizan en las experiencias que anticipan la totalidad de sentido de la realidad”. Esto hace posible que no confundamos a Dios con las afirmaciones religiosas que tratan de él. Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología...*, p. 337. De este modo, “Los enunciados teológicos, o los modelos teóricos de los que forman parte sus enunciados particulares, hay que juzgarlos por el grado en que logran interpretar coherentemente los datos de la tradición religiosa y los sistemas de sentido de la experiencia actual. [...] Las hipótesis teológicas hay que considerarlas como no confirmadas sí y sólo si: 1. se entienden como hipótesis sobre el alcance de la fe israelítico-cristiana, pero no se puede demostrar que sean una formulación de las implicaciones de las tradiciones bíblicas [...]; 2. si no se posee una referencia a la realidad como un todo, que sea intercambiable para la experiencia actual y que se pueda legitimar en su relación con la situación respectiva de la problemática filosófica (en este caso los enunciados teológicos pasan a la característica crítica de míticos, legendarios o ideológicos); 3. si no son apropiados para integrar los respectivos campos de la experiencia o no se intenta de ningún modo tal integración (por ejemplo, en la doctrina de la Iglesia, cuando se considera su relación con la sociedad); 4. si su fuerza explicativa es anticuada respecto a la situación que ya se ha alcanzado en la problemática teológica y, por tanto, si no alcanza la fuerza interpretativa de las hipótesis ya existentes y no supera los límites de éstas, establecidos en la discusión”. PANNENBERG, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología...*, pp. 352-353.

CONCLUSIONES

Al haber terminado esta investigación, restan algunas consideraciones finales que nos permitan englobar la pregunta planteada al principio de este trabajo: “¿son las creencias religiosas razonables?” De acuerdo con este interrogante podemos decir que las creencias religiosas son expresiones que sí tienen significado o sentido. Se dice que las expresiones religiosas hacen alusión a la fe, al sentimiento, a lo moral, a las actitudes y/o a lo cognitivo. Como logros alcanzados para llegar a tal significado podemos indicar lo siguiente:

Las creencias en general son disposiciones adquiridas desde la infancia, que no solamente tienen validez subjetiva, sino también objetiva, al poderse comparar o compartir por medio de los comportamientos, esto es, por manifestaciones externas que nos permiten afirmar a su vez que las creencias son públicas y latentes. De ahí que éstas al poder ser caracterizadas como *apropiadas* a la verdad y a la falsedad, se comprendan como aseveraciones, ya que remiten al saber, y viceversa; pues al fin y al cabo ambos aspectos se refieren a un mundo real y objetivo. Y si esto es así, podemos afirmar entonces que las creencias religiosas pueden ser públicas, ya que mucha gente comparte un mismo credo o una misma religión. No obstante, las creencias religiosas no tienen las mismas características que una creencia cualquiera pueda tener, ya que no es claro afirmar de ellas que sean *apropiadas* a la verdad, pues hay toda una discusión detallada en torno a si pueden ser consideradas como aseveraciones o no. Además, las creencias religiosas se diferencian fuertemente de las demás por la fe, cuya característica se da por un conocimiento nacido del amor de Dios (Lonergan) o como un don divino e individual, que inspira al hombre a tener los más profundos anhelos y esperanzas que la razón misma es incapaz de develar (Kierkegaard). De igual modo, para James, la fe debe estar basada en el deseo pasional.

Otro logro alcanzado fue refutar la opinión radical de los positivistas para quienes las creencias religiosas carecían de significado al no estar dentro del conjunto de los enunciados matemáticos y tautológicos, ni dentro de los enunciados fácticos (los científicos). Karl Popper reacciona contra este punto de vista tan radical con su teoría del falsacionismo. Así, su teoría de la *demarcación*, en la que se delimita la ciencia de la metafísica y de la religión, hace que ésta ya no sea vista como enunciados carentes de sentido, sino como aseveraciones que no son posibles ser falseadas en principio. Además, ‘el principio de verificación’ falla no solamente

porque no puede distinguir las aseveraciones con sentido de las que carecen de éste, sino que si aplicara sus propios criterios, estos también carecerían de sentido; por si fuera poco, a Dios al estar fuera de nuestra percepción sensorial, no podríamos nunca captarlo bajo enunciados observacionales del mundo sensible. Además, el *Tractatus*, muy contrario a lo que opinaban los positivistas radicales, sí da gran relevancia a los temas como Dios, la metafísica y el arte.

