

Zubiri ante la analítica de la religión

Enzo SOLARI

Universidad Católica del Norte
esolaria@gmail.com

RESUMEN

El artículo, que supone una determinada interpretación de la filosofía de la religión de Zubiri, intenta reconstruir el hipotético diálogo de ella con la filosofía analítica de la religión. Así, primeramente, expone las varias coincidencias de ambas en torno a la cuestión del significado del lenguaje religioso. Enseguida, muestra tanto sus acuerdos como sus divergencias en lo que toca a la racionalidad de las creencias religiosas. Y dentro de esto último, por fin, sugiere que para las dos la teología filosófica y la teodicea constituyen un terreno imprescindible para cualquier filosofía de la religión que pretenda ser rigurosa y actual.

Palabras clave: religación, Dios, lenguaje religioso, racionalidad teísta, teología filosófica, teodicea.

Zubiri before the Analytical Philosophy of Religion

ABSTRACT

The following article supposes a certain interpretation of the Philosophy of Religion of Zubiri, it tries to reconstruct the hypothetical dialogue of it with the Analytical Philosophy of Religion. First, it sets out the several coincidences of both around the question of the Meaning of the religious Language. Immediately, it shows its agreements as much as its divergences about what is related to the Rationality of the religious Beliefs. And within this last one, finally, it is suggested that for both the philosophical Theology and the Theodicy constitute an essential topic for any Philosophy of Religion which pretends to be rigorous and up-date.

Keywords: Religion, God, religious Language, theistic Rationality, philosophical Theology, Theodicy.

SUMARIO: 0. Introducción. 1. La cuestión del significado. 2. La racionalidad de las creencias religiosas. 3. Conclusión.

FECHA DE RECEPCIÓN: 04 DE 12 DE 2008

FECHA DE ACEPTACIÓN: 13 DE 05 DE 2009

0. INTRODUCCIÓN

¿En qué consiste, dicho esquemáticamente, la filosofía de la religión que Xavier Zubiri desarrolló a lo largo de casi toda su trayectoria intelectual? Ante todo, ésta es una filosofía que comienza con un hallazgo fenomenológico: la religación al poder de lo real como hecho positivo, fundamental y enigmático dado en la aprehensión primordial de la realidad, y dado elusiva y desproporcionadamente en ella a través de todos los sentidos, aunque en especial de modo auditivo, táctil y direccional. Mas, dicha aprehensión primordial está abierta dinámicamente a esas intelecciones ulteriores que son el logos y la razón. Contra interpretaciones unilaterales de la filosofía de Zubiri que no ven surgir la religión más que en la razón, hay que mantener que ella, apoyada en la descripción de la aprehensión primordial en cual se presenta la religación, prosigue luego como analítica del logos religioso y de la razón religiosa. Por una parte, en efecto, esta fenomenología es un análisis de la orientación campal del poder religante mediante afirmaciones de la realidad absolutamente absoluta de Dios. Y por la otra, es análisis de la fundamentación esencial de dicha realidad plenaria en el mundo real a través de unos esbozos politeístas, panteístas o monoteístas de lo que ella podría ser que se someten a una compleja experiencia de conformación (y a veces de compenetración). Toda esta analítica termina revirtiendo sobre su principio cuando se comprende la religación a partir de los diferentes sentidos de la divinidad que la intelección va conquistando. Así, la fenomenología de Zubiri es una noología de la religión cuya raíz está en la religación y en los sentidos teístas que se le atribuyen en el campo y sobre el telón de fondo del mundo. Dios, pues, no aparece primariamente en la intelección más que como poder de lo real. Zubiri está lejos de toda forma de intuicionismo religioso. Y la verdad de esta descripción de la estructura (predominante aunque no exclusivamente) intelectual de las religiones es sólo aproximada y gradual. En el campo no hay manera de dirimir si la interpretación teísta de la religación es más acertada que las interpretaciones no teístas de la misma. De ahí que tanto el teísmo como el agnosticismo y el ateísmo tengan por igual el problema de Dios planteado por la religación al poder de lo real. Solamente en el mundo (si es forzoso admitir que en último término hay o no hay Dios o dioses) podrán hallarse unas razones más adecuadas que otras acerca del fundamento del poder de lo real.

Por eso el siguiente paso de esta filosofía, ya no tan original como el anterior, es metafísico. Zubiri argumenta racionalmente un concepto coherente de Dios y pretende también demostrar su existencia. Ya no se trata de describir el *modus operandi* de la razón teísta, sino de aquilatar desde dentro la consistencia y la verdad de sus argumentos. La diferencia entre análisis y explicación es crucial, y equivale no a una diferencia entre interpretar y no interpretar, sino –mejor– a la distinción entre una operación intelectual de interpretación que se atiene a los límites de lo que se da en tanto que está dado para cualquiera, y otra interpretación que trasciende dichos límites y busca más bien el fundamento de lo que está dado allende la aprehensión. Y es que la intelección filosófica no es solamente analítica sino que puede y tiene que ser también teórica. A partir de la filosofía primera que es la noología, Zubiri elabora una fi-

lososofía segunda, metafísica y explicativa. Tal metafísica supone un cierto sistema de referencia campal, que son las ideas y afirmaciones de Dios basadas en la aprehensión primordial del poder de la realidad, supone también unos esbozos racionales acerca de lo que Dios podría ser en profundidad, y supone la experiencia que aprueba o reprueba esas posibilidades esbozadas y, así, las verifica o falsifica (asintóticamente) por cumplimiento y encuentro. Y aunque la metafísica de la religión no pueda reclamar evidencia alguna, es sin embargo estrictamente necesaria, pues una buena intelección filosófica de los hechos religiosos no puede ser únicamente fenomenológica y descriptiva. Así, pues, los argumentos que esboza Zubiri, basados siempre en la vía abierta por la religación y su plasmación religiosa, intentan señalar un concepto consistente de Dios y coherente con el concepto actual del cosmos y del hombre y con el tradicional del mal natural y moral. Zubiri trata de justificar que es internamente consistente un concepto de Dios que lo entienda no como ser sino como realidad plenaria última, posibilitante e impelente, fundamento del yo y del ser y, por lo mismo, sostén de todas las cosas, raíz donante e impulsora de la personalidad humana, y a la vez, todavía más precisamente, como realidad única y simple, eterna, *a se*, personal, omnipotente, omnisciente y buena. Si al mismo tiempo este concepto es externamente coherente con los anteriores, dicha coherencia puede ser estimada por Zubiri como indiciaria de la probable existencia de Dios, claro que no de cualquiera imagen de la divinidad sino particularmente de la monoteísta. Debiéndose resolver racionalmente la verdad de la religión, Zubiri dice entonces que para la razón lo más sensato es pensar que Dios es realidad plenaria, única y personal que probablemente existe y que, así, justifica la existencia del cosmos y de los hombres pese a todo el mal que hay en aquél y que éstos sufren y provocan. Todo este privilegio del monoteísmo encuentra una posible verificación en las experiencias individuales, sociales e históricas del mismo, en el entendido de que son verificaciones parciales de una realidad máximamente misteriosa y trascendente, cuya expresión es siempre analógica y paradójal, y de la cual no caben más que cumplimientos y encuentros abiertos, corregibles y –tal vez– en definitiva solamente escatológicos. Hasta aquí, según Zubiri, es capaz de llegar la razón sin orientación confesional ninguna.

Pues bien: a mi modo de ver, la tradición analítica de raíz principalmente anglosajona es una de las filosofías que puede sostener un diálogo fructífero con esta compleja filosofía de la religión. La inclinación por hacer una filosofía clara y precisa, rigurosa y fundada, con un talante más científico que literario, es algo que Zubiri comparte con buena parte de la filosofía analítica. Esto podría resultar chocante, cuando se piensa que Zubiri recibe la fuerte influencia de Heidegger, un pensador que fue adoptando unas estrategias discursivas poetizantes y oraculares. Pero, dicha influencia está concentrada en los años 20 y 30, la época de *Ser y tiempo* en la que el pensamiento y los modos expresivos de Heidegger son más claros y (si cabe) convencionales. Por lo demás, ese influjo tiende a remitir con el tiempo, instalándose en su lugar el ideal filosófico (no el idealismo transcendental) sostenido por Husserl, una forma de pensar entregada sin reservas a la argumentación estricta. Por eso Zubiri comparte con algunos filósofos analíticos una idea de la filosofía según la cual

pensar es entregarse intelectivamente a la verdad. De ahí las coincidencias en cultivar morosamente el análisis y la descripción, hacer públicas unas razones, apostar por un mundo común y, siempre, dialogar de manera comprensible. Es cierto que Zubiri, en concreto, prácticamente nunca dialoga con esta filosofía, por más que aluda ocasionalmente a algunos de sus primeros representantes. Pero las coincidencias recién mencionadas sí permiten preguntar por los frutos de un hipotético diálogo de la filosofía de Zubiri con la tradición analítica. Es justamente lo que harán estas páginas, centrándose en dos resultados de esta posible (y reconstruida) contrastación.

1. LA CUESTIÓN DEL SIGNIFICADO

Como se sabe, la filosofía analítica ha estudiado atentamente los numerosos problemas planteados por el significado del lenguaje. En particular, esta tradición ha tratado de precisar los criterios en virtud de los cuales el lenguaje religioso pudiera ser significativo. En la época en la que era casi sinónima de positivismo lógico y aun después, la filosofía analítica llegó a decretar el sinsentido de los enunciados religiosos, bien por ser empíricamente inverificables, bien por ser empíricamente infalsificables. Pero desde que la identificación de la significatividad con el ámbito de investigación de las ciencias naturales y matemáticas hace crisis, parece haberse impuesto inundatoriamente la idea contraria desde muy distintos puntos de vista, afirmándose entonces que el lenguaje religioso, aunque sea empíricamente inverificable o infalsificable, es significativo¹. Sin lugar a dudas, estos intentos de los filósofos analíticos por precisar el significado del lenguaje teísta son perfectamente integrables en la filosofía de Zubiri, que de este modo puede ser enriquecida y mejorada. Para éste, las afirmaciones religiosas son significativas. Claro que su sentido es peculiar. Como la

