

## LA CERTEZA DE LA CREENCIA RELIGIOSA Y SUS RAZONES

---

---

*Sixto José Castro Rodríguez*

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Valladolid

Fechas de recepción y aceptación: 25 de abril de 2012, 22 de mayo de 2012

Correspondencia: Departamento de Filosofía. Universidad de Valladolid. Plaza del Campus s/n.  
47011 Valladolid. España.

E-mail: [sixto@fyl.uva.es](mailto:sixto@fyl.uva.es)

*Resumen:* Contemporáneamente se reivindica la certeza en todos los espacios, también en el de la creencia: si una creencia no puede certificarse (hecha cierta), se considera infundada. En este artículo me propongo analizar la noción de “certeza” con ayuda de las reflexiones de Wittgenstein y aplicar ese análisis al caso particular de la creencia religiosa. Al mismo tiempo, trato de mostrar que cuando se defiende o se critica que la creencia ha de venir avalada por razones, se invoca una determinada arquitectura epistémica que singulariza *la razón* como una facultad cuyas posibilidades y cuyo modo de funcionamiento vienen impuestos por la naturaleza del objeto conocido, que a su vez ha sido determinada por la razón misma. En este aparente círculo vicioso, es necesario revisar la idea de “razón” para permitir que la realidad, con su riqueza, pueda ser abordada con “razones”.

*Palabras clave:* creencia, racionalidad, certeza, Wittgenstein, Plantinga, Swinburne, Marion.

*Abstract:* Currently, certainty is claimed in all areas, also when it comes to believing: if a belief cannot be certified (made certain), it is considered unfounded. In this paper I analyze the concept of “certainty” using Wittgenstein’s reflections on the topic and I apply that analysis to the case of religious belief. Besides, I try to show that when one



either defends or attacks the idea that belief must be supported by reasons, one invokes a given epistemic architecture that considers *the* reason as a faculty whose possibilities and whose mode of operation are dictated by the nature of the known object, which in turn was determined by the same reason. In this apparent vicious circle, it is necessary to review the idea of “reason” to allow the richness of reality to be addressed with “reasons”.

*Keywords:* belief, rationality, certainty, Wittgenstein, Plantinga, Swinburne, Marion.

## 1. LA CUESTIÓN DE LA CERTEZA

Hay una tendencia intelectual que presenta los caminos de fe y razón como recorridos que nunca se cruzan, incompatibles, no solo en sus principios o arranques, sino en sus puntos de llegada. Muchos autores contemporáneos aluden a este asunto como si se tratase del culmen de una lucha que la Modernidad habría entablado contra toda forma de oscuridad que no pudiese ser iluminada por la luz de la razón. Todo ese territorio que no podía someterse al modo de razón inaugurado por la modernidad quedó consignado, en muchos casos, al espacio de la superstición<sup>1</sup>, lo que llevó, también en un buen número de ocasiones, a la equiparación falaz entre conocimiento racional y conocimiento metódico, con la consiguiente reducción del espacio de lo real y del ámbito de la verdad. Esto lo puso de manifiesto Heidegger en uno de sus escritos más penetrantes, *La época de la imagen del mundo*:

esta objetivización de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes<sup>2</sup>.

La reducción de la verdad a la certeza se filtró a todos los territorios. Lo que se trataba de alcanzar ya no era la verdad, sino la certeza: certeza epistémica, certeza moral, certeza

<sup>1</sup> No obstante, esta equiparación no se dio ni mucho menos en todos los autores. Kant, por ejemplo, establece constantemente diferencias entre, por ejemplo, la religión y la superstición. “Se distingue internamente religión de superstición: esta última funda en el espíritu no la veneración a lo sublime, sino el temor y el miedo del ser todopoderoso a cuya voluntad se ve sometido el hombre atemorizado, sin apreciarlo, sin embargo, altamente; de lo cual, por cierto, no puede seguramente nacer otra cosa que la solicitud del favor, la adulación, y no una religión de la buena conducta en la vida”. I. Kant, *Crítica del Juicio*, Espasa, Madrid, 1995, § 28.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del Bosque*, Alianza, Madrid, 2010 p. 81.



política, certeza religiosa..., con la consiguiente reducción epistémica y, de la mano de esta, ontológica (de lo ente a lo objetivo). Contemporáneamente, sin embargo, la noción de certeza ha sido también sometida a revisión. Y lo mismo ha sucedido con la idea de lo objetivo. Hay más ser que objeto, si cabe hablar así, y no hay modo de afirmar lo contrario salvo obligando a lo real a reducirse, en función de una serie de afirmaciones apriorísticas, que acaban por mostrarse sobrepasadas por lo real mismo.

Al mismo tiempo, nuestra época vive en la esquizofrenia de, por una parte, sostener que la certeza es inalcanzable (cuando en realidad lo que se intuye es que la verdad –entendida exclusivamente desde una perspectiva epistémica– es inalcanzable) y, por otra, afirmar que es necesario vivir con ciertas certezas. Sin embargo, esas certezas se consideran tales solo si vienen avaladas por ciertas fuentes de validez epistémica, que, normalmente, se encarnan en instituciones que garantizan aquello que puede esgrimirse como fundamento de una discusión o como criterio que valida una creencia (entendida como algo distinto de la certeza). Pero el hecho es que todos tenemos certezas que no requieren someterse a prueba (de las que ni siquiera parece que tenga sentido dudar). Yo sé (tengo la certeza) que si cruzo una arteria de esta ciudad en hora punta, justo después de que el semáforo se ponga en verde, me va a atropellar un coche (o, para ser más preciso, que hay una altísima probabilidad de que me atropelle un coche). Sé (tengo la certeza) que está mal torturar a un ser humano, y tengo esta certeza por razones distintas de la convención o del acuerdo intersubjetivo. Lo sé con tanta fuerza como sé que no me será fácil librarme del coche que viene a toda velocidad o que la música de Bach es un monumento, que la filosofía es una disciplina muy útil o que ante mí hay una pantalla de ordenador.

Que todos tenemos certezas parece claro. Todos tenemos certeza (no creencia), al igual que los clásicos, de que “*incerta omnia, sola mors certa*”. Como señala J. M. Ariso, “considerar en serio ideas como la de que no moriremos –a pesar de no tener experiencia del futuro– tal vez sería tomado como una broma, pero en ningún caso como un mero error”<sup>3</sup>. ¿Se puede probar lo que se nos muestra con ese carácter de certeza? G. E. Moore<sup>4</sup>, en su “Prueba del mundo exterior”, afirmaba que, moviendo las manos, probaba que “aquí hay una mano y aquí hay otra”, y en su escrito “Defensa del sentido común”, consideraba que “la Tierra existía mucho antes de mi nacimiento” y “nunca me he alejado mucho de la superficie terrestre” son cosas de las que no cabe dudar. Pero ¿en qué

<sup>3</sup> J. M. Ariso, “Usum non tollit abusus. La noción wittgensteiniana de ‘certeza’ a la luz de la gramática del asentimiento del cardenal Newman”, *Estudios Filosóficos* LXI (2012), p. 282. Ariso desarrolla una interesante comparación de la idea wittgensteiniana de certeza con la idea newmaniana de “asentimiento”. Véase también de este autor: “Acerca del supuesto fundamentalismo de Wittgenstein en *Sobre la certeza*”, en *Contrastes* XIII (2008), pp. 273-284.

<sup>4</sup> G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972.



consiste la certeza? ¿Podemos realmente tener certezas? Podemos, porque de hecho las tenemos o, parafraseando a Kant, debemos, luego podemos.

Quien ilustró esto de manera paradigmática fue Wittgenstein, en su obra *Sobre la certeza*, la cual comienza, precisamente, comentando la mentada idea de Moore:

Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás. (Por supuesto, decir que una proposición semejante no puede ser probada no significa que no pueda ser derivada de otras proposiciones; cualquier proposición puede derivarse de otras. Pero puede suceder que estas no sean más seguras que aquella)<sup>5</sup>.

Wittgenstein va a tratar de mostrar que Moore no ha conseguido demostrar la existencia de un mundo exterior, es decir, no ha conseguido eliminar el célebre escándalo filosófico que Kant había proclamado en la *Crítica de la razón pura*: la imposibilidad de admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros mismos más que por fe, y la imposibilidad de demostrársela a quien la pone en duda. Wittgenstein cree que la prueba de Moore, al mover las manos para mostrar que existen dos manos en este momento, no sirve, porque las razones que da no pueden ser más seguras que la afirmación de lo creído. En circunstancias normales, es evidente que hay dos manos, tengo la certeza de que hay dos manos y no hay nada que pueda aducirse como prueba de eso, como argumento que tenga más fuerza probativa que lo que se trata de probar. La certeza, por ello, excluye por principio la posibilidad de la duda, es decir, implica que uno no está “dispuesto a considerar nada como una prueba contraria a esta proposición” (SC 245), porque no tiene “ningún sistema dentro del que pudiera darse tal duda” (SC 247), es decir, la duda respecto al hecho de que tenga dos manos. Wittgenstein sostiene que todas estas certezas no se explicitan, sino que se muestran en cómo actuamos, en nuestras preguntas y respuestas (SC 103) –fuera de esas certezas no cabría siquiera preguntar ciertas cosas, o, mejor dicho, se consideraría que las preguntas y respuestas que dan quienes no comparten esas certezas son, en el mejor de los casos, pseudopreguntas y pseudorrespuestas– y en el edificio que estas certezas soportan: “he llegado al fondo de mis convicciones. Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio” (SC 248). Por eso, como sostiene Wittgenstein, “lo difícil es encontrar el principio. O mejor: es difícil comenzar desde el principio sin intentar retroceder más allá” (SC 471). Siempre hay un principio establecido por certezas, y cuando uno pretende ir más allá del principio, o bien no encuentra asidero para su construcción –sea la que sea–, o bien, al proponer un nuevo principio que está más allá de lo que hasta entonces había sido el principio, cambiará todo el juego en el que las certezas tienen lugar y las reglas que rigen ese juego.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988, § 1. En adelante, SC en el texto.



Parece, pues, que hay un elemento decisionista inevitable, en el que la voluntad juega un papel clave a la hora de asentir a las certezas, algo que era perfectamente sensato en el pensamiento premoderno, como, p. ej., en Tomás de Aquino, quien subrayaba la necesaria intervención de la voluntad en la aceptación de la verdad misma. En términos de Wittgenstein: “lo que en realidad quiero decir es que un juego de lenguaje solo es posible si se confía en algo (no he dicho ‘si se puede confiar en algo’)” (SC 509). Si pensamos y obramos tal y como lo hacemos actualmente es porque aceptamos sin ningún género de dudas una extraordinaria cantidad de presupuestos, a pesar de no contar con demostraciones de estos (SC 143). Y continúa el filósofo de Cambridge: “¿no se nos manifiesta aquí que el saber está vinculado con una decisión?” (SC 362). Ciertamente, no parece que el argumento solo sea suficiente para provocar un cambio en el sistema de certezas: ¿cómo se convence a un loco que duda de que tenga cuerpo de que realmente lo tiene?, ¿qué quiere decir convencerlo de que lo tiene?, se pregunta el filósofo. “Si le hubiera dicho alguna cosa que hubiera eliminado su duda, no sabría cómo ni por qué” (SC 257).

La imagen del mundo en la que se dan nuestras certezas es el trasfondo “sobre el que distinguimos entre lo verdadero y lo falso (SC 94), de modo que a ese trasfondo mismo no se le pueden aplicar las categorías de lo verdadero y lo falso. “Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso” (SC 205). Es más, “mis convicciones constituyen un sistema, un edificio” (SC 102), puesto que “cuando empezamos a creer algo, lo que creemos no es una única proposición, sino un sistema de proposiciones” (SC 141). Lo que nos parece evidente no son los axiomas aislados, sino “todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente” (SC 142). Por eso dirá Wittgenstein: “no me aferro a una proposición, sino a una red de proposiciones” (SC 225), en la que yacen ocultas muchas realidades que fueron objeto de controversia, que quizá hayan quedado “estacionadas en una vía muerta” y que, sin embargo, pertenecen al “andamiaje de todas nuestras consideraciones” (SC 210-211). Parece, pues, que todo sistema de conocimiento y de representación de la realidad oculta tras de sí (en muchas ocasiones sin ser capaz de explicitarlas) una serie de realidades que no salen a la luz más que en el análisis filosófico y que se dan por supuestas, como la existencia de un sujeto que conoce, la convicción de que nuestro conocimiento es acerca del mundo, que ese mundo es real, que tales explicaciones son más probablemente verdaderas que tales otras, que tales herramientas cognitivas pueden explicar la realidad, e infinidad de convicciones que constituyen parte del sistema de certezas y que se utilizan como operadores dentro de este, y actúan de manera implícita en el desarrollo de lo que ese sistema va a considerar conocimiento válido. No se prueban, sino que están engarzadas dentro de un edificio de conocimiento, y no sabemos exactamente qué significa dudar de ellas (aunque podamos imaginar otro mundo en el que eso no se da). Todas estas forman un cuerpo de certezas compartidas dentro de una forma de vida –no