De este modo, las creencias religiosas pueden ser abarcadas con un significado razonable o no razonable, ya que la discusión se halla en cómo reconciliar o no la fe y la razón. Ante esta discusión se presentan dos propuestas generales. Por un lado, se encuentran aquellos que exigen de las expresiones religiosas una evidencia racional suficiente. Entre sus principales representantes se encuentran Antony Flew y W.K. Clifford. Aquel sustenta lo que ha denominado “la presunción del ateísmo”. En las cortes judiciales, se defiende la presunta inocencia hasta que se establezca una evidencia que tumbe dicha presunción. Esto implica, por ejemplo, que a aquellos que crean que ‘Dios existe’ debe exigírseles presentar una evidencia que derrote al ateísmo, y, si esto sucede, tendremos entonces buenos fundamentos para creer que es verdad la aseveración ‘Dios existe’; y si dichos fundamentos no se dan, no tendremos razones para creer que dicha proposición es verdadera. Por tal motivo, la única postura razonable sería la del ateísmo negativo, cuyos representantes dicen que no son teístas o que Dios les parece indiferente para sus vidas. Sin embargo, Flew, al apelar a la ‘razón suficiente’ y a la probabilidad, nos dice que sólo deberíamos creer en Dios si contamos con algo que muestre que esto es más probable que decir que Dios no existe. Asimismo, Clifford nos recuerda que la gente algunas veces puede morir debido a que actuamos sin verificar que todo esté bien. Lo que se juzga como erróneo no es la creencia, sino la acción producida por aquellos que creen de este modo, ya que tenemos que buscar una evidencia que constituya una prueba con el fin de proteger la vida de tantas personas. Aquí se defiende la opinión de que las creencias en general no son cuestión privada, debido a que nuestras vidas, nuestras palabras, nuestras frases, nuestros procesos y modos de pensamiento son propiedad común; nos llevarán a buscar una evidencia suficiente cuando creamos ya sea en algo o en que Dios exista.

Ahora bien, la otra alternativa importante, cuya característica principal afirma que no necesitamos de ninguna evidencia racional que sustente las creencias religiosas, está enunciada por tres posiciones: Los pragmatistas (William James), los fideístas (Kierkegaard, Wittgenstein y sus seguidores) y los representantes de la epistemología reformada (Alvin Plantinga). Los

primeros dicen que con respecto a las expresiones religiosas al ser opciones vivas, importantes y forzadas, no podremos esperar encontrar una evidencia suficiente, ya que aquel (el escéptico) que prefiere evitar el error en vez de arriesgarse a tener una opción, será un irracional, puesto que si la religión llega a resultar falsa, evitaremos el error, pero si es verdadera perderemos lo bueno de ella. Lo que aquí está en juego es siempre una apuesta.

De igual manera, Wittgenstein intenta mostrar la carencia racional de la creencia religiosa. Pero este autor en primera instancia al tratar de hallar un lenguaje general común concluye que de lo que “no se puede hablar es mejor callar” y, de lo que hay que hacer silencio, se halla en el ámbito de lo religioso, lo estético y lo ético, cuyos aspectos sólo se pueden a lo sumo *mostrar*. En el texto *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (escrito en el período de transición del primero al segundo Wittgenstein) nos dice el austriaco que las expresiones religiosas están inmersas en un juego de lenguaje, que contiene sus propias razones o reglas de juego, cuyas figuras, al deformar el uso del lenguaje ordinario, hacen imposible comprenderlo fuera de éste. Esta posición también derrota al positivismo.

Ahora, con respecto a los fideístas wittgenstenianos, hay que aclarar que Norman Malcom, aprovechando la idea de que la religión es un lenguaje privado, afirma que las creencias religiosas no son hipótesis, ya que no se dejan afectar por ninguna evidencia, es decir, carecen de cualquier fundamentación. Sin embargo, Devi Phillips reconoce que los juegos del lenguaje no se hallan aislados, sino que hacen parte importante dentro de una sociedad. Empero, cuando nos encontramos con el suceso de la muerte de un hijo que nos incapacita para seguir creyendo, entonces, la religión se volverá falsa no porque estos hechos hayan hecho falseable a la religión, sino porque tales sucesos nos inhabilitan para seguir creyendo.

Asimismo, Kierkegaard afirma que una primera característica de la verdad como subjetividad es tener un encendido conocimiento de Dios, que de otra forma no es posible captar. Una segunda característica es la paradoja de la razón que afirma que la verdad subjetiva involucra creer algo absurdo: la encarnación de Jesucristo como un ser humano con las mismas condiciones de cualquier ser humano, pues al fin y al cabo afirmar esto implica aseverar que la verdad eterna ha entrado a un estado finito. Es decir, la fe no viene de un conocimiento objetivo, sino a causa de un conocimiento apasionado.

Por otro lado, concluimos, siguiendo a Alvin Plantinga, como principal representante de la tercera perspectiva denominada *La epistemología reformada*, que como el fundacionalismo

moderno se basa en proposiciones autoreferencialmente incoherentes, de ahí se podría deducir que algunas aseveraciones que contienen la forma autoevidente de la existencia de Dios serían propiamente básicas.

