

Carlos Paván\*

## Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad

### RESUMEN

Este artículo se propone estudiar algunos aspectos de la aparente oposición entre creencia religiosa y racionalidad desde el punto de vista de la reflexión filosófica en torno al lenguaje teológico. En este marco referencial y a partir del debate que, en los años cincuenta, protagonizaron Flew, Hare y Mitchell intentaremos sopesar hasta qué punto puede descartarse el carácter racional de la creencia religiosa.

*Palabras clave:* CREENCIA, RACIONALIDAD, PARÁBOLAS, CRITERIOS DE DEMARCACIÓN.

### ABSTRACT

This paper intends to study some aspects concerning the manifest opposition between religious belief and rationality, from the philosophical thinking point of view in regards to theological language. Therefore, within the frame of reference led by Flew, Hare and Mitchell during the 1950s, I shall try to consider if the rational expression of the religious belief can be fully disregarded.

*Keywords:* BELIEF, RATIONALITY, PARABLES, DEMARCATION CRITERIONS.

---

\* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

I. A comienzos de los años cincuenta en el «Club Socrático» de la Universidad de Oxford se llevó a cabo un interesante debate de gran importancia para el desarrollo contemporáneo de la filosofía de la religión. En él se sometieron a discusión una serie de alegorías —que más tarde se conocerían como las «parábolas de Oxford»— en las que se intentó aclarar el tema de la racionalidad de la creencia religiosa.

Anthony Flew —retomando una idea de J. Wisdom<sup>1</sup>—, sometió a análisis la que se denominó «parábola del jardinero». He aquí sus palabras:

Érase una vez dos exploradores que dieron con un claro en la jungla. En el claro crecían muchas flores y muchas malas hierbas. Un explorador dice: «Algún jardinero debe de cuidar de este terreno». El otro no está de acuerdo: «No hay ningún jardinero». Así que montan sus tiendas y montan guardia. Ningún jardinero es visto jamás. «Pero quizá sea un jardinero invisible». Así que erigen una barrera alambrada de púas. La electrifican. Patrullan con sabuesos. [...] Pero ningún chillido sugiere jamás que algún intruso haya recibido una descarga. Ningún movimiento del alambre delata jamás un trepador invisible. Los sabuesos nunca ladran. Sin embargo, el creyente aún no está convencido. «Pero hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no tiene olor y no hace ruido, un jardinero que viene secretamente a cuidar el jardín que ama». Al final el escéptico se desespera: «¿Pero, ¿qué queda de tu aserción original? Lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, ¿en qué demonios difiere de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero en absoluto?»<sup>2</sup>

Lo que sostiene Flew, a partir de su alegoría y en primer lugar, es que, para proteger la racionalidad de nuestras creencias, es preciso introducir un criterio semántico que podemos describir así: *una proposición tiene significado cuando brinda la posibilidad de ser negada*. En este sentido, aquello que permite determinar cuando un enunciado debe ser retirado debe ser incluido en el mismo significado de la proposición<sup>3</sup>. Ahora bien, aplicando semejante criterio,

<sup>1</sup> J. Wisdom, «God» en *Proceeding of the Aristotelian Society*, 1944-1945, reimpresso en J. Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, 1953.

<sup>2</sup> A. Flew, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre, *New essays in Philosophical Theology*, London, 1972, pp. 96-108. Nosotros utilizaremos la traducción que del mencionado ensayo hace E. Romerales en E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad*, Barcelona, Anthropos, 1992.