se trata sólo que tengamos una certeza individual de ellas—, “de una comunidad unida por la ciencia y la educación” (SC 298), y algunas de ellas son tan más fuertes que no se dejan erosionar por método o circunstancia alguna. Wittgenstein reconoce, por ejemplo, que si el agua comenzara a helarse sobre el fuego, se quedaría atónito y supondría que hay una causa que ha intervenido, lo cual es una cuestión que tendrían que debatir los físicos, pero sostiene que nada podría hacerle dudar de que tal hombre es alguien a quien conoce desde hace años: “una duda en este punto parecería arrastrar todo consigo y reducirlo a un caos” (SC 613). Tal certeza constituye lo que algunos filósofos contemporáneos llaman una “creencia robusta”, la que un sujeto mantiene en función de toda la información que posee, que es estable y que forma parte de su núcleo de creencias. Eso no significa que el sujeto sea inmune. La duda puede aparecer, pero ha de hacerlo dentro de un sistema de certezas. Si hago experimentos, no dudo de la existencia de los aparatos. “Tengo multitud de dudas, pero no esta” (SC 337), dirá Wittgenstein, porque “una duda sin término no es ni siquiera una duda” (SC 625). Ni la duda metódica ni la duda escéptica parecen ser un punto de partida sensato, puesto que se consumen a sí mismas. “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (SC 115) o, dicho de otro modo, “la duda descansa sólo en lo que está fuera de duda” (SC 519), en unas certezas básicas, que son las que hacen posible la duda. Y continúa este filósofo: “las preguntas que hacemos y nuestras dudas descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda; son, por decirlo de algún modo, los ejes sobre los que giran aquellas” (SC 341), es decir, “el que en la práctica no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas” (SC 342). Wittgenstein afirma que “sería estúpido afirmar ‘no he estado nunca en la Luna —pero puedo equivocarme—’” (SC 662). No cabe siquiera la posibilidad de la duda aislada. Cuando Wittgenstein escribió *Sobre la certeza* nadie había llegado a la Luna. Ahora, una vez que se ha pisado, ha habido un cambio en las certezas posibles, y un Neil Armstrong olvidadizo podría haber dicho eso, precisamente porque el sistema de certezas ha variado. En lo que se refiere a las certezas religiosas, parece que este análisis es aplicable también. No cabe la duda infinita, sino que la duda solo surge cuando hay ciertas certezas que constituyen el marco en el que tal duda se vuelve posible.

En esto al menos hay una semejanza entre las certezas religiosas y las científicas. Las ciencias descansan en un conjunto de certezas que no puede ser certificado por las propias ciencias, es decir, utilizan supuestos que ellas mismas no pueden probar con sus mismos métodos. Y el acudir al acuerdo interpersonal, incluso el de la “comunidad científica”, no equivale a certificación externa de ningún dominio, como señala acertadamente Ronald Dworkin: “en cada dominio aceptamos la convicción sentida e inevitable como el árbitro final de lo que tenemos derecho a creer responsablemente, en vez de la bendición de un medio independiente de verificación. Esta clase de fe no es sólo una



aceptación pasiva de la verdad conceptual de que no podemos justificar nuestra ciencia, nuestra lógica o nuestros valores sin apelar a la ciencia, la lógica o los valores. Es una afirmación positiva de la realidad de estos mundos y de nuestra confianza en que, aunque cada uno de nuestros juicios pueda estar equivocado, estamos autorizados a pensar que son correctos si hemos reflexionado de un modo suficientemente responsable sobre los mismos<sup>6</sup>, una idea desarrollada también con mucho detalle por Richard Swinburne en su obra *Fe y razón*, cuando debate sobre cuándo se considera que una creencia es racional<sup>7</sup>.

La sospecha de que la verificación no es completamente ajena al sistema que se quiere justificar (el modo de justificación determina ya qué se puede justificar, es decir qué se considera justificación dentro de ese sistema) ya estaba presente en Heidegger cuando criticaba la ciencia como el último episodio de la metafísica occidental, en la que la verdad se piensa como una correspondencia entre una proposición y una cosa y se olvida que es necesario que se dé una apertura previa, una suerte de reducción objetivante de lo ente en la que se verifican o refutan las proposiciones científicas, la cual no está garantizada por correspondencia alguna. Cualquiera de estas aperturas puede traducirse en los términos wittgensteinianos de ese sistema de certezas que se da por establecido y que configura una cultura, una forma de vida, un mundo, una práctica, etc., en la que, de nuevo en términos heideggerianos, los entes pueden aparecer y lucir. En el mundo de la reducción de lo ente a lo objetivo, sólo aparece lo que la reducción permite, no “todo lo que hay”, si puede hablarse en esos términos, o, como diría Wittgenstein, “en lugar de decir: ‘no se puede’, dígase: ‘no existe en este juego’. En lugar de decir: ‘no se puede enrocar en el juego de damas’ –dígame: ‘no existe enrocamiento en el juego de damas’”<sup>8</sup>.

A partir de estas certezas establecemos un tipo de conocimiento que es el que se puede someter a crítica y justificar. Wittgenstein señala que, “por supuesto, hay justificación, pero la justificación tiene un límite” (SC 192, 204). Para justificar la creencia religiosa, Alvin Plantinga<sup>9</sup> elabora su tesis de las creencias propiamente básicas, que están estrechamente relacionadas con las certezas wittgensteinianas. La epistemología reformada, en general, sostiene que no se requiere una evidencia o un argumento proposicional para la creencia en Dios, dado que la objeción evidencialista de que la creencia en

<sup>6</sup> Ronald Dworkin, *Religion without God*, The 2011 Einstein Lectures, cap. 1.

<sup>7</sup> Richard Swinburne, *Fe y razón*, San Esteban, Salamanca, 2012, pp. 112-122.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, UNAM, México, 1985, §134.

<sup>9</sup> Cf. A. Plantinga, “Reason and Belief in God”, en A. Plantinga and N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1983, pp. 16-93; del mismo, “Is belief in God Properly Basic?”, *Nous* 15 (1981) pp. 41-51; “Is Belief in God Rational?”, en C. Delaney (ed.), *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979. Véase con más detalle esto en el capítulo 2 de mi *Lógica de la creencia*, San Esteban, Salamanca, 2012.



