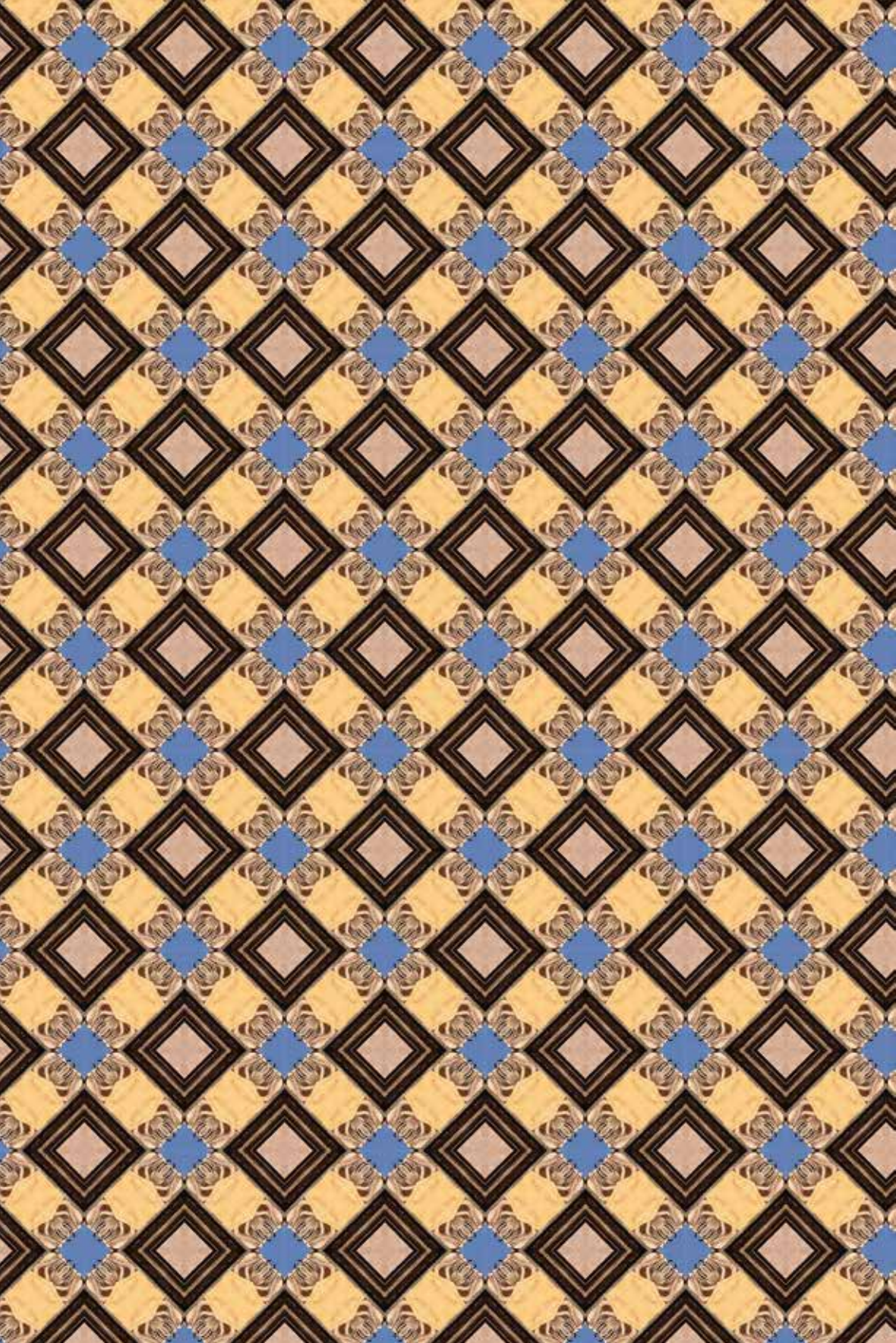


**INTRODUCCIÓN  
A LA FILOSOFÍA  
DE LA RELIGIÓN**

**Andrea Aguti**





INTRODUCCIÓN A LA  
FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN





*DIRECTOR*

Juan Manuel Escamilla González Aragón



*COMITÉ EDITORIAL*

G.G. Jolly, José María Llovet A., Alonso Rodríguez, Diego I. Rosales,  
Oswaldo Gallo-Serratos, Stefano Santasilia, Ignacio Quepons, Natalia Stengel