No obstante, a lo largo de este trabajo encontramos falencias tanto en los fideístas wittgenstenianos como en Plantinga. Por un lado, siguiendo a Wittgenstein no es cierto que la religión no necesite de hipótesis, pues comparándola con Flew, a la creencia religiosa sí es posible refutarla bajo el principio de la falsación. Además, en muchos sistemas religiosos sí es posible relacionar la ciencia con la religión. En tales sistemas se expresan sus creencias por medio de un lenguaje discursivo. Si no fuera así, las metáforas religiosas serían simplemente enunciados sin sentido. Fuera de esto, hasta las religiones más primitivas contienen cosmologías. De esta forma, sí hay una influencia aunque sea indirecta de la ciencia. Por otra parte, no podemos decir que las creencias religiosas desfiguran el lenguaje, pues el creyente, sin tener en cuenta sus imágenes pretende expresar sus experiencias bajo proposiciones que supuestamente contienen verdades. De igual manera, autores como Michel Martin y Kai Nielsen dicen que los juegos del lenguaje no son aislados, sino que comparten criterios comunes, pues si no se dieran dichos criterios, caeríamos irremediabilmente en un radical relativismo. De esta forma, una persona puede compartir diversos juegos de lenguaje utilizando los mismos criterios para todos ellos. Además, una forma de refutar la posición de Phillips es afirmar que la mayoría de los creyentes no se dejarían enrolar bajo la distinción que hace este autor, pues el creyente promedio expresa tanto creencias referidas a hechos empíricos como creencias metafísicas que hacen alusión directa o indirectamente a Dios y a una vida después de la muerte.

Entre tanto, Plantinga falla debido a que las creencias teístas no pueden ser consideradas suficientemente racionales sin criterios comunes de argumentación, ya que hay hechos como el problema del mal, que exhiben su no racionalidad. Además, una persona intelectualmente sofisticada de nuestra época, no necesariamente tiene que observar las creencias religiosas como propiamente básicas para él, a menos que experimentara un acontecimiento religioso fuera de lo común. De esta manera, como dice Enrique Romerales, la religión no puede librarse del dictamen de la razón, pues la fe es la etapa que le sigue a la razón, “como un poner lo que a ésta le falta, que como algo independiente de ella”, o como afirma Anthony Kenny: “La fe es por definición una creencia en algo por una razón particular: a

saber, que Dios lo ha revelado”¹. Aquí, podemos poner la concepción de fe concebida por Lonergan, pues primero tenemos fe y luego razonamos acerca de ésta.

Con lo anterior, La postura del desafío de Flew tiene su razón de ser. El criterio de la falsación que afirma que una teoría sería considerada científica si es falseable en principio pero no es falseable de hecho, ya que después de varios intentos de refutarla no es posible hacerlo. Así, simplemente, las aseveraciones no falseables serán aquellas que no tienen un contenido fáctico o no son científicas. Flew concluye, bajo lo que denomina “la muerte de las *mil cualificaciones*”, que algo que al principio parece ser una aserción o una afirmación, no queda en nada luego de un ataque severo que pretende refutarla. Los que intentan defenderla terminan tras de un conjunto de estrategias no afirmando nada. De esta forma, si la aserción original que afirmaba que “hay un jardinero cuidando el jardín” no deja ser refutada, ésta fallece con la muerte de *las mil cualificaciones*. (“Si no existe nada que se pueda negar de una afirmación, tampoco no existe nada que se pueda afirmar de ella y, por ende, no hay aseveración”). Aseveraciones como “Dios nos ama”, “Dios es el creador del mundo”, “Dios nos ama como un padre a sus hijos”, resultan todas ellas no falseables, debido a que el creyente no permitirá que nada cuente *en contra* de sus aseveraciones y, si se esto se da, entonces éstas no tienen contenido fáctico. Este autor lanza una pregunta desafiante: “¿qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para Ud. una refutación del amor, o de la existencia, de Dios?” Ante tal desafío se generan dos posturas: “el ala derecha de Oxford” y “el ala izquierda de Oxford”.

Los representantes del ala izquierda mencionados en este trabajo (Hare, Braithwaite, Hepburn y MacIntyre) coinciden con Flew en afirmar que los asertos religiosos no tienen contenido empírico y, por ende, cualquier visión que tengamos del mundo no nos daría información alguna al respecto. Por tal motivo, la religión, al ser puesta fuera del terreno de Flew, se considera como un acontecimiento no racional, quedando de este modo cerrado cualquier acceso a reactivar las pruebas clásicas de la existencia de Dios y, como diría James, cualquier opción religiosa, no tendría motivos racionales, sino emotivos o pasionales. Además, para esta corriente, las afirmaciones religiosas tienen que ver más bien con sentimientos, actitudes frente al mundo y con la expresión de una conducta o modo determinado de vida, cuya historia, como dice Braithwaite, serviría para incentivar tal modo o conducta de vida.

¹ Anthony Kenny. *Faith and Reason...*, p. 79, en ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad...*, p. 43.

Contrarios a esta perspectiva, se encuentran los representantes del “ala derecha” (Mitchell, Hick, Crombie y Ryle), que enuncian que las aseveraciones religiosas, al tener contenido son falseables, esto es, a diferencia del “ala izquierda”, sí juegan en el mismo campo de Flew. No renuncian a buscar una prueba racional fehaciente de las expresiones religiosas. Dentro de las distintas posturas, nos encontramos con Mitchell quien afirma que el creyente sí tiene en cuenta que ciertos hechos como el mal en el mundo pueden contar en contra de sus creencias; sin embargo, no por ello deja que tales hechos cuenten *decisiva y conclusivamente* en contra de sus expresiones religiosas. Esto dependerá de la confianza que tenga éste. Asimismo, Hick, Crombie y Ryle coinciden en enunciar que aunque las experiencias religiosas sean parciales, el creyente anticipa el horizonte de sentido total de la vida que le posibilita, a su vez, dar un significado a su creencia. Así, Hick nos habla, por un lado, de la presencia de Jesucristo, Dios encarnado y resucitado, que nos posibilita entender afirmaciones como: ‘Dios es bueno’ o ‘Dios ama a sus hijos’, y, por otro, por medio de la verificación escatológica se podría, aunque no en el momento, falsear el contenido del lenguaje religioso y, de este modo, saber quién tendría la razón: el creyente o el no creyente. De este manera, éste tendría expresiones factibles de confirmación o verificación, pues él está haciendo, por ahora, una opción real que no es vacía (en esto coincide con James). Crombie nos dirá que para completar el cuadro necesitamos tener en cuenta *la vida del más allá*. De igual modo, Ryle, por medio de su parábola de la “factura incompleta”, afirma que muchas cosas en la vida no están dentro de esta factura.

De otro lado, pasando a las falencias de las dos alas, Flew responde. Por una parte, opina que el término *blik* de Hare para las expresiones religiosas no está bien encaminado, puesto que, por un lado, al considerar las creencias simplemente como *actitudes*, éstas no podrán abordarse como aserciones y, si esto ocurriera, muchas de las actividades de los creyentes pasarían por tontas o por falsas. Además, Hare no da la posibilidad de distinguir cuándo una creencia religiosa es justa y cuando es errónea y, de esta manera, no se puede defender el *blik* que uno tenga. Por si fuera poco, las creencias religiosas tienen aspectos distintos a cualquier creencia, que hacen que no puedan ser tratadas de la misma forma. Ante esta última crítica, Lonergan nos ofrece algunos pasos metodológicos para saber cuándo una creencia religiosa es o no falsa.

Ahora bien, aunque estos pasos se puedan aplicar a la religión, su estructura difiere por estar de por medio la fe, que no se da, por supuesto, aisladamente, sino en comunidad, cuya

sustentación se presenta a lo largo de la historia. También podemos comparar esta postura con Kierkegaard, que opina que aunque el cristiano tuviera un conocimiento evidente de los sucesos históricos de la vida, pasión y muerte de Jesucristo, esto no influiría en nada en su relación de confianza con Cristo. Con respecto a esto, podemos decir también que la diferencia entre Braithwaite y Lonergan radica en que mientras que aquel considera a la historia del antiguo y nuevo testamento no necesariamente verdadera, éste sí considera como cierta la relación de Dios con su pueblo que se comunica a través de la historia. De aquí, podemos criticar la postura de MacIntyre por sólo considerar la autoridad de Jesucristo sin tener en cuenta la historia. Así, para Lonergan, se debe tener en cuenta tanto la palabra interior del amor de Dios (en esto coincide con MacIntyre), como la palabra exterior expresada en la tradición histórica.

Por otra parte, Flew critica la postura de Mitchell por comparar el extranjero con Dios, pues si lo hacemos tendríamos que concluir que Dios no es omnipotente ni omnisciente. Así, pareciera que tal postura terminara pareciéndose a la de Hare. Por otra parte, Flew podría criticar las posiciones Hick, Crombie y Ryle por hacer depender todo de una verificación escatológica, pues al fin y al cabo lo único que le interesa a Flew es la verificación intrahistórica, que no se refiera a un más allá. Sin embargo, yo estoy de acuerdo con lo que opina Pannenberg: no es posible prescindir de la verificación escatológica, ya que si lo hiciéramos, nunca llegaríamos a deducir conclusiones definitivas acerca del sentido total de la historia y con respecto a la posibilidad de referirnos a la veracidad de las aseveraciones religiosas. No obstante, no por ello, la postura de Flew se invalida, pues al fin y al cabo, el conflicto no se presenta en la consideración de la teología como un campo unificado, sino en la manera como podamos garantizar o no la facticidad de tal campo.

Así, la cuestión del desafío planteado por Flew sigue estando abierta, debido a los siguientes aspectos: el problema del mal invalida frases como “Dios me ama” o como “Dios es bueno”. Esto hace difícil defender la idea de que las aseveraciones religiosas tienen un contenido empírico, pues si Dios es omnipotente, ¿por qué deja que el mal suceda en el mundo? Ante esta pregunta, pareciera que los creyentes tuvieran miles de estrategias para excusar a Dios y, por lo tanto, pareciera que Él no se dejara poner a prueba. No obstante, Plantinga intenta mostrar que el mal no debe discutirse solamente bajo disputas epistemológicas, sino bajo disputas metafísicas y teológicas.

Otro tema importante en este trabajo es el aspecto de la libertad, que nos sirve de razón para refutar aquellos que consideran que no necesitamos dar razón de nuestra fe, es decir, para que podamos estar dentro de una religión u otra, debemos tener criterios razonables que nos permitan optar libre y responsablemente por una o por otra. Precisamente, por este motivo se atacan las posturas de Hare y Mac Intyre por ser arbitrarias. Por lo contrario, Hick, Quinn, Clifford y Flew entre otros, sí tendrían en cuenta el aspecto de la libertad.

Al analizar si Flew es ateo, es agnóstico o creyente, veíamos, que actualmente, él cree en Dios como en una especie de Demiurgo, el cual creó el mundo desde un principio, pero que ya no tiene ninguna influencia sobre él. En cuanto a Wittgenstein podemos considerar que, en cierto sentido, es un agnóstico, pero en otro no, pues el tema de Dios no le es indiferente. Asimismo, Ayer nos dice que dudar de Dios o negarlo es reconocer que tales aseveraciones tienen de alguna manera sentido, “pues sólo se duda o se niega algo cuando tendría sentido considerarlo verdad”. De este modo, concuerdo con James en afirmar que la posición agnóstica en sentido angosto se parece a un general que le dice a sus soldados que se resguarden del enemigo con el fin de que no reciban ninguna bala; si esto sucede, ¿de qué manera podría entonces ganar la batalla?, es decir, si no nos arriesgamos a apostar así nos equivoquemos, como diría Pascal, tenderemos más a perder que a ganar.

Es conveniente afirmar que el Wittgenstein del *Diario filosófico* (y del *Tractatus*) estaría de acuerdo con los representantes del “ala derecha de Oxford” en lo siguiente: “Creer en Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en Dios quiere decir que ver que con los hechos no basta. Creer en Dios quiere decir que la vida tiene sentido” (§ 8.17.16). No obstante, esto no significa que Wittgenstein I y los representantes del “ala derecha” coincidan en todos los aspectos, pues mientras que para aquel “de lo que no se puede hablar es mejor callar”, para estos sí es posible abarcar las expresiones religiosas bajo aseveraciones factibles de ser falseables. De igual modo, pareciera que el Wittgenstein de *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* estuviera más de acuerdo con los representantes del “ala izquierda”, pues considera que los creyentes, al tener figuras que distorsionan el lenguaje, hacen que sus aseveraciones no necesiten de ningún fundamento racional.

Si consideramos lo que nos dice Ortega, según el cual nosotros somos prácticamente las creencias y, sólo posteriormente, cuando dudamos creer entre una cosa y otra, empezamos a inventar mundos interiores como el científico, el poético, el artístico o el religioso, podremos

decir entonces que al estar a favor de la carencia racional de las creencias, el mundo del creyente constituye sus propios límites. Pero, si estamos de acuerdo en aseverar que existen criterios comunes en estos mundos, debemos afirmar que estos límites pueden ir más allá del interior de cada mundo.

Aunque para los que defienden la postura de la carencia de la fundamentación racional para las creencias religiosas, que hace que la teología se invalide, esto no indica que la teología no tenga aún mucho que decirnos, pues al fin y al cabo ésta pretende responder, indirectamente, el desafío de Flew. De este modo, la relación entre filosofía y teología debe seguir teniendo un aspecto importante para considerar, ya que se refiere, en últimas, a la relación entre fe y razón. Es decir, el sentido de las creencias religiosas debe ser abordado tanto por la filosofía como por la teología. Si una de ellas falta, creo que no es posible comprender las expresiones religiosas en su globalidad.

Por otra parte, considero que los aportes más importantes de este trabajo son los siguientes: El creyente, siempre debe estar abierto a dejar poner en prueba su fe; de lo contrario, caería irremediamente en un dogmatismo que podría generar, como en otras épocas posturas, tan radicales que harían por ejemplo, de la “Iglesia católica” una institución encerrada en sí misma, que ya no responde ante los desafíos que el mundo en la actualidad le presenta. Con respecto a esto, Wittgenstein opina que para él un milagro es la experiencia de asombro que tiene cuando contempla el mundo. De esta forma, el milagro es un suceso que no se puede decir con las palabras y, por tal razón, no es posible entender bajo la ciencia o el lenguaje. Para esto, deberíamos poder ir *más allá del mundo*, es decir, traspasar los límites del lenguaje o de la ciencia, pues estos al describir hechos, no son capaces de describir a Dios, al no ser un hecho en el mundo. De este modo, para acercarnos a Dios, debemos estar en el límite del mundo, lo cual al ser experiencia mística, no podría ser explicada meramente con los hechos, que en cuanto tales hacen parte del mundo.