<sup>3</sup> «Conocer el significado de la negación de una aserción es tan parecido que no se distingue de conocer el significado de esa aserción.» (Romerales, 1992, p. 50).



resulta que, tanto más el explorador que cree en la existencia del jardinero añade calificaciones a la lista de las propiedades del jardinero invisible, tanto más se expone a la falsación de su creencia de manera que el enunciado que afirma la existencia del jardinero termina perdiendo todo sentido en virtud de la que Flew denomina «la muerte de las mil calificaciones». La tesis que, a renglón seguido, esgrime Flew es que los enunciados teológicos se encuentran en la misma situación que los enunciados del «explorador creyente». Al escéptico le asalta la duda de que no hay hecho alguno que pudiera demoler la tesis del teísta con lo cual la racionalidad de su opción queda en entredicho<sup>4</sup>. Consecuencia, por lo demás, necesaria si partimos de los principios de Flew quien suministra al lenguaje religioso la medicina falsacionista<sup>5</sup>. Su ataque es claro: o los enunciados teológicos son falsables y entonces tienen sentido pero son falsos o no son falsables y entonces carecen de sentido. En ambos casos el teísta está perdido. De lo cual se infiere que los creyentes se conducen de una manera irracional.

II. El desafío de Flew fue recogido por Richard Hare quien, en respuesta a Flew, elaboró la alegoría del lunático. He aquí la parábola en cuestión:

Un cierto lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus amigos le presentan a todos los más mansos y más respetables profesores que pueden encontrar y después de haberse retirado cada uno de ellos, dicen: «¿Ves?, realmente no quiere asesinarte; te hablé de la manera más cordial; seguramente ahora estarás convencido.» Pero el lunático replica: «Sí, pero eso era sólo una treta diabólica; realmente está tramando contra mí todo el tiempo, como el resto de ellos; te digo que lo sé». Por muchos profesores afables que le presenten, la reacción es siempre la misma.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Escribe Flew: «A las personas no religiosas a menudo les parece como si no hubiese un acontecimiento o serie de acontecimientos concebibles cuya ocurrencia sería admitida por las personas religiosas sofisticadas como una razón suficiente para conceder que 'después de todo no había un Dios'.» (Romerales, 1992, p. 50).

<sup>5</sup> Refiriéndose a Flew, Romerales escribe: «Con ello se sustituyó el derrotado criterio de verificabilidad por el triunfante criterio de falsabilidad popperiano, pero traicionado a su autor quien siempre afirmó que «desde mi primera publicación sobre este tema destacué el hecho de que sería inadecuado trazar la línea de demarcación entre la ciencia y la metafísica de modo tal que se excluyera a ésta de un lenguaje significativo como carente de sentido.» (*ibid.*, p. 20).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 51.

Esta alegoría, aparentemente, estaría brindando más flechas al arco de Flew. En efecto, podríase pensar que el «lunático en cuanto lunático» es tal precisamente porque no hay contraejemplo que logre convencerlo de la no maldad de los profesores y, en este sentido, comparte la misma postura del creyente. Sin embargo, el mismo Hare añade que, aunque no haya manera de falsar la teoría del lunático, de ello no se infiere que no hay diferencia alguna entre lo que él piensa de los profesores y lo que piensa la mayoría<sup>7</sup>. Para entender la razón de esta observación es oportuno recordar el ejemplo del automovilista del mismo Hare. El automovilista que confía en la seguridad de las partes mecánicas de su carro y el que no lo hace adoptan actitudes cuyas experiencias correlativas no pueden ser diferenciadas a nivel semántico. Ambos tienen un *blik* (esta expresión es del mismo Hare) distinto respecto a la seguridad del coche, creencia que ninguna falsación o verificación podrá destruir. Ahora bien, Hare continúa así:

Fue Hume quien nos enseñó que todo nuestro trato con el mundo depende de nuestro *blik* sobre el mundo, y que los diferentes *bliks* sobre el mundo no pueden solventarse por la observación de lo que pasa en el mundo.<sup>8</sup>

Hemos llegado, pues, a la conclusión de que los *bliks*, es decir, las creencias básicas de un individuo, están más allá de todo criterio semántico falsacionista o verificacionista que podamos aplicar a las proposiciones que de esas creencias derivan. Sin embargo, Hare, para evitar toda salida relativista, señala, refiriéndose al lunático, lo siguiente:

él tiene un *blik* enfermo acerca de los profesores, nosotros poseemos uno sano.<sup>9</sup>

Con lo cual, aparentemente, se introduciría cierta incoherencia en la argumentación. En efecto, si los *bliks* son inconmensurables entre sí y, además, tales *bliks* están más allá de todo criterio, entonces ¿cómo distinguir un *blik* «sano» de uno «enfermo»? Profundicemos un poco en este aspecto de la cuestión. Según Hare,

es verdadero decir que, como vio Hume, sin un *blik* no puede haber explicación; porque es por nuestros *bliks* por lo que decidimos qué es y qué no es una explicación.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>9</sup> *Ibid.*



Supongamos que creyéramos que todo lo que sucedía, sucedía por azar. Esto, por supuesto, *no sería una aseveración*, porque es compatible con que suceda o no suceda cualquier cosa, y tampoco, incidentalmente, lo es su contradictorio. Pero si tuviésemos esta creencia no seríamos capaces de explicar, proferir o planificar nada. Así, aunque no estaríamos *aseverando* algo diferente de quienes tienen una creencia más normal, *habría una gran diferencia entre nosotros; y esta es la suerte de diferencia que hay entre quienes realmente creen en Dios y quienes realmente no creen en él.*<sup>10</sup>

Este texto es fundamental para entender la posición de Hare respecto de Flew. Hare concede a Flew que estamos en presencia de aseveraciones sólo cuando nuestros enunciados son falsables; pero se opone a la tesis de Flew de que los enunciados teológicos, si no son falsables, por ello mismo carecen de significado. Por ello, criticando a Flew, Hare señala, en el texto que acabamos de citar, que las creencias (los *bliks*), aunque no superen el test falsacionista por ser aquellos enunciados primeros que constituyen el horizonte desde el cual formulamos explicaciones, sin embargo son enunciados cuya aceptación o rechazo tiene una importancia decisiva, ya que marcan la diferencia entre dos posturas ante el mundo, hecho que no ocurriría si tales creencias no tuvieran significado. Ahora bien, Hare está en lo cierto cuando señala que las creencias básicas tienen una importancia fundamental, pero no es del todo correcta su lectura de Flew ya que éste no sostiene —o por lo menos, no sostiene *solamente*— que los enunciados teológicos carecen de sentido sino que son falsos<sup>11</sup>. Por otra parte, —y volvemos así a la dificultad ya señalada— la aparente debilidad de la posición de Hare estriba en la tesis de que es posible distinguir un *blik* sano o normal de otro que no lo es. Como apunta Velázquez, si el criterio de distinción entre enunciados es el falsacionismo —cosa que Hare no niega— y si las creencias básicas no son medibles con dicho criterio, entonces no es

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 53-54. Subrayados añadidos.

<sup>11</sup> Es menester reconocer que la posición de Flew es un tanto ambigua. En efecto, por un lado, parece sostener que los enunciados teológicos, al ser falsados, tienen sentido y, precisamente por haber sido falsados, hay que desecharlos; mientras que, por el otro, da a entender que el creyente no acepta ninguna falsación de los enunciados que expresan sus creencias religiosas con lo cual —distanciándose totalmente del falsacionismo popperiano— se siente autorizado para declarar que los enunciados teológicos carecen de sentido. Esta oscilación es lo que, a mi buen amigo y colega Roberto Bravo —al que le agradecemos la atenta e inteligente lectura de estas páginas—, le ha dado la impresión de la presencia de cierta contradictoriedad.

posible distinguir *bliks* correctos o incorrectos<sup>12</sup>. Por otra parte, y en esto tiene razón Hare, las creencias básicas están más allá de todo falsacionismo o verificacionismo y asimilarlas a hipótesis científicas —como hace Flew— es del todo incorrecto. Tiene toda la razón, pues, Hare cuando sostiene que hay

diferencia [...] entre quienes realmente creen en Dios y quienes realmente no creen en Él. La palabra 'realmente' es importante [...]. La empleo porque cuando las personas han tenido una buena educación cristiana, como la han tenido la mayoría de quienes ahora profesan no creer en ninguna especie de religión, es muy difícil descubrir lo que realmente creen. La razón de por qué encuentran tan fácil pensar que no son religiosos, es que nunca se han metido en el entramado mental de quien padece las dudas a las que la religión es la respuesta.<sup>13</sup>

Sin duda esto es del todo cierto. El carácter absolutamente no vivencial —si se prefiere, psicológicamente mecánico— de lo religioso que se produce muchas veces cuando una educación cristiana superficial no ha logrado despertar el verdadero espíritu religioso, es la causa de muchas de las fáciles críticas al lenguaje teológico. Sin embargo, no discutiré en esta oportunidad tan complicado problema. Concentraré, en cambio, la atención en el aspecto fenomenológico que, en definitiva, constituye la gran diferencia entre Flew y Hare. Hay diferencia entre creer y no creer en Dios, pero esta diferencia no se encuentra razonando en el marco de los criterios semánticos sino, más bien, de las experiencias vitales. El relativismo o, si se quiere, el escepticismo se supera por la contradicción interna que semejantes posturas conllevan en el contexto de la experiencia vital del sujeto. La inconmensurabilidad de los *bliks* podría dar lugar a un radical escepticismo. Sin embargo, podríamos observar que, si cierta manera de ser y obrar no está respaldada por fundadas razones y, sin embargo, somos o actuamos de tal manera, entonces caemos en lo que E. Sosa denomina «incoherencia vital». Escribe este autor:

si uno cree que ser impulsivo es malo pero sigue siendo así a sabiendas, uno cae en incoherencia vital [...] Todo ser humano que acepte el escepticismo radical cae

<sup>12</sup> Según Velázquez, «si las creencias religiosas son la expresión de un determinado *blik* inverificable e inconstatable, no se puede hablar de *bliks* correctos o incorrectos.» (José Luis Velázquez, «Las parábolas de Oxford», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994, p. 545.

<sup>13</sup> E. Romerales, 1992, p. 54.



inevitablemente en incoherencia vital. Pues tendrá que seguir creyendo un sinnúmero de cosas que según su escepticismo no es razonable (correcto, bueno, racional) creer.<sup>14</sup>

Creo que Hare compartiría esta aseveración de Sosa y, en efecto, tener un *blik* no es indiferente en el marco de la experiencia vital en la que se inserta el lenguaje religioso. En este sentido, bien vale la pena recordar estas palabras de Hare:

Hay una diferencia importante entre la parábola de Flew y la mía [...] A los exploradores *no les importa su jardín*; discuten de él con interés, pero no con preocupación. Pero a mi lunático, pobre tipo, le importan los profesores; y a mí me importa la dirección de mi coche; él a menudo contiene personas de las cuales yo cuido.<sup>15</sup>

La diferencia entre creencias básicas hay que buscarlas no tanto en criterios semánticos que, en realidad, se aplican a las proposiciones que de tales creencias derivan, sino en los *compromisos vitales* que ellas imponen. Como bien observa Cabada, a Flew le sobran sin duda reflexiones de orden epistemológico, pero le falta la

pasión por el cuestionamiento mismo de esa extraña realidad [se refiere al jardín de la metáfora de Flew].<sup>16</sup>

Es esa pasión por lo que nos pasa, esa «voluntad de sentido», como la denomina, desde la terapia psicológica Frankl, la que establece, de una vez y por todas, la diferencia entre distintos *bliks*. De lo cual se infiere que la «muerte por mil calificaciones» que, según Flew, caracterizaría al discurso teológico, se trastoca en la «vida por mil enriquecimientos» según la feliz expresión de Ramsey<sup>17</sup>.

III. En la línea crítica de Hare, también Basil Mitchell responde a Flew con una parábola. Se trata de la alegoría del partisano que expondré a continuación.

<sup>14</sup> E. Sosa, «Escepticismo y racionalidad epistémica», en L. Olivé (ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p. 69.

<sup>15</sup> En Romerales, 1992, p. 55.

<sup>16</sup> Manuel Cabada, *El dios que da que pensar*, Madrid, BAC, 1999, p. 237.

<sup>17</sup> Refiriéndose al discurso teológico, Ramsey escribe: «La excentricidad, la impropiedad lógica son su misma linfa vital. El modo como el discurso teológico construye, seleccionando, de manera sutil, su material entre aquellas zonas variadas del discurso inherentes a un número infinito de metáforas y modelos no es la 'muerte por mil calificaciones'. Es más bien la vida por mil enriquecimientos». I. T. Ramsey, *Models and Mystery*, London, 1964.