¹ Por ej., vid. J. M., Bochenski, *La lógica de la religión*, trad. S. Chedid, Buenos Aires, 1967, pp. 32-62 y 97-123; A. Flew *et alii*, "Teología y falsación", en E. Romerales (ed. y trad.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Barcelona, 1992, pp. 47-60; I. Crombie, "La posibilidad de los enunciados teológicos", en E. Romerales (ed. y trad.), *op. cit.*, pp. 61-99; R. Swinburne, "Las palabras de la teología", en E. Romerales (ed. y trad.), *op. cit.*, pp. 125-160; D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, trad. A. de la Fuente, Madrid, 1976, pp. 25-145; L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, trad. M. Sansigre, Madrid, 2002, pp. 161-206; F. V. Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin - New York, 1990, pp. 61-85 y 99-107; E. Romerales, "Introducción: teísmo y racionalidad", en E. Romerales (ed. y trad.), *op. cit.*, pp. 19-26; W. Alston, "Religious language", en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Vol. 8, London - New York, 1998, pp. 258s.; y M. Peterson *et alii*, *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York - Oxford, ³2003, pp. 225-228. No se entra aquí en la cuestión del estatuto sintáctico de 'Dios', que merecería una discusión pormenorizada tanto por sí misma como en relación con la filosofía de Zubiri; para una información acerca las distintas alternativas (nombre propio, descripción definida o indefinida, o término general), vid. E. Romerales, *Concepciones de lo divino. Introducción a la teología filosófica*, Madrid, 1996, pp. 41-50 y 58s.; y J. M. Bochenski, *op. cit.*, pp. 74-78. Tampoco me detendré en otra cuestión que debe ser estudiada con algún detalle: la necesidad de distinguir (con Frege) entre representación, sentido y referencia a propósito de ciertos usos nominales o singulares de 'Dios' por parte del creyente religioso, motivada por el hecho de que Zubiri, según mi reconstrucción de Dios como cosa-sentido o del sentido teísta de la religión, suele entrelazar las representaciones (subjetivas y cambiantes) de la divinidad con su significado (objetivo y estable, aunque no rígido sino en forma de racimo, al estilo de Wittgenstein, Strawson y Searle).

realidad afirmada es absolutamente absoluta, trascendente e infinita, el lenguaje que la expresa es con frecuencia negativo y está entretejido en todo caso de fictos y expresiones metafóricas así como de afirmaciones analógicas e internamente inestables. De ahí que para algunos el lenguaje religioso sea ante todo simbólico, por estar compuesto de metáforas y analogías más que de enunciados literales o simplemente cualificados, aunque para otros el lenguaje acerca de Dios siga siendo en importante medida un discurso literal². Incluso se ha postulado que la reconstrucción formal del lenguaje religioso requeriría de una lógica paraconsistente, la única en la que podría admitirse legítimamente la *coincidentia oppositorum* que suele caracterizar al teísmo³. Comoquiera que sea, la explicitación del significado religioso debe reconocer que en las enunciaciones teístas hay alguna lógica. Claro que hay quienes, como el Wittgenstein maduro, han pensado que esta lógica implícita no es reconstruible ni al modo clásico, ni paraconsistentemente, ni en general de acuerdo a los criterios de la moderna lógica formal. El lenguaje religioso sería más bien un muy particular juego lingüístico, dotado de sus propias reglas y asentado en una forma de vida en la que (y sólo dentro de la cual) cobra su sentido. Y es que si el significado radica en el uso, entonces será la dimensión pragmática del teísmo (basada en el lenguaje del culto, la meditación y la oración, el silencio, el testimonio y la invocación) la que permita discernir el sentido de las expresiones religiosas⁴. Por supuesto que no todos están de acuerdo con esta suerte de ‘fideísmo wittgensteiniano’: se teme que con él se pierda la virtualidad cognoscitiva del lenguaje religioso, el cual –pese a sus peculiaridades– sería intrínsecamente contrastable como verdadero o falso⁵. Pero aun cuando el significado teísta no dependa de las formas de vida a partir de las cuales brota, un estudio pormenorizado de los actos de habla como el que ha seguido a la filosofía madura de Wittgenstein permite confirmar o refutar la tesis zubiriana según la cual el lenguaje de las religiones está constituido elementalmente por diversos modos y formas de afirmaciones. Habría que volver a preguntar, entonces, si Zubiri incluye en las afirmaciones a los múltiples actos de habla religiosos y, de ser positiva la respuesta, si hay alguna jerarquía o prioridad entre todos esos actos. Parece indiscutible en cualquier caso que los actos de habla constan no sólo de enunciados sino de ruegos, súplicas, alabanzas, compromisos, etc., y que en las religiones tienen plena aplicación las distinciones de Austin entre actos veredictivos, ejercitativos, compromisorios, expositivos y comportativos, o la clasificación alternativa de Searle que distingue representaciones, directivas, compromisos, expresiones y declaraciones⁶.

² Sobre estas dos posturas, vid. M. Peterson *et alii*, *op. cit.*, pp. 222-225, 232-234 y 237-241.

³ Vid. L. Peña “Enfoques paraconsistentes en filosofía de la religión”, en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (eds.), *Materiales para una filosofía de la religión* Vol. 3: *Estudiar la religión*, Barcelona, 1993, pp. 257-285.

⁴ Vid. D. Antiseri, *op. cit.*, pp. 165-201; F. v. Kutschera, *op. cit.*, pp. 107-120; M. Peterson *et alii*, *op. cit.*, pp. 229-232; y F. Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart, 2003, pp. 29-56, esp. 45-56.

⁵ Vid. por ej. R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg a. B., ²1997, pp. 155-161; F. v. Kutschera, *op. cit.*, pp. 120-139; y E. Romerales, *Concepciones*, *op. cit.*, pp. 50-57.

⁶ Vid. J. Searle, “Una taxonomía de los actos ilocucionarios”, en L. Valdés (ed. y trad.), *La búsqueda del significado*, Madrid, ⁴2005, pp. 454s. y 458-464, respectivamente.

El análisis del lenguaje religioso es, como se ve, una labor filosófica de primera magnitud. Esto es algo que puede reconocer no solamente la tradición analítica, sino también una filosofía fuertemente fenomenológica como la de Zubiri. La tarea filosófica primaria es, en ambos casos, analítica antes que teórica. Para Zubiri, el análisis recae sobre ese momento primordial de aprehensión prelingüística de la realidad. Empero, no recae sólo sobre él. A partir de la aprehensión primordial, el análisis continúa con las modalizaciones intelectivas posteriores que son el logos y la razón. De ahí que la fenomenología de Zubiri –como cualquiera fenomenología– haya de ocuparse del lenguaje. El logos, dice este autor, tiene dos fases: por una parte, el distanciamiento y sus simples aprehensiones, y por la otra, la reversión y sus juicios. Y tanto las ideas como las afirmaciones son los elementos del lenguaje. Por ello el logos es un momento intelectual perfectamente lingüístico. El logos es, en este sentido, lenguaje. El análisis filosófico es logos, lenguaje que tiene que habérselas inexorablemente consigo mismo. El análisis del logos es análisis del lenguaje. Y cuando el logos recae sobre el propio logos religioso, sin pretender ir más allá de su actualización en la aprehensión, es cuando comienza fenomenológicamente la filosofía del lenguaje religioso. El análisis de las expresiones religiosas es, así, parte constitutiva de la fenomenología de la religión de Zubiri, por más que éste no se haya detenido, tan detalladamente como lo ha hecho la tradición analítica, en la multitud de cuestiones filosóficas suscitadas por el lenguaje teísta. Sin embargo, Zubiri está en condiciones de recalcar, frente a ciertas filosofías analíticas, que la religión no es primariamente un asunto de significado, sino que su ámbito radical es el de la religación, hecho positivo y accesible para cualquiera. Es cierto que, para Zubiri, la religión no surge más que cuando la religación es dotada de algún sentido teísta. Desde esta perspectiva, la religión es ciertamente un significado campal y mundanal de la religación. Con todo, el significado religioso supone, como dato real primordial, la religación. La religación orientada en algún sentido teísta es la fuente, el principio radical de toda religión. Si es un sentido teísta de la religación, entonces la religión tiene un principio anterior al lenguaje. De ahí que el análisis de la religión tenga que comenzar con el examen de ese hecho prelingüístico⁷. Con estas aclaraciones, se ve que el recurso de Zubiri a un criterio previo al lenguaje religioso no equivale a repulsa ninguna del análisis lingüístico. Fundada en la religación, la filosofía de la religión de Zubiri es también, en una de sus partes, análisis del lenguaje teísta.

⁷ Es lo que ha hecho Antonio González, que insiste en que los enunciados religiosos son estructuralmente posteriores al hecho de la religación: “su significación consistiría primariamente en un intento de dar sentido al hecho de la religación”. Para él, Zubiri llega a coincidir con el segundo Wittgenstein en torno a la primacía de la praxis: si para éste el significado de los enunciados religiosos no es independiente de la praxis en la que surgen, para Zubiri hay que analizar, “antes que esos significados religiosos, la religación como hecho que aparece en nuestras acciones”. Además, dice, la concentración de cierta tradición analítica en el problema de la verificación de los enunciados religiosos (normalmente teístas o, mejor, monoteístas) “se limitaría a proposiciones religiosas que pretenden trascender lo actualizado en nuestra aprehensión, como es el caso de las proposiciones referidas a ‘Dios’”, contra lo cual debe decirse que no toda proposición religiosa mienta exclusivamente lo trascendente a nuestras acciones. Vid. A. González, “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, 2004, pp. 270-273.

2. LA RACIONALIDAD DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Pero, la filosofía de Zubiri no puede ser exclusivamente un análisis lingüístico del campo religioso. Esta fenomenología sostiene que el despliegue teísta de la religión tiene una compleja configuración lingüística, pero también unas modalizaciones intelectivas que rebasan el ámbito del logos. Una de estas modalizaciones rebasa al logos por anterioridad estructural: es la aprehensión primordial en la que ya se da el hecho de la religación. La otra modalidad rebasa al logos con posterioridad estructural: es la razón que busca el fundamento profundo del poder religante de lo real, y que cree encontrarlo en la realidad absolutamente absoluta de Dios. El privilegio de la inteligencia frente al sentimiento y la voluntad lleva a Zubiri a estudiar preferentemente estas modalizaciones de la intelección. Sin embargo, la religión tiene inamisiblemente unos momentos sentimentales y volitivos así como unas dimensiones individuales, sociales e históricas. Parejamente se expresa la tradición analítica, la cual no ha insistido solamente en el problema del significado de las expresiones religiosas, sino que —con toda su diversidad de orientaciones y escuelas— ha ido abordando otras cuestiones en torno a la religión y la divinidad, unas metafísicas y epistemológicas, otras antropológicas, morales y políticas. Contra lo que ciertas opiniones apresuradas aseguran, la tradición analítica no se limita exclusivamente al problema del significado judicativo inscrito en el campo del lenguaje. Tampoco la filosofía de la religión de Zubiri se recluye en el ámbito del logos. He aquí el mundo de la razón, un terreno para el diálogo en torno a la racionalidad (o razonabilidad) de la creencia religiosa. Es una cuestión en la que Zubiri insiste. A su modo de ver, el momento intelectual de la fe aboca a una experiencia de la divinidad por conformación y a veces por compenetración, en virtud de la cual podría (aunque sea muy aproximadamente) verificarse o refutarse el esbozo postulado. Como, además, estos esbozos teístas están intrínsecamente unidos a un momento volitivo, pues cada religión supone una opción y una entrega de la propia persona, el *homo religiosus* es para Zubiri alguien a quien no le bastan unas razones estrictas y astringentes, sino que posee esa específica voluntad de verdad que es la voluntad de fundamentalidad. Y aunque haya buenas razones metafísicas para inclinarse en favor del teísmo e incluso del monoteísmo, la particular y efectiva elección de alguna versión monoteísta es asunto de opción que no se deriva de razón metafísica ninguna. En todo caso, la religación envuelve la posibilidad de unos sentidos teístas aproximadamente experienciables y razonablemente creíbles. Desde esta perspectiva, algunas reflexiones de la tradición analítica adquieren relevancia para la filosofía de Zubiri.

Por ejemplo, la teoría del conocimiento de autores como Plantinga y Alston, la así llamada 'epistemología reformada' que sostiene que hay una experiencia directa o incluso una percepción de Dios, puede ser un auxilio para determinar mejor cuál es el carácter específicamente razonable de la fe religiosa. Esta epistemología reformada (o 'Aquinas/Calvin Model', en palabras de Plantinga) sostiene que los criterios de sustentabilidad de una creencia racional no deben sujetarse necesariamente al paradigma filosófico moderno representado por racionalistas como Descartes y empiris-

tas como Locke⁸. Según este paradigma, una creencia está racionalmente fundada si se deduce ciertamente o se induce probablemente de otra creencia intelectivamente autoevidente o sensiblemente evidente o incorregible, o si ella misma es autoevidente o sensiblemente evidente o incorregible. Es la evidencia intelectual o sensible la que proporcionaría justificación racional a las creencias, sean éstas derivadas (por deducción o inducción) o básicas (por autoevidencia o evidencia sensible o incorregible). La basicidad, pues, se ceñiría a este criterio: “para cualquier proposición A y persona S, A es propiamente básico para S si y sólo si A es incorregible para S o autoevidente para S”⁹. El problema, según Plantinga, es que este paradigma fundacionalista o evidencialista no hace justicia a ciertas creencias que, aunque no son evidentes (en cualquiera de los sentidos apuntados), sin embargo son perfectamente razonables y, más aún, propiamente básicas. Con ello, puede aceptarse buenamente el punto de vista del fundacionalismo según el cual las proposiciones autoevidentes, sensiblemente evidentes o incorregibles son básicas, pero no tiene por qué aceptarse que *solamente* dichas proposiciones sean básicas. La creencia de que sólo las proposiciones intelectual o sensiblemente evidentes son básicas no es ni intelectual ni sensiblemente evidente ni ha sido derivada deductiva o inductivamente de proposiciones básicas, y por ende no es aceptable ni siquiera desde la perspectiva evidencialista. La pretensión fundacionalista de que el único criterio de basicidad reside en la evidencia es, según Plantinga, un caso palmario de incoherencia autorreferencial¹⁰. Y sus consecuencias son desastrosas: si el fundacionalismo tuviese razón, se desplomaría buena parte de la ‘estructura noética’ de los seres humanos. ¿Cómo, entonces, pueden justificarse las creencias? Se pueden justificar mediante la evidencia, por supuesto, pero no se justifican sólo mediante la evidencia. La de Plantinga es una cierta flexibilización o liberalización de los estándares de justificación que afecta a distintos tipos de creencias racionales. Por una parte, afecta a creencias del sentido común y a proposiciones relativas a hechos particulares, a las que, sin ser evidentes, podemos reputar (bajo ciertas condiciones) como propiamente básicas: ‘hay un árbol ahí delante’ o ‘me parece ver un árbol ahí delante’, ‘tomé el desayuno esta mañana’ o ‘me parece que tomé el desayuno esta mañana’, ‘esa persona está enfadada’ o ‘me parece que esa persona está enfadada’, y otras más generales implicadas de modo autoevidente en las primeras, como ‘hay árboles’, ‘esta mañana existía el mundo exterior’, ‘hay otras personas como yo’ (con la misma posibilidad de incluir cláusulas de cautela del tenor ‘me parece que...’), etc. Y lo que es más importante: si las tesis de la epistemología reformada son ciertas, alcanzan también liberalizadamente a la creencia en Dios. ¿Cómo?

⁸ Vid. A. Plantinga, “Religion and epistemology”, en E. Craig (ed.), *op. cit.*, pp. 210-214; del mismo, *Warranted Christian Belief*, New York - Oxford, 2000, pp. 67-353. Plantinga también intenta refutar la estrategia crítica de ‘maestros de la sospecha’ como Marx y Freud (vid. *Religion, op. cit.*, pp. 214-216, y *Warranted, op. cit.*, pp. 135-163 y 192-198), cuestión que aquí pasaré por alto.

⁹ A. Plantinga, “Racionalidad y creencia religiosa”, en E. Romerales (ed. y trad.), *op. cit.*, p. 265.

¹⁰ Vid. A. Plantinga, *Racionalidad, op. cit.*, p. 257.

De acuerdo a los criterios del fundacionalismo, las creencias teístas no son básicas, pues ni son autoevidentes ni sensiblemente evidentes o incorregibles. No quedaría para ellas, en principio, más alternativa que la de la argumentación deductiva o inductiva. Plantinga, por supuesto, rechaza esta pretensión. No porque el camino deductivo o inductivo sea ilegítimo, sino porque es innecesario o, al menos, derivado. Tan legítimo le parece el camino de la deducción y de la inducción que, de hecho, Plantinga ha sido un defensor constante del argumento ontológico y ha elaborado una defensa del teísmo ante el problema del mal. Pero si todavía puede defenderse la basicidad de la creencia religiosa, aquellos argumentos son en rigor o prescindibles o posteriores. El teísmo no tendría necesidad de argumentar deductiva o inductivamente justo porque es una creencia propiamente básica. Si hubiera buenas razones en contra de la creencia religiosa, solamente entonces tendría que emprenderse la vía argumentativa de la deducción o de la inducción. La misma teodicea de Plantinga tiene ese preciso sentido: defender a Dios del mal mundanal diciendo que éste no constituye una buena razón contra la existencia y las actividades de un Dios omnipotente, omnisciente y bueno. Con lo cual no son indispensables razones positivamente favorables al teísmo. Basta con que no haya razones de peso en contra para que la creencia religiosa esté justificada: “el creyente está enteramente dentro de sus derechos intelectuales al creer como lo hace, incluso si no sabe de ningún buen argumento teísta (deductivo o no deductivo), incluso si no cree que haya ningún argumento tal, e incluso si de hecho no existe tal argumento”¹¹. Pero no por carecer de razones favorables y por apelar a la ausencia de buenas razones contrarias, el teísmo es una creencia gratuita o sin fundamento. Según Plantinga, de modo similar a aquellas creencias del sentido común o de la percepción antes citadas, que no son gratuitas, la creencia en Dios no es evidente pero sin embargo tiene fundamento, justificación o garantía (*warrant*) y es básica bajo ciertas condiciones. Claro, es necesario referirse a las condiciones bajo las cuales una creencia es propiamente básica.

Para Plantinga, “hay muchas condiciones y circunstancias que provocan la creencia en Dios: culpa, gratitud, peligro, sentir la presencia de Dios, sentir que Él habla, la percepción de las diversas partes del universo”¹². Dichas condiciones y circunstancias suponen de todas formas cierta tendencia o disposición humana a reconocer la acción de Dios o las huellas de la acción divina. Plantinga cita a Tomás de Aquino¹³, que hablaba de un conocimiento natural pero confuso de la existencia de Dios. Pero sobre todo cita a Calvino, que se refería a un *sensus divinitatis*, un conocimiento inmediato y claro de la divinidad, “a modo de instinto natural” como dice en la *Institutio Religionis Christianae*¹⁴, cuyo origen no se puede atribuir más que a Dios mismo: “Dios nos ha creado de modo que tenemos una tendencia o disposición a ver su mano en el mundo en rededor nuestro”¹⁵. Si es

¹¹ A. Plantinga, *Racionalidad*, *op. cit.*, p. 258.

¹² A. Plantinga, *Racionalidad*, *op. cit.*, pp. 261s.

¹³ Vid. *S. Th.* I, 2, 1, 1 y *S. c. G.* III, 38.

¹⁴ Vid. *Inst.* I, iii, 1.

¹⁵ A. Plantinga, *Racionalidad*, *op. cit.*, p. 261; vid. también *Religion*, *op. cit.*, p. 216, y *Warranted*, *op. cit.*, pp. 168-186.

cierto que “una opinión o convicción (*belief*) tiene la cualidad ‘*warrant*’ si y sólo si es producida por el correcto ejercicio de una facultad cognoscitiva bajo adecuadas condiciones”¹⁶, entonces el *sensus divinitatis* es una facultad que puede producir una creencia epistémicamente garantizada (*warranted*). Lo que hacen las condiciones y circunstancias es activar, de maneras siempre específicas, esa disposición ya presente en el hombre. Por esto mismo, Plantinga puede decir que la especificación proposicional de las propiedades y actuaciones divinas, en circunstancias apropiadas, es propiamente básica: por ejemplo, ‘Dios me está hablando’, ‘Dios ha creado todo esto’, ‘Dios me perdona’, etc., y también la proposición general ‘Dios existe’, que está implicada autoevidentemente en esas proposiciones específicas. ¿No sería básica, entonces, prácticamente cualquiera creencia, por irracional que sea? La respuesta de Plantinga es que no. El hecho de que el epistemólogo reformado “rechace el criterio de basicidad propio del fundacionalista clásico, no significa que esté comprometido a suponer que simplemente cualquier cosa es propiamente básica”¹⁷. La basicidad de una creencia, según Plantinga, no puede construirse *a priori* sino sólo de manera inductiva: “debemos ensamblar ejemplos de creencias y condiciones tales que las primeras sean obviamente propiamente básicas en las últimas, y ejemplos de creencias y condiciones tales que las primeras sean obviamente no propiamente básicas en las últimas”¹⁸. Así, básicas serán ciertas creencias en determinadas circunstancias. Muy probablemente, no todos estarán de acuerdo con los ejemplos aportados. Para un cristiano, un judío y un musulmán la creencia en Dios es no solamente racional sino propiamente básica, mientras que para un ateo dicha creencia no es ni racional ni menos básica. Por eso hay que admitir, dice Plantinga, que cada comunidad es responsable de su conjunto de ejemplos. En cualquier caso, tiene justificación, fundamentos o garantías epistémicas quien sostiene que la creencia en Dios es propiamente básica. Y aun en ausencia de una idea general de basicidad, no hay por qué admitir que cualquiera creencia (como la creencia en la Reina de las Nieves, según el ejemplo de Plantinga) pueda ser propiamente básica: “como todos debieran, él comienza con ejemplos; y puede tomar la creencia en la Reina de las Nieves como un paradigma de creencia básica irracional”¹⁹.

Alston también desarrolla la tesis según la cual una creencia religiosa tiene garantías racionales y está directamente justificada en ciertas circunstancias o condiciones, incluso no habiendo razones deductivas o inductivas en favor de ella (siempre, claro, que tampoco las haya en contra)²⁰. Si la experiencia, en condiciones favorables, puede justificar directamente una creencia, entonces determinadas expe-

¹⁶ F. Ricken, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷ A. Plantinga, *Racionalidad, op. cit.*, p. 264.

¹⁸ A. Plantinga, *Racionalidad, op. cit.*, p. 266.

¹⁹ A. Plantinga, *Racionalidad, op. cit.*, p. 267.

²⁰ No entraré a detallar que las ostensibles similitudes de los proyectos de Alston y Plantinga incluyen, no obstante, ciertas diferencias. El mismo Plantinga lo reconoce así (vid. *Warranted, op. cit.*, pp. 117-134 y 286-289).

riencias religiosas justifican directamente las creencias religiosas correspondientes²¹. Y es que habría un paralelismo, según Alston, entre prácticas y creencias religiosas y perceptivas²². Una creencia religiosa “está justificada *prima facie* si surge de una experiencia que al sujeto le parece que es una experiencia de lo que se cree”²³. Y a la vez, una creencia perceptiva “está justificada *prima facie* si surge de una experiencia sensible que al sujeto le parece que manifiesta el hecho creído”²⁴. En cualquiera de los dos casos, Alston reconoce dos posibilidades de entender ese mismo principio general según el cual las experiencias son fuentes fiables *prima facie* de creencias. Son ellas posibilidades para que un sujeto normal y corriente se entregue a una práctica epistémica o doxástica de formación, sostenimiento o transformación de creencias. Según la primera, una creencia está justificada si hay razones adecuadas para la fiabilidad de esa práctica que es la experiencia de formar creencias bajo la condición sentada en el principio general; según la segunda, una creencia está justificada si no hay razones adecuadas para la no fiabilidad de la experiencia²⁵. El problema consiste en la disponibilidad para un sujeto corriente de razones adecuadas para la fiabilidad o no fiabilidad de la experiencia. Éste es un problema al que se enfrentan los seres humanos en su experiencia perceptiva y en su posible experiencia religiosa. Se trata de la fiabilidad o no fiabilidad de sus prácticas perceptivas o religiosas para crear, sostener o transformar creencias perceptivas o religiosas. Pues bien: Alston adopta una versión débil o amplia de la justificación de las creencias perceptivas, según la cual tales creencias están justificadas si y sólo si no hay razones adecuadas contra la fiabilidad de la práctica perceptiva (y no si y sólo si hay razones adecuadas en su favor). De hecho, estima que no hay razones adecuadas para sostener que una práctica perceptiva es no fiable. Las creencias perceptivas están justificadas en sentido débil por la experiencia sensible²⁶. Y esto puede sostenerse, paralelamente, de las creencias teístas en la manifestación de Dios en la experiencia. Habrá que decir que estas creencias teístas están justificadas si y sólo si no hay razones adecuadas contra la fiabilidad de la experiencia religiosa. Siendo esto así, “su estatus epistémico (o doxásti-

²¹ Éstas son las creencias “de que Dios, como es concebido en las religiones teístas, está haciendo algo que se dirige al sujeto de la experiencia –que Dios está hablándole, reconfortándolo, dándole fuerza, iluminándolo, dándole coraje, guiándolo, vertiendo su amor o alegría dentro de él, sosteniéndole en el ser, o simplemente estando presente ante él”: vid. W. Alston, “La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa”, en E. Romerales (ed. y trad.), *op. cit.*, p. 298. Este autor ha analizado tanto las experiencias de los creyentes religiosos corrientes como las extraordinarias experiencias de Dios de los místicos; vid. *La experiencia*, *op. cit.*, pp. 298s., y “Religious experience”, en E. Craig (ed.), *op. cit.*, pp. 251s. En todo caso, trata la experiencia religiosa como una experiencia directa, no sensorial y focal de la divinidad, que genera ciertas creencias, y no tanto la reflexión teológica o filosófica acerca de ella; vid. *Religious experience*, *op. cit.*, pp. 250s.

²² Es algo que ya decía Scheler, claro que con otro alcance, pues para éste no se trataba de las análogas garantías epistémicas de las creencias religiosas y perceptivas cuanto de que unas y otras se erigen en dominios noéticos inconfundibles pero igualmente originarios y esenciales.

²³ W. Alston, *La experiencia*, *op. cit.*, p. 300.

²⁴ W. Alston, *La experiencia*, *op. cit.*, p. 310.

²⁵ Vid. W. Alston, *La experiencia*, *op. cit.*, p. 308.

²⁶ Vid. W. Alston, *La experiencia*, *op. cit.*, pp. 311-314.

co) es completamente paralelo” al de las creencias perceptivas”²⁷. Alston dice que el ‘empirismo religioso’ sostiene que la experiencia religiosa puede justificar directamente las creencias en la manifestación de Dios²⁸. Entonces una cierta experiencia bastará como directo apoyo justificatorio *prima facie* de la creencia religiosa en la manifestación divina, paralelamente a como una experiencia sensible justifica directamente *prima facie* una creencia perceptiva. ¿Por qué *prima facie*? Porque las condiciones han de ser favorables. Si no lo son, las creencias serán injustificadas. Esto ocurre con las creencias tanto perceptivas como religiosas:

puedo estar justificado en creer que hay un árbol en frente de mí, en virtud del hecho de que estoy teniendo actualmente un cierto género de experiencia sensible, pero esto será verdadero solamente en ‘circunstancias favorables’. Si soy confrontado con una complicada disposición de espejos, puede que no esté justificado en creer que hay un roble en frente de mí, incluso aunque a todo el mundo le parezca que lo hay [...] Lo que muestra esto es que la justificación proporcionada por nuestra experiencia sensible es sólo *prima facie* o derrotable. Es inherentemente susceptible de ser contrarrestada, disminuida, o revocada por consideraciones más fuertes en contra²⁹.

Concretamente, el empirismo religioso puede aceptar que “si llego a creer que Dios está sosteniéndome en el ser porque me parece que yo mismo experimento el ser sostenido en el ser por Dios, entonces esta creencia está justificada *prima facie*”³⁰. Esto implica dejar de lado formas fundamentalistas de experiencia religiosa que la identifican con la experiencia perceptiva y, también, aceptar que el razonamiento filosófico no puede establecer la inconsistencia de las posibles actuaciones de la divinidad o de la noción misma de Dios, como tampoco puede probar su no existencia³¹. Con estas aclaraciones, Alston pregunta si hay razones adecuadas contra la fiabilidad de una clase de experiencia religiosa “que sólo produce creencias sobre Dios, Su naturaleza y Sus actos, cuya verdad y falsedad no se puede valorar con razones empíricas o científicas”³². Su respuesta es negativa. No se pueden utilizar las características peculiares de las prácticas perceptivas para invalidar la fiabilidad de las experiencias religiosas. Las prácticas perceptivas son (a) estandarizadas y precisas, (b) regulares y predictivas, (c) universales y (d) organizables conceptualmente de manera homogénea. Las experiencias religiosas, en cambio, no parecen cumplir con estas características³³. Para Alston, esta constatación no invalida las pretensiones racionales de la experiencia religiosa. El problema radica en atribuir a las prácticas

²⁷ W. Alston, *La experiencia*, op. cit., p. 315.

²⁸ Vid. W. Alston, *La experiencia*, op. cit., p. 299.

²⁹ W. Alston, *La experiencia*, op. cit., p. 299.

³⁰ W. Alston, *La experiencia*, op. cit., p. 300.

³¹ Vid. W. Alston, *La experiencia*, op. cit., pp. 315s.

³² W. Alston, *La experiencia*, op. cit., p. 315.

³³ W. Vid. Alston, *La experiencia*, op. cit., pp. 316-318.

perceptivas una supremacía epistémica o doxástica y, por tanto, en canonizar como incondicionalmente necesarios e imprescindibles los rasgos a-d. Pero una cosa es reconocer que los rasgos a-d manifiestan que no hay razones adecuadas contra la fiabilidad de las prácticas perceptivas, y otra muy distinta colegir de ello que solamente los rasgos a-d manifiestan que no hay razones adecuadas contra la fiabilidad de cualquier práctica epistémica o doxástica y, en particular, contra las experiencias religiosas. Lo primero –que los rasgos a-d son imprescindibles para las prácticas perceptivas– es claro y pacífico; las creencias perceptivas que de ahí resultan están *prima facie* justificadas. Pero lo segundo –que los rasgos a-d son imprescindibles para todas y cada una de las prácticas, y por ello también para las experiencias religiosas– es perfectamente infundado:

ser un buen filósofo a veces, pero no siempre, se manifiesta por la producción de muchos escritos importantes. El enfado a veces, pero no siempre, se muestra en el incremento del volumen del habla³⁴.

Parejamente, los rasgos a-d no pueden considerarse como exigibles para cualquiera práctica epistémica o doxástica. Alston argumenta, concretamente, que la experiencia religiosa puede ser fiable en ausencia de los rasgos a-d. Si se supone (e) que Dios es tan totalmente otro que el ser humano no pueda captar regularidades en sus actuaciones; (f) que, por ello, la captación de aquello a lo que Dios se asemejaría es máximamente tenue, fragmentaria e insegura; (g) que la experiencia religiosa supone, en virtud de un decreto divino, ciertas condiciones especiales y difíciles de cumplir; (h) que tal experiencia, en general, permite apercibirse genuinamente de Dios; (i) que por esto último cualquiera articulación particular de esta experiencia, aunque esté más o menos equivocada, siempre contiene algún grado de verdad; y por último (j) que hay un designio divino para corregir la imprecisión e, incluso, incrementar la precisión de las creencias religiosas en la manifestación de Dios derivadas de la experiencia religiosa³⁵; pues bien: entonces puede decirse que la experiencia religiosa es digna de confianza, ya que no hay razones adecuadas en su contra. Los rasgos e-j, de hecho, están abundantemente testimoniados en la historia de las religiones. Y como no hay razones adecuadas para suponer que e-j no rigen, no hay justificación en decir que la ausencia de a-d acreditaría la no confiabilidad de las experiencias religiosas. Por eso puede concluir Alston que las creencias teístas en la manifestación divina y las creencias perceptivas “poseen básicamente el mismo estatus epistémico [...], y que quien considera las últimas justificadas *prima facie* por la experiencia, no está en posición de negar ese estatus a las primeras”³⁶.

Por supuesto que esta forma de proceder de Plantinga y Alston puede ser objeto de críticas. Primeramente, el establecimiento de la basicidad de las creencias reli-

³⁴ W. Alston, *La experiencia*, op. cit., p. 320.

³⁵ Vid. W. Alston, *La experiencia*, op. cit., p. pp. 321s.

³⁶ W. Alston, *La experiencia*, op. cit., p. 323.

giosas a partir de una facultad natural para conocer a Dios (*sensus divinitatis*) que se activa en ciertas circunstancias y condiciones, por una parte, y por la otra la discusión del imperialismo de las prácticas perceptivas, el establecimiento de los rasgos e-j, la ausencia de razones adecuadas contra las experiencias religiosas y la justificación *prima facie* de las creencias teístas en la manifestación divina: todo esto podría ser considerado como una maniobra *ad hoc*. Parece haber aquí un razonamiento parcialmente teológico y en cualquier caso circular: “la verdad de la creencia teísta es presupuesta para mostrar que somos capaces de conocer a Dios”³⁷. Seguidamente, Alston intenta mostrar el paralelismo o analogía entre las prácticas perceptivas y las experiencias religiosas, pero como el paralelismo no elimina las diferencias entre unas y otras, al menos habría que poner en tela de juicio que prácticas tan diversas tengan el mismo estatus epistémico o doxástico. Mientras las creencias del sentido común son universales y todos participan de prácticas perceptivas, no todos tienen creencias teístas ni están dentro de experiencias religiosas. Por ello prácticas epistémicas o doxásticas como las perceptivas y las creencias del sentido común serían más fiables y, a la vez, transferibles sin especiales dificultades, cosa que no acontece con las experiencias religiosas ni con las creencias teístas. De ahí también que no parezca consistente aceptar por igual toda experiencia religiosa, pues las distintas religiones generan creencias más o menos incompatibles acerca de la divinidad. Justamente esta incompatibilidad dificulta la fiabilidad de las experiencias religiosas subyacentes: “si no hay argumentos que demuestren o coadyuven a afirmar la superioridad de una, todas están ciertamente a la par, pero igual de injustificadas, no igual de respaldadas”³⁸.

Plantinga y Alston parecen aproximarse a cierto fideísmo: las tradiciones religiosas pueden ofrecer distintas versiones de la experiencia teísta como fuentes de creencias religiosas *prima facie* justificadas, y cada comunidad es responsable de sus ejemplos. Sin embargo, estos autores defienden la justificación epistémica de las creencias religiosas, mientras que el fideísmo renuncia a toda justificación racional. Estos titubeos permiten reconocer la deuda intelectual de Plantinga y Alston con las piezas de Clifford (*La ética de la creencia*, de 1876-1877) y James (*La voluntad de creer*, de 1890) acerca de la racionalidad de la creencia religiosa. En ellas se enseñan claramente dos posibilidades de entender la racionalidad del teísmo³⁹. La de James es la postura invocada por Alston y Plantinga. Tampoco está demasiado lejos del fideísmo, aunque se distancia de éste al defender con energía el derecho epistémico a creer, y no dejarlo entregado enteramente a la voluntad o al sentimiento. Con todo, esta tercera alternativa, la de los partidarios de la incomensurabilidad racional de las diversas experiencias religiosas (como son los seguidores del ya mencionado fideísmo wittgen-

³⁷ F. Ricken, *op. cit.*, p. 25; vid. también p. 26.

³⁸ E. Romerales, “Filosofía actual de la religión”, en J. M. Navarro Cordon (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo* Vol. 2: *Ámbitos*, Madrid, 2004, pp. 231s.; vid. en gral. pp. 219s. y 228-232. Para ciertas objeciones y respuestas a ellas, vid. W. Alston, *Religious experience*, *op. cit.*, pp. 252-255.

³⁹ Más allá de sus lindes precisos, la polémica James-Clifford pone de relieve la problemática vinculación de la fe con la razón, la confianza y la decisión; vid. F. V. Kutschera, *op. cit.*, pp. 120-139; Ch. Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, trad. R. Vilà, Barcelona, 2003, pp. 43-69; y F. Ricken, *op. cit.*, pp. 58-64.

teiniano), puede ser clasificada a partir de aquella polémica. Sería la postura de quienes no aceptan la justificación racional de la creencia religiosa, ni en la versión débil o liberal que ofrece James, ni en la fuerte o astringente que da Clifford, sino que se inclinan por renunciar a toda pretensión de justificación racional del teísmo.

James sostiene que hay derecho a creer aun en ausencia de razones adecuadas que apoyen dicha creencia. Su ensayo no se ocupa de la justificación por la fe, sino de la justificación *de* la fe, y es por eso “una defensa de nuestro derecho a adoptar una actitud de creencia en asuntos religiosos, sin que quizás sufra por ello coacción alguna nuestro intelecto meramente lógico”⁴⁰. Para James, no toda creencia requiere de una completa evidencia. Y es que

nuestra naturaleza pasional no sólo legítimamente puede, sino que debe, optar entre proposiciones, siempre que se trate de una opción genuina que no puede ser decidida, dada su naturaleza, tomando como base fundamentos intelectuales; pues decir, en tales circunstancias, ‘no decida usted, deje la cuestión abierta’, es en sí misma una decisión pasional –exactamente lo mismo que decidir sí o no-, y va acompañada por el mismo riesgo de perder la verdad [...] Si la religión fuera verdadera y la evidencia a su favor fuera aún insuficiente, no quiero perder [...] mi única posibilidad en la vida de ponerme del lado ganador –esa oportunidad que depende, por supuesto, de mi voluntad de correr el riesgo de actuar como si mi necesidad pasional de tomar el mundo religiosamente pudiera ser a la vez profética y correcta⁴¹.

La exigencia radical de no ceder a la evidencia insuficiente teme más la posibilidad del error que la de la verdad, y por ello recomienda la abstención de creer ciertas cosas. Esto le parece a James un intelectualismo absurdo, pues hay materias en las que el intelecto individual no tiene capacidad resolutive y en las que por ende hay que hacer obligatoriamente opciones vivas e importantes para la vida humana⁴². Por ello, dice, “una regla de pensamiento que me impidiera completamente conocer ciertas clases de verdad en el caso de que esas clases de verdad existieran verdaderamente, sería una regla irracional”⁴³. De ahí que no deba extrañar que James cite explícitamente en su apoyo la ‘apuesta’ pascaliana⁴⁴, e incluso –sin nombrarlo– lleve a la noción de ‘salto’ de Kierkegaard:

¿qué piensas de ti mismo? ¿Qué piensas del mundo? [...] Ésas son preguntas con las que todos debemos lidiar como mejor nos parezca. Son los enigmas de la Esfinge, y de una forma u otra debemos lidiar con ellos [...] En todas las vicisitudes importantes de la vida tenemos que dar un salto en el vacío [...] Si decidimos dejar

⁴⁰ W. James, “La voluntad de creer”, en L. Valdés (ed.), *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, trad. L. Villamil, Madrid, 2003, p. 136.

⁴¹ W. James, *op. cit.*, pp. 152 y 175.

⁴² Vid. W. James, *op. cit.*, pp. 138-140.

⁴³ W. James, *op. cit.*, p. 177.

⁴⁴ Vid. W. James, *op. cit.*, pp. 142-143 y 151-152.

los enigmas sin solución, se trata de una elección; si vacilamos en la respuesta, se trata también de una elección; pero hagamos la elección que hagamos, la hacemos por nuestra cuenta y riesgo. Si una persona elige dar la espalda a Dios y al futuro, nadie puede evitarlo; nadie puede mostrar más allá de la duda razonable que está en un error. Si una persona piensa y actúa como piensa, no veo que nadie pueda probar que está en un error. Cada uno debe actuar como considere mejor; y si está equivocado peor para él. Estamos en un puerto de montaña en medio de la nieve que nos envuelve y la niebla cegadora, a través de la cual vislumbramos aquí y allá retazos de senderos que pueden ser engañosos. Si nos quedamos quietos nos congelaremos hasta morir. Si tomamos el camino equivocado, seremos reducidos a pedazos. No sabemos con seguridad si hay algún camino correcto. ‘Qué debemos hacer? ‘Sé fuerte y ten coraje’. Actúa en aras de lo mejor, y acepta lo que venga [...] Si la muerte pone fin a todo, no podemos ir a su encuentro de mejor manera⁴⁵.

Clifford argumenta contra esta tesis. Mientras James es una suerte de epistemólogo reformado *avant la lettre*, Clifford es un evidencialista *tout court*. Así es como cabe interpretar sus respectivas exigencias para justificar una creencia, débiles en el caso de James (una creencia está justificada si y sólo si no hay razones adecuadas en su contra), y fuertes en el de Clifford (una creencia está justificada si y sólo si hay razones adecuadas en su favor). La posición de Clifford, en efecto, sostiene que son racionalmente ilegítimas las creencias apoyadas en una evidencia insuficiente, aun cuando dichas creencias sean verdaderas: “creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo”⁴⁶. No se debe sofocar una duda, y si alguien no tiene tiempo para investigarla significa que tampoco tiene tiempo para creer⁴⁷. Por eso, y esto vale particularmente para las creencias religiosas,

podemos creer lo que va más allá de nuestra experiencia sólo cuando se infiere de esa experiencia, suponiendo que lo que no sabemos es semejante a lo que sabemos. Podemos creer la afirmación de otra persona cuando hay base razonable para suponer que sabe de qué está hablando, y que está diciendo la verdad en la medida en que la conoce. En cualquier caso, es un error creer tomando como base evidencia insuficiente; donde hay presunción de que se debe dudar e investigar es peor creer que hacer presunciones⁴⁸.

Clifford enuncia un criterio según el cual las creencias religiosas sólo estarían racionalmente justificadas cuando cuentan con suficiente evidencia. Y éste es un

⁴⁵ W. James, *op. cit.*, pp. 179s., cita de la segunda edición de *Liberty, Equality, Fraternity*, de James Fitz-James Stephen.

⁴⁶ W. Clifford, “La ética de la creencia”, en L. Valdés (ed.), *op. cit.*, p. 102.

⁴⁷ Vid. W. Clifford, *op. cit.*, pp. 104s.

⁴⁸ W. Clifford, *op. cit.*, p. 134.

camino que siguen en la actualidad otros tantos filósofos analíticos, si bien no siempre entendiéndolo de idéntica manera. Aquéllos que intentan mostrar la falta de justificación racional de la creencia religiosa acuden a la falta de evidencia en su favor. Lo mismo hacen quienes tratan de acreditar positivamente la suficiente evidencia del teísmo. Unos y otros van más allá de lo que pudo saber Clifford en su tiempo, pues utilizan el instrumental de la lógica moderna y algunos resultados de la ciencia contemporánea. Empero, todos ellos pueden ser considerados en cierta forma como fundacionalistas o evidencialistas, si no por confiar siempre en una versión fuerte o clásica de la basicidad basada en la autoevidencia o en la incorregibilidad de las creencias teístas, sí al menos por admitir también una versión débil o inductivista de la evidencia suficiente que es capaz de confirmar el mejor derecho epistémico o la mayor probabilidad del teísmo o del ateísmo. Swinburne, por ejemplo, intenta acreditar que el teísmo (en rigor, el monoteísmo) es conceptualmente coherente y que Dios, si es concebido de manera coherente, probablemente existe. Su argumentación en favor de la coherencia lo lleva a revisar y defender los caracteres que tradicionalmente el monoteísmo ha visto en la divinidad. Según estos atributos divinos eternos y necesarios, Dios es personal, incorporeal, creador y sustentador de todos los mundos posibles, perfectamente libre, omnipotente, omnisciente, absolutamente bueno y fuente de la obligación moral. Cada una de estas características puede ser entendida consistentemente, y todas en conjunto pueden ser combinadas coherentemente. El modo de hacer semejantes atribuciones a Dios, dice este autor, consta a veces de palabras ordinarias cuyo uso se mantiene (persona, libertad, bondad, etc.), y otras veces de palabras técnicas (como omnipotente y otras por el estilo), que de todas formas se definen por contraste con expresiones ordinarias. A la pregunta por el modo de atribuir estas expresiones, Swinburne contesta como Tomás de Aquino: analógicamente. Así intenta salvar la significatividad del lenguaje religioso y, a la vez, no perder su especificidad. Argumentada la coherencia del teísmo, Swinburne intenta establecer que la experiencia conduce a la mayor probabilidad del teísmo. La pura experiencia religiosa (así, la que se tiene al entender la consciencia moral como la voz misma de Dios) no basta para justificar racionalmente la creencia teísta. Se necesita otra argumentación, una que –tal como hacía la clásica teología natural– apele a la experiencia de la naturaleza. Pero con una diferencia importante: la experiencia natural a la que hay que apelar ha de ser reconocible para las modernas ciencias naturales. Swinburne, pues, en cierta forma recoge las vías naturales de la tradicional filosofía escolástica, pero poniéndolas a la altura de los saberes modernos. Así es como sería racionalmente argumentable la existencia de Dios a partir de lo que se observa en la naturaleza. En este otro sentido de la experiencia, que ya no se restringe a las vivencias religiosas, Swinburne acepta que hay una fuerte –aunque no completamente probatoria– evidencia en favor del teísmo. Para este autor, los argumentos en pro de la verdad del teísmo que parten de fenómenos observables (el cosmológico, el teleológico, el de la consciencia humana e incluso animal, y también el de la experiencia religiosa), siempre que se los tome como argumentos inductivos y a todos ellos de manera conjunta, son más plausibles que los argumen-

tos en contra, pues (a) la hipótesis teísta es simple, (b) en su virtud es probable que los datos ocurran, y (c) la ocurrencia de tales datos no es probable de otro modo⁴⁹. En palabras de Swinburne:

¿por qué creer que existe un Dios? Contesto que suponer la existencia de Dios es explicar por qué existe el mundo; por qué existen las leyes científicas; por qué han evolucionado los animales y los seres humanos; por qué estos últimos tienen la posibilidad de moldear sus caracteres y los de sus semejantes para el bien o para el mal, y de transformar el medio en que viven; por qué hemos recibido el mensaje documentado de la vida, muerte y resurrección de Cristo; por qué llevan los hombres siglos y siglos experimentando en apariencia el contacto con Dios y sintiéndose guiados por su mano, etc. De hecho, la hipótesis de la existencia de Dios confiere sentido a la totalidad de nuestra experiencia en una medida en que ninguna otra explicación puede hacerlo; esto es ya en sí mismo un fundamento para creer en su verdad⁵⁰.

La fe religiosa, así, es el asentimiento que puede prestarse a una hipótesis probable⁵¹.

Todas estas argumentaciones en torno a la razonabilidad de la creencia religiosa pueden plantear precisiones o incluso cuestionamientos a la filosofía de la religión de Zubiri. Para abordarlas, hay que puntualizar dos cosas. Primera, que la noción de evidencia que maneja Zubiri tiene muy poco que ver con la de los analíticos. Para éstos, ‘evidencia’ es un término cuyas connotaciones son inequívocamente jurisdiccionales. La evidencia es un elemento de prueba, sea plena o parcial. Y la evidencia que permite aceptar la basicidad de una creencia es —en la versión clásica— el carácter autojustificador que reposa en la razón o el carácter incorregible que se debe a los sentidos, o —en la versión reformada— la justificación de una práctica epistémica o doxástica que se deriva de su arraigo en un sector de la experiencia. Para Zubiri, en cambio, la evidencia es la exigencia con que lo aprehendido campalmente pide una simple aprehensión entre otras. La evidencia es una nota del logos, y no un rasgo de la razón ni de la aprehensión primordial. La razón no tiene evidencias justamente porque trasciende el campo real. Y la realidad primordialmente aprehendida no es evidente sino imponente. La evidencia se diluye en el mundo de la razón, y es posterior a la aprehensión primordial. La realidad tiene una fuerza originaria de imposición anterior a las ideas y a los juicios, mientras que la fuerza evidenciante de éstos ya es dual y se plasma en el lenguaje. En segundo lugar, debe puntualizarse también que la noción de creencia religiosa de los filósofos analíticos es compleja. En ella

⁴⁹ Vid. R. Swinburne, “Problems of the Philosophy of Religion”, en T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 2005, pp. 805-808.

⁵⁰ R. Swinburne, “La prueba en favor de Dios”, en T. Miethe y A. Flew (eds.), *¿Existe Dios? El debate entre un creyente y un ateo*, trad. P. Linares, Madrid, 1994, p. 254.

⁵¹ Vid. R. Swinburne, “El argumento de la existencia de Dios a partir del ajuste fino reconsiderado”, en F. J. Soler (ed. y trad.), *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, 2005, pp. 285s.; y la exposición de F. Ricken, *op. cit.*, pp. 23s.

parecen entremezclarse el logos y la razón, la mera afirmación de una idea teísta y la búsqueda racional y experiencial de Dios. Y estos dos son niveles que han de distinguirse con cuidado, aunque por estar frecuentemente unidos en unos mismos actos no se puedan separar. Pero incluso así, las creencias religiosas corresponden a unos niveles intelectivos que en caso alguno son básicos. El teísmo surge con el logos, alcanza profundidad a través de la razón y revierte sobre la aprehensión primordial comprensivamente. En el nivel primordial la divinidad no aparece. Por esto es por lo que la creencia teísta no es ni puede ser básica. El logos y la razón son siempre y sólo modalizaciones ulteriores de la intelección. La intelección tiene un modo básico que puede ser enunciado al modo de un principio, pero las creencias en Dios se deben a los modos ulteriores y están fundadas en aquel modo básico.

Ahora bien: la tradición analítica ha insistido como ninguna otra en la necesidad de que el teísmo y el ateísmo sean defendidos con claridad y rigor lógico y con el máximo apoyo científico posible. Zubiri tiene en cuenta estas exigencias, sobre todo cuando desarrolla sus argumentos favorables a la existencia divina en estrecho diálogo con la cosmología y la antropología. Hay que conceder, sin embargo, que este filósofo no se destaca por tratar de esclarecer la estructura lógica de su concepción de Dios, de la peculiar prueba de su existencia basada en la vía racional de la religión, y de los desafíos que plantea a la existencia divina el problema del mal. Son tareas que Zubiri ha dejado pendientes, y que son inexcusables para que esta clase de argumentación metafísica teísta sea capaz de defenderse frente a la sofisticación epistemológica que poseen otras metafísicas del teísmo y también los reproches del ateísmo analítico⁵². Dicho esto, hay que precisar cuál es la postura de Zubiri ante la cuestión del estatuto intelectual de la creencia en Dios. De partida, debe descartarse que el fideísmo pudiera ser una buena caracterización de la posición de Zubiri. Si bien son campalmente equivalentes el agnosticismo, el ateísmo y el teísmo, la razón rompe ese equilibrio y ensaya justificaciones metafísicas del mejor derecho que asistiría a la opción religiosa, e incluso a la vía monoteísta. Por lo demás, el despliegue del problema de Dios tiene, sin excepción, una precisa estructura intelectual y no puramente volitiva o sentimental. Lo que sí es cierto, no obstante lo anterior, es que Zubiri, dentro ya de la vía monoteísta, termina por admitir que la elección de una determinada religión monoteísta es asunto de opción y de fe, no de razón metafísica. Por eso dice que al final, cuando la razón, exprimiendo sus posibilidades de búsqueda, haya abocado al monoteísmo, habrá que tomar libremente una decisión. De cada posibilidad monoteísta puede darse razón, pero tal razón habrá de fundarse en la libre aceptación de una determinada revelación.

⁵² Para un balance de las argumentaciones y una posición propia en favor de la coherencia del (mono)teísmo, vid. Romerales, *Concepciones, op. cit., passim*; para algunos ensayos recientes de formalización lógica, con muy distintos resultados, de las clásicas pruebas de la existencia de Dios de Anselmo y Tomás, vid. F. Ricken, (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart *et alii*, ²1998, *passim*; y para una exhaustiva argumentación contraria a la existencia divina, vid. J. Mackie, *El milagro del teísmo. Argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*, trad. L. García, Madrid, 1994, *passim*.

Pero los problemas más interesantes surgen cuando se pone a la filosofía de Zubiri sobre el telón de fondo de las discusiones entre fundacionalistas y reformados respecto de la justificación racional de las creencias, ideas cuya fuente clásica encontramos en la discusión de James con Clifford. ¿Es Zubiri un fundacionalista, o más bien tiende a rechazar la pretensión de un *fundamentum inconcussum*? La respuesta obliga a introducir ciertos matices, porque en cierto sentido Zubiri es un fundacionalista y en cierto sentido no lo es. Es fundacionalista por su adscripción a la fenomenología, pero no lo es justo porque ésta su fenomenología, aun dependiendo de la de Husserl, tiende a separarse de las filosofías modernas, sean racionalistas o empiristas. Esto se aprecia particularmente en su tratamiento de los fenómenos religiosos. Procedamos por pasos contados. Zubiri puede estar de acuerdo con los fundacionalistas clásicos en aceptar que la intelección tiene un momento fundamentante o básico, pero se distancia de ellos porque el principio de todos los principios al que apela no pretende ser una creencia autoevidente ni incorregible. A la vez, Zubiri puede coincidir con los epistemólogos reformados aceptando que la basicidad abarca creencias intelectivas que para el fundacionalismo son derivadas, pero discrepa de ellos porque no precisan un criterio universal de basicidad y tienden a determinarla mediante ejemplos interpretados en contextos de experiencias inconmensurables (sin excluir, en la experiencia religiosa, el recurso a una suerte de sentido o saber innato). El principio de todos los principios no es un estrecho criterio de basicidad construido al hilo de las ciencias, pero tampoco es una basicidad tan amplia que no conoce más fronteras que las que fijan las tradiciones a partir de una presunta facultad innata. Dicho principio indica que la aprehensión humana es actualización de lo real en la intelección sentiente. He aquí la basicidad. Y sin embargo, en este principio hay una tensión inevitable. Es la tensión entre lo que se muestra y el señalamiento de lo que se muestra. Aun cuando el principio sea verdadero, existe una distancia insalvable entre aquello a lo que el principio se refiere y la formulación lingüística mediante la cual se lo refiere. El primer principio, apuntando a unos fenómenos anteriores al lenguaje, es sin embargo producto de un análisis que se desarrolla en el lenguaje. ¿En qué radicaría, entonces, la primariedad o basicidad del primer principio? Sólo en la inmediatez de aquello a lo que se refiere, una inmediatez a la que el lenguaje sólo puede aproximarse mejor o peor y que –aún más– tiende a encubrir. El principio no es sólo la autoevidencia analítica ni la incorregibilidad sensible, ni es tanto como lo que diga arbitrariamente cada comunidad a través de sus ejemplos y según las peculiaridades de cada rama experiencial. Más bien, es siempre y únicamente la inmediatez de lo real en la inteligencia sentiente. Sabemos que Zubiri podría reconocer en ella dos potencias metafísicamente distintas, pero lo que importa es la constatación fenomenológica que discierne aquí una única estructura. De este modo, hay un punto de vista según el cual puede decirse que Zubiri es fundacionalista, ya que sus análisis se refieren siempre a un dato originario e insuperable. La realidad en tanto que actualizada, en efecto, tiene una cierta ostensividad efectiva e inapelable, a la vez sensible e inteligible, pues se acredita por sí misma inmediata, unitaria y compactamente en cualquier acto de aprehensión humana. Pero la descripción de esa actuali-

zación de la realidad, incluida la de Zubiri, es siempre superable, imperfecta y puede y debe ser corregida. Sólo la realidad en su actualización sentiente e intelectual, que es aquello a lo que se refiere el análisis, tiene originariedad o inmediatez. La basicidad pende de la inmediatez de lo real en la intelección. Básica es justamente la aprehensión primordial de realidad, que es el momento más elemental de todo acto intelectual. La distinción entre intelección básica e intelección derivada no es tanto una diferencia entre actos intelectivos, como en los filósofos analíticos que se han examinado, cuanto entre niveles de un mismo acto intelectual. Un acto afirmativo o racional tiene un nivel básico, que consiste en la pura presencia de lo real en la intelección, pero tiene además unos niveles ulteriores, sea la afirmación de una idea, sea la búsqueda allende la aprehensión de una estructura esencial. Esta distinción de niveles debe ser subrayada en todo caso, pues mientras la intelección básica es compacta y forzosamente verdadera, la derivada es más o menos adecuada y se mueve en la línea de la verdad y el error. Y cuando se pretende analizar, indicar o señalar lo que se da en la aprehensión primaria, no se pretende la formulación de un enunciado apodíctico o incorregible. La tesis fenomenológica de la realidad en la aprehensión no apela a necesidad o insuperabilidad de ninguna clase, sino que es pura descripción fáctica del acto aprehensivo humano. La referencia de esta tesis es, en la terminología de Zubiri, un hecho positivo, ya que es accesible para cualquiera. La actualización de lo real, por defectuosa que sea su descripción, es un dato universalmente observable y que no se deriva de ningún otro fenómeno. Es un *factum* primario e irredargüible, un hecho positivo, primordial y absoluto.

En el terreno religioso, Zubiri piensa que hay que recurrir al mismo principio. La realidad se impone y domina: es la religación al poder de lo real dada en aprehensión primordial. La realidad es aprehendida en tanto que es fundamento para el hombre y para todas las cosas del universo. La religión es un posible sentido de este poder de lo real, de manera que no puede comprendérsela si no es en relación con la religación. Las religiones son ideas y afirmaciones de Dios que tratan de decir lo que el poder de la realidad sería. Dios sería el fundamento campal del poder de la realidad. Las religiones también son marchas racionales hacia Dios, experiencias teístas individuales, sociales e históricas acerca del fundamento profundo del poder de lo real. Dios, así, podría ser esbozado desde la perspectiva de la posible coherencia de sus rasgos esenciales y su posible existencia podría ser experimentada por conformación de la vida humana. Todo esto quiere decir que los fenómenos religiosos tienen un principio radical más allá del sentido, del logos y de la razón. La religión tiene una raíz, una base factual, pero la religión misma no es una intelección básica. Como intelección, la religión es una modalización de la aprehensión primordial del poder de lo real, una posible intelección modal de la religación. La religación puede ser inteligida religiosamente. El teísmo, entonces, se asienta en un momento intelectual anterior que sí es básico. No es sólo que la formulación analítica del principio por parte de Zubiri tenga un índice de inadecuación insuperable y sea por ende perfectamente mejorable. Es que, además, la religión es una determinada plasmación de la religación. La intelección teísta es una posible modalización de la intelección del poder,

justo porque la religión es una posibilidad que arranca libremente de la religación. Y aunque la verdad esté del lado del teísmo, su estructura intelectual será derivada, ulterior, no primaria. Aquí cobran toda su relevancia las distinciones estructurales que hace Zubiri en el unitario ejercicio de la intelección. Si es cierto que en todo acto de la inteligencia puede distinguirse un momento originario de aprehensión primordial de lo real en el cual se manifiesta un poder radical y total que cabe interpretar de distintas maneras, unas teístas y otras no, entonces hay que rechazar toda pretensión de basicidad de las creencias religiosas (como la de los epistemólogos reformados), no para decir (como algunos fundacionalistas clásicos) que éstas son injustificadas, sino para sostener que sin ser básicas sin embargo tienen justificación intelectual. Las creencias teístas pueden ser no sólo justificadas sino aun verdaderas, pero son para Zubiri siempre y sólo intelecciones ulteriores, vale decir, despliegues libres de un hecho primario en el logos y en la razón. La misma razón, cuando sostiene metafísicamente la prevalencia de la vía teísta frente a las demás, está apoyada como intelección en el logos y en la aprehensión primordial. Es cierto que si hay buenas razones en favor del teísmo, tales razones envuelven a la religación y la comprenden. Pero la comprensión religiosa de la religación no borra la diferencia estructural entre la intelección primordial de la religación y su ulterior despliegue teísta. La comprensión entiende que la religación es en el fondo el poder de la realidad absolutamente absoluta, pero esto no significa que Dios sea aprehendido primordialmente. Los significados religiosos tienen principio, entonces, pero este principio es anterior a ellos. Zubiri no puede aceptar que haya un *sensus divinitatis* innato, ni siquiera un conocimiento inmediato aunque confuso de Dios. Lo que hay, o puede haber, es un conocimiento natural de Dios. Pero este conocimiento siempre es derivado, ya que se funda en la intelección previa del poder religante de lo real. La religión tiene por raíz un fenómeno prelingüístico, anterior a la razón, y pese a ello plenamente intelectual. Es el hecho positivo de la religación. Tal es el punto en el que la religión brota del poder de la realidad, a partir del hombre pero afectando a todo lo que hay. La religión es uno de los posibles despliegues del sentido del poder religante de lo real, como también lo son el ateísmo y el agnosticismo. El hecho universal y común es la religación, no la religión. La religión brota de ese hecho y por consiguiente lo envuelve. Pero el hecho mismo no está atado forzosamente a la religión, ni siquiera en el caso de que ésta sea verdadera, pues uno y otra corresponden a diferentes niveles intelectivos. La creencia en Dios no es ni puede ser básica, pero por no serlo no deja de ser razonable e inteligible. Dios es un posible sentido campal del poder de lo real, e incluso puede ser considerado como el mejor fundamento profundo del poder de lo real. Pero hay que distinguir entre el sentido teísta campal y mundanal del poder y el poder mismo.

Por esto, pudiera decirse que la postura de Zubiri se acerca a la de Swinburne. No tanto por lo que concierne a las bases del problema de Dios, sino por lo que respecta a su despliegue racional. La razón es la que argumenta en favor de los mejores derechos epistémicos del teísmo, ensayando una concepción coherente de la divinidad y probando que la mayor probabilidad de su existencia descansa en la coheren-

cia externa del concepto de Dios con los conceptos contemporáneos del cosmos y del hombre y en su virtud para hacer frente a los desafíos que lanza el problema del mal. Por esto las vías metafísicas que siguen Zubiri y Swinburne para tratar de argumentar la mayor probabilidad del teísmo frente a las creencias no religiosas se basan en razones positivas, y no en la mera ausencia de razones negativas. De ahí la mayor cercanía de los esfuerzos de uno y otro con los de la clásica teología natural y de la teodicea. Aun cuando piensen que hay que corregirlas, ambos procuran transitar las vías cósmicas y antropológicas. Zubiri, en particular, piensa que la fe religiosa es una entrega razonable. Por serlo, ha de desarrollar argumentos más o menos estrictos y probatorios en el marco de una metafísica monoteísta. Contra la epistemología reformada, habría que decir que para Zubiri son necesarias unas argumentaciones en favor de la razonabilidad del teísmo. De ahí su esbozo de una teología filosófica. De ahí que también acepte la validez de las pretensiones involucradas en la clásica teología natural, por más que tienda a discutir sus concretas maneras de argumentar⁵³. Y es que la fenomenología, con ser la parte más importante de la filosofía de Zubiri, no es sin embargo la única. Zubiri desarrolla toda una filosofía de la religión en la que se discuten problemas de índole metafísica con ramificaciones científicas. A su modo de ver, el conocimiento natural de Dios, aunque no sea básico, sí es legítimo y además necesario. Si se busca evidencia suficiente a propósito del conocimiento de Dios, entonces se requiere de una argumentación metafísica cuyas fuentes sean el cosmos y el ser humano.

Pero aún hay algo más. La cuestión de la racionalidad de las creencias religiosas no incluye sólo el desafío de la justificación de la creencia teísta *in abstracto*. Las creencias religiosas son *in concreto* múltiples. El problema de la diversidad religiosa ha de ser justificado, y también forma parte en cuanto tal de la racionalidad del teísmo. Es sabido que, de las múltiples respuestas a este problema, una de las más radicales es la de Hick. Su comprensión del pluralismo religioso está dirigida no solamente contra los ensayos de exclusivismo que niegan la validez de las vías religiosas distintas de la propia, sino incluso contra las tentativas más benignas de inclusivismo (como la de Zubiri) que aceptan la validez de las otras religiones pero en la medida

⁵³ Zubiri, según A. González, toma una posición peculiar: siendo los conceptos griegos insuficientes para pensar al Dios cristiano, afirma la legitimidad de una analogía del absoluto. Si esta analogía del absoluto es una vía descendente (como piensan Barth y Jüngel), González recalca que Zubiri algo puede decir filosóficamente de ella (contra ambos), pues descansa no en el concepto más universal –el ser– sino en una formalidad abierta, nunca conclusa ni agotada –la realidad–, que además es una alteridad no reducible a sujeto alguno. Zubiri, agrega, puede criticar ciertos presupuestos filosóficos protestantes, como la idea de sujeto absoluto (en Barth) y de negatividad (en Jüngel), porque, en último término, para él “la filosofía no significa necesariamente un impedimento para la teología, sino también un instrumento para superar presupuestos filosóficos inconscientemente admitidos por la teología” (*op. cit.*, pp. 277-281). El propio González no se refiere en su filosofía praxeológica a la analogía, pero admite el principio descendente según el cual el hombre sabe algo de Dios porque Dios mismo se le revela: aunque la filosofía sea necesaria para la teología, asegura que la revelación no puede ser conocida filosóficamente. Lo que no puede aceptarse de la lectura de González es que la reacción de Zubiri frente a la teología natural no consista más que en acoger –al menos parcialmente– la crítica protestante de autores como Barth y Jüngel a la *analogia entis*; semejante argumentación desconoce las vías metafísicas seguidas por Zubiri, como si éste no hubiera cultivado en absoluto una teología filosófica.

en que consideran que la propia –la más plena o ajustada– las incluye y trasciende⁵⁴. Aunque las grandes religiones coinciden, pese a sus diferencias, en conducir a una transformación tan radical que el hombre deja de estar centrado en su yo y se vuelve hacia la realidad y lo trascendente, sin embargo no parece haber forma humana de demostrar la superioridad de alguna de las grandes religiones sobre las demás. Todas pueden exhibir proporciones similares de varones y mujeres santos, o de responsabilidad en la producción de bienes y males sociales, etc.⁵⁵. Tampoco se puede decir que los dioses o absolutos de estas religiones tengan la misma referencia pero distinto sentido, porque en tal caso los distintos sentidos de esos dioses y absolutos debieran ser mutuamente compatibles, o al menos debieran ser aspectos de una misma realidad *semper maior*, y de hecho –si atendemos a la autocomprensión exclusivista o inclusivista de cada tradición religiosa– ni son compatibles ni son meros aspectos de lo trascendente⁵⁶. Por esto Hick llega a decir que para una comprensión religiosa global de las grandes religiones no sólo hay que abandonar el punto de vista no religioso o naturalista, sino también el punto de vista peculiar de cada tradición religiosa, cuando menos por lo que respecta a sus autointerpretaciones exclusivistas e inclusivistas. Todas las grandes religiones, por ende, deben ser consideradas como respuestas humanas a una misma realidad trascendente, sea por la vía del Dios personal, sea por la vía del absoluto no personal. Siempre que se añada a renglón seguido, primero, que hay una diferencia entre tales manifestaciones fenoménicas divinas o absolutas (de las que sólo se puede hablar mitológicamente) y la realidad trascendente, nouménica o *an sich* (perfectamente inefable), y segundo, que los fenómenos, al poder tocar el nómeno trascendente o interferir con él, pueden ser genuinos o auténticos, no meras proyecciones (*à la* Feuerbach) sino reacciones justificadas a lo trascendente. De manera que

si los Dioses y Absolutos de las grandes tradiciones no son productos puramente humanos de la imaginación humana, tampoco, por otra parte, pueden todos ellos ser simplemente idénticos a la Realidad trascendente misma [...] Sugiero que la salida conlleva algún género de distinción entre los Dioses y los Absolutos de las diferentes tradiciones, y una postulada Realidad trascendente última en la que todos ellos están de algún modo fundamentados y de la que de algún modo todos ellos son expresiones [...] Esto implica un Último trascendente, que como occidentales llamamos Dios, y una pluralidad de máscaras, de caras, o manifestaciones, o apariencias de esa realidad divina como Yahvé, como Dios Padre, como el Alá coránico, como Brahmán, como el Dharmakaya, y así sucesivamente [...] Mi sugerencia [...] es que las grandes religiones del mundo debieran ser vistas, desde un punto de vista religioso, como habiendo resultado de la interferencia entre lo

⁵⁴ Vid. J. Hick, “Hacia una comprensión religiosa de la religión”, en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (eds.), *op. cit.*, trad. E. Romerales, pp. 99s.

⁵⁵ Vid. J. Hick, *op. cit.*, pp. 100s. y 111-113.

⁵⁶ Vid. J. Hick, *op. cit.*, pp. 103s.

Transcendente y las diferentes comunidades humanas con sus diferentes conjuntos de conceptos religiosos [...] Para una comprensión religiosa de la religión, pues, las grandes fes del mundo son diferentes respuestas humanas a lo Último. No obstante, nunca son respuestas perfectas, sino siempre fenómenos humanos, demasiado humanos, con las feas señales sobre ellas de la ceguera, la codicia, la crueldad y el prejuicio⁵⁷.

Es cierto que con estas ideas se pretende hacer justicia a las numerosas y diversas experiencias religiosas de la humanidad, pero también lo es que con ellas se paga el precio de cierta indeterminación del *nóema* religioso. Las religiones pueden no restringirse solamente a los teísmos que afirman una divinidad personal, sino admitir cualquiera forma de absolutez impersonal, pero si incluyen también la no-absolutez o vaciedad universal, entonces casi todo puede ser considerado como religioso. De ahí que el camino escogido por Zubiri parezca más sensato. Al restringir la religión al teísmo, claro que incluyendo en él formas impersonales de la divinidad, hay dos posibilidades: el jainismo, el taoísmo, el budismo hinayana, etc. deben ser contados como religiones si se considera que afirman a su manera una realidad absolutamente absoluta, pero si se estima que no afirman realidad plenaria ninguna, entonces no podrán ser tomados como religiones. Esta solución, diversa de la de Hick, también se encuentra en la tradición analítica, y tiene la ventaja de admitir un razonable pluralismo del sentido religioso y, a la vez, permitir una mínima determinación del referente de toda religión⁵⁸. En la perspectiva de Zubiri, decir que las religiones son manifestaciones fenoménicas de la transcendencia *an sich* que está detrás de ellas, lleva a callejones sin salida. En efecto, si así fuera, ¿cómo es que sin embargo se sabe algo y se sigue hablando de esa transcendencia?, y sobre todo, ¿de qué manera podría ella interferir con los fenómenos religiosos? Por esto Zubiri piensa que hay que distinguir pero no entre dos mundos, el de noumenos y el de fenómenos, sino entre dos niveles intelectivos, el nivel del logos y el de la razón. Ni el logos ni menos la razón intencional un fenómeno necesariamente distinto de la cosa-en-sí, porque la intencionalidad humana no tiene la capacidad de establecer esa distinción. En el logos surgen

⁵⁷ J. Hick, *op. cit.*, pp. 104, 107 y 111.

⁵⁸ Que sea preferible restringir el objeto religioso a la divinidad (en cualquiera de sus formas), aun cuando el precio a pagar sea excluir del universo religioso a ciertas tradiciones espirituales, se debe en definitiva a que la alternativa es “o pluralidad total a costa de la vaciedad total, o pluralidad muy amplia con contenidos y afirmaciones *determinados* [...] No pretendo que la tesis de Hick sea insostenible o inaceptable, simplemente creo que hay alternativas que, produciendo un rendimiento religioso, en términos de pluralismo democrático, muy ligeramente inferior, producen un resultado filosófico muy superior. Pero para demostrar esto deberíamos repetir los argumentos a favor de la literalidad del lenguaje teológico y de un concepto lógico y filosóficamente coherente de Dios”: E. Romerales, “El pluralismo religioso de John Hick”, en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (eds.), *op. cit.*, p. 302; vid. en gral. pp. 301-303. Existen otras alternativas tan poco estrictas y tan inclusivas como la de Hick, pero que argumentan de manera más pragmática caracterizando a la religión mediante una definición por el ejemplo: religión, así, “incluye judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo, y budismo, y aquellas tradiciones que se parecen a una o más de ellos”: Ch. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford, 1998, p. 21.

las religiones con cualquiera afirmación de que la realidad absolutamente absoluta es lo que el poder de lo real sería; esto supone que si hay Dios, estará dado de alguna manera en la aprehensión, por muy elusiva y peculiarmente que lo sea. La razón, que también es sentiente, es la que puede resolver, imperfecta y aproximadamente, el conflicto de las diversas interpretaciones campales de la divinidad mediante esbozos y experiencias teístas acerca del fundamento profundo –allende la aprehensión– del poder de lo real. Así es como la intelección indica no mitológica pero sí inestable y analógicamente la dirección en la que cabe situar la realidad plenaria, y en la cual puede establecerse su carácter conceptivo y argumentarse la mayor probabilidad de su existencia. Y es que metafísicamente, según Zubiri, la incompatibilidad de las distintas religiones no se puede salvar mediante el recurso kantiano a noumenos y fenómenos, sino mediante una evaluación racional –todo lo imperfecta que se quiera– acerca de la verdad o aberración cognoscitiva y experiencial de las diversas vías religiosas. Con todo, Zubiri pudiera aproximarse desde una perspectiva teológica a Hick cuando éste prosigue una vía que se distingue de su interpretación del pluralismo religioso, que en rigor no deja espacio para la teología cristiana como no sea uno meramente mitológico⁵⁹. Hick también ha sostenido que el cristianismo sólo puede apelar a una verificación escatológica. Tal cosa es una experiencia, pero que sólo acontece al final de los tiempos y respecto de la cual la fe es indispensable⁶⁰. Zubiri piensa que la verificación histórica es máximamente inadecuada tratándose de Dios. Y cuando se agota la vía de la argumentación metafísica y de la experiencia intrahistórica, podría dársele toda la razón a Hick: la experiencia definitiva de Dios sólo puede ser escatológica, y no consiste en otra cosa que en una suerte de intensificación o cumplimiento que ya es transhistórico –aunque siempre experiencial– de la fe religiosa. Por esto mismo la diferencia entre la fe y la visión beatífica es insuperable para el cristianismo, y no cabe garantizar la fe de unas maneras que sólo incumben a las ultimidades o *éskhata*.

3. CONCLUSIÓN

Este eventual y somero diálogo de las filosofías analíticas con la de Zubiri abre las puertas a otras tantas cuestiones. En la tradición analítica concurren diferentes modelos de la racionalidad y, en general, distintos modos de concebir la intelección. Los resultados de todos ellos son enormemente divergentes. En cualquier caso, des-

⁵⁹ En efecto, antes de llegar a su visión madura del pluralismo, Hick desarrollaba una teología según la cual ni la iglesia, ni el cristianismo, ni siquiera Cristo están en el centro de las religiones, sino solamente Dios. Como en la imagen del giro copernicano, decía, una adecuada teología de las religiones debería abandonar el cristocentrismo y abrazar un teocentrismo: vid. al respecto las exposiciones de R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1993, pp. 200s., y J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, trad. R. Díez y M. Blanco, Santander, 2000, pp. 274-277 y 380-384.

⁶⁰ Vid. J. Hick, “Teología y verificación”, en E. Romerales (ed. y trad.), *op. cit.*, pp. 101-124.

pués del estrechamiento positivista de la inteligencia se percibe cierta tendencia hacia su liberalización o ampliación. El orbe intelectual no parece restringirse a los estrictos cánones de la racionalidad matemática y de las ciencias físicas y naturales, sino que también incluye a las ciencias sociales y humanas y, más allá de las ciencias, a los múltiples ejercicios intelectivos del sentido común: prácticos, instrumentales, poéticos, religiosos, etc. Gadamer dio con la fórmula, diciendo que la verdad no se reduce al método. Es justo lo que pretende poner de relieve la hermenéutica.

Pero ateniéndonos a lo que aquí se ha visto, hay que decir que la filosofía zubiriana de la religión, primariamente fenomenológica y ulteriormente metafísica, puede y debe dialogar con otras tradiciones filosóficas clásicas y contemporáneas. Y es que sólo así estará en condiciones de desplegar sus virtualidades descriptivas y explicativas de cara a los hechos religiosos. Las tradiciones analíticas, por ello, están en condiciones de auxiliar a la filosofía de Zubiri cuando vigilan el afinamiento lógico y científico de toda filosofía de la religión, particularmente en lo que toca a las cuestiones envueltas en la teología filosófica, y cuando sostienen la significatividad del lenguaje religioso y la racionalidad en sentido amplio de las creencias teístas. Todavía puede decirse más. Frente a la clásica teología natural vigorosamente renovada por filósofos analíticos, Zubiri puede esgrimir la necesidad de una previa fenomenología. El análisis de la religión y de sus posibles sentidos teístas es anterior a cualquiera teología filosófica. En todo caso, Zubiri no deja de discutir con la teología natural metafísicamente y en su propio terreno acerca del concepto lógicamente más coherente de la divinidad y en torno a las vías cósmicas y antropológicas que, más acordes con nuestros actuales conceptos del universo y del hombre, justifican la probable existencia de Dios. En fin, Zubiri, como la teodicea tradicional, también cree posible defender metafísicamente la bondad, la omnipotencia y la omnisciencia de Dios ante el desafío lanzado por el mal natural y moral, si bien apartándose de las tesis de Leibniz al respecto.