Considero que también podemos tener en cuenta la propuesta de Lonergan como la más global de todas, porque incluye tanto los aspectos de aquellos que defiende la postura de la necesidad de una evidencia racional como de quienes prescinden de ella. Esto lo valoro, porque cualquier postura reduccionista que hagamos de las expresiones religiosas implica caer en un círculo vicioso de nunca acabar. Además, la experiencia religiosa, por tener mucho de misterio, no se deja captar solamente por un aspecto de la vida, ya sea racional, psicológico o

moral. Creo que los abarca a todos. Sin embargo, no quiero decir con esto que la polémica no continúe, pues al fin y al cabo, responder a la pregunta de si las creencias religiosas son o no razonables no puede ser contestada categóricamente con un sí o con un no. No podemos afirmar radicalmente que sí son razonables, porque habría *miles de cualificaciones* que mostrarían la muerte de cualquier aserción que hagamos de Dios. Tampoco podemos decir que no son razonables, ya que las expresiones religiosas sí tienen un significado, aunque no pueda ser conocido empíricamente o temporalmente. Este concierne al sentido global de la existencia. De igual manera, tampoco podemos estar radicalmente a favor o en contra de los que defienden o no una evidencia racional para las creencias, ya que puede que algunos aspectos de unos se complementen con los de otros y no necesariamente se deben contradecir. Por ejemplo, Hick, al igual que Braithwaite y MacIntyre, consideran clave el tema de la autoridad de Cristo para dar respuesta al desafío de Flew; de igual modo, Hick, Mitchell, Crombie y Lonergan, al igual que Hare, MacIntyre, Braithwaite y James, consideran relevante el aspecto de la confianza, la actitud, la pasión y el sentimiento como parte constitutiva de la fe. Al mismo tiempo, entre los autores de una misma postura existen diferencias, por ejemplo, los fideístas wittgenstenianos difieren de Plantinga por descartar completamente la teología natural. Además, la labor de Plantinga ha consistido en mostrar argumentos que tumban el ateísmo. Esto estaría a tono al desafío de Flew.

De este modo, queda planteada abiertamente la pregunta por el significado de las creencias religiosas, pues no basta realizar un estudio analítico del lenguaje religioso. También necesitamos abarcar este trabajo bajo la perspectiva de la hermenéutica y la fenomenología de la religión, al considerar que las expresiones religiosas tienen significado desde el sentido global de la vida y de la historia. Pero esta labor debe dejarse para otro trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

ANTISERI, Darío. *El problema del lenguaje religioso*. Trad. Alfonso de la Fuente Adanez. Ediciones cristiandad, S.L. Madrid 1976.

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Trad. Valentín García Yebra. Gredos. Madrid 1982.

AYER, Alfred Jules. *Lenguaje, verdad y lógica*. Trad. Ricardo Resta. Editorial universitaria de Buenos Aires. Argentina 1965.

Ayer, A.J. and Copleston, F.C.. "A Discussion on Religious Language", en Steward, David (ed). *Exploring the philosophy of religion*. Prentice Hall. USA 1998, pp. 163-173.

Aston, William. "The distinctiveness of the epistemology of religious belief", en Brüntrup, Godehard and Tacelli, Ronald K. (ed). *The rationality of theism*. Kluwer academic publishers. Boston 1999, pp. 237-254.

Braithwaite, RB. "La naturaleza del creer", en Phillips, Griffiths A. (ed). *Conocimiento y creencia*. Trad. Francisco Caracheo. Fondo de cultura económica. México 1975, pp. 47-67.

_____. "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", en Hick, John (ed). *The existence of God. Problems of Philosophy Series*. The Macmillan Company. New York 1964, pp. 229-252.

BRIGHTMAN, Edgar. *A philosophy of religion*. Prentice hall. New York 1950.

CARNAP, Rudolf. *Filosofía y sintaxis lógica*. Trad. César Molina. Universidad Nacional Autónoma de México. México 1998.

CEREZO, María. *Lenguaje y lógica en el Tractatus de Wittgenstein*. EUNSA. Navarra 1998.

Clifford, W. K. "The Ethics of Belief", en Pojman, Louis (ed). *Philosophy of religion*. Wadsworth. USA 2003, pp. 363-367.

COMTE, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. Julián Marías. Altaya. Barcelona 1996.

Crombie, I.M. "Theology and Falsification", en Flew, Antony and MacIntyre, Alasdair (ed). *New essays in Philosophical Theology*. SCM PRESS LTD. Londres 1958, pp. 109-130.

_____. "La posibilidad de los enunciados teológicos", en Romerales, Enrique (ed). *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 61-99.

DAVIES, Brian. *Philosophy of religion a guide and anthology*. Oxford University Press. New York 2000.

DE BUSTOS GUADAÑO, Eduardo. *Filosofía del lenguaje*. Universidad Nacional de educación a distancia. Madrid 1999.

DESCARTES. “Meditaciones metafísicas”, en *Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olazo y Tomás Swanck. Editorial Charcas. Buenos Aires 1980.

DEWEY, John. *Naturaleza humana y conducta*. Trad. Rafael Castillo Dibildox. Fondo de cultura económica. México 1964.

Evans, Stephen. “Reason and the paradox”, en Conway, Daniel W. (ed). *Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Volumen II. Routledge. London 2002, pp. 93-113.

FARRÉ, Luis. *Filosofía de la religión*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires 1969.

FLEW, Antony. *Dios y la filosofía*. Trad. Marcelo Pérez Rivas. El Ateneo. Buenos Aires 1976.

—. “La presunción del ateísmo”, en Miethé, Terry y Flew, Antony. *¿Existe Dios? El debate entre un creyente y un ateo*. Trad. Pepa Linares. Ediciones Cátedra S.A. Madrid 1994, pp. 19-49.