En un tiempo de guerra en un país ocupado, un miembro de la resistencia se encuentra una noche a un extranjero que le impresiona profundamente. Pasan esa noche juntos de [sic] conversación. El extranjero le cuenta al partisano que él mismo está del lado de la resistencia —en verdad, que está al mando de ella, y urge al partisano a tener fe en él sin importar lo que suceda. El partisano queda enteramente convencido en el encuentro de la sinceridad y fidelidad del extranjero y se compromete a confiar en él. Nunca se encuentran de nuevo en condiciones de intimidad. Pero a veces el extranjero es visto ayudando a miembros de la resistencia, y el partisano está agradecido y dice a sus amigos: «está de nuestro lado». A veces es visto con el uniforme de la policía entregando patriotas al poder de ocupación. En estas ocasiones sus amigos murmuran contra él; pero el partisano, no obstante, dice: «está de nuestro lado». Él aún cree que, pese a las apariencias, el extranjero no lo engañó. A veces pide ayuda y no la recibe. Entonces dice: «El extranjero sabe lo mejor». A veces sus amigos, exasperados, dicen: «Bien, ¿qué tendrías que hacer para que admitas que estabas equivocado y que él no está de nuestro lado?» Pero el partisano se niega a contestar. No consentirá en poner a prueba al extranjero. Y a veces sus amigos se quejan: «Bien, si eso es lo que tú quieres decir con su estar de nuestro lado, cuanto antes se pase al otro lado tanto mejor».<sup>18</sup>

Es sin duda interesante destacar la sintonía entre las parábolas de Hare y de Mitchell. En efecto, sus respectivos protagonistas no aceptan que ninguna falsación de al traste con sus creencias. Sin embargo, entre las dos alegorías existe también una clara diferencia: el protagonista del cuento de Hare es un loco mientras que el de Mitchell es una persona mentalmente sana. El partisano

reconoce que el comportamiento ambiguo del extranjero sí cuenta contra lo que cree sobre él. *Es precisamente esta situación la que constituye la prueba de su fe.*<sup>19</sup>

Hemos pasado, pues, de la tozudez irracional del lunático a la convicción del partisano quien, aun reconociendo que su creencia no ha superado la prueba empírica sigue creyendo en ella. Él sigue confiando en el extranjero

porque él mismo *se ha comprometido en confiar* en el extranjero.<sup>20</sup>

Y esta confianza es precisamente la que Mitchell considera que es la fe. Tener fe es, pues, confiar en alguien más allá de falsaciones o verificaciones posibles. Es un compromiso de carácter existencial que, aunque no falsable, no es carente de sentido:

<sup>18</sup> En Romerales, 1992, p. 55-56.

<sup>19</sup> Romerales, 1992, p. 56. Subrayado añadido.

<sup>20</sup> Ibid. Subrayado añadido.



el partisano tiene una razón para haberse comprometido él mismo en primera instancia, a saber, la personalidad del extranjero<sup>21</sup>

Y esa razón es la que hace que, en contra del escepticismo de Flew, Mitchell sostenga que las que brinda el partisano son genuinas explicaciones de su conducta. Escribe, en efecto, Mitchell

¿Quiero decir que la creencia del partisano sobre el extranjero es, en algún sentido, una explicación? Pienso que sí. Ella explica y encuentra un sentido al comportamiento del extranjero [...] «Dios ama a los hombres» se asemeja a «el extranjero está de nuestro lado» en no ser concluyentemente falsable. Ambas pueden ser tratadas al menos de tres modos diferentes: 1) como hipótesis provisionales a demostrar si la experiencia cuenta contra ellas; 2) como significativos artículos de fe; 3) como fórmulas vacías (que expresan quizá un deseo de tranquilidad) en las que la experiencia no influye y que no influyen en la vida. El cristiano, una vez que se ha comprometido, está impedido por su fe de tener la primera actitud [...] Él está en constante peligro, como ha observado Flew, de deslizarse hacia la tercera. Pero no tiene por qué y, si lo hace es un fallo de fe tanto como de lógica.<sup>22</sup>

¿Por qué, al pasar de 2) a 3) el cristiano muestra una falla en su fe y en su lógica? En cuanto a la fe, la respuesta es de suyo evidente. En cuanto a la lógica, la respuesta ha de ser ésta: si un creyente considera sus creencias como fórmulas vacías significa que deberá o dejar de creer o, si sigue creyendo, asumir una actitud contradictoria. Pero, en este caso, la pregunta se convierte en ésta: ¿acaso las creencias religiosas son válidas sólo para los que creen en ellas? De ser afirmativa la respuesta y si un ingrediente decisivo de la racionalidad es la universalidad, entonces el creyente deja de ser racional. Éste es el problema que gravita en trono a la propuesta de Mitchell.

IV. En las páginas anteriores hemos recordado las tres «parábolas de Oxford» para introducir una cuestión que me parece crucial en lo concerniente al tema de la racionalidad de las creencias religiosas. Dicha cuestión puede resumirse así: *¿es en verdad aceptable la argumentación empirista de Flew como prueba de la irracionalidad del lenguaje en cuanto expresión de la creencia religiosa?*

Para contestar esta pregunta me parece lo más expedito contestar otra que es la siguiente: cuando se nos dice, desde la religión, que es fundamental creer

<sup>21</sup> Romerales, 1992, p. 57.

<sup>22</sup> Ibid.

en Dios, ¿qué sentido tienen estas palabras? Alguien podría pensar que es importante creer en Dios porque sólo Él nos puede conceder la paz eterna o que es decisivo creer en Dios porque Él es el hacedor de nuestra historia y así sucesivamente. Todas estas respuestas las denominaría Wittgenstein *juicios de valor relativos*<sup>23</sup>. Tales enunciados tienen la propiedad de que pueden ser empíricamente negados. En efecto, si descubrimos, por ejemplo, que nadie gobierna nuestra historia, entonces el juicio que sostiene que es importante creer en Dios porque Él es el hacedor de la historia queda refutado. Ahora bien, es del todo evidente que los juicios que expresan la creencia religiosa no son juicios relativos sino juicios absolutos. La creencia en Dios no es un medio para alcanzar cierto fin sino que, para la genuina conciencia religiosa, cualquier fin adquiere sentido porque Dios existe. Creer en Dios porque ello supone cierta ventaja, no es creer en Dios, es buscar nuestro bienestar. Al aplicar al lenguaje religioso el criterio empirista de falsación implícitamente se produce un reduccionismo del lenguaje teológico a un lenguaje constituido exclusivamente por juicios de valor relativos. Como bien dice Phillips, cuyas observaciones me parecen decisivas respecto al tema en cuestión,

dato que para muchos creyentes el amor de Dios determina qué ha de contar como importante, habrá situaciones donde lo que el creyente llama éxito será fracaso ante los ojos del mundo.<sup>24</sup>

Y no se necesita un particular esfuerzo de imaginación para darnos cuenta de que la crucifixión de Cristo es un muy buen ejemplo de lo que nos dice Phillips.

Ahora bien, todo lo dicho anteriormente sugiere que, en realidad, Flew, Hare y Mitchell no están hablando de lo mismo. Para convencernos de ello basta con preguntarnos si, cuando decimos que Dios existe, utilizamos este verbo en el mismo sentido en que se utiliza cuando decimos que existe un objeto empírico. La existencia de un objeto cualquiera supone que ese objeto provenga de alguna parte, que sea espacio-temporalmente determinado, que dejará de

---

<sup>23</sup> Véase «A Lecture on Ethics», en *The Philosophical Review*, 74 (1965). Para una posible profundización de la discusión que sigue, recomiendo la lectura del ensayo de Devi Phillips titulado «Creencias religiosas y juegos de lenguaje», en Romerales, 1992, p. 189-218.

<sup>24</sup> Romerales, *op. cit.*, p. 195.



existir, etc. Ahora bien, ninguna de estas cualidades conviene a la existencia de Dios. En otras palabras y como señala Phillips:

si creer en Dios es creer en la existencia de una cosa, de un objeto, uno pudiera preguntarse «¿por qué es tan terrible decir que la cosa en cuestión no existe?»<sup>25</sup>

Es aquí donde podemos, si no dilucidar, por lo menos rozar la discusión de la esencia de la creencia religiosa. Es del todo evidente que cuando decimos que creemos en Dios no utilizamos la palabra «creer» en el mismo sentido en el que la utilizamos cuando decimos «creo que los gatos están en la cocina». La diferencia fundamental estriba en que la creencia en Dios expresa un juicio de valor absoluto, y, como bien dice Phillips,

las creencias absolutas son los criterios, no los objetos, de valoración. Construir estas creencias como hipótesis, que pueden ser o pueden no ser verdaderas, es falsificar su carácter.<sup>26</sup>

Los juicios que expresan la creencia en Dios son aquellos juicios que crean el horizonte desde el cual adquiere sentido, para la conciencia religiosa, la realidad misma y, precisamente por ello, no podemos someterlos a los criterios de contrastabilidad a los que sometemos los enunciados empíricos. Los juicios que expresan la creencia religiosa no son hipótesis científicas sino la expresión del horizonte último de orientación de la conciencia. Y ese *horizonte último* es lo que todo hombre debe forjarse, cualquiera que sea su posición epistemológica, metafísica o vital. Ninguno, ni siquiera un verificacionista, puede soslayar la cuestión de cuál puede ser el sentido último de su vida. Al respecto Sartre, en una entrevista concedida a *Le Nouvel Observateur* en marzo de 1980, declara:

Lo que no se dice en *El ser y la nada* [...] es que cada hombre, por encima de los fines teóricos o prácticos que tiene en cada instante y que se refieren, por ejemplo, a cuestiones políticas o de educación, etc., por encima de todo esto, cada hombre tiene un fin que yo llamaría [...] trascendente o absoluto, y todos aquellos fines prácticos no tienen sentido más que en relación con tal fin. El sentido de la acción de un hombre es, pues, este fin, que varía, por otra parte, según cada hombre pero que se caracteriza por ser absoluto.<sup>27</sup>

Y, recordando las palabras de Rahner, Dios, para la conciencia religiosa

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>27</sup> Este texto lo cita Cabada en *El dios que da que pensar*, op. cit., p. 216.

no es un fragmento de nuestro universo experimental, sino el presupuesto objetivo y subjetivo previo a la existencia de ese universo.<sup>28</sup>

Esta es la característica fundamental de la creencia religiosa: su capacidad de dar un sentido integral a la vida de una persona y, precisamente porque esta creencia es la condición, el horizonte, de todo lo demás, por ello mismo no hay prueba empírica de su falsación o verificación. Ciertamente, supone un salto de la conciencia, una elevación extraordinaria, pero no implica en ningún sentido un salto en la irracionalidad. En cambio, sí hay cierta incongruencia en el intento de someterlo todo al criterio empirista. En efecto, si nos atrincheramos en un reduccionismo empirista radical al estilo de Flew, no habrá situación alguna en la que estemos dispuestos a admitir la existencia de Dios, precisamente por su carácter de absoluta otredad. A este respecto Kolakowski señala:

supongamos que Dios, exasperado por el rápido aumento de nuestra incredulidad, decide proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia [...] ¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar para que ninguno, en su sano juicio, deje de percibir su mano? Es fácil darse cuenta que no podría hacer nada de esa clase. Porque el escéptico con mentalidad científica siempre puede afirmar plausiblemente que alguna explicación natural, por increíble que parezca, de los supuestos milagros es más probable.<sup>29</sup>

Las críticas como la de Flew o las ingenuidades de Hanson<sup>30</sup> sólo ponen de manifiesto cierta debilidad del mismo discurso religioso que a veces, como

<sup>28</sup> K. Rahner, K. Weger, *¿Qué podemos creer todavía? Propuesta para una nueva generación*, Santander, 1980, p. 68.

<sup>29</sup> *Si Dios no existe ... Sobre Dios, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Barcelona, 1985, pp. 77-78.

<sup>30</sup> A. Torres Queiruga en su libro *El problema de Dios en la modernidad*, Pamplona, Ed. Verbo Divino, 1998, p. 242, cita este texto de Hanson cuya ingenuidad raya el ridículo: «Suponed —escribe Hanson— [...] que el martes próximo por la mañana, inmediatamente después del desayuno, todos lo que vivimos en este mundo somos derribados por un trueno imponente. La nieve se arremolina, las hojas caen de los árboles, la tierra jadea, los edificios se vienen abajo [...] el cielo arde con una pavorosa luz plateada. En este momento, cuando todo el mundo mira hacia arriba, el cielo se abre y entre las nubes aparece una figura como un Zeus radiante e increíblemente inmenso, que se levanta por encima de nosotros como cien Everest. [...] Entonces me señala —¡a mí!— y exclama para que todos [...] lo puedan oír: 'Ya he tenido suficiente de tus sutilezas lógicas y de tus juegos de palabras en asuntos teológicos. ¡Ten la completísima seguridad, Mr. Hanson, de que Yo certísimamente existo'.» Y como si esto no fuese lo suficientemente ridículo, añade nuestro moderno Homero una nota



en el caso de la actitud subyacente a la oración de petición, no alcanza el verdadero sentido de lo que se expresa en el lenguaje de la creencia religiosa. Como bien dice Torres,

lo que sucede es que el prejuicio empirista, describiendo correctamente esta tendencia, en lugar de corregirla por elevación, tiende a reforzarla por reducción de todo lo real a lo empíricamente verificable.<sup>31</sup>

Éste es precisamente el talón de Aquiles de las simplificaciones reduccionistas de Flew y las críticas de Hare y de Mitchell, entre otros, no hacen sino reiterar el error de la «cosificación de lo trascendente» que se oculta detrás de la parábola del jardinero. La creencia en Dios que se expresa en el lenguaje religioso no está en el mismo nivel que las creencias ordinarias y, precisamente por ello, está en lo cierto Malcolm cuando sentencia:

Un sistema proporciona los límites dentro de los cuales hacemos preguntas, llevamos a cabo investigaciones y hacemos juicios. Las hipótesis se proponen y se desafían *dentro* de un sistema. Las presuposiciones del entramado del sistema no se ponen a prueba, no se respaldan mediante la evidencia.<sup>32</sup>

Sin embargo, hay que reconocer una fundamental diferencia entre un sistema teológico y un sistema epistémico. En efecto, en el marco del segundo, es cierto que las presuposiciones, por su lejanía de la periferia del sistema, escapan a los criterios de verificación o falsación. Sin embargo, de tales presuposiciones se infieren enunciados que sí son contrastables empíricamente. En cambio, en el caso de un sistema teológico, los enunciados derivados no se someten a verificación. Pero éste es, precisamente, uno de los aspectos decisivos de la fe que Flew parece desconocer.

---

verificacionista que nos deja sin palabras: «Y no penséis esto como un asunto privado entre la divinidad y yo. Todo el mundo ha sido testigo [...] Incluso las cámaras de televisión y los magnetófonos registraron el suceso para la posteridad.» Gracias a Dios —ciertamente no el de Hanson— un resto de verecundia destella súbitamente y concluye: «Por favor, no menospreciéis este ejemplo como una imaginación irreverente y juguetona al estilo Disneyland. La importancia conceptual [*sic*] de todo esto es que si un suceso tan admirable como éste ocurriera realmente, yo al menos me quedaría convencido para siempre de que Dios existe de hecho.» El comentario acertado de Torres es el siguiente: «Verdaderamente dan ganas de exclamar: 'Yo, en cambio, dejaría de creer en ese preciso instante'.»

<sup>31</sup> A. Torres Queiruga, 1998, p. 245.

<sup>32</sup> N. Malcolm, «La carencia de fundamentación de la creencia», en Romerales, 1992, p. 223.