*CONSEJO EDITORIAL DE LA BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA*

Roberto Ochoa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

Eduardo González Di Pierro, UMSNH, México

Ángel Francisco Méndez Montoya, Universidad Iberoamericana, México

Carlos Mendoza-Álvarez, Boston College, EUA

Ignacio Quepons Ramírez, Universidad Veracruzana, México.

Virginia Aspe Armella, Universidad Panamericana, México

Antonio Ziri6n Quijano, UNAM, México

Juan Carlos Pereda Failache, UNAM, México

Jean Robert, Universidad La Salle, México †

Carlos DÍaz Hernández, Universidad Complutense, España

Diana E. Ibarra Soto, Instituto Tecnol6gico de Monterrey, México

James Alison, Imitatio

Stefano Santasilia, Universidad Aut6noma de San Luis PotosÍ, México.



*CONSEJO TÉCNICO*

Rosario Rangel, Atilio Bustos González, Margarita Ontiveros



*JEFA DE REDACCIÓN:*

Tania Yáñez

# INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Andrea Aguti



Traducción de  
Stefano Santasilia y Jorge Manuel González Hernández



Andrea Aguti

*Introducción a la filosofía de la religión*

© 2023. Todos los derechos reservados por Aliosventos Ediciones AC.

Primera edición, 2023.

Andrea Aguti,

*Introduzione alla filosofia della religione*

© 2016 Editrice Morcelliana, Brescia, Italia

Colección Bibiloteca de filosofía

Aliosventos Ediciones AC. Cardenal 32, Zibatá, El Marqués,  
Querétaro, 76269. Teléfono: 442 467 8838.

Este libro ha sido traducido gracias a una contribución del Ministerio de  
Relaciones Exteriores y de la Cooperación Internacional italiano.

Questo libro e' stato tradotto grazie a un contributo del Ministero degli Affari  
Esteri e della Cooperazione Internazionale italiano.

Para promover el acceso abierto a las publicaciones científicas evaluadas  
por pares, Aliosventos Ediciones AC libera este libro bajo  
la siguiente licencia de Creative Commons: Atribución-NoComercial-  
SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Diseño de portada: Isabel González Olaya

Cuidado editorial: Diego I. Rosales

Diseño Editorial: Juan Antonio García Trejo

ISBN: 9798864690802 (ed. rústica)

ISBN: 9798864690949 (ed. de lujo)

Producido, con amor, en México y Reino Unido.

Impreso en varias latitudes:

México, Estados Unidos, Reino Unido,

Francia, España, Italia, Japón.

# CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
PRÓLOGO	15
PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA	19

## • CAPÍTULO PRIMERO •

### FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

1. Filosofía	23
2. Religión	26
3. Filosofía de la religión	29
4. La filosofía de la religión y las ciencias de la religión	34
5. ¿Filosofía de la religión o filosofía de las religiones?	37

## • CAPÍTULO SEGUNDO •

### RELIGIÓN

1. Definir la religión	41
2. Función y esencia de la religión	45
3. ¿Dios o lo sagrado?	49
4. La religión como creencia y como práctica	52

## • CAPÍTULO TERCERO •

### CREENCIA RELIGIOSA Y RACIONALIDAD

1. Fideísmo y racionalismo	57
2. Fe, saber y justificación racional	61
3. La justificación racional de la creencia religiosa	66

• CAPÍTULO CUARTO •

DIOS

1. Teología natural	71
2. Argumento cosmológico	77
3. Argumento teleológico	84
4. El argumento ontológico y la naturaleza de Dios	91

• CAPÍTULO QUINTO •

DIOS Y EL MAL

1. Explicación del mal	95
2. Teísmo y teodicea	100
3. Omnipotencia y bondad de Dios	105
4. El mal moral	108
5. El mal natural	114

• CAPÍTULO SEXTO •

EL SIGNIFICADO DE LA VIDA Y EL DESTINO DEL HOMBRE

1. El significado de la vida	119
2. La vida buena	124
3. La vida por siempre	128

• CAPÍTULO SÉPTIMO •

DIVERSIDAD RELIGIOSA

1. El problema de la diversidad religiosa	135
2. Pluralismo religioso	137
3. Exclusivismo religioso	141
4. Inclusivismo religioso	144
5. Discernir de la verdad religiosa	147

BIBLIOGRAFÍA

151



# INTRODUCCIÓN

## La filosofía de la religión en lengua española

Un nacimiento tardío, una posibilidad prometedora

Hablar de filosofía de la religión en lengua española implica, ya desde el comienzo, la conciencia de un “nacimiento tardío”. Lo reconoce de manera muy clara uno de los autores que puede ser colocado entre los protagonistas del debate relativo al “nacimiento” de la filosofía de la religión en lengua española, es decir, José Gómez Caffarena. En un interesante, y muy detallado, artículo publicado en 1990, el filósofo madrileño subraya cómo, frente al emblemático desarrollo de la disciplina en el marco de la cultura filosófica europea (sobre todo alemana y francesa), el panorama español todavía presentaba esta “asignatura” en forma de tarea a realizar<sup>1</sup>. Es cierto que desde los finales del siglo XX hasta hoy no han pasado pocos años y no se puede no reconocer que el escenario ya no presenta las mismas características. Sin embargo, si se toma en consideración no solo el “espacio ibérico”, sino todo el territorio que corresponde a la difusión de la lengua castellana –en todas sus variantes–, entonces la posible lectura del desarrollo de los estudios de filosofía de la religión se vuelve aún más problemático. Y esto sobre todo frente a la necesaria consideración de las evidentes asincronías existentes entre los diversos desarrollos de los estudios filosóficos en los varios países del continente americano. De hecho, los peculiares despliegues de las profundamente variadas condiciones políticas no pueden no condicionar las más importantes orientaciones filosóficas y, por esto, también decidir del posible desarrollo, o menos, de un determinado campo de los estudios filosóficos como el de la filosofía de la religión.

---

1 Cfr. J. G. Caffarena, “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, *Isegoría*, 1 (1990), pp. 104-130.

El particular desarrollo sociopolítico de los países latinoamericanos, sobre todo a partir de las respectivas independencias, determina una doble condición por la cual la cuestión religiosa aparece inicialmente o como puesta fuera de todo tipo de reflexión filosófica digna de este nombre, o considerada como reflexión sobre Dios que tiene la obligación de emanciparse de un pasado colonial caracterizado por la primacía de la tradición católica. Una tensión interna que, de alguna manera, conocerá también el panorama ibérico a partir de las limitaciones impuestas por el régimen franquista con respecto a las posibles reflexiones alrededor de la “cuestión divina”. Sin embargo, creo que se puede afirmar sin problemas que mientras para el mundo latinoamericano la problemática alcanza un nivel estructural, para el mundo ibérico la cuestión remite más a una forma de recuperación tardía del valor de una reflexión por un tiempo oscurecida por unas determinadas imposiciones políticas.

Claramente, todo esto no impide que se vaya desarrollando una reflexión de corte filosófico, dedicada a la experiencia religiosa, sino que se constituya –paralelamente al discurso filosófico elaborado en el centro de Europa– una reflexión específica dedicada al estatuto de la filosofía de la religión, es decir a la específica atención que el discurso filosófico puede dedicar a la experiencia religiosa. No resulta redundante repetir que el pensamiento en lengua española nunca pierde –aunque, en algunos casos, mantenga una “colocación marginal”– su interés hacia la cuestión de lo divino, en sus variadas y posibles declinaciones filosóficas. Ésta quiere ser solo una breve introducción, así que no se presenta como el lugar adecuado, por tiempo y espacio, para poder desarrollar un análisis detallado de todas las propuestas que marcan el camino de la filosofía española y del pensamiento latinoamericano, y que han asumido, en el interior de su desarrollo, la necesidad de involucrar la dimensión de la trascendencia divina. Sin embargo, aunque solo haciendo referencia a las grandes obras de José Luis Abellán, Alain Guy y Carlos Beorlegui<sup>2</sup> –cuyos escritos tampoco agotan los continuos avances de la historiografía interesada en el “hispanismo filosófico”<sup>3</sup>– resulta necesario reconocer cómo el problema de Dios nunca abandona completamente el pensamiento en lengua española.

2 Cfr. J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, voll. 5, Espasa-Calpe, Madrid 1979-1991; A. Guy, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona 1985; C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.

3 Con respecto a esto las referencias son muchísimas. Se nos permita, en este lugar, hacer referencia solo al ya muy amplio trabajo realizado hasta ahora por la *Asociación de Hispanismo Filosófico* (<https://ahf-filosofia.es>) y a su revista, que se presenta como un emblemático ejemplo de investigación alrededor de la filosofía en lengua española.

Después de los momentos históricos que habían visto el prevalecer de la segunda escolástica –en el mundo ibérico– y de los grandes exponentes filosóficos de la Colonia –en el mundo latinoamericano– la problemática de la relación entre la humana razón y la dimensión divina se volverá dominio de aquellos pensadores que, de alguna manera, asumirán –consciente o inconscientemente– el papel de herederos del sendero trazado por la metafísica; un legado que comportará una importante transformación, marcada sobre todo por la capacidad de asumir tal cuestión bajo otro planteamiento conceptual. Por el lado español, entre los diferentes autores todos dignos de atención, se puede recordar sin duda a Jaime Balmes –y la escuela del sentido común a la cual pertenece, raíz de aquel conjunto de autores que se reconocerá, con razón o menos, en aquel grupo luego definido como *Escuela de Barcelona*<sup>4</sup>–, mientras por el lado latinoamericano un nombre que no se puede dejar de lado es, sin duda, el de Francisco Bilbao, autor que había estudiado en Europa y que trata de elaborar una interesante síntesis –de corte espiritualista– capaz de reconsiderar la relación de la dimensión racional humana con la de la alteridad divina, marcando la necesidad del reconocimiento de este tipo de relación como fundamental para la comprensión de la misma subjetividad<sup>5</sup>. Solo dos nombres entre muchos otros que habría que recordar, y que “invocan” una atención que, se espera, puedan dar vida en el futuro a más exhaustivas reconstrucciones historiográficas; lo que nos permite decir que, a pesar de la fractura con el mundo escolástico y la caída del poder colonial, el interés hacia la cuestión de lo divino se mantiene sin duda presente en el pensamiento en lengua española del siglo XIX. Sin embargo, las formas en que tal interés se manifiesta entre el mundo ibérico y el escenario latinoamericano manifiestan una vez más la persistencia de estilos de pensamiento que absorben la problemática de la experiencia de la trascendencia en el marco de una lectura metafísico-gnoseológica. Es una lectura completamente válida, todavía existente, pero incapaz de pensar la dinámica de este tipo de experiencia fuera de un camino meramente especulativo. Un “tono” de lectura que se mantiene también en los autores sucesivos, españoles o latinoamericanos, como, por ejemplo, Eugenio d’Ors, Joaquín Xirau, Ángel Amor Ruibal, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira o Antonio Caso, solo para citar unos nombres. Probablemente, más problemático podría ser considerado el caso de Miguel de Unamuno, pero con respecto a este autor no creo que se pueda realmente hablar de una evidente filosofía de la religión, sino más bien

4 Cfr. L. de Liera, Eduardo Nicol y la Escuela filosófica de Barcelona, *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, 19 (2011), pp. 169-200.

5 Cfr. C. A. Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria en América. La propuesta de una filosofía americana*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 2003.

de un intento de reconsideración del mismo sentido de la filosofía según una modalidad capaz de reconocer el anhelo de inmortalidad como fundamento de la humana existencia<sup>6</sup>.

Habrà que esperar la segunda mitad del siglo XX para que se pueda asistir al despertar de un directo interés hacia el tema de la experiencia religiosa, finalmente considerada a partir de su colocación en la dinámica práctica de la existencia. Filósofos y filósofas como Xavier Zubiri, María Zambrano, Juan Martín Velasco, el ya nombrado José Gómez Caffarena<sup>7</sup> –solo para nombrar algunos– empezarán a delinear unas auténticas reflexiones de filosofía de la religión, en el sentido de que empezarán a desarrollar unas reflexiones filosóficas directamente dedicadas a la dinámica de este tipo de experiencia, en su configuración como relación con una dimensión de alteridad que se da en el fondo íntimo de la vida humana. Asumirá valor, entonces, no solo la cuestión de la comprensión racional de la divinidad, sino también el reconocimiento de la experiencia religiosa como experiencia autónoma, no reducible a ninguna otra forma de experiencia... lo que el mismo Caffarena, en el artículo indicado, define como “sustantividad” de la experiencia religiosa. Un trabajo conceptual que actualmente siguen llevando adelante pensadores como Manuel Fraijó, Miguel García-Baró, Javier Sádaba, Javier Ruíz Calderón<sup>8</sup>. En estos autores, a pesar de las diferentes formaciones y orientaciones, es posible detectar el intento común de marcar la importancia de la experiencia religiosa como experiencia que no puede ser diluida en otras dinámicas de la vida humana, y que ocupa un rol fundamental con respecto al mismo desplegarse de la existencia en su completa plenitud. Algo que, en el mundo latinoamericano, todavía no encuentra una expresión tan desarrollada, es decir capaz de generar una vertiente de los estudios filosóficos orientada al esclarecimiento de la estructura de la experiencia religiosa.

Con esto no se está afirmando que no se puede registrar la presencia de escritos profundamente válidos desde el punto de los estudios de filosofía de la religión. Bastaría con considerar el trabajo de Juan Carlos Scannone –que se despliega como un análisis de la simbólica constitutiva de la experiencia

6 No obstante, considero profundamente interesante y sugerente la lectura de Abella Maeso (cfr. M. J. Abella Maeso, “Unamuno. Una aportación a la filosofía de la religión”, *Endoxa*, 7, 1996, pp. 179-200).

7 De estos autores, las obras que más confirman lo que estamos diciendo son: X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1944 y X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984; M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1973; J. M. Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978; J. G. Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

8 Cfr. M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994; M. García-Baró, “La filosofía de la religión como filosofía primera”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 39 (2006), pp. 29-39; J. Sádaba, *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid, Mondadori, 1989; J. Ruíz Calderón, *Lo religioso. Diversidad, unidad y estructura*, Madrid, Letrame, 2021.

religiosa a partir de la orientación analéctica de la filosofía de la liberación (probablemente el único autor latinoamericano que ha dedicado una parte de su texto sobre la religión al esclarecimiento de un posible sentido de “filosofía de la religión”)<sup>9</sup> –, o los análisis de Alejandro Tomasini con respecto al valor del “lenguaje religioso” (analizado utilizando como parámetro la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein)<sup>10</sup> o, en fin, las reflexiones de carácter hermenéutico desarrolladas por Mauricio Beuchot con respecto al “necesario” momento hermenéutico mediante el cual se articula toda experiencia religiosa<sup>11</sup>. En este escenario, una mención particular merecen la propuesta de Manuel Lavaniegos, cuya obra trata de esbozar una “cartografía” de la experiencia religiosa mediante el cruzar las intuiciones de algunos exponentes de la hermenéutica filosófica – como Paul Ricoeur, el nombrado Mauricio Beuchot y Andres Ortíz-Oses– y protagonistas del debate histórico-antropológico como Mircea Eliade y Lluís Duch<sup>12</sup>; y la interesante investigación de carácter fenomenológico dedicada a la dimensión de la excedencia realizada por Roberto Walton<sup>13</sup>. De la misma manera no hay que subestimar el trabajo de análisis y divulgación realizado por Julieta Lizaola, como directo intento de revaloración de la filosofía de la religión en América Latina y, en particular, en México<sup>14</sup>.

Ya en 1994, Manuel Fraijó, asumiendo la invitación puesta por Caffarena, reconocía la necesidad de una discusión más atenta –y capaz de considerar las diferentes perspectivas– en relación con el mismo estatuto de la filosofía de la religión. El autor, una vez considerado el camino que había permitido la “fundamentación” de tal disciplina, trataba de individuar, en la capacidad crítica de la perspectiva filosófica –pero también en su actitud de respeto de sus mismos límites– el núcleo constitutivo de lo que se podía llamar filosofía de la religión que, diferenciándose de la estricta apologética, podía proporcionar una auténtica defensa en contra de todo intento fundamentalista de imposición de un absoluto religioso. Un tema que el mismo autor retoma en su último libro, intitulado precisamente *Filosofía de la reli-*

9 Cfr. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005.

10 Cfr. A. Tomasini Bassols, *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, Colofón, México 2006 y A. Tomasini Bassols, *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, México, Plaza y Valdés, 2010.

11 Cfr. M. Beuchot, *Filosofía de la religión*, Guadalajara, ITESO, 2017.

12 Cfr. M. Lavaniegos, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, México, UNAM, 2016.

13 Cfr. J. C. Scannone, R. Walton, J. P. Esperón (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015 y R. Walton, *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*, Buenos Aires, Sb, 2022.

14 Cfr. J. Lizaola, *Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo*, México, UNAM, 2019.

gión<sup>15</sup>, y publicado hace poco, donde se intenta precisamente una recapitulación histórico-conceptual de la filosofía de la religión, en general, y de la filosofía de la religión “española”, en particular. La referencia a esta última publicación no nace simplemente desde el deseo de confirmar la importancia de una reconstrucción de la atención hacia esta disciplina en el ámbito de los estudios filosóficos en lengua española, sino también de la voluntad de marcar cómo el despertar tardío del interés filosófico hispánico hacia la dimensión religiosa está, actualmente, generando el deseo de una profundización que se va desarrollando siguiendo dos vertientes principales: la recuperación historiográfica de un pasado que constituye una raíz fundamental para la comprensión del presente, y la directa necesidad de confrontarse, cara a cara, con una tradición clásica que hay que reconocer –y de la cual hay que aprender– pero en la cual también hay que colocarse, finalmente a través de una propuesta original, capaz de entrelazar el contexto desde el cual surge con lo universal del tema.

En este sentido, el trabajo de interrogación alrededor de las posibilidades y las fronteras de la filosofía de la religión, así como el trabajo de difusión y análisis de aquellos autores interesados en el tema de la experiencia religiosa y pertenecientes a la tradición hispánica, representa la auténtica posibilidad de una decisiva incorporación de la filosofía en lengua española dentro de una posible historia universal de la filosofía de la religión. Una historia que desempeñe el papel de guía, no en el sentido del fomentar las diferencias en aras de mostrar posiciones irreconciliables, sino, al contrario, capaz de enseñar el fondo común de diferentes contextualizaciones de un único problema. Como la experiencia religiosa apunta a la expresión de una relación con un absoluto que encuentra la manera de universalizarse según las diferencias que connotan las humanas manifestaciones, así el desarrollo de una filosofía de la religión en lengua española tiene que ser, sobre todo, la reivindicación de una diferencia en el nombre la unicidad/unidad de una experiencia de la trascendencia.

En este sentido, creo que la traducción al español del texto *Introduzione alla filosofia della religione* de Andrea Aguti, representa una etapa importante de este desarrollo, sobre todo porque la interrogación del autor se mantiene en un nivel de distinción conceptual capaz de proporcionar las herramientas para comprender los diferentes abordajes que la filosofía en general ha desarrollado con respecto al tema de lo divino y, sucesivamente, de la experiencia religiosa, sin nunca abandonar el foco central representado por la necesidad de una definición misma de la religión, alrededor de la cual pueda

---

15 Cfr. M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Madrid, Trotta, 2022.

concentrarse el trabajo de reflexión del filósofo. Claramente no se trata de un trabajo originariamente escrito en lengua española, pero sí de una obra de la cual el interés del mundo hispánico hacia este tema podrá beneficiarse precisamente en aras de constituir su propuesta más original de filosofía de la religión. Personalmente, creo que esta *Introducción* y la última obra de Fraijó, precedentemente citada, puedan constituir –por lo menos en este momento, en el cual estoy escribiendo– el binomio bibliográfico de excelencia para los estudiosos (o simples interesados) de habla hispana que quieren adentrarse en la selva teórica constituida por la filosofía de la religión.

Stefano Santasilia





## PRÓLOGO

En nuestros tiempos, y en el ámbito de nuestras sociedades occidentales, hablar de religión todavía constituye para muchas personas motivo de incomodidad. Cada uno tiene sus ideas con respecto a este tema, pero la frecuente dificultad por justificar las propias opiniones sobre el asunto, junto con el temor de ofender las convicciones de los demás, hace que se prefiera evitar el tema tanto en las conversaciones privadas como en las públicas. Así se acaba, a menudo, oscilando entre una actitud de indiferencia hacia la religión y una de ilimitada benevolencia que, reconociendo la legitimidad de cualquier opinión, prohíbe a la vez toda discusión objetiva.

Sin embargo, éstas no parecen las posturas adecuadas con respecto de un fenómeno, como el religioso, que ha marcado en profundidad la estructura de las sociedades y de las culturas humanas en el pasado, y que mantiene su valor aún hoy en día como muestran las últimas dos décadas. El pronóstico de su superación histórica, formulado por muchos autores del siglo XIX, no se ha cumplido, y la actual crítica de la religión no parece ser tan corrosiva como la precedente, a pesar de ser todavía ruidosa. Los sociólogos, en su mayoría, han abandonado la teoría de la secularización –entendida como progresiva e imparable disminución de la creencia y de la práctica religiosa hasta su completa desaparición– y hoy hablan más bien de una “sociedad postsecular” y de un “renacer de la religión”. Los fundamentalismos de diferente matriz, en particular el islámico, se encargan de recordarnos de manera trágica que las guerras de religión no son un fenómeno que pertenece solo al pasado, y que la religión como “asunto privado” es probablemente solo un *wishful thinking* de algunos intelectuales occidentales. También dentro de la cultura occidental emerge una insatisfacción de fondo hacia una actitud relativista incapaz de justificar los valores fundamentales sobre los cuales se

basa la convivencia civil en nuestras sociedades y que, estando enraizados en la religión, podrían encontrar su legitimación nuevamente en ella.

Esta renovada conciencia del papel y de la importancia de la religión –cuando no genera superficiales triunfalismos o antagonismos, o cuando no se juega exclusivamente en el ámbito social o político– vuelve a proponer problemas perennes: considerada la diversidad de las religiones existentes, ¿qué se tiene que entender por religión? ¿Se puede discutir racionalmente sobre religión? ¿La creencia en Dios es verdadera o falsa? Si Dios existe, ¿por qué existe también el mal? ¿La religión ofrece realmente una respuesta a la pregunta de sentido del ser humano? ¿Existe una religión verdadera?

Este libro trata de contestar a estas preguntas desde la perspectiva de la filosofía de la religión. Claramente, se puede hablar de religión desde perspectivas diferentes de ésta, pero las grandes cuestiones enunciadas pueden ser tratadas adecuadamente solo a partir de una perspectiva filosófica que considere la religión como un objeto digno de ser estudiado, y por esto capaz de considerar importantes y significativas las problemáticas indicadas. Asumir esta perspectiva no significa adherir a un punto de vista confesional (elección propia del teólogo), sino simplemente tomar en serio el tema de la religión.

La complejidad de estas preguntas es grande; sin embargo, esto no puede ser pretexto para evitarlas o razón para sumir una actitud escéptica. Por esto, he intentado tomar en cuenta esta complejidad, pero también ofrecer al lector un itinerario que conecte las preguntas dentro de un marco unitario de comprensión. Para alcanzar este objetivo, he limitado lo más posible el uso de un lenguaje técnico y las referencias a la bibliografía crítica. En mi precedente libro *Filosofia della religione*<sup>1</sup>, el lector podrá encontrar un tratamiento más amplio y más referencias a la bibliografía crítica. Como en este libro, he intentado ofrecer informaciones básicas con respecto a los temas tratados, junto con una precisa clave teórica relativa a su interpretación. De hecho, estoy convencido de que un acercamiento exclusivamente histórico-doxográfico y un exceso de “especialismo” distraen al lector de lo más importante, es decir, de la comprensión de lo que está en juego desde el punto de vista de la teoría con respecto a las cuestiones consideradas, y con esto la posibilidad real de formular una opinión, sea compartida o no la clave de lectura. Con respecto al libro precedente, he intentado hacer más accesibles los contenidos y más esencial la argumentación, añadiendo también al final un capítulo sobre el significado de la vida y el destino humano.

Este libro es fruto de la experiencia de la enseñanza universitaria y se dirige principalmente a los estudiantes universitarios, Pero mi deseo es que

---

1 Cfr. Andrea Aguti, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Brescia, La Scuola, 2013.

pueda resultar útil para todos los que muestran un interés intelectual hacia la religión y, como me parece que ocurrió con el precedente libro, también para los colegas que se ocupan de filosofía de la religión.

Finalmente, un agradecimiento para el Dr. Ilario Bertoletti, director editorial de la Editrice La Scuola, por haber impulsado la escritura de este libro y haber permitido la publicación.

Andrea Aguti



## PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Este libro ha sido publicado en su primera edición hace seis años y ha tenido mucho éxito en Italia, donde ha sido usado por muchos docentes universitarios que enseñan filosofía de la religión, tanto en cursos de filosofía como en cursos de estudios religiosos y teológicos.

El autor es el menos adecuado para establecer sus virtudes o sus defectos, pero puede por lo menos indicar al lector los objetivos que se ha propuesto alcanzar. El objetivo de este libro, nacido de una larga experiencia de enseñanza de la filosofía de la religión, es ofrecer una presentación sintética de esta disciplina que pueda ser realmente útil para quien lo lee. Es decir, útil no solo para comprender qué es la filosofía de la religión, sino también para comprender cómo la religión, a través de la multiplicidad de sus formas históricas, responde a las grandes cuestiones que el ser humano se pone desde siempre, y a los problemas a su vez generados por estas respuestas. La convicción subyacente es que la confrontación entre filosofía y religión sigue siendo hasta la fecha de vital importancia, y que puede ser comprendida, en sus articulaciones fundamentales, por todos los que expresan un mínimo de interés hacia la reflexión filosófica y el fenómeno religioso.

Por esto, he evitado en el libro un lenguaje técnico que, algunas veces, en el ámbito académico, hace opaco lo que en cambio habría que hacer transparente sin que, a la vez, quede reducida la complejidad de las cuestiones consideradas. He aprovechado, según mis posibilidades, bien los recursos de la filosofía analítica de la religión, bien los de la filosofía continental, de acuerdo con la convicción de que entre estos dos estilos y métodos filosