

5 FILOSOFÍA DESDE LA PREVALENTE EVIDENCIA DE LO EMPÍRICO

José Gómez Caffarena, *El enigma y el Misterio: Una Filosofía de la Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, 2009. (pp. 263-300)

El paso a un temple y a un tipo de cosmovisión diverso, que ensayo en este capítulo, implica un gran cambio de perspectiva. Un cambio, por otra parte, nada difícil cuando se piensa y se escribe desde hoy.

Todo lo dicho en el capítulo anterior resulta, inevitablemente, un tanto anacrónico; no porque no haya hoy pensadores del tipo descrito en él, sino porque el clima cultural es otro. En la edad de la gran expansión tecnológica, todo nos lleva a otorgar el primado al conocimiento científico que está en la base de la tecnología. Es esto lo menos discutible en el esquema de los tres estadios, propuesto por Auguste Comte. Al desarrollarse tan ampliamente los conocimientos «positivos», adquieren un primado de relevancia cultural.

El ambiente favorece el desarrollo de un tipo de filosofía adecuado al estilo cognitivo de las ciencias. Tal tipo, por lo demás, existía de muy antiguo; podría incluso ser la filosofía más antigua, al menos si pensamos en la filosofía espontánea de los humanos. Como en el capítulo anterior, evocaré en primer lugar sumariamente algunos de sus rasgos, tratando de encontrarlos desde el «temple vital» que a ellos subyace, según la ya expuesta idea de Dilthey, y me preguntaré por el enfoque peculiar con que abordan el tema religioso. A continuación rastrearé algunas figuras históricas que pueden ejemplificar lo dicho; la atención irá muy centralmente a David Hume y a su herencia, hoy presente en la «filosofía analítica».

5.1. EL TEMPLE «NATURALISTA» Y SU ENFOQUE DE LO RELIGIOSO

Si el rasgo más destacable en el temple estudiado en el capítulo anterior era una decidida opción vital por la unidad —horror ante el caos que buscaba la virtud unificadora de la razón—, el rasgo contrastante del temple que ahora intento presentar es la fuerza prevalente con la que se le impone la evidencia de lo inmediato (lo visible y tangible).

Si «verdad» es conformidad con lo real, lo real se nos da en lo inmediato. Que, para los humanos, es lo sensorialmente percibido; sólo desde ahí podemos intentar exploraciones ulteriores, siempre precarias y contestables, con el instrumento lingüístico-racional; haciendo construcciones, siempre remitidas a los hechos como a la única garantía de validez.

Aunque relegada a un segundo plano —incluso tachada de doxa o apariencia engañosa en un pensamiento como el de Platón— la percepción sensorial se mostró desde siempre dispuesta a volver por sus fueros y negarse a ser inmolada en sacrificio al predominio del lenguaje. Su argumento reivindicativo es claro y contundente: ¿de qué otra cosa habla el lenguaje, a qué pretende referirse, y reflejar, si no es a lo dado —o, a lo sumo, lo dable en la percepción—? La empeiría reivindica, pues, una primacía injustamente negada.

Ya las búsquedas más fisicistas de las arkhai por los filósofos presocráticos contenían en germen buenas dosis de «empirismo»; sobre todo, en los pensadores atomistas. Y con Aristóteles, temperamentalmente naturalista aunque metafísico por su ascendencia platónica, las «ideas» sólo conservaron su rango al precio de una naturalización, del descenso a la más modesta función de «formas», aceptando no poco del canon empirista. Nunca, ni en los climas de mayor auge religioso o metafísico, han faltado representantes de la tendencia. Aunque, obviamente, ha sido con las nuevas posibilidades abiertas a la exploración por los métodos experimentales de la Edad Moderna cuando el empirismo se ha hecho ambiental y dominante.

Pero, más que destacar su relevancia histórica, es importante ahora captar y valorar lo peculiar de este temple y su connaturalidad humana. Hay algo de tan buen sentido en sus postulados metódicos, que a muchos lo que les resultará difícil es tenerlo por «un temple peculiar», como uno entre otros. A lo sumo entenderán que quepan empirismos más y menos rigurosos; y que ciertos excesos en la exigencia puedan ya hacerla inviable y estéril. Pero encontrarán que no pueden tener por discutible lo más esencial. La realidad es la realidad y se nos impone en la percepción. Todo lo que quepa conceder a la razón y a la subjetividad tendrá que venir regulado desde este básico axioma. Violarlo es entregarse a la fantasía. Admitamos que, incluso teniéndola por extremosa, hay algo en esta requisitoria que no podrá ser desoído por nadie. En ciertos campos de exploración todo filósofo ha de ser empirista.

La filosofía empirista, la propia del temple vital que Dilthey llamó «naturalista», ve con la mayor complacencia el desarrollo de las ciencias positivas y en modo alguno pretende hacerles ninguna celosa competencia, ni desbordarlas. Aprende, incluso, de las ciencias a criticar aquello que, según he dicho, es su punto de arranque insustituible e irrenunciable: lo dado en la percepción sensorial. Desde su nuevo nacimiento en los albores de la Edad Moderna, las ciencias han construido sus teorías sobre la hipótesis general de que «lo dado» tiene carácter de «fenómeno»; es decir, que no puede ser tenido por lo más auténticamente «real», sino por la impresión de lo real en «los sentidos». Esta fenomenicidad connota al sujeto y, concretamente, al sujeto humano; como diré en el capítulo próximo, precisamente ahí tiene su punto de arranque y su razón de ser el tipo de filosofía que da más relevancia a la subjetividad; pero el filósofo empirista no ve necesario ni prometedor lanzarse a indagar en esa dirección. Asume, sin más, la índole fenoménica de lo dado y el recorte que ello supone para la ambición teórica. Por otra parte, comprende la aportación peculiar de la filosofía a las ciencias como ayuda en los problemas de método, en el trabajo heurístico y en la estructuración de un modesto utillaje conceptual para la sintetización de resultados.

Si ahora queremos anticipar genéricamente qué será lo peculiar de una filosofía empirista de lo religioso, es fácil ver que no podrá por menos de tomarlo como todo lo demás. Destacará de entrada los aspectos observables de las religiones (ritos, prescripciones, organizaciones, creencias...). Y, tras reconocer la relevancia insustituible de un estudio de tales fenómenos por las ciencias humanas correspondientes (historiografía, etnología, sociología, psicología), asumirá como tareas específicamente filosóficas (que no suplen sino complementan lo anterior) la búsqueda del origen antropológico de lo religioso y el análisis de su específica pretensión, para dictaminar sobre su acierto en relación así con la existencia humana como con la realidad global.

Los fenómenos religiosos suponen algo de extraño en el conjunto de los comportamientos humanos; y se refieren también, según el análisis que hice en el capítulo primero, a esa orla de «extraño» que los humanos detectan en su relación con lo real. Al filósofo empirista le preocupa aportar el máximo posible de claridad sobre estos aspectos de la realidad y de la vida humana. ¿Qué es lo que hace y ha hecho religiosos a los humanos? ¿Qué les aporta la religión? Pero, sobre todo: ¿conduce la religión al conocimiento de algo de la realidad que no sea asequible por otro camino?

Hacer esa última pregunta es tomar en serio el aspecto asertivo de las creencias religiosas. El hombre religioso cuenta en su universo con una serie de realidades que no son de las inventariables en un estudio de los componentes empíricos del mundo, ni siquiera en el complejísimo inventario a que conducen las hipótesis y teorías científicas («realidades» sui generis, como átomos, partículas, macromoléculas, virus, códigos genéticos, evoluciones cósmicas...). Las creencias religiosas pretenden ir más allá. ¿Qué derecho les asiste al hacerlo? ¿Cuentan con medios extrasensoriales de percepción que conduzcan hasta donde no llega la percepción normal? ¿Cabe tomar la pretensión asertiva de las creencias religiosas como la audaz construcción de grandes hipótesis envolventes,

del tipo de algunas de las científicas antes evocadas (cosmológicas)? O, quizá alternativamente, ¿habrá que tomar el fondo asertivo de las creencias religiosas no como propiamente asertivo, sino más bien como simplemente expresivo? ¿Son propiamente emotivas, o directivas, bajo capa de aserción, las creencias religiosas? (Y eso aunque el hombre religioso mismo no las entienda así.)

Lo que, en cualquier caso, no permitirá el filósofo empirista es la alegre fuga no criticada al reino de la abstracción, una pretendida convalidación de lo religioso mediante la sustitución del universo de realidades que suponen las creencias religiosas por una versión metafísica de las mismas, que juzgará distorsionante. Como tampoco el establecimiento, por principio, de un estatuto general de privilegio epistémico, en detrimento de la regla general con la que juzgamos todas las propuestas asertivas. Lo religioso, si es humano y es de este mundo —exista además «otro mundo», o no—, ha de someterse por lo pronto al criterio con el que afirmamos lo humano y lo de este mundo. Hay, eso sí —como hemos de ver—, modos más y menos severos de aplicar esta normativa metodológica. Y, conforme a ellos, resultados diversos, más o menos «favorables» a lo religioso y que la conciencia religiosa encontrará más o menos cercanos.

5.2. REVISIÓN HISTÓRICA

No carecería de interés el estudio de algunos pensadores de la Antigüedad clásica greco-romana, que anticiparon esbozos de una filosofía de la religión hecha desde supuestos muy afines con los dichos. Pero tales anticipos reaparecen en los filósofos modernos y actuales y es preferible ceñirse a ellos.

Valga hacer una única excepción evocando a Lucrecio (96-55 a.C.). Aun dependiente en todo lo esencial de Epicuro, radicalizó en su poema *De rerum natura* la crítica de las religiones. Su escultórica expresión *Primus in orbe deos fecit timor* sigue siendo hasta hoy uno de los lemas de obligada consideración cuando se debaten explicaciones genéticas de la religiosidad. Por lo demás, aparte de esta denuncia del origen en el miedo basado en la ignorancia, la obra de Lucrecio —como la de Epicuro— contiene una explicación atomista del Cosmos que permite prescindir de principios extramateriales de la realidad observable, haciendo así inútil por este capítulo la apelación religiosa. (Como es sabido, el atomismo epicúreo es más flexible que el determinista de Demócrito, merced al ingenioso recurso al clinamen —un recurso, hay que añadir, no muy claramente efectivo—.)

5.2.1. David Hume (1711-1776)

5.2.1.1. Hipótesis histórica

El pensador escocés es, indiscutiblemente, el modelo moderno más característico del temple y cosmovisión «naturalista» —casi un «tipo polar»—, con la ventaja de haber venido a constituir un referente neto para toda una estela de filósofos posteriores; y, para mi propósito, con la ulterior ventaja de haber filosofado expresamente sobre la religión, hasta el punto de que pueda con razón tenerse por el primer «filósofo de la religión» en el sentido estricto que hoy tiene el término.

Para comprender la posición de Hume resulta imprescindible lo que recordé en el capítulo pasado sobre el deísmo británico y su búsqueda de la «religión natural». Parte de ese supuesto —que incorpora ya una muy marcada presencia del temple cosmovisional «naturalista-empirista»—, para radicalizarlo, llevándolo a una consecuencia fuertemente escéptica; que no estaba presente en los pensadores precedentes, pero que resulta muy coherente con el enfoque empirista del problema. Parece haber sido hacia 1750 cuando el filósofo concentró su trabajo sobre lo religioso. Pero publicó entonces sólo la *Historia natural de la religión* (1759); dejando cautamente para edición póstuma (1777) los *Diálogos sobre la religión natural*, que le hubieran causado excesivos problemas en el clima religioso-político de la Escocia de su momento. En cada una de estas obras aborda uno de los

dos aspectos del tema que antes indiqué como imprescindibles para un enfoque empirista: el genético y el de la solvencia racional, medida por la capacidad de afrontar el contraste con los hechos.

La Historia natural de la religión hace bascular los datos históricos que el autor consigue recopilar (no pocos para su momento, tomados principalmente de las fuentes greco-romanas) en el eje «politeísmo/monoteísmo». Aunque el esquema resultará demasiado simplista para la historiología actual, sería anacrónico hacer de ello un grave reproche. Hume resulta ponderado en su evaluación de ambos tipos de religión y de su relación recíproca.

Mantiene la precedencia cronológica del politeísmo y busca razones de su surgimiento en la mentalidad primitiva (caps. 1-5). Desde ahí no se pasó al monoteísmo por fuerza de la razón, sino más bien de un instinto de exaltación (6-7); por ello tampoco se ha impuesto universalmente: la religiosidad popular vuelve una y otra vez a la multiplicidad divina que le resulta más verosímil y útil (8). Tampoco el monoteísmo carece de imperfecciones, incluso mayores que las del politeísmo en algunos importantes puntos, sobre todo por cuanto induce intolerancia (9). Supersticiones e incitaciones inmorales taran unas y otras religiones (10-14). En su «Corolario general» (15) alaba Hume, con palabras aparentemente inequívocas, la mayor racionalidad del monoteísmo (por el argumento del designio). Pero siempre le sigue contraponiendo las depravaciones de las manifestaciones religiosas concretas. Por lo que la sugerencia final es la de buscar refugio «en las apacibles aunque oscuras regiones de la filosofía».

No es, pues, progresísticamente optimista la visión humeana de la historia; es muy diversa de la que hará famosa Comte un siglo después. En lo religioso, hay como un vaivén en el bipolo «politeísmo/monoteísmo»; que no significa unívocamente oscilación entre mayor y menor imperfección. Concede Hume que al monoteísmo le asiste una cierta mayor razonabilidad. Pero —quizá revelando en ello reacciones biográficas— se complace en destacar más las sombras: al afirmar «un solo Dios», el monoteísta es necesariamente más intransigente que el politeísta (que puede acumular eclécticamente las divinidades de todos); es, con ello, más impositivo, proselitista y violento.

Esta actitud humeana supone ya seguramente una secreta convicción que no aflora en la Historia natural de la religión, pero que será el núcleo de los Diálogos: es realmente muy cuestionable, desde una severa epistemología empirista, la concedida mayor razonabilidad del monoteísmo.

5.2.1.2. Cuestionamiento racional del monoteísmo

Llego así a la obra que más interesa en este contexto. Aparte de lo que hay de más peculiar en la postura de Hume —su extremoso escepticismo y su poca simpatía por la que fue religión de su infancia—, los Diálogos contienen un verdadero paradigma de filosofía de la religión de temple empirista. Aparece con la mayor claridad el ángulo de enfoque del problema más esencial, el de la fiabilidad de la pretensión de verdad de la aserción religiosa (monoteísta en este caso). La afirmación (de «Dios») debe poder dar ante la razón cuenta de sus credenciales como cualquier otra afirmación.

Hume no declarará «carente de significación» la noción «Dios» (como en nuestro siglo el llamado «positivismo lógico» en virtud del «criterio de verificación»: «el método de verificación de una proposición es el criterio para determinar su significación»). Pero exige que haya en el mundo de lo perceptible sensorialmente por todos algo que sea inequívocamente diverso según que la proposición «Dios existe» sea verdadera o sea falsa. No le vale la apelación metafísica a que «el mundo entero» fuera diverso; rechazará por boca del personaje Filón —el escéptico de los Diálogos, que, sin duda, es su representante en ellos— la propuesta del personaje Demes, que propone el argumento metafísico más clásico, con expresa mención de la pregunta formulada por Leibniz,

«¿por qué hay algo y no más bien nada?» . Esa apelación no es real, porque no cabe ofrecer una alternativa real constatable a esa ingente referencia que se hace cuando se dice: «el mundo existe».

Es bastante claro que una respuesta del tipo de la exigida por el método que Hume propugna sólo puede esperarse por un doble camino: o bien por algún suceso singular de tal modo extraordinario que resulte realmente inexplicable si no es verdad que «Dios existe», o bien por la presencia en el mundo de una serie de rasgos —su «orden»— extraordinaria también respecto a un fondo susceptible de situación de desorden (que sería lo primariamente mencionado como «mundo»), rasgos que resultarían, de nuevo, inexplicables si no es verdad que «Dios existe».

El primer caso es el que solemos llamar «milagro». No puede dudarse de que es el recurso predilecto del espontáneo empirismo de los humanos. Hume le ha dedicado muy especial atención y una crítica demoledora; pero en los Diálogos no insiste en ella, ya que para él el tema «milagros» es, más bien, el tema clave en la crítica de la «religión revelada»; y lo que en los Diálogos quiere ante todo criticar es la «religión natural».

Para esta crítica, la cuestión se centra alrededor de la validez del «argumento del designio», el que posteriormente Kant llamaría «teleológico». Hume ha mostrado por él no sólo interés sino respeto. Cleantes, el personaje del diálogo que asume su defensa, no parece sólo elocuente por mor del interés dramático; diríase, más bien, que representa al Hume que fue alguna vez teísta o, al menos, al Hume que podría haberlo sido. Incluso, ya hacia el final (secc. XII), obtiene del escéptico Filón este reconocimiento: Un propósito, una intención, un designio se imponen por todas partes al más negligente, al más estúpido pensador; y nadie puede estar tan obstinado en absurdos sistemas como para negarse continuamente a admitirlo.

Veremos ampliamente por qué ese reconocimiento no lleva muy lejos. Pero antes es menester transcribir la exposición clásica del argumento: Echad una mirada al mundo a vuestro alrededor, contempladlo en conjunto y en cada una de sus partes: encontraréis que no es más que una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que supera lo que los sentidos y facultades humanas pueden escudriñar y explicar.

Todas estas diversas máquinas, y hasta sus más diminutas partes, están ajustadas unas a otras con una precisión que arrebató la admiración de todos los hombres que las han contemplado alguna vez. La precisa adaptación de medios a fines a través de toda la naturaleza se asemeja exactamente, aunque superándolos mucho, a los productos de los artifices humanos, de los proyectos, pensamiento, sabiduría e inteligencia humanos. Ahora bien, puesto que los efectos se asemejan unos a otros, nos vemos conducidos a inferir, según todas las reglas de la analogía, que las causas también se asemejan y que el autor de la naturaleza es algo similar al espíritu del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, proporcionadas a la grandeza de la obra que ha realizado.

Por este argumento a posteriori, y sólo por este argumento, podemos probar la existencia de una divinidad y su semejanza con el espíritu y la inteligencia del hombre (II; 114).

El nervio de una inferencia así («nos vemos conducidos a inferir») está en la causalidad; pero, al contrario del argumento antes mencionado (que en los diálogos propone Demes), aquí se trata de una causalidad muy concreta. No es «el hecho de que exista el mundo» (un mundo cualquiera), sino precisamente «este mundo», el que pide la aserción de una causa extramundana: no una causa cualquiera sino precisamente una «causa inteligente». Ya que lo que conduce a la mente humana a tal inferencia es «el orden de medios a fines» que puede observarse en este mundo; un orden que no puede considerarse simplemente dado con lo que llamamos «mundo», puesto que bajo tal

denominación entendemos un enorme cúmulo de realidades y acontecimientos que parece podrían no tener tal orden o no tener ningún orden.

Todo eso resulta sumamente «clásico», hay que observar. La lista de los patrocinadores explícitos de un argumento así sería muy larga.

Hume no hace a Cleantes reivindicar ninguna originalidad. Sintomático es, sólo, el que sea «éste y sólo éste el argumento» que propone con aspiración a validez; sintomático, digo, del estilo empirista de la filosofía que está ejerciendo.

Pero lo peculiar de la aportación de Hume está en la severa crítica a que somete Filón el argumento (en algún momento con la colaboración de Demes). La acusación central es la debilidad del procedimiento al que el mismo Cleantes había reconocido acudir: «según todas las reglas de la analogía». Eso trae consecuencias muy negativas. Tal procedimiento es siempre débil, esto en primer lugar y como objeción de principio. Pero las debilidades son en este caso tales que impiden que la conclusión sea la pretendida, la existencia de un único Dios; al contrario, erosionan no poco la verosimilitud de su existencia.

¿Por qué ha de ser único el principio del orden? ¿Puede, en virtud de este argumento, atribuírsele una auténtica infinitud? (El mundo es, hemos más bien de pensar, finito; y muy limitado es el orden que en él observamos, aunque sea admirable. Así en la parte V.)

Por otra parte (IV: algo en lo que hace fuerza el metafísico Demes), el subrayado de la analogía — que es, como hemos visto, central en el argumento— es ya una denuncia de lo antropomórfico de la concepción religiosa criticada. ¿Qué significa exactamente «inteligencia» cuando la aplicamos a «Dios»? El mismo Cleantes debe reconocer que hay que menguar mucho la significatividad del término para hacer viable su aplicación.

Y aún hay más. ¿No podría el principio del orden —que antropomórficamente nos vemos inclinados a denominar, desde lo que conocemos, «inteligencia»— ser intrínseco al mismo «mundo»? La hipótesis de un «alma del mundo», indica Filón, no ha sido refutada y podría bastar para lo que el argumento prueba (VI). Pero queda aún lo peor: hay en el mundo tal cantidad de males y desórdenes, que no sólo hacen muy imperfecto a su presunto autor, sino que desaconsejan pensarlo precisamente desde este ángulo y sobre esta base. Filón (Hume) descubre así la vertiente que podríamos llamar «humanista» de su requisitoria empirista. Arguye con crueldad: Su poder, estamos de acuerdo, es infinito; todo lo que él quiere se lleva a cabo. Pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por consiguiente, Dios no desea su felicidad. Su sabiduría es infinita; nunca se equivoca al elegir los medios para cualquier fin. Pero el curso de la naturaleza no tiende hacia la felicidad humana o animal; por consiguiente, no ha sido establecido con ese propósito. En todo el ámbito del conocimiento humano no hay inferencias más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué respecto se parecen entonces su benevolencia y su misericordia a la benevolencia y misericordia de los hombres? Las viejas cuestiones de Epicuro están todavía por responder: ¿Tiene voluntad de prevenir el mal, pero no poder para ello? Entonces es impotente. ¿Tiene poder para ello, pero no lo desea? Entonces es malévolo. ¿Tiene poder para ello y lo desea? ¿De dónde proviene entonces el mal? (X; 166).

En las dos últimas partes de los Diálogos (XI, XII), saca Hume bastante claramente la consecuencia de su discurso. No se ensaña con la creencia, como sí lo hace en muchos momentos con la religión por sus efectos nocivos. La creencia monoteísta resulta, en suma, infundada e infundable; inverosímil por ello. La presencia del mal, recordada en el pasaje últimamente citado, es la que más verosimilitud le quita. Una inteligencia normal a quien, antes del conocimiento de nuestro mundo

real, se le anunciara que es la obra del único Dios, bueno, sabio y poderoso, quedaría defraudada al conocerlo. Podría mantener a pesar de ello su creencia si tuviera otras razones para hacerlo.

Pero si suponemos, y éste es efectivamente el caso por lo que respecta al hombre, que no está previamente convencido de la existencia de una inteligencia suprema, benevolente y poderosa, sino que se le ha dejado que obtenga una tal creencia a partir de las apariencias de las cosas, el caso varía completamente y nunca encontrará ninguna razón para llegar a tal conclusión (XI; 172).

Este pasaje muestra con la mayor evidencia el supuesto empirista con el que Hume filosofa sobre la religión. Agnosticismo puede razonablemente denominarse el resultado. Volveré sobre ello a propósito de las disputas analíticas de nuestro siglo. En todo caso, hay que añadir que el agnosticismo humeano es muy fuertemente escéptico y colinda con lo que puede llamarse «ateísmo». Ahí, sin embargo, pueden intervenir factores que deben ya más a lo biográfico o situacional.

Todavía es oportuno destacar otro pasaje, ya de la última parte (XII). Hume enfrenta mentalmente (siempre por boca de Filón) al «teísta» y al «ateo». Dado que el primero se apoya en un argumento de analogía, que tiene que debilitar hasta el extremo para poder afrontar las objeciones, y el otro no tiene dificultad en conceder que «un cierto grado de analogía » puede concederse «entre todas las operaciones de la naturaleza en cualquier situación y en cualquier tiempo», Hume pregunta si vale la pena disputar y supone se acepta su sugerencia de que no vale la pena (172). Esto, que puede parecer empate, es victoria de un escepticismo, del que queda, sin duda, más lejana la afirmación que la negación. La salida extrema, por la fe, que aún se sugiere en el último párrafo (194), es ya seguramente sólo una concesión de elegante ironía.

Dejando ya la presentación del pensamiento del mismo Hume, para recoger las peculiaridades de su herencia en el siglo xx, veo oportuno enunciar unas escuetas apostillas: a) El posterior triunfo (Darwin) del evolucionismo biológico fortalecerá la argumentación escéptica humeana; de ello me haré cargo en el capítulo noveno, al ponderar la plausibilidad filosófica de la creencia monoteísta en «Dios creador del Cosmos». b) La impugnación de Hume gana fuerza al ir dirigida contra una aserción de Dios que, conforme a la tradición monoteísta, mantiene firme su índole «personal». ¿Valdría igualmente contra el «Dios» Natura naturans de Spinoza? Pienso, más bien, que no. c) Tiene, por fin, interés una mención anticipada de la postura de Kant en el tema (cuyo contexto es el capítulo siguiente): coincidente con Hume en la crítica del «argumento (físico-)teleológico», pensará (Crítica del juicio, 1790) poder recuperar desde su «argumento moral» la visión teológica-teleológica del mundo.

5.2.2. Empirismo tras el «giro lingüístico» del siglo XX

La denominación «giro lingüístico» se ha ido haciendo de uso común para designar una orientación que ha resultado de hecho prevalente en muchas filosofías del siglo xx y quizá marca lo que podrá ser tenido por su aportación específica a la historia de la filosofía. El filosofar siempre ha tenido como medio el lenguaje; y no pocos filósofos del pasado habían sido conscientes de ello y de la deuda que sus teorizaciones tenían con el lenguaje. Baste evocar la dependencia lingüística del esfuerzo aristotélico por destacar sistematizadas las «categorías» de lo real (que lo son, propiamente, de nuestra interpretación de lo real).

Pero han sido pensadores del siglo xx los que han tomado conciencia plena de esta dependencia y han orientado consecuentemente sus reflexiones.

Aunque el «giro» ha afectado a filosofías de todas las tendencias, se ha hecho sobre todo sensible en las filosofías de tendencia empirista. Empiristas han sido los dos iniciadores de la «filosofía

analítica», Bertrand Russell (1872-1970) y Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Es justo fijar ahora en ellos la atención, pues son pensadores que han dedicado páginas importantes de su producción al tema religioso. Vinculados entre sí un tiempo con la relación de maestro y discípulo, cuando el joven Wittgenstein acudió a Cambridge en 1912 para iniciarse en la filosofía, sus biografías son muy divergentes.

También en lo religioso. Wittgenstein siempre mantuvo un fondo de fuerte experiencia religiosa, a la que su primera filosofía no permitía expresión lingüística, pero la última devolvió posibilidades como «juego lingüístico» específico. Russell fue un librepensador que se autodefinió «agnóstico»; que empleó mucho de su vida en denunciar las inhumanidades de las religiones, si bien poniendo en ello una intensidad que puede ser llamada «religiosa» —de una «religión» sui generis cuya «esencia» él mismo describió alguna vez—: búsqueda de sabiduría humanista, que se tradujo también en actuaciones públicas muy encomiables.

En todo caso, los supuestos del filosofar son en ambos netamente empiristas; y sus argumentaciones, más o menos explícitas, recuerdan las de Hume aunque añaden la peculiaridad del factor lingüístico. Quizá cabe decir que en ellos, como en toda la línea «analítica» que voy a presentar, el análisis lingüístico contribuye decisivamente a la precisión de los planteamientos y a la pulcritud de la argumentación, pero no altera sustancialmente el enfoque general empirista ni el condicionamiento que supone para los posibles resultados.

5.2.2.1. Bertrand Russell: el humanismo de un empirista agnóstico

Sobre su más básica postura en el tema religioso, siempre situada en el ámbito de la tradición occidental cristiana y referida por ello a Dios, Russell fue siempre constante y se expresó del modo más preciso. Fue «agnóstico» y lo entendía así: El agnóstico suspende el juicio, afirmando que no existen pruebas suficientes tanto para la afirmación como para la negación. Al mismo tiempo, un agnóstico puede sostener que la existencia de Dios, aunque no imposible, es muy improbable, incluso hasta tal extremo que no merece la pena considerarla en la práctica. En ese caso, no se aleja demasiado del ateísmo.

Las pruebas aludidas habrían de ser empíricas, básicamente del tipo de las que solemos requerir en las cuestiones de hecho. Preguntado alguna vez qué le haría creer en Dios, respondió (no sin ironía) apelando a una voz milagrosa que le adelantara con pormenores lo que había de ocurrir al día siguiente (96). El rechazo más razonado de las pruebas clásicas es el que ofreció en una célebre discusión radiada con Frederick Copleston (BBC, 1948). Éste centró el tema en el argumento leibniziano de la contingencia: la existencia de un mundo de realidades contingentes pide para su explicación la afirmación de una existencia de otro orden, de un Ser necesario. Russell mantuvo, frente a ello, que «necesario» sólo tiene sentido como predicado de las proposiciones analíticas; y que no es correcto extrapolar la inquisición causal, entendida como búsqueda de un antecedente para cada acontecimiento concreto, a una búsqueda de antecedente para el mundo como totalidad. De éste no concede Russell que se predique ni siquiera el «es gratuito» de Sartre (que propuso Copleston): pues «la palabra 'gratuito' sugiere que podría ser otra cosa; yo diría que el universo está simplemente ahí y eso es todo» (157; la discusión íntegra, 147-176).

Es la actitud coherente con la concepción empirista de la razón. Al no haber alternativa con repercusión empírica para «el mundo», no es viable una pregunta ¿por qué? a su propósito. De haber llevado Russell la iniciativa en la discusión, ésta hubiera pivotado probablemente sobre otra argumentación, la del Cleantes de Hume. A su propósito ha sido Russell más enérgico, sin duda porque, en principio, le hubiera concedido más pertinencia. Decir que Dios es el causante del orden finalístico de nuestro mundo no es sólo usar de una analogía demasiado débil para ser conclusiva

sino que es exponerse a lograr exactamente lo contrario de lo que se buscaba: Cuando examinamos el argumento de la intención, resulta muy sorprendente que la gente sea capaz de creer que este mundo, con todas las cosas que contiene, con todos sus defectos, sea lo mejor que la omnipotencia y la omnisciencia ha podido producir en millones de años. No puedo creerlo en absoluto. ¿Creen ustedes que, si dispusieran de omnipotencia y omnisciencia, así como de millones de años en los que perfeccionar el mundo, no podrían producir nada mejor que el Ku Klux Klan, los fascistas y el señor Winston Churchill?

El tono desenfadado deja ver un sugestivo cruce de razón empirista (que toma muy literalmente los conceptos y los mide con lo sensorialmente observable) y sensibilidad humanista que levanta acta de protesta por el dolor humano y, todavía más, por la solución ilusoria que pretendería tener para tal dolor el monoteísmo. Algo de esto estaba ya en Hume y en su personaje Filón. Pero el acento es nuevo en Russell.

Pienso que los planteamientos humanistas requieren un marco filosófico más complejo, que he de remitir al capítulo próximo. Pero en Bertrand Russell la visión humanista es tan relevante como el empirismo. Y es imprescindible para entender su filosofía de la religión. El agnosticismo limítrofe con el ateísmo define su toma de posición negativa frente a un tipo de religión, la monoteísta. Y no está ahí todo: contra la religión cristiana tiene Russell una larga lista de agravios, a comenzar por la inhumanidad que suponen las afirmaciones evangélicas sobre el infierno (80 ss.). Las iglesias han difundido el miedo y han retrasado el progreso. Ignorancias mantenidas interesadamente, clericalismo, dogmatismo, intransigencia y fomento de la violencia...

Pero habría otra religión. Sobre su «esencia» escribió Russell un bello ensayo en 1912 y nada indica que después lo retractara. «La cualidad de infinitud es lo que constituye la religión, la vida desinteresada y libre de trabas en la totalidad que libera a los hombres de la prisión de deseos ansiosos y pensamientos nimios» (111-112). Dos naturalezas se mezclan en el hombre, «una particular, finita, cerrada en sí misma, otra universal, infinita e imparcial». «Adoración, aquiescencia (a lo real) y amor» son los vectores de esa religiosidad¹⁰. Una caracterización antropológica complementaria (y más precisa) aparece en otro ensayo algo posterior (1916). La vida humana tiene tres estratos: instinto, mente y espíritu.

Los tres son necesarios y es absurdo negarlos o reprimirlos. Pero sólo al nivel del espíritu alcanza el ser humano su plena talla. La fuerza del instinto y la dirección de la razón sólo conducen a buen resultado si los corona esa función de lo universal que es el «espíritu», evitando los contrasentidos del particularismo. No conceder la debida relevancia a esta filosofía antropológica (compatible con el empirismo pero no reducible a él) cerraría el camino a la comprensión de la biografía de Russell, en la que el primado no corresponde a lo académico y científico sino a la lucha contra los prejuicios y crueldades sociales y en favor de la paz. Hay que añadir que el humanismo de Russell no es del tipo que en el capítulo próximo llamaré «prometeico»; tampoco del doliente que Camus acertó a colocar bajo «el mito de Sísifo». La sensibilidad hacia el dolor humano lo aproxima a este último; pero Russell no se esfuerza por reivindicar la inocencia humana frente al destino. Si algo subraya — y en esto reaparece su empirismo — es la pequeñez insignificante del hombre, ese «curioso accidente en un lugar apartado [...], la mezcla de virtudes y vicios que podría esperarse de su origen fortuito» (245)¹¹. Hay ternura en la mirada pero no complacencia. Y nada resulta tan fustigado en sus referencias a la religión monoteísta como la asunción ingenua de centralidad para el hombre en el plan divino. Algo que habría debido acabar definitivamente con Copérnico (105 ss., 241 ss.).

5.2.2.2. Ludwig Wittgenstein: aporías de la expresión religiosa

Es muy conocida la complejidad de la biografía de Ludwig Wittgenstein y no voy a detenerme aquí en ninguna presentación de ella. Sí debo advertir que tendré necesidad al menos de aludir a algunos rasgos esenciales al intentar comprender su filosofía de la religión. Wittgenstein fue siempre profundamente religioso; su religiosidad fue enfrentándose de modos diversos con la dificultad expresiva que destacaba su reflexión filosófica (de temple básicamente empirista) centrada en la capacidad lingüística humana.

La publicación (reciente) de su Diario íntimo de los años de la primera guerra mundial, los mismos en los que fue redactando el *Tractatus logico-philosophicus*, deja fuera de duda la autenticidad vivida de su religiosidad en esos años: anhelo de encontrar el «sentido de la vida», como formulan conocidas expresiones del Diario filosófico (contemporáneo también), que se iluminan mutuamente con los problemas que plantea el rigor lingüístico-empirista buscado en el *Tractatus* y nos dan lo que puede tenerse por la filosofía de la religión wittgensteiniana de este primer período. Tampoco cabe dudar de la religiosidad del posterior Wittgenstein de los años cuarenta: la atestiguan netas expresiones de sus *Bemerkungen* de ese tiempo. Es, incluso, una religiosidad más declaradamente cristiana (más protestante que católica), muy centrada en las experiencias de «miseria» y salvación. Cuya adecuada filosofía puede verse muy en relación con la teoría lingüística de los diversos «juegos de lenguaje» desarrollada en las *Investigaciones filosóficas*. Puede apreciarse cómo siempre Wittgenstein desborda en amplitud y complejidad los planteamientos paradigmáticos de Hume. Pienso, no obstante, que sigue vigente en él, incluso en su última época, lo más básico del temple empirista.

Es casi ineludible citar textualmente el más conocido pasaje del Diario filosófico (11 de junio de 1916), centrado en el «sentido de la vida»: ¿Dios y la finalidad de la vida? Sé que este mundo existe. Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual. Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido. Que este sentido no radica en él sino fuera de él. Que la vida es el mundo. Que mi voluntad penetra en el mundo. Que mi voluntad es buena o mala. Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida. Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo. Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre. Pensar en el sentido de la vida es orar...

El *Tractatus*, por su parte, sentencia: «El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo». El mundo es la serie de los acontecimientos y nuestro lenguaje sólo dice esos acontecimientos. Es bien sabido que esta clausura del «decir» es para Wittgenstein solidaria del reconocimiento del «mostrarse». Se muestran la lógica y la «forma» del mundo —que es isomórfica con nuestro lenguaje—. En virtud de esta separación, no puede haber tampoco proposiciones filosóficas, ya que, al ser «dichas», violan lo que establecen (hay que «tirar la escalera después de haber subido por ella»). La ética y la estética son también indecibles, estando fuera del mundo. En ese mismo contexto usa Wittgenstein un término de tan honda raigambre religiosa como «lo místico» para designar el «sentir el mundo como un todo limitado». («No cómo el mundo es, sino qué es», dice también.) Cabe, entonces, concluir que la filosofía de la religión de esta primera etapa del pensamiento wittgensteiniano aúna el reconocimiento de una esfera insuprimible con la imposibilidad de su expresión lingüística.

Antes de pasar a la otra etapa, me parece interesante comentar que estamos ante una de las primeras apariciones del uso filosófico de la expresión «sentido de la vida» y quizá una de las que más habrán influido en su aclimatación. Hay que añadir que no contiene una definición o delimitación neta. Pienso por mi parte que el buscarla requiere unos supuestos y, quizá, un temple filosófico diverso del empirista —si bien Wittgenstein se muestra aquí partícipe, sin merma de su

básico empirismo, de algo de ese temple—. Será, en todo caso, en el capítulo próximo donde mejor quepa intentar dilucidar la semántica de dicha expresión.

Wittgenstein dijo ya en los años veinte que comprendía bien el «arremeter contra los límites del lenguaje», que supone la tendencia humana a hablar de ética y religión. Esto prelude la nueva filosofía de la religión que puede obtenerse del nuevo enfoque general del lenguaje que testimonian las Investigaciones filosóficas. Se apoya, como ya indiqué, en la aceptación de diversos «juegos». Se sustituye así el marco lógico unitario establecido para todo «decir» en el Tractatus por una pluralidad; ello es posible y razonable porque el lenguaje se hace función de actitudes y actividades compartidas en una determinada comunidad.

Con lo cual, se validan las elocuciones religiosas —incluso las míticas (Wittgenstein ha expuesto sus ideas comentando La rama dorada de Frazer)—, pero no como aislables del contexto integral (comunitario) en que se dicen, sino desde su interior. La filosofía de la religión da así, cabe decir, un salvoconducto a las «teologías». Se ocupará además de evitar que funcionen mal extrapolando sus pretensiones.

Por otra parte, tampoco pensó Wittgenstein decir la última palabra al afirmar diversos «juegos»; pues reconoció que es justa la pregunta «¿hay que jugar este juego y cuál es el juego correcto?». Llevado esto a consecuencia, acaba, a mi entender, atribuyendo una nueva función a la filosofía de la religión. En todo caso, los planteamientos y soluciones de los iniciadores del giro lingüístico han abierto un gran espacio de reflexión al establecer unas pautas metódicas que, con una base común, dejan gran diversidad ulterior. Es comprensible que hayan sido varias y dispares las tendencias posteriores que han hecho apelación a ellos.

5.2.3. Empirismo extremado hasta la descalificación de lo religioso

Russell y Wittgenstein, a quienes hay que tener por principales protagonistas del «giro lingüístico» (añadiendo, si acaso, a George E. Moore, 1873-1958), escribieron explícitamente sobre religión, como acabo de recordar. También después, en la estela suscitada por ellos y que ha venido a denominarse «filosofía analítica» o «análisis filosófico», surgirán explícitas filosofías de la religión. Pero, incluso cuando no existió algo así, la filosofía analítica de los años comprendidos entre (más o menos) 1925 y 1950 fue una postura extremadamente empirista, que, en sus consecuencias, no podía menos de afectar a lo religioso. Por expresarlo simplifícadamente y en conexión con la filosofía de Wittgenstein, se omitió la reserva que suponía el «mostrarse» del Tractatus (que abría una puerta a «lo místico»); se buscó teorizar rigurosamente el «decir» y se impuso a todo enunciado (salvo los simplemente tautológicos) una reducción semántica de principio, delimitada por su aptitud de referencia al ámbito de lo sensorialmente perceptible.

Esta tendencia tuvo su desarrollo británico (posteriormente extendido a todo el ámbito cultural anglófono). Fue también la encarnada por el «Círculo de Viena» (grupo de pensadores positivistas en la estela de E. Mach) desde los últimos años veinte. Desde mi perspectiva en este momento, interesa particularmente recoger de éste el que se ha solido llamar «principio de verificación», formulado inicialmente por Moritz Schlick: «El significado cognitivo de una proposición está determinado por las experiencias que permiten concluir si es verdadera o falsa». Toda proposición «metafísica» (es decir, que no pueda cumplir el requisito de remitir a referentes sensorialmente perceptibles) carece, conforme al principio de verificación, de significado y es sólo un mal uso del lenguaje.

Y hay que admitir que de ese tipo resultan ser las proposiciones más decisivas de todas las creencias religiosas.

Ahora bien, al intentar llevar a plena consecuencia el principio se tropieza con no pequeñas dificultades. Han de postularse como esenciales «enunciados protocolares», es decir, los directamente sometibles al criterio establecido; indicando después cómo reducir a ellos los enunciados más complejos. Pero dichos enunciados resultan —como ya, a su modo, había percibido Hume— relativos al sujeto percipiente; por lo que se establece un puro «fenomenismo» y se hace real una amenaza de solipsismo lingüístico. Buscando dar solución a este problema, hizo Otto Neurath el intento más coherente que se haya hecho en la historia por eliminar al sujeto, sustituyéndolo por series de coordenadas de variables objetivas —espacio, tiempo, denominaciones...—. El artificio no resultó satisfactorio y es dudoso que nunca lo vaya a resultar. Quizá este fisicalismo es el índice más fehaciente de la inviabilidad del extremo rigor empirista: marca a la vez su lógica y su inevitable fracaso. Contra el extremismo reaccionó el mismo Russell.

La epistemología heredera del esfuerzo de la filosofía analítica y del Círculo de Viena ha flexibilizado posteriormente no poco la demanda empirista, aunque sin abandonarla. El autor decisivo habrá sido, sin duda, Karl Popper (1902-1992), vienés y un tiempo cercano al Círculo (aunque siempre crítico), posteriormente nacionalizado inglés. Ya en su *Lógica de la investigación* (en alemán, 1935, traducción inglesa ampliada, 1959), propuso todo un cambio de enfoque. Lo relevante científicamente no es la verificación (que se refiere a proposiciones singulares —como se suponía habían de ser las «protocolares»—), sino la «falsabilidad» de las proposiciones universales de que aspira a constar toda teoría científica. Éstas no se forman por inducción (algo que nunca sería posible), sino que se construyen teóricamente; eso sí, pueden aspirar a la validez sólo en cuanto admitan ser contrastadas con la experiencia (con las percepciones sensoriales); y su validez es la de una conjetura, vigente mientras no está «falsada»; algo que ocurre cuando la afirmación universal resulta incompatible con un solo enunciado que se base en la percepción sensorial.

La epistemología popperiana no declara carentes de significado aquellas proposiciones que no se someten al criterio de falsabilidad; tal criterio establece sólo la «demarcación» de lo científico. Es, con ello, una epistemología menos severa para con las creencias religiosas —que, quizá, podrían acogerse al estatuto de macrohipótesis sobre el mundo en su conjunto, muy indirectamente falsables—. Se han acortado, en todo caso, distancias y se permite ahora ver el ámbito de la creencia como no desprovisto por principio de posible cognitividad.

Y hay que recordar que la epistemología popperiana ha sido ulteriormente desbordada en complejidad y amplitud por la introducida (en 1967) por el libro de Thomas Kuhn *Teoría de las revoluciones científicas*: las teorías científicas vigentes no son, de ordinario, falsadas por enunciados singulares —contra los que siempre cabe inmunizarlas si el interés de la comunidad científica lo busca—; permanecen vigentes mientras están integradas en el «paradigma» vigente y éste sólo es erosionado muy lentamente y sólo cae cuando la comunidad científica tiene uno de repuesto —lo que ocurre por una auténtica «revolución»—. Los sistemas religiosos de creencias pueden quizá acogerse, aunque sólo en sentido ampliado del término, a esta noción de paradigma. Se ha dado así un paso ulterior en la reducción de distancia entre creencia religiosa y objetividad científica, respecto al rigor positivista. Pero no debe verse como pasaporte fácil. Sigue vigente una «demarcación» y lo religioso sigue en una zona no-científica, de cognitividad menos exigente.

Valga, para ilustrar esa situación, aducir el testimonio (singular, pero aleccionador) del teórico de la ciencia americano, cercano en ideas a Kuhn, prematuramente fallecido en 1967, Norwood R. Hanson. El principio empirista es en él todavía tan exigente que rechaza como incoherente incluso la postura del agnóstico. No siendo la proposición «Dios existe» analítica —como lo es, erróneamente, en la pretensión del «argumento ontológico»—, debe, para poder ser afirmada, contar con argumentos positivos apoyados en hechos. Ahora bien, añade Hanson: a) no hay otro

apoyo en hechos que el que provendría de percepciones empíricas sensoriales; y b) al no haber tal apoyo, no es coherente suspender el juicio («agnosticismo») apelando a que tampoco hay evidencia contraria; ya que esta evidencia contraria debería, por contraste con la favorable, ser a priori (y se estaría así pidiendo un cambio de baraja). Basta la carencia de evidencia pro para pronunciarse contra.

La proposición (a) enuncia la postura esencial empirista. Sin duda es ahí donde habría de entablarse una discusión a fondo del tema; que quizá equivaldría a cuestionar el alcance para el tema religioso de todo el tipo de filosofía. Permaneciendo en clima empirista, cabe, respecto a la proposición (b), notar que lo religioso (en contraste con los objetos de las ciencias positivas) es un ámbito donde no es fácil estar seguro de haber agotado los recursos de contrastación; por lo que es coherente la postura agnóstica de quien no vea si lo ha hecho. Aun quien se rija por principios epistemológicos empiristas puede no ver que haya apoyo para la afirmación de Dios —y ser, por ello, agnóstico—; sin, por otra parte, llegar a ver que no lo hay en ninguna hipótesis que fuera pertinente.

Valga apostillar, recapitulando, que ahí precisamente radica la dificultad del intento de acceso empirista a Dios y la mayor plausibilidad del agnosticismo como resultado (muy concretamente, del recurso del espontáneo empirismo humano al milagro). O se sabe de antemano cuál es el modo de manifestación divina —lo que es difícil no sea o arrogante o ingenuo—, o todo seguirá lógicamente en suspenso, abierto a explicaciones alternativas.

5.2.4. Oxford, 1950: variaciones sobre el tema de Hume

Un sugestivo renacimiento del debate sobre el problema religioso básico (siempre alrededor de la posible verdad de la afirmación «Dios existe») en los supuestos de la filosofía analítica del lenguaje ocurrió en los años cincuenta. Su tono no técnico sino de vulgarización, en la forma literaria de parábolas, le hizo tener mayor repercusión. El debate fue suscitado por el que se ha llamado «desafío de Antony Flew», quien en 1951 retomó algo transformada una parábola propuesta años antes (1944) por John Wisdom. La parábola expresa gráficamente el apuro del creyente en Dios en su diálogo con el agnóstico. No es concebible mejor escenificación de las críticas de Hume y el conjunto resulta algo así como «variaciones sobre su tema». Los Diálogos se tornan ahora debate literario real entre pensadores agnósticos y creyentes, con diversos matices pero con supuestos comunes. Aunque han sido citadas tantas veces que se corre el riesgo de repetir lo manido, he pensado que vale la pena transcribir las parábolas una vez más. Ante todo, las dos iniciales, con su (ligero) contraste: [J. Wisdom:] Dos hombres vuelven a su abandonado jardín y encuentran entre la maleza algunas viejas plantas sorprendentemente vigorosas. Uno dice al otro: «Un jardinero ha estado viniendo y cuidando estas plantas».

Hecha una indagación, ningún vecino ha visto a nadie trabajar en el jardín. El primer hombre dice: «Habría trabajado mientras la gente dormía». El otro responde: «No, alguien lo habría oído; además, si hubiera cuidado las plantas, habría desbrozado la maleza». El primero dice: «Mira cómo están dispuestas; aquí hay intención y sentido de belleza. Creo que alguien viene, aunque invisible a los ojos mortales; cuanto más atentamente miremos, encontraremos más confirmación de ello».

Examinan, pues, el jardín más y más cuidadosamente y a veces dan con nuevos indicios de que un jardinero viene; otras veces dan con indicios contrarios, que casi sugerirían la obra de un malintencionado. Examinan además lo que ocurre en jardines desatendidos. Cada uno de los dos conoce los mismos detalles. Cuando, después de ello, uno dice: «Todavía creo que viene un jardinero», mientras el otro: «Yo no», sus posiciones no reflejan diferencia alguna sobre lo encontrado de hecho ni lo que hubieran de encontrar, ni sobre lo que ocurre con jardines descuidados.

En este momento, la hipótesis «jardinero» ha dejado de ser experimental [...] Con la diferencia en lo que dicen sobre el jardinero va una diferencia en cómo sienten sobre el jardín, a pesar de que ninguno espera nada de él que no espere el otro.

[A. Flew:] Un día, dos exploradores llegan a un claro de la selva. Encuentran que allí crecen muchas flores y mucha maleza. Uno de los dos dice: «Un jardinero se ocupa de este lugar». El otro no está de acuerdo: «No hay ningún jardinero». Montan sus tiendas y establecen una vigilancia. Nunca llegan a ver un jardinero. —Quizá es un jardinero invisible—. Ponen entonces una valla de alambre espinado y la electrizan; hacen también patrullaje con perros policías (porque recuerdan cómo El hombre invisible de Wells podía ser oído y tocado, aunque no visto). Pero ningún grito induce a pensar que un desconocido haya recibido una descarga eléctrica. Ningún movimiento del alambre delata a un trepador invisible. Nunca ladran los perros. Sin embargo, ni aun así se da por vencido el creyente: «Se trata de un jardinero invisible, intangible, insensible a la descarga eléctrica, un jardinero que no despide olor ni hace ruido, un jardinero que gusta cuidar en absoluto secreto el jardín que ama». Al fin, el escéptico ya desespera: «Pero ¿qué queda de tu afirmación originaria? Lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, ¿en qué difiere de un jardinero imaginario o, incluso, de ningún jardinero?».

Sentado en el banquillo está, sin duda, el Cleantes de Hume. La sentencia es diversa. Wisdom la formula en la reflexión metalingüística que he subrayado: la diferencia está en otro terreno y no podrá nunca ser dirimida por métodos empíricos. (Puede haber más que Cleantes. Wittgenstein habría estado de acuerdo.) Flew no necesita acudir a metalenguaje porque ha tomado partido por Filón y contra Cleantes: no concede un ámbito de validación extraempírica; una afirmación de hecho ha de contrastarse sensorialmente. (Su postura es la de aquel agnóstico definido por Russell a quien la improbabilidad suma de la hipótesis «Dios» convierte ya en ateo.)

Flew deja poca duda sobre su intención de refutar la consistencia de básicas afirmaciones religiosas sobre Dios («teológicas»), tales como «Dios tiene un plan», «Dios creó el mundo», «Dios nos ama como un padre ama a sus hijos» (son sus ejemplos). Como añade gráficamente, «mueren la muerte de las mil cualificaciones». En su ejemplificación más destacada se percibe, junto al motivo empirista, también la queja humanista de Russell: Alguien nos dice que Dios nos ama como un padre a sus niños. Nos anima. Pero encontramos a un niño muriendo de cáncer inoperable de garganta. Su padre terreno se desvive en esfuerzos por ayudarlo, pero su Padre Celeste no da señal alguna de interesarse. Hay que hacer una cualificación como «El amor de Dios no es un amor meramente humano » o «es un amor inescrutable». Caemos en la cuenta [...] y nos reanimamos.

Pero entonces quizá preguntamos: ¿cuánto vale tal seguridad de un «amor de Dios (debidamente cualificado)», qué es lo que realmente garantiza? ¿Qué debería ocurrir para que lógicamente dijéramos: «Dios no nos ama» o, incluso, «Dios no existe»?

Las respuestas de los pensadores cristianos siguieron básicamente dos líneas, que un buen historiador del tema llamó, respectivamente, «izquierda y derecha oxonienses». El ejemplo típico de la primera es la parábola propuesta por Richard Hare. El de la segunda, la propuesta, con explícita atención a la anterior, por Basil Mitchell. Helas aquí: [Hare:] Un cierto lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarlo. Sus amigos le van presentando a todos los profesores más amables y respetables que pueden encontrar y, tras la salida de cada uno, le dicen: «¿Ves? No quiere matarte; te ha hablado del modo más cordial. Ahora ya estarás convencido, ¿no?». Pero el lunático responde: «¡Sí!, diabólica astucia su disimulo; pero todo el tiempo está conjurando contra mí, como todos sus compañeros. Lo sé bien, creedme». Y por muy bueno que sea el profesor que encuentre, la reacción será siempre la misma... Llamemos blik a aquello por lo que nosotros diferimos del lunático, nuestros respectivos blik. Él tiene un blik patológico respecto a profesores,

nosotros tenemos uno sano. Pero es importante caer en la cuenta de que tener un blik sano no es carecer de blik....

[Mitchell:] En tiempo de guerra, en una región ocupada, un partisano encuentra a un extranjero que le impresiona profundamente. Pasan una noche juntos conversando. El extranjero manifiesta que él mismo está por la resistencia, forma parte de un comando de ella; insta al partisano a tener confianza en él, no importa lo que ocurra. El partisano queda totalmente convencido de la sinceridad y fidelidad del extranjero y le da su confianza. No vuelven a encontrarse en situación de intimidad. Pero a veces se ve al extranjero actuar en favor de la resistencia; el partisano se siente feliz y dice a sus amigos: «¡Está de nuestra parte!». Otras veces, sin embargo, se lo ve en uniforme de policía y entregando patriotas a las fuerzas de ocupación. Los amigos murmuran contra él, pero el partisano dice todavía: «¡Está de parte nuestra!». Sigue creyendo que, a pesar de las apariencias, el extranjero no lo ha engañado. A veces pide ayuda al extranjero y la recibe. Queda agradecido. Otras veces, pide y no recibe.

Dice: «El extranjero sabe qué es mejor». Sus amigos, desesperados, le dicen: «¿Qué debería hacer el extranjero para que reconocieras tu error...?». Pero el partisano calla; no consentirá en poner a prueba al extranjero, aunque sus amigos le digan con desprecio: «Si eso es lo que tiene tu amigo que hacer por nosotros, cuanto antes se vaya con los de enfrente, mejor»... En esto difiere mi parábola de la de Hare. El partisano admite que muchas cosas pueden contar y cuentan de hecho contra su fe; mientras que... nada cuenta contra un blik. También tiene el partisano una razón para haberse fiado, el carácter del extranjero; mientras que... no hay razones en pro de los blik.

Hare refiere expresamente a Hume su noción de blik. En nuestra relación con el mundo hay algo más que los conocimientos factuales. Hay, pues, que entender su respuesta desde lo que podríamos llamar ortodoxia empirista. Concede, por otra parte, a Flew haber quedado victorioso «en su campo»; creo que hay que entender el de la cognitividad (empírica). La parábola del lunático — ¡poco afortunada, sin duda, en sus connotaciones!— quiere, en esencia, reservar para la fe otro terreno no excluible ni por el empirismo; quizá el sugerido por Wisdom, básicamente emotivo. Por ahí, en todo caso, irán otros más explícitamente; y pensarán estar con ello interpretando las condiciones que el segundo Wittgenstein pondría para «jugar el juego religioso» —como para cualquier otro, pues todos tienen las suyas.

En el buscado contraste, lo que ha querido recuperar Mitchell con su parábola es una cierta cognitividad —empírica siempre—. Es relevante su admisión de la pertinencia de razones empíricas contrarias a la fe (frente a la inmunidad del blik). Su figura del «extranjero» busca perceptiblemente aludir a los orígenes históricos (empíricos) de la tradición religiosa cristiana. Y la parábola apela además al valor de otro tipo de experiencias, las interiores y subjetivas. Pero en esto último es dudoso que vaya mucho más allá de Hare; y más dudoso aún que satisfaga la estricta demanda de Flew.

Podría bien ser, en todo caso, que ahí precisamente se hallara una importante vía de solución. Pero, a mi entender, su exploración implicaría ya salirse del planteamiento que el temple empirista hace espontáneamente y puede admitir sin violencia. Un estudio de las posibilidades de la experiencia religiosa requiere otros supuestos. Intentaré, por mi parte, plantearlo en el capítulo próximo.

Pero, antes de dejar esta reseña de la disputa suscitada por el desafío de Flew, es obligado citar otra intervención (también con su parábola) ocurrida ya a cierta distancia temporal (1957). En su libro *Faith and Knowledge*, John Hick logra un balance equilibrado del resultado. No entra a dirimir el punto clave de la disputa del creyente y el agnóstico ni a qué tipo de «razones» o «emociones» puede apelar el creyente. Constata con sobriedad la situación en que ambos se encuentran, al ser

para ambos idéntico el marco empírico inmediato, al que, no obstante, dan interpretaciones diversas: Dos hombres caminan juntos por una carretera. Uno de ellos está convencido de que conduce a la Ciudad celeste, el otro, en cambio, de que no conduce a ninguna parte. Pero, dado que no hay otra carretera, siguen juntos. Puesto que ninguno de ellos la ha recorrido de antemano, no pueden predecir lo que ocurrirá en cada paso. En el viaje tienen momentos fáciles y gozosos, otros duros y peligrosos. Uno siempre interpreta todo como pasos de una peregrinación a la Ciudad celeste: los gozos como estímulos, los dolores como pruebas. El otro no cree nada de eso; simplemente goza el bien y sufre el mal. Para él no hay nada que dé sentido al caminar, más allá del camino mismo y sus momentos, buenos y malos [...] Al volver la última curva se verá que uno ha tenido razón y el otro ha estado equivocado.

Es una sugestiva evocación de la condición humana y su constitutiva ambigüedad en relación con lo que constituiría su supremo interés. Con la intervención-balance de Hick queda más al desnudo el carácter de opción que tienen inevitablemente las tomas de posición en lo religioso (como todas las que desbordan el marco empírico). Puede darse mayor o menor relieve último a lo empírico; pero lo absolutamente claro es que no puede negarse al fuero de lo empírico el privilegio de una mayor indubitabilidad para unos y otros.

Tampoco es discutible que, obligados en el desafío de Flew a jugar en el terreno predilecto de Hume, los pensadores «analíticos» de la década de los cincuenta no lograron una filosofía de la religión muy fecunda. Pero es un balance sólo provisional el que así se obtiene de las posibilidades de la tendencia. Los treinta años siguientes han sido más generosos. En una doble línea: por un lado, como búsqueda de recuperación de cierto alcance cognitivo racional (según el intento de la «derecha oxoniense»); por otro lado, como exploración del «juego de lenguaje religioso» (según las reflexiones del último Wittgenstein; la «izquierda oxoniense» acaba así encontrando una cognitividad enteramente sui generis: «situada» emotiva y socialmente). Hay que decir algo de ambas líneas, aunque ya va a ser sólo con carácter de complemento apendicular.

5.2.5. Apéndice: dos tendencias en la filosofía post-analítica

Va haciéndose preferible el título de «post-analítica» como denominación general de la tendencia filosófica que continúa la tradición analítica, dada la mayor amplitud que alcanzan sus planteamientos. Voy a referirme —en apartados sucesivos y con suma concisión— a algunos autores representativos de cada una de las dos líneas recién mencionadas.

5.2.5.1. En busca de la racionalidad perdida: la Philosophical Theology

La primera de esas líneas ha recibido con frecuencia, aunque no siempre, la denominación de «teología filosófica». De hecho, es una reasunción —en clima filosófico empirista— de la clásica «teología natural», aunque con el fuerte acento en los aspectos lingüísticos de los problemas que se ha hecho imprescindible tras el «giro lingüístico».

Es, entonces, comprensible el que el tema que se encuentre en la base de todo este relanzamiento no sea otro que el constituido por el más esencial de los predicados con que la teología natural clásica había caracterizado a Dios: Ser Necesario. La filosofía empirista había cuestionado esa caracterización: «necesario» no es predicado apto para una realidad factual; es un predicado de determinado tipo de proposiciones, las denominadas «analíticas». Kant inició esa concepción crítica e hizo de ella una parte de su rechazo del «argumento ontológico»; pero —como recordaré algo más detenidamente en el capítulo séptimo— añadió al mismo tiempo relevantes matizaciones, que permitirían una recuperación crítica de la validez de la noción (sin que conlleve el mantenimiento del «argumento ontológico»).

Muy poco antes del desafío de Flew y el debate ya presentado, había otro filósofo inglés, J. N. Findlay, desencadenado otra controversia mediante un incisivo artículo en el que pretendía demostrar la imposibilidad de la existencia de Dios, precisamente por cuanto a «Dios» correctamente entendido le es imprescindible dicho predicado «Necesario»; predicado que, por otra parte, resulta inaceptable en una buena concepción del lenguaje y su lógica. «Fue por ello un día infausto aquel en que Anselmo encontró su famosa prueba [...]: demostró con ella, contra su voluntad, la inexistencia de Dios».

Frente a las tentaciones que han llevado a algunos teólogos y filósofos de la religión a rechazar el título mediante una apelación, equívoca, a la «gratuidad» de Dios, veo razonable mantener «Necesario» como constitutivo de la noción «Dios»; pues un «Dios» de existencia contingente no satisfaría a la conciencia religiosa monoteísta. Pero, como observaron ya los que respondieron a Findlay en 1949, la «necesidad» predicable de «Dios» no tiene que ser la «necesidad lógica», que la tendencia analítica tenía por la sola concebible. Ambas posturas, «argumento ontológico» y ateísmo por razón de su inviabilidad, tienen un supuesto común en el que está su fallo: el que haya que tener como de tipo lógico la necesidad en cuestión.

La viabilidad de una noción diversa de «necesidad», una «necesidad real», se ha acreditado mucho con las elaboraciones de lógica modal de las últimas décadas (Kripke, sobre todo). En la dirección: «Necesario es aquello que existe en todos los mundos posibles». Basándose en esta nueva posibilidad, algunos autores de teología filosófica, tal como Plantinga, han propuesto incluso nuevas formulaciones pretendidamente válidas del argumento ontológico. Otros, con razón según entiendo, denuncian la perduración de la falacia en la nueva presentación; pero piensan que, en todo caso, la nueva lógica hace viable una noción de «necesidad metafísica» de capital importancia para el teísmo. El relieve de esta recuperación es grande: podrían sobre su base ser también recuperables otros predicados centrales de la teología natural también impugnados. Es un camino interesante. (Por mi parte, estimo más sólido otro más complejo, que expondré en el capítulo séptimo. Que, eso sí, es solidario de un enfoque y un temple básico diferentes.) De entre los que han escrito sobre teología filosófica en los últimos años, sólo voy —dada la limitación de este apéndice— a mencionar a dos, que tienen significativas diferencias: el profesor de Oxford Richard Swinburne y el investigador español Lorenzo Peña. El primero, en quien podemos ver a un representante metódicamente típico de la tendencia, ha elaborado un conjunto sistemático, deliberadamente favorable a la plausibilidad filosófica del teísmo, en tres libros sucesivos: *La coherencia del teísmo* (1977), sobre los problemas lingüísticos (que la clásica teología natural trataba bajo el más pretencioso epígrafe de «esencia y atributos de Dios»); *La existencia de Dios* (1979), sobre el tópico clásico de las «pruebas de Dios»; *Fe y razón* (1981), sobre el estatus epistémico de la fe religiosa en Dios.

Destacaré sólo algunos rasgos significativos de este ambicioso empeño. Ante todo, su decidida preferencia por la univocidad en los más básicos predicados: «ser», «necesario», «infinito», «sabio», «bueno», «poderoso »... La apelación a la «analogía» (que, como desarrollaré en el capítulo séptimo, hizo Tomás de Aquino), así como a la «teología negativa» y a paradojas, le resultan inaceptables. «Análogos» (= metafóricos) son sólo algunos otros atributos, aquellos que más explícitamente conservan el sabor antropomórfico de su origen; no podrían ser análogos los predicados básicos sin que todo el sistema conceptual perdiera su coherencia.

En el tema de los argumentos (segundo volumen), la estrategia es «inductiva»: busca establecer que goza de mayor probabilidad la existencia de este Universo (el realmente existente) con Dios como creador (hipótesis más simple) que sin Dios. La discusión de un proceso racional así requiere no pocos tecnicismos en los que no cabe entrar aquí. Swinburne ha encontrado contradictores; todo

sería más fácil si sólo quisiera establecer probabilidad, no probabilidad mayor. Para mi propósito en esta presentación sumaria del tema, lo esencial es mostrar el tipo de razonamiento a que acude una filosofía de la religión de tipo empirista, que se atiene a los cánones que le son obvios, incluso cuando se propone expresamente dar las mejores posibilidades a la afirmación de Dios, esencial a la fe monoteísta. Como afirmación factual, aun admitida la excepcionalidad de su objeto, no puede ser eximida de unos mínimos: de exclusión de polisemia en el uso de los términos y de contrastabilidad pública mediante referentes sensorialmente perceptibles.

Una alternativa piensa poder ofrecer Lorenzo Peña mediante el recurso a una lógica paraconsistente. Es ésta una mención que me resulta obligada pero que, todavía menos que la anterior, puedo aquí desarrollar, dado el carácter altamente técnico de los términos en que habría de hacerse. Para indicar de modo elementalmente claro por dónde va la solución, diré sólo que —siempre en los supuestos dichos de univocidad y de remisión a lo perceptible sensorialmente— la diferencia está en que se adopta una concepción «gradualista» de lo real y una regla formal de razonamiento que no excluye la «contradicción o negación simple» (aunque sí la negación «fuerte», o «supercontradicción»). No estará, pues, vedado decir simultáneamente que «Dios es tal» y «Dios no es tal». Como mostraré en el capítulo séptimo, era ése un recurso no desconocido en la tradición metafísica occidental y al que acudió con predilección Nicolás Krebs, cardenal de Cusa. Dios era para él *Coincidentia oppositorum*. Es del Cusano de quien reconoce haber recibido la primera inspiración Lorenzo Peña. Pero no para dejar el artificio «dialéctico» como modo adecuado de abordar el caso excepcional que sería «Dios»; sino erigiéndolo en pauta universal. El mismo autor no propone este remedio como el único posible, sino como uno a tener en cuenta; discreción que hace más atractiva la propuesta. No querría, por mi parte, discutir su valor, aunque el recurso no me resulta cómodo y encuentro en ello un indicio más de la dificultad de las filosofías empiristas en el abordaje de lo religioso.

5.2.5.2. Jugando el «juego lingüístico religioso»

La segunda de las líneas de la filosofía que cabe llamar post-analítica es la que busca desarrollar las ideas del último Wittgenstein sobre el «juego religioso de lenguaje». En un escrito en que atacaba la tendencia, K. Nielsen forjó para ella la denominación de «fideísmo wittgensteiniano». Es un título tomado de controversias del ámbito de la teología cristiana, que, como cabe suponer, no han solido encontrar adecuados los componentes de la tendencia. Busca, en todo caso, expresar algo real: que la recuperación de validez del lenguaje religioso se paga al precio de una cierta renuncia a su índole racional y a su universalizabilidad.

Hay aquí que omitir la apelación a Wittgenstein hecha por parte de teólogos que buscan comprender mejor el estatuto epistémico de su propio trabajo. Ciñendo la referencia a las apelaciones hechas con intención filosófica, no podría omitirse el nombre de D. Z. Phillips. Pero creo preferible detenerme sólo en dos libros recientes en lengua castellana: las Lecciones de filosofía de la religión de Javier Sádaba (1989) y la Filosofía de la religión de Alejandro Tomasini (1992). Sádaba insiste en que lo más peculiar del «juego religioso» es la actitud de búsqueda de sentido; una actitud «expresiva» más que asertiva. Tomasini, por su parte, somete a crítica los enunciados y argumentaciones clásicas de la teología natural para encontrarlos condenados al fracaso; la clave que permite salvar lo religioso —dando una «alternativa a las aclaraciones y explicaciones convencionales»— es el abandono de la supuesta literalidad del lenguaje que lo expresa; lo que las diversas religiones buscan es «una ampliación de la vida humana».

He de cerrar mi recorrido de modo algo paradójico. Pues recientes filósofos de la religión americanos parecen romper la dicotomía de líneas que he seguido en este apéndice. Partiendo de la teología filosófica y conservando su estilo de discurso, piensan unos resolver las aporías de la

clásica teología natural mediante la denuncia de su «vicio fundacionalista»; otorgando a la creencia en Dios carácter de «básica» —no menos que otras que asumimos—. (Una renuncia a «fundar» que podría verse como validar sin más un fuero para un específico «juego religioso»...)

Algo diverso es lo que intentan otros con la apelación a la «experiencia religiosa» en la base de las creencias; pero es dudoso que tal «experiencia» se atenga ya a los cánones «empiristas» y es seguramente más adecuado analizarla desde otros supuestos.

5.3. BREVES PONDERACIONES CRÍTICAS

Supongo que las posiciones filosóficas ante lo religioso que he presentado tan sumariamente en mi recorrido de este capítulo habrán dejado en los lectores impresiones bastante diversas. Como es obvio, esa diversidad dependerá ante todo de la previa orientación filosófica que tuvieran. Los iniciados en las filosofías empiristas verán, si acaso, deficiencias en mi exposición; pero comprenderán fácilmente la línea de pensamiento presentada, resulte o no de ella algo favorable a su propia posición religiosa. En cambio, los iniciados en otros tipos de filosofía encontrarán deficientes las posturas empiristas.

Tal diversidad no sólo provendrá de la diversa iniciación académica en métodos e ideas; tendrá que ver con el propio temple y cosmovisión. Ya destaqué el relieve que doy a esta diferencia en la misma estrategia adoptada para presentar en estos capítulos las posturas filosóficas según estilos tipificados. Debo, en todo caso, recordar una vez más que la tipificación busca destacar «tipos ideales», especie de «polos» en relación a los cuales se situaría la población normal, por participación mayor o menor en los rasgos de cada uno de ellos. La utilización fructuosa de la tipología me pide tratar de presentar en mi recorrido figuras suficientemente «polares», pero no puedo suponer que éstas abunden entre los lectores. Todos tenemos, más o menos marcado, lo que podemos llamar un «factor empirista»; así como los otros dos: y esta diversidad influirá en la diversa recepción de las posturas.

En relación con el factor empirista, una diferencia entre los lectores puede provenir de su mayor o menor inmersión en la cultura hoy dominante en nuestras sociedades, tan tecnologizadas. Se puede afirmar que esa cultura favorece en general el factor empirista. La huella de éste puede aparecer de modos varios; por ejemplo, en la gran relevancia que los adscritos a una religión otorgan hoy a los datos históricos que la afectan —aunque su adhesión religiosa incluya la profesión de doctrinas que van más allá de dichos datos—. En general, pues, he de suponer que las argumentaciones de tenor empirista que he presentado en el capítulo habrán tenido fuerte impacto en mis lectores.

No me resulta, en consecuencia, fácil tampoco en este capítulo hacer por mi parte esta ponderación crítica final. Ya habrá podido advertirse, en el capítulo y en todo el libro, que no me alinee entre los filósofos empiristas. Pero no es aún el momento de presentar mi punto de vista. Y, por otra parte, lo que estoy buscando con mi estrategia de presentación es precisamente superar en alguna medida yo mismo, y ayudar a superar, esa inevitable limitación; logrando en todo caso que no se traduzca en simple unilateralidad.

Algo hay en que todos posiblemente coincidimos —al menos, los participantes de nuestra cultura—: incluso si encontramos insuficiente lo que sobre lo religioso puede aportar el estilo empirista de filosofar, ello resulta en todo caso un correctivo importante para neutralizar el desarrollo de especulaciones y dogmatismos, a los que se pueden abrir más vías con el predominio de los otros estilos. Un mínimo de las pautas metódicas y cautelas inculcadas por la filosofía empirista —y por la subyacente cosmovisión naturalista— debería siempre ser tenido en cuenta, aunque no como base ni otorgándole la última palabra, al reflexionar sobre lo religioso, sobre todo en puntos que afectan a su incidencia en la realidad empírica, humana y cósmica.

El término «idealismo» suscita hoy un generalizado recelo, en buena medida justificado. Es comprensible por razones históricas la opción de Dilthey cuando denominó «idealistas» a las dos visiones del mundo que contraponía al «naturalismo». Pero no resulta hoy la denominación más adecuada: sugiere matices de fuga ilusoria de lo real; y puede, sin duda, ser sustituida con ventajas por otras: quizá «humanismo» para el «idealismo de la libertad»; y «racionalismo» o «intelectualismo» para el «idealismo objetivo».

No es mera cuestión terminológica. El enraizamiento en la realidad, como garantía de solidez en el arranque de la reflexión, es hoy un punto firme ampliamente participado, al que será poco razonable no atender. «Realismo», pues, más que idealismo. Pero eso solo no es equivalente a empirismo; es excesivamente restrictivo identificar «arranque humano desde la realidad» con «arranque sensorial» en «experiencias en principio públicas». Ya pudo verse, en la discusión del extremismo positivista (5.2.3), que la postura empirista conduce a aporías dudosamente solubles.

Hay, sin duda, modos menos restrictivos de entender el arranque desde la realidad, sin que hayan de implicar evasión. (Tendrán, eso sí, sus propios riesgos: exceso de confianza en la «razón» como órgano de lo real; o, en otra dirección, versatilidad de las «experiencias» subjetivas no estrictamente sensoriales y públicas.) Atendiendo ya a lo específico de la reflexión sobre lo religioso, hay una crítica que difícilmente eludirán las posturas filosóficas empiristas: se refiere a una incomprensión de su real complejidad. Segregan tajantemente las dimensiones emotivas y prácticas de las formulaciones lingüísticas de creencias; y tratan a éstas según los cánones del resto de las proposiciones con pretensión asertiva. El resultado es, de entrada, muy negativo para su plausibilidad; y los posteriores esfuerzos por hacerles justicia son arduos y de éxito dudoso. La metodología analítica extrema el rigor con esas aserciones (en concreto, «Dios existe»). Se exige la reducción al mínimo de la polisemia (hasta la añoranza de la «univocidad») y la sumisión a contrastación empírico-perceptiva de tipo público, accesible por igual a todos. Ante tal exigencia, muy pocas creencias religiosas podrán presentar unas credenciales aceptables. El dictamen tendrá en principio tenor agnóstico. Lo más benévolo será dar cierta probabilidad. (También aquí, como en el capítulo anterior —aunque por diverso motivo—, quedaría mejor parada ante un tribunal así una religiosidad más cósmica, cuyo núcleo sea el simple reconocimiento venerativo de la Natura naturans.)

Cabe, ya lo he mostrado, la opción alternativa de excluir la índole asertiva de la creencia; o de recluir su pretensión de validez en un ámbito social dado por determinadas actitudes y prácticas. Las dimensiones emotivas y prácticas, que en algunas posturas son simplemente relegadas a irrelevancia, se erigen así, en otras, en el aglutinante central de las religiones. Hay, sin duda, en esto último una interesante sugerencia.

Pero, de modo general, ¿no se escapa, en análisis de este tipo, la complejidad que la fenomenología del hecho religioso reconoce en él? ¡Las dimensiones de lo religioso —intelectuales, afectivas y prácticas— no son quizá separables de esa manera!

Se escapa, en especial, la complejidad de los procesos de simbolización, esenciales en la expresión religiosa. Es, a este propósito, característica la denuncia que hace el extremoso Antony Flew de la «muerte de las mil cualificaciones» de la aserción de Dios cuando el teísta apremiado intenta defenderla. No se puede, por una parte, dudar de que toca en lo vivo al teísta. Pero sería, por otra parte, poco perspicaz no advertir en la misma denuncia el tic nervioso de quien se siente desconcertado al no resultarle la refutación tan cómoda como se prometía. Y, lo que es más importante, sería injusto atribuir la búsqueda de matizaciones por el teísta a una pura estrategia de inmunización frente a los ataques críticos. Es la misma experiencia religiosa en su profundidad más genuina la que conduce —y ha conducido siempre— a los mejores espíritus religiosos de las tradiciones monoteístas a la toma de conciencia de lo inadecuado de cualquier expresión lingüística

de cara al Misterio a que se intenta aludir. Si comprendisti, non est Deus: esta lapidaria expresión de Agustín de Hipona no estuvo dictada por ninguna necesidad de repliegue estratégico.

Otra observación, muy diferente, me resulta también importante aquí. Es llamativo el papel central que en muchas de las filosofías que he presentado juega, como objeción a la aserción de Dios, la ponderación del mal existente en nuestro mundo. Recordemos las expresiones tan duras de Hume y de Russell; y, no menos, las «espinas y abrojos del jardín» o las ambigüedades de la conducta del «extranjero» en las controversias suscitadas por Flew. La conexión de la filosofía de la religión con la teodicea (o con su fracaso) se da también inevitablemente en los otros planteamientos cosmovisionales posibles. Pero no sólo varía la solución que puede recibir (en función de los principios básicos en cada planteamiento), sino también el peso específico y la centralidad atribuida al problema.

Es comprensible. Para quien espera de la mirada empírica sobre el mundo el posible veredicto pro o contra la validez de una aserción religiosa (dirigida ante todo a la existencia de un Ser sumamente poderoso y bondadoso), resultan decisivos —y adversos— hechos como el número de frustraciones y accidentes naturales, el tortuoso camino de tanteos que ha debido seguir la evolución de la vida en el planeta, los excesos de maldad humana —no justificables por la simple apelación a la libertad, ya que esta misma es problemática para el empirista y, en todo caso, no elimina una ulterior dependencia respecto a un Dios tenido por omnipotente—. Tales hechos no admiten las contrapartidas que puede encontrarles la teodicea factible desde otros puntos de partida filosóficos; como son la apelación a la totalidad como única verdad (racionalismo) o a la libertad en camino (humanismo).

La fuerte sensibilidad ante el problema del mal no es privativa del filósofo empirista; su presencia en una postura que privilegia los aspectos cognitivos y científicos añade a la postura un valioso tinte humanista. Es algo que, por lo demás, queda como desafío a toda filosofía de la religión.

Nadie podrá desentenderse del problema del mal al evaluar cualquier propuesta religiosa (que es oferta de «salvación»). Nadie podrá, a título de no someterse en exclusiva al rigor de las exigencias empiristas, pasar por alto el problema o darle fáciles soluciones exclusivamente «metafísicas» que rehúyan la confrontación con lo «físico». Lo religioso no puede ser avalado desde la objetividad cuasi-científica; tampoco, por tanto, ser refutado desde ella. Pero una creciente incongruencia de su afirmación con la evidencia empírica erosiona su plausibilidad. Cualquier filosofía de la religión ha de tenerlo en cuenta.

Dedicaré una última observación al tema de la «experiencia religiosa». Al invocarla, las filosofías hacen una cierta concesión al empirismo. Pero es una denominación ambigua; ya que el empirismo profesa apelar a experiencias públicas, lo que no es aplicable con propiedad a la que pueda llamarse experiencia religiosa. Como he mencionado, una de las ampliaciones de algunos desarrollos «post-analíticos» se refiere a la consideración específica de la experiencia religiosa y de su posible capacidad de avalar aserciones del ámbito religioso; algo que estaba ya presente en la filosofía del último Wittgenstein. El problema que queda pendiente es el del análisis correcto de lo que se menciona con el término; así como el del criterio para su evaluación en orden a fundamentar convicciones. Para ello, pienso, se añaden elementos válidos desde el enfoque de la filosofía humanista.