Dios no es razonable en la medida en que no hay evidencia suficiente para ella procede de una epistemología defectuosa, que exige que las creencias propiamente básicas sean autoevidentes, incorregibles (es decir, que no puedan ser corregidas por la evidencia) o evidentes a los sentidos, sin que ella misma pueda satisfacer su propio criterio, puesto que el evidencialismo no es autoevidente, ni incorregible ni evidente para los sentidos. Plantinga, sostiene que la creencia en Dios es “propiamente básica” y no necesita estar basada en otras creencias más fundamentales. En algunas de sus obras acude a la noción de “garantía” para fundamentar este carácter<sup>10</sup>. Para Plantinga, si uno tiene conocimiento, tiene una creencia verdadera garantizada. Y una creencia está garantizada si se dan las siguientes condiciones: 1) la creencia es producida por una facultad o mecanismo cognitivo que funciona de modo apropiado; 2) el mecanismo implicado funciona en un ambiente cognitivo apropiado; 3) el propósito de las facultades epistémicas que producen la creencia en cuestión es producir creencias verdaderas, con lo que 4) la probabilidad objetiva de que una creencia sea verdadera, dado que es producida bajo estas condiciones, es alta. La creencia en Dios, según la epistemología reformada, está causada por el *sensus divinitatis*, una facultad formadora de creencias innata a todos y dirigida a la verdad. El asentimiento a una proposición de fe estaría justificado, así pues, por el hecho de ser el resultado de un mecanismo cognitivo que funciona del modo apropiado. Plantinga considera que en Tomás de Aquino hay una cierta presentación de esta teoría, sobre todo en los pasajes en los que el Aquinate defiende que las creencias son equivalentes a los primeros principios<sup>11</sup>, o cuando señala que los dones del Espíritu que pertenecen a la fe, es decir, la intuición y la ciencia, son no discursivos<sup>12</sup>. Lo mismo sucede con la idea del santo de que “el que cree tiene motivo suficiente para creer. Es en efecto inducido por la autoridad de la doctrina divina, confirmada por los milagros y, lo que es más, por la inspiración interior de Dios que invita a creer”<sup>13</sup>. De este modo, las creencias específicamente cristianas así adquiridas serían típicamente básicas, pues no se ha llegado a ellas por argumentación alguna o a partir de evidencia de cualquier clase. Y si el proceso que las ha ocasionado funciona como debe –en un ambiente apropiado y dirigido a la verdad– esas creencias tienen garantía. No hay que probar que estas creencias son ver-

<sup>10</sup> A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford, 1993, capítulos 1 y 2; del mismo autor, “The prospects for natural theology”, en *Philosophical Perspectives* 5 (1991) pp. 287-315; *Warranted Christian belief*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

<sup>11</sup> “Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe está impreso en nuestra naturaleza”. *Summa Theol.*, I, q.2, a.1 ad 1.

<sup>12</sup> *Summa Theol.*, II-II q.8, a.1; a.5 ad 3; q.9 a.1 ad 3.

<sup>13</sup> *Summa Theol.*, II-II, q.2, a.9, ad 3.



daderas (ya que son básicas, es decir, operan como las certezas wittgensteinianas), sino mostrar que las objeciones contra estas no son convincentes<sup>14</sup>.

Este modo de acercarse al tema pone de manifiesto la relevancia del contexto comunitario de la génesis y la justificación de las creencias, y de este modo regresa al primer plano un elemento clave que parecía haber sido erosionado por cierto tipo de crítica evidencialista: la relevancia del testimonio en la génesis de las certezas (la *fides ex auditu*, incuestionable en todos los ámbitos). Richard Swinburne ha insistido mucho en el carácter sumamente racional de la creencia basada en el testimonio. En su obra *Fe y razón* insiste en que el “principio de testimonio” es uno de los que configuran una creencia razonable<sup>15</sup>. Esta es una idea –la razonabilidad de una creencia basada en el testimonio, de la que no tengo por qué dudar– que también estaba presente en Tomás de Aquino<sup>16</sup>, para quien, en general, creer algo en función de la autoridad que supone el testimonio no es irracional. Contemporáneamente, en esta misma senda, Herbert McCabe ha defendido que la fe, ciertamente, es un don que no tiene que ver con un rechazo del conocimiento, sino con un intento de conocer más: llegar a conocer más al fiarse de un maestro<sup>17</sup>.

En nuestros días Richard Swinburne ha elaborado una cierta escala de certezas, en función la fuente de estas (la percepción, el testimonio, etc.). De modo semejante, el Aquinate presenta una serie de testimonios que, a su entender, ofrecen mayor confianza, entre los cuales hay una serie de hechos extraordinarios que cabría considerar milagrosos<sup>18</sup>, lo cual, no obstante, no excluye la necesidad de hacer creíble la revelación divina, es decir, de mostrar que el testimonio es realmente de Dios, porque hay un Dios (lo cual se opondría a las reducciones modernas de la creencia a una realidad exclusivamente relevante desde la reconsideración existencial: en el *quid credam* importa tanto el *quid* como el *credam*). Por eso, hay varios pasajes en los que Tomás sostiene que la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible<sup>19</sup>. La fe, en este sentido, sería la perfección del conocimiento natural, si bien en otros lugares el Aquinate sostiene que quien cree lo hace por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros y por la inspiración de Dios, que invita a creer, por

<sup>14</sup> De hecho, las pruebas que se pueden aducir a este respecto son falibles o probables, y nadie se juega su vida –o su salvación– en función de pruebas “probables”, sino con otra clase de certeza. Sobre lo que constituye una creencia religiosa según Wittgenstein, véase Luigi Perissinotto, “Croire sans preuve: Wittgenstein et la religion”, en *Esprit*, en prensa.

<sup>15</sup> Richard Swinburne, *Fe y razón...*, pp. 64 y ss.; del mismo autor, *La existencia de Dios*, San Esteban, Salamanca, 2011, pp. 360-362.

<sup>16</sup> *Super Sent.* III, d.23, q.2, a.2 qc.2; ST II-II q.2, a.2.

<sup>17</sup> Herbert McCabe, *Faith within Reason*, Continuum, London-New York, 2007, cap. 2.

<sup>18</sup> *Contra Gentes* 1, 6.

<sup>19</sup> *Summa Theol.*, I, q.2 a.2 ad 1.



lo que no se pierde el mérito de la fe, ya que no se tiene el conocimiento de la ciencia<sup>20</sup>. Obviamente, estas fuentes de certeza no son universalmente reconocidas. El Aquinate es consciente de que la evidencia de los milagros no es universal, ya que donde unos ven un milagro otros son incapaces de ver tal cosa<sup>21</sup>, en la medida en que, o bien están convencidos de que hay una explicación que entra dentro de los parámetros de una racionalidad determinada (aun cuando se postule que será dada en el futuro), o bien, como hemos visto, son incapaces de ubicar en su sistema de certezas (tal como lo entiende Wittgenstein) lo que otros llaman milagro: no cabe el milagro porque las certezas que fundan un sistema no tienen lugar para el mismo. En cualquier caso, la explicación no agota toda la experiencia, ni mucho menos, pues la experiencia de lo real no es solo –y quizá tampoco predominantemente– cognitiva.

La idea de que la racionalidad no está reñida con la creencia es compartida por muchos filósofos que, en los últimos tiempos, vienen desarrollando una teología natural o una teología filosófica, con la revisión y revitalización de los tradicionales argumentos sobre la existencia de Dios<sup>22</sup>, y muestran un modo de racionalidad a la que lo único que

<sup>20</sup> *Summa Theol.*, II-II, q.2, a.9 ad 3; II-II, q.2, a.1 ad 1; q.1, a.4 ad 2.

<sup>21</sup> *Summa Theol.*, II-II, q.6, a.1.

<sup>22</sup> Cf., p. ej., T. J. Mawson, *Creer en Dios. Una introducción a la filosofía de la religión*, Siruela, Madrid, 2012; P. Copan y Chad Mesiter (eds.), *Philosophy of religion. Classic and contemporary issues*, Blackwell, Malden-Oxford, 2008; W. L. Craig y J. P. Moreland, *The Blackwell companion to natural theology*, Blackwell, Malden-Oxford, 2009; J. Haldane, *Reasonable Faith*, Routledge, London and New York, 2010; Ch. Meister y P. Copan, (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Routledge, London and New York, 2007.

Hay muchos argumentos elaborados recientemente a partir de otros tradicionales, pero teniendo presentes características de la epistemología, la visión del mundo, etc., de nuestra época. Hoy en día hay muchas personas que se confiesan no creyentes, incluso ateas, pero que reconocen e incluso admiten la existencia de una “fuerza y una realidad asombrosa, que es tan real como pueda serlo cualquier elemento de los que habitualmente caen como objeto de estudio de la ciencia natural”, que da lugar a lo que Ronald Dworkin ha llamado un “ateísmo religioso”, que contempla la existencia de valores o fundamentos que no son hechos naturales ni pueden explicarse en virtud de una reacción subjetiva a fenómenos naturales. Dworkin señala que el núcleo de la actitud religiosa ante la existencia (aun de la religión sin Dios) es lo que constituiría la convicción del significado intrínseco de la vida y de la belleza intrínseca de la naturaleza, algo que también está presente en Wittgenstein. De hecho, como señala Dworkin, los científicos suelen describir sus descubrimientos utilizando un lenguaje semejante al que Rudolf Otto reservaba para lo numinoso. En la medida en que esta es una experiencia humana compartida, ciertos modos de argumentación han tratado de expresar este asombro como una suerte de argumento teísta. Cf. R. Dworkin, *op. cit.* Por otro lado Jean-Dominique Robert (*Essai d'approches contemporaines de Dieu en fonction des implications philosophiques du beau*, Beauchesne, París, 1982) elabora un argumento en razón de la necesidad de un pensamiento fundante que explique la necesidad interna de inteligibilidad y de no contradicción que se da en la ciencia, y que dé razón de la relación intrínseca entre las estructuras a priori de la naturaleza y las estructuras a priori de la mente que es necesaria para que sea posible la creación artística. Algo parecido es lo que sostiene Kolakowski, para quien ninguna verdad parcial puede llevar una certeza absoluta a menos que esté relacionada con toda la verdad. Sin verdad total no hay verdad fragmentaria. Si el escéptico es consistente, tiene que liberarse de la tentación de dar cualquier valor de verdad a su significado. L. Kolakowski. *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Tecnos, Madrid, 1982, pp. 83 y ss.



puede achacársele es no detenerse en los límites del naturalismo (que no es una tesis científica sino un a priori filosófico que hay que discutir filosóficamente)<sup>23</sup>, y en los del nominalismo filosófico, para el que solo existen realidades individuales y contingentes (tesis que nace, como es sabido, en un contexto teológico). Es necesario, pues, explorar ontologías alternativas y hacer que el debate ontológico sea ontológico, el científico sea científico y el epistemológico sea epistemológico, sin hacer tránsitos ilegítimos entre niveles de discusión.

## 2. HAY RAZONES

La Ilustración dio mucho peso a la razón teórica y dejó a un enorme número de experiencias humanas sin refrendo racional, entre ellas las experiencias religiosas. Buena parte del siglo XIX, en sus diversas tradiciones, desde A. Comte a J. S. Mill, Feuerbach o Nietzsche, supone un ataque a la religión desde frentes muy distintos, que se encuentra también con defensas desde atalayas bien diversas, desde los espiritualistas franceses a parte del idealismo británico y norteamericano, del neokantismo alemán a algunos autores pragmatistas norteamericanos, entre otros. En este debate hay muchos elementos en juego, y no es el menor la reducción moderna del premoderno *intelligere* a “entender” en un sentido estrictamente teórico, sin ningún tipo de adhesión más allá de la intelectual a esa creencia. Como señala Karen Armstrong<sup>24</sup>, frente a una idea de la divinidad como incognoscible, la época contemporánea desdeña lo que no entra en el logos que ella misma ha generado y olvida que la religión no es tanto un conjunto de pensamientos cuanto una forma de vida en la que esos pensamientos cobran sentido. En el mundo moderno, el misterio ha quedado desacreditado: los teólogos adoptaron, en él, los criterios de la ciencia, con lo que los relatos religiosos se interpretaron como datos empíricamente verificables, y así se rompió una tendencia secular, ruptura que dio lugar a dos fenómenos: el fundamentalismo y el ateísmo, sobre todo por la reducción de la

Esto se relaciona con la afirmación del Aquinate de que “*Omnia cognoscencia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*” (*De veritate*, q. 22, a.2 ad 1). Y también se asemeja a lo que trata de hacer H. Küng, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, 2.ª ed., pp. 601 y ss.: solo si Dios existe podemos tener una confianza fundada en la realidad. La negación de Dios implica una confianza injustificada en la realidad.

<sup>23</sup> David Fergusson, por ejemplo, señala que el argumento cosmológico y el del diseño representan una cierta elaboración de preguntas fundamentales –por qué hay algo y por qué es comprensible–, que los nuevos ateos simplemente eliminan como pseudopreguntas y ofrecen un punto de detención más allá del cual no se puede ir, o mejor, más allá del cual no se debe ir en razón de los límites autoimpuestos. Cf. D. Fergusson, *Faith and Its Critics. A Conversation*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009.

<sup>24</sup> Cf. K. Armstrong, *En defensa de Dios. El sentido de la religión*, Paidós, Barcelona, 2009.



creencia religiosa a creencia de índole cognitiva, es decir, como una proposición presta a verificarse según los diversos criterios de verificación adoptados por las ciencias. Por eso, cuando Laplace, preguntado por el papel de Dios en su sistema, afirmó aquello tan célebre de que “je n’ai pas besoin de cette hypothèse”, no estaba diciendo nada en contra de la creencia religiosa, sino, a mi modo de ver, continuando la comprensión previa a ese modelo en el que Dios queda integrado en la maquinaria del mundo. Dios no es una hipótesis que se necesite para explicar el sistema mecánico del mundo. Es probable que el “yo” religioso, quizá el filósofo o el ser humano en general lo necesiten, pero Dios no es una hipótesis necesaria para explicar el mundo como totalidad de hechos, puesto que Dios –ya el Aquinate lo señalaba– no es un hecho del mundo y aun cuando cualquier hecho del mundo pueda decirnos que Dios existe (ese es el sentido de las célebres vías) no puede decirnos qué es (por eso, entre otras razones, el Aquinate no consideraba válido el argumento ontológico, porque parte de la esencia de Dios, que nos es desconocida).

¿Cuál es, pues, el estatuto de la creencia religiosa? ¿Sobre qué trasfondo se puede afirmar que creo que habrá un juicio final o que Dios es el creador del mundo? ¿Es acaso una ilusión trascendental? Parece que Kant (y Hume) fueron más lejos de lo que sus mismos postulados les autorizaban a ir al negar la teología natural, como ha mostrado Richard Swinburne<sup>25</sup> y parece que, a ese respecto, subsiste una suerte de “sentido común”, una actitud que hace que la religión sea un fenómeno lo suficientemente “natural”<sup>26</sup> como para que haya que tomarlo en consideración como un dato que no se puede reducir sin más a una suerte de huida metafísica de lo real, puesto que la consideración como tal de la religión parte de un determinado concepto de “lo real” en el que, a priori, la religión no tiene cabida, como señalaba W. James en su crítica a W. Clifford<sup>27</sup>. Hay una cierta confusión entre las realidades religiosas y las realidades científicas que surgen de determinados sistemas del mundo en los que ambos ámbitos se identifican.

De la modernidad en adelante, las fuentes tradicionales de autoridad epistémica son reducidas a un determinado modelo de razón. Pero tras esta proclama solemne subyace el hecho de que el conocimiento aceptado como válido aún sigue siendo refrendado por un cierto modo de autoridad, por un cierto modo aceptado de argumentar y una manera aceptada de razonar, apegada a una razón científica (que también, en último término,

<sup>25</sup> Cf. R. Swinburne, “Por qué Hume y Kant se equivocaron al rechazar la teología natural”, *Estudios filosóficos* 61, n. 177 (2012), pp. 209-225.

<sup>26</sup> Cf. J. M. Valderas, “Neurociencia cognitiva de la religión I”, en *Estudios Filosóficos*, en prensa. Es curioso que este carácter “natural” de la creencia religiosa al observar ciertos rasgos del mundo influyó en el cambio de actitud de Anthony Flew respecto a la creencia, a la que afirma haber llegado por argumentos estrictamente racionales. Cf. Anthony Flew, *Dios existe*, Trotta, Madrid, 2012.

<sup>27</sup> W. James, “La voluntad de creer”, en W. K. Clifford y W. James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 155



es una construcción que acaba por aprobarse en función de razones pragmáticas) sumamente convincente, pero que corre el peligro de absolutizarse como *la* razón o como *el* modo de acceso a la realidad<sup>28</sup>. En un célebre texto, Quine sostiene que “en cuanto fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, no en esencia. Ambas suertes de entidades integran nuestras concepciones sólo como elementos de cultura. El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a muchos otros mitos solo porque ha probado ser más eficaz que ellos como procedimiento para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia”<sup>29</sup>. Su superioridad se establece, así pues, en términos pragmáticos, pero hay zonas de la constitución del mundo en que parece que esa superioridad se viene abajo y no es más que la obstinación de una determinada visión del mundo la que se empeña, al contrario del *ignoramus et ignorabimus* del agnosticismo, en un *explicamus et explicabimus* que supone que en el futuro las explicaciones se van a comportar como en el pasado, y se ve obligada a postular la uniformidad no solo en la naturaleza, sino en los modelos explicativos. Contemporáneamente se suceden las críticas a muchos de los presupuestos constitutivos de lo que podríamos denominar la “ciencia normal”<sup>30</sup> –y con mucha mayor rotundidad a la ideología que se reviste de un manto científico<sup>31</sup>– y buena parte de los filósofos o bien consideran legítimas las cuestiones religiosas o bien las integran, de un modo u otro, en su propio discurso filosófico<sup>32</sup>.

De modo especial hay que señalar cuando pasamos a otro ámbito de realidad, el equilibrio pragmático al que aludíamos se altera y ahí es donde la cabe explicación religiosa, no como una alternativa a la científica –pues eso conduciría a una doble verdad que acabaría dividiendo al ser humano, como hizo Kant en sus dos primeras Críticas para acabar arrepiñtiéndose de ello y verse obligado a escribir una tercera Crítica–, sino como parte de una verdad que no queda confinada al método ni reducida a la certeza de

<sup>28</sup> Heidegger pone el ejemplo de la imposibilidad de probar empíricamente el principio de causalidad y el error del empirista al pretender derivar de ahí que el principio no puede demostrarse de ningún modo, pues “toma sus demostraciones y su verdad por las únicas posibles; todo lo que le resulta inaccesible lo califica de superstición con la que ‘no puede hacerse nada’; como si lo más grande y más profundo no fuera aquello con lo que ‘nosotros’ no podemos ‘hacer’ nada, a no ser que con un pensar tal nos excluyamos definitivamente de ello. Hay demostraciones y demostraciones”. M. Heidegger, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, p. 298.

<sup>29</sup> W. V. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, 2002, 2.ª ed., p. 89.

<sup>30</sup> Por poner solo algunos ejemplos, bien distintos, ciertamente, en sus intenciones: Th. Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford University Press, Oxford, 2012; A. Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

<sup>31</sup> Cf. D. Berlinski, *The Devil's Delusion. Atheism and its scientific pretensions*, Basic Books, New York, 2009.

<sup>32</sup> Cf. M. Joy, *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, Springer, Dordrecht, 2011. H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.



lo objetivo –donde acabamos encontrando lo que hemos puesto–<sup>33</sup>. Una convicción de este tipo es probablemente la que llevó al Aquinate a sostener en múltiples ocasiones que hay algo propio de la creencia religiosa que no es estrictamente alcanzable por la razón humana –por cualquier forma de razón–, precisamente porque es algo que nosotros no hemos puesto, sino que nos ha sido dado. Quien ha desarrollado contemporáneamente esta idea, desde la fenomenología, es Jean Luc Marion mediante su célebre tesis del “fenómeno saturado”<sup>34</sup>. Marion se centra no tanto en cómo la conciencia constituye los fenómenos, sino en cómo experimenta el impacto de los fenómenos en sí, sobre todo los más radicales. En Husserl, la intención se dirige al fenómeno, tal como se da a la intuición, y normalmente aquella ha de proporcionar mucho del contexto y el horizonte en el que el fenómeno se explica propiamente. Marion señala que esta descripción sólo vale para algunos fenómenos. Hay algunos que no proporcionan demasiado poco (como piensa Husserl), sino demasiado, de modo que la intuición del fenómeno es tan abrumadora que cualquier intención de la conciencia no alcanzaría a constituirlo. Son los fenómenos saturados, porque están saturados con lo dado y saturan la experiencia de la conciencia. Frente a la corriente dominante en el pensamiento moderno, que considera la intuición sensible como el material desnudo a partir del cual elaborar conceptos, que captan el objeto de modo estable, Marion supone que ya no es el yo el que constituye el objeto, sino el que está constituido por ellos. Frente a la metafísica –a cierto modo de hacer metafísica–, que establece estructuras a priori de conocimiento y conceptúa al otro (a lo otro) como comprensible dentro de esa estructura (encontramos lo que hemos puesto), la fenomenología tiende a afirmar la prioridad del otro, de lo otro, que satura la capacidad de objetificación del yo.

Marion hace una lista de fenómenos cada vez más complejos. Los fenómenos “pobres”, como las ecuaciones matemáticas o los objetos simples, presentan demasiado poco a la intuición y la intención debe poner mucho. A medida que ascendemos en complejidad, los fenómenos presentan más a la intuición y no son fácilmente captados por conceptos, pero en general la intuición y la intención están equilibradas en esos fenómenos. Los fenómenos saturados, sin embargo, presentan cantidades excesivas de intuición y desborda la intención. Son excesivos, extraordinarios, nos ciegan. Si bien no podemos comprenderlos conceptualmente o dirigir nuestra intención hacia ellos, la conciencia recibe y retiene el impacto de la entrada de esos fenómenos. Todos estos fenómenos los

<sup>33</sup> En la filosofía se ha tratado, en muchas ocasiones de sustituir, desde el punto funcional, a Dios por “lo incondicionado”, “lo absoluto”, etc. Sobre esto véase J. Greisch, “Dieu et l’absolut: une question toujours actuelle”, en *Esprit*, en prensa.

<sup>34</sup> Jean Luc Marion expone este concepto, entre otras obras, en *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid, 2008, y *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001.



estudia Marion dentro de cuatro tipos de saturación o exceso, en términos de cantidad (el suceso histórico o cultural), cualidad (la obra de arte), de relación (la inmediatez de mi carne) y de modalidad (el otro humano, ético, erótico u otro). Puede pensarse en un ejemplo de saturación en que la conciencia sea superada en los cuatro aspectos a la vez. Tal fenómeno sería incomprensible y sorprendente no sólo por empujar los límites de nuestros horizontes, sino al transgredirlos todos. Y sin embargo tal fenómeno aún podría ser experimentado (y así descrito fenomenológicamente) en el impacto que tiene sobre la conciencia. Sería un fenómeno más radical, excesivo, más abundantemente dado que ninguna instancia previa. Tal es el fenómeno de la revelación religiosa. Marion insiste en que cualquier descripción de lo divino siempre se queda corta porque no tenemos acceso fenomenológico a lo divino como tal y toda descripción o prueba lo limita y reduce y acaba por hacer de Dios un ídolo<sup>35</sup>. Con esto, Marion recupera ciertos planteamientos de la aproximación apofática a la reflexión sobre Dios, que tiene esa función de hacer tomar conciencia de la inagotabilidad de la realidad y de Dios mismo, y de aceptar el espacio de desconocimiento que es constitutivo del conocimiento, y más cuando nos referimos al Absoluto. Dios *sans l'être* (sin el ser y sin serlo) supone pensar a Dios desde el punto de vista de su propio donarse en su imagen, Cristo, que es icono y no ídolo, el fenómeno saturado por excelencia. Ningún concepto es adecuado para ese fenómeno, pues el evento satura sus capacidades, por eso el mundo no puede recibirlo e incluso no puede reconocerlo, por exceso, por deslumbramiento. La creencia religiosa aparece entonces como un espacio en el que se trata de conjurar el peligro de idolatría (porque la creencia religiosa no se identifica con el contenido cognitivo de la creencia, sino que lo desborda). En ella se toma conciencia de que cualquier forma de racionalidad puede convertir la realidad –y no digamos lo divino– en un ídolo.

También Heidegger, desde otro punto de vista, había presentado una crítica al Dios *causa sui* en los últimos párrafos de su obra *Identidad y diferencia*. A este Dios ni se le reza ni se le hacen sacrificios. “Ante la *causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios”<sup>36</sup>. En cierto modo es lo mismo que afirma cuando sostiene que “una demostración de Dios (...) puede estar construida con todos los medios de la lógica formal más estricta y sin embargo no demuestra nada, porque un Dios que aún tiene que hacerse demostrar su existencia es finalmente un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia resulta a lo sumo una blasfemia”<sup>37</sup>. Desde aquí Heidegger invita a recuperar un pensamiento sin

<sup>35</sup> J. L. Marion, *El ídolo y la distancia*, Salamanca, Sígueme, 1999.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 153.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I...*, p. 297.



dios, que abandone al dios de la filosofía y que así acercará más al Dios divino<sup>38</sup>. Pero Marion criticará también a este Heidegger que, con su análisis del Dasein, acaba, al igual que Descartes y Kant, convirtiendo a Dios en un ídolo, una hipóstasis circunscrita por las condiciones de posibilidad del conocimiento que el sujeto establece<sup>39</sup>.

Esta vía de vaciamiento, kenótica, tan apofática, ha sido ampliamente explorada por la filosofía contemporánea. Gianni Vattimo, por ejemplo, postula un “cristianismo no religioso”. Para él, el cristianismo, posibilita las filosofías de la subjetividad, en la medida en que el hecho de la interpretación, la hermenéutica, le es inherente por su tradición textual. Además, el cristianismo está obligado por su misma esencia a liberarse de la idea de verdad metafísica, porque es una idea autoritaria, por eso es el inicio de procesos de secularización sólo limitados por la caridad (que es lo que ocupa, para Vattimo, el lugar violento de la verdad). Vattimo insiste en que el cristianismo coincide con el fin de la metafísica: el Dios cristiano no puede identificarse con el Dios metafísico griego en cuanto estructura racional del mundo. La verdad del cristianismo es, pues, la disolución del concepto metafísico mismo de verdad. Una idea semejante la desarrolla John D. Caputo a partir de Derrida, con su reflexión sobre el acontecimiento, que no es eternamente verdadero ni presente, acabado o realizado, pues sólo lo construido es deconstruible, sino que es siempre algo por venir<sup>40</sup>. Caputo sostiene que el nombre de Dios no es el nombre de la cosa más real (lo que seguramente sería una ontoteología), sino “de lo que es más real en las cosas”, de algo que ocurre en lo que sucede: es el nombre de una provocación y es indecidible, por lo que Caputo valora incluso la descripción anselmiana en su argumento: sea lo que se quiera decir que es Dios, Dios es más. Así pues, la filosofía y la teología posmodernas retornan a ciertos elementos de la premodernidad y rescatan elementos clásicos del pensamiento cristiano que habían quedado arrumbados por el paradigma moderno.

Bien es cierto que Tomás de Aquino no habla de Dios como *causa sui* (eso se lo debemos a Spinoza), sino más bien de *ratio sui*, pues Dios no sería causa de sí mismo, lo que parece contradictorio, sino que es razón de sí mismo, lo que indica que no hay que buscar ninguna razón más allá de Dios. Si Dios entra en la explicación, en Dios acaba la explicación. Esta idea no es la idea moderna de un Dios completamente ajeno que va quedando cada vez más alejado y atenuado. La modernidad, como han señalado diversos autores, sitúa a Dios como una esencia independiente que existe sobre y frente al suje-

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Identidad y diferencia...*, p. 153.

<sup>39</sup> Ver J. L. Marion, *Dios sin el ser*, Ellago, Pontevedra, 2010. Cf. B. Robinette, “A Gift to Theology? Jean-Luc Marion’s ‘Saturated Phenomenon’ in Christological Perspective”, *Heythrop Journal*, XLVIII (2007), pp. 86-108.

<sup>40</sup> Cf. G. Vattimo y J. D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Paidós, Barcelona, 2010. Cf. R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona, 2005.



to, que se equipara finalmente a un concepto que es una función del sujeto pensante y que acaba reducido a un Dios garante, es decir, a una pieza del sistema del mundo, sin referencia alguna a la misma realidad de Dios, cuya misma posibilidad de ser concebido, según la tradición patristica y medieval, proviene de la luz divina misma, es decir, se conceptúa fundamentalmente como un don. Pero en la modernidad, Dios queda completamente extrañado y fuera del espacio racional, reducido finalmente al espacio de la imaginación. El debate contemporáneo, sin embargo, va por otros derroteros y muchas filosofías, como hemos visto, encuentran en la religión y en la fe religiosa un objeto de estudio que permite escapar de esa reducción de la razón a un tipo preciso y único de racionalidad, y proponen recuperar la sabiduría filosófica que late en las religiones –por eso hablan de “filosofía de la religión”, con genitivo subjetivo: la religión alberga una determinada filosofía– y, quizá, de modo específico, esa experiencia tan particular del ser que reconoce en el mundo de la vida manifestaciones de la esencia divina, la experiencia de un mundo que a primera vista tiene sentido<sup>41</sup>. El propio Habermas, que nunca había prestado demasiada atención a la religión, ha virado en sus posiciones y ha venido defendiendo, últimamente, que el mundo postsecular tiene que integrar los contenidos éticos de la religión en la filosofía postmetafísica, el “potencial capital semántico de las tradiciones religiosas” ha de traducirse a un lenguaje universalmente accesible a todos los implicados en el uso público de la razón, y se ha prestado a diversos debates sobre el tema con Ratzinger, Charles Taylor, etc.<sup>42</sup>. El propio Vargas Llosa, en su novela *El sueño del celta*, señala esta tensión: “Cuando se agotan las explicaciones históricas, sociológicas, psicológicas, culturales, queda todavía un vasto campo en la tiniebla para llegar a la raíz de la maldad de los seres humanos (...). Si lo quieres entender, hay un solo camino: deja de razonar y acude a la religión: eso es el pecado original”<sup>43</sup>. Pero, ¿es necesario dejar de razonar? ¿No es acaso esto una identificación gratuita de “la razón” con un tipo de razón? En el caso de la racionalidad religiosa, hay una tendencia acusada a reducir su valor, en muchas ocasiones argumentando de modo falaz al prohibir ciertos principios de razonamiento filosófico aceptados en todas las demás áreas de la filosofía. Está claro que no es lo mismo razonar matemáticamente que razonar prácticamente, y sin embargo no se acusa a un individuo que pondera las razones para su acción de actuar irracionalmente argumentando que no sigue el mismo modo de razonar que aplicaría al resolver un problema matemático. La idea de que existen distintas racionalidades,

<sup>41</sup> Cf. J. Grondin, *La filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 2010, p. 153. Es interesante ver cómo en la cuestión del sentido aparecen constantemente las referencias a Dios y lo religioso, bien como causa necesaria, bien como suficiente, incluso en autores no religiosos. Cf. J. W. Seachris (ed.), *Exploring the meaning of life. An anthology and guide*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford, 2012.

<sup>42</sup> J. Habermas, Ch. Taylor et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011.

<sup>43</sup> Mario Vargas Llosa, *El sueño del celta*, Alfaguara, Madrid, 2010, p. 196.



con distintos objetivos y diferentes resultados esperables, es algo que funda la misma pluralidad epistémica en Aristóteles, quien advierte, al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, que “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto”<sup>44</sup>. Por eso en ocasiones es más adecuado transitar una senda narrativa como hace, por ejemplo, E. Stump cuando trata de abordar el problema del mal desde una perspectiva teísta<sup>45</sup>. Stump reconoce la potencia del método analítico, pero al mismo tiempo toma nota de su estrechez y del grado de insatisfacción que genera en los estudiosos, de ahí que, sin abandonar por completo las herramientas analíticas, proponga analizar el problema del sufrimiento utilizando las narrativas, como han hecho muchos de los grandes pensadores de la historia (Tomás de Aquino sobre Job, Lutero sobre los Gálatas, etc.), algunos de los cuales han escrito magníficas obras que cabría considerar como narraciones literarias. En esta tradición, Stump utiliza ciertas narraciones bíblicas (Job, Sansón, Abraham y María de Betania) que proporcionan un determinado tipo de acceso a lo real. En una línea semejante estarían las propuestas que buscan pensar lo religioso siguiendo un modelo de racionalidad estética<sup>46</sup>, lo que supone una reivindicación del espacio de ciertas facultades humanas que abren nuevos mundos, por así decir, en los que la racionalidad se despliega de modo propio. Hay razones, claro que sí, para la creencia religiosa.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b.

<sup>45</sup> E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010.

<sup>46</sup> Cf. R. Viladesau, *Theological Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