—. “Teología y falsación”, en Romerales, Enrique (ed). *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 47-51.

Fraijó, Manuel. “A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios”, en Caffarena, José Gómez y Mardones, José María (ed). *La tradición analítica*. Anthropos. Barcelona 1992, pp. 81-105.

Hare, Richard. “Teología y falsación”, en Romerales, Enrique. *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, p. 51-55.

HICK, John. *The existence of God*. The Macmillan Company. New York 1964.

—. “Teología y verificación”, en Romerales, Enrique. *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 101-124.

—. *Philosophy of Religion*. Prentice Hall. New Jersey 1990.

HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque. Editora nacional. España 1981.

—. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad. Jaime de Salas Ortueta. Alianza Editorial. Madrid 1983.

JAMES, Guillermo. *La voluntad de creer*. Trad. A. Conca. Editorial Tor. Buenos Aires (sin fecha).

—. “The Will to Believe”, en Pojman, Louis (ed). *Philosophy of religion. Philosophy of religion*. Wadsworth. USA 2003, pp. 368-376.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas. Edición Taurus. México 2006.

—. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez. Alianza Editorial. Madrid 1981.

Kierkegaard, Søren. “Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments”, en Hong, Howard V. and Hong, Edna H. (ed). *The essential Kierkegaard*. Princeton University Press. New Jersey 2000, pp. 186-246.

- Kutschera, Franz. "Rationality and reason", en Brüntrup, Godehard and Tacelli, Ronald K (ed). *The rationality of theism*. Kluwer academic publishers. Boston 1999, pp. 255-269.
- LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. María Esmeralda García. Editora nacional. Madrid 1980.
- LONERGAN, Bernard. *Método en teología*. Trad. Gerardo Remolina. Ediciones Sígueme, S.A. Salamanca 1994.
- _____. *Insight*. Trad. Francisco Quijano. Ediciones Sígueme. Salamanca 1999.
- MACQUARRIE, Jhon. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1976.
- MacIntyre, Alasdair. "Visions", en Flew, Antony and MacIntyre, Alasdair (ed). *New essays in Philosophical Theology*. SCM PRESS LTD. Londres 1958, pp. 254-260.
- Malcom, Norman. "La carencia de fundamentación de la creencia religiosa", en Romerales, Enrique (ed). *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 219-234.
- _____. "Conocimiento y creencia", en Phillips, Griffiths A (ed). *Conocimiento y creencia*. Trad. Francisco Caracheo. Fondo de cultura económica. México 1975, pp. 109-127.
- Martin, Michael. "A critique of Fideism", en Pojman, Louis (ed). *Philosophy of religion*. Wadsworth. USA 2003, pp. 399-403.
- MARTÍNEZ ARGOTE, Germán. *Filosofía de la religión*. Universidad Santo Tomas-USTA. Bogotá 1990.
- Mitchell, Basil. "Teología y falsación", en Romerales, Enrique (ed). *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 55-57.
- Muñoz Jacobo. "Los límites de la creencia", en *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 16. España 1996.
- Nielsen, Kai. "El fideísmo Wittgensteiniano", en Romerales, Enrique (ed). *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 163-188.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias*. Espasa – Calpe. Madrid 1968.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología*. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Libros Europa. Madrid 1981.
- _____. "The rationality of christian theism", en Brüntrup, Godehard, and Tacelli, Ronald K (ed). *The rationality of theism*. Kluwer academic publishers. Boston 1999, p. 11-19.
- PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Trad. Eugenio D Ors. Editorial Oveja negra. Colombia 1984.

- Phillips, Devi. Z. “Creencias religiosas y juegos del lenguaje”, en Romerales, Enrique (ed). *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 189-217.
- PHILLIPS, Griffiths. *Conocimiento y creencia*. Trad. Francisco Caracheo. Fondo de cultura económica. México 1975.
- _____. “Creencia”, en Phillips, Griffiths A (ed). *Conocimiento y creencia*. Trad. Francisco Caracheo. Fondo de cultura económica. México 1975, pp. 195-220.
- PLATÓN. *Teeteto*. Trad. Alvaro Vallejo. Editorial Planeta DeAgostini. Madrid 1999.
- Plantinga, Alvin. “Racionalidad y creencia”, en Romerales, Enrique (ed). *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 237-267.
- _____. “Epistemic Probability and Evil”, en Howard-Snyder, Daniel (ed). *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press. USA 1996, pp. 69-96.
- POJMAN, Louis. *Philosophy of religion*. Wadsworth. USA 2003.
- POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Trad. Víctor Sánchez de Savala. Tecnos. Madrid 2004.
- Price, H.H. “La creencia”, en Phillips, Griffiths A (ed). *Conocimiento y creencia*. Trad. Francisco Caracheo. Fondo de cultura económica. México 1975, pp. 68-95.
- Prichard, H.A. “Conocer y creer”, en Phillips, Griffiths A (ed). *Conocimiento y creencia*. Trad. Francisco Caracheo. Fondo de cultura económica. México 1975, pp. 96-108.
- Quine, Willard. “Dos dogmas del empirismo”, en Valdés, Luis Manuel (ed). *La búsqueda de significado*. Tecnos. Madrid 1999, pp. 220-243.
- Quinn, Philip. “En busca de los fundamentos del teísmo”, en Romerales, Enrique (ed). *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992, pp. 269-294.
- ROMERALES, Enrique. *Creencia y racionalidad*. Anthropos. Madrid 1992.
- RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión*. Trad. Joan Vergés Gifra. Ariel filosofía. Barcelona 2000.
- RUSSELL Bertrand. *Los principios de la matemática*. Trad. Juan Carlos Grimberg. Espasa Calpe. Madrid 1977.
- RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Trad. Eduardo Rabossi. Editorial Paidós. Buenos Aires 1967.
- SÁDABA GARAY, Javier. *Lenguaje religioso y filosofía analítica*. Fundación Juan March y Editorial Ariel. España 1977.

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Secretariado trinitario. Salamanca 2003.

Scriven, Martin. "The presumption of Atheism", en Pojman, Louis (ed). *Philosophy of religion*. Wadsworth. USA 2003, pp. 344-352.

SEARLE, John. *Actos de habla*. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. Cátedra. Madrid 2001.

SCHAEFFLER, R. *Filosofía de la religión*. Trad. J.M. Hernández. Ediciones sígueme. Salamanca 2003.

STEWART, David. *Exploring the philosophy of religion*. Prentice Hall. USA 1998.

Swinburne, Richard. "Many kinds of rational theistic belief", en Brüntrup, Godehard and Tacelli, Ronald K (ed). *The rationality of theism*. Kluwer academic publishers. Boston 1999, pp. 21-38.

THANCUELIL KURUUN, Joseph. *Language Faith and meaning: A critical study of John Hick's Philosophy of religion*. Pontificia Universitate Gregoriana. Roma 1990.

Velásquez J. L. "Las parábolas de Oxford", en Fraijo, Manuel Antonio (ed). *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Trotta. Madrid 2001, pp. 535-557.

VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer*. Siglo veintiuno editores. México 1982.

WELTE, Bernhard. *Filosofía de la religión*. Trad. Raúl Gabas. Editorial Herder. Barcelona 1982.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isodoro Reguera. Alianza Editorial. Madrid 2005.

_____. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Trad. Isodoro Reguera. Paidós. España 1992.

_____. *Investigaciones filosóficas*. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Crítica. Barcelona 1988.

_____. *Sobre la certeza*. Trad. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga. Editorial Gedisa. Barcelona 2000.

_____. *Conferencia sobre ética*. Trad. Fina Birulés. Paidós. Barcelona 1989.

_____. *Diario filosófico*. Trad. Jacobo Muñoz e Isodoro Reguera. Ariel. Barcelona 1982.

PÁGINAS WEB

Blackstone, William T. "The Problem of Religious Knowledge", en Tad S. Clements. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 25, No. 1. 1964, p. 154. <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8205%28196409%2925%3A1%3C154%3ATPORK%3E2.0.CO%3B2-2>

Flew, Antony. "Compatibilism, Free Will and God", en *Philosophy*. Vol 48, N° 183. 1973, pp. 231-244. <http://links.jstor.org/sici?=0031-8191%28197307%2948%3A185%3C231%3ACFWA6%3E2.O.CO%3B2-B>

Flew, Antony. "Reflections on "The Reality of God"", en *The Journal of religion*. Vol 48, N° 2. 1968, pp. 150-161. <http://links.jstor.org/sici?sici=0022-4189%28196804%2948%3A2%3C150%3ARO%22ROG%3E2.0.CO%3B2-N>

Flew, Antony. "Metaphysical Beliefs" (by Stephen Toulmin; Ronald Hepburn; Alasdair MacIntyre), en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 8, N° 33. 1958, pp. 383-384. <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8094%28195810%298%3A33%3C383%3AMB%3E2.0.CO%3B2-9>

Hick, John. "Present and Future Life", en *The Harvard Theological Review*. Vol. 71, N° 1/2. 1978, pp. 1-15. <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8108%28195807%2967%3A3%3C407%3AFAK%3E2.0.CO%3B2-D>

Hick, John. "Faith and Knowledge", en W. E. Kennick. *The Philosophical Review*. Vol. 67, N° 3. 1958, pp. 407-409. <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8108%28195807%2967%3A3%3C407%3AFAK%3E2.0.CO%3B2-D>

Kenny, Anthony. "Faith and Reason", en William L. Power. *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 52, N° 2. 1984, p. 419. <http://links.jstor.org/sici?sici=0002-7189%28198406%2952%3A2%3C419%3AFAR%3E2.0.CO%3B2-Z>

<http://www.arvo.net/pdf/Diosycosmologias.htm>

<http://www.biola.edu/antonyflew/>.

DICCIONARIOS

ABBAGNANO, Incola. *Diccionario de Filosofía*. Fondo de cultura económica. México 1966.

BRUGGER, Walter. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Herder. Barcelona 1983.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel. Barcelona 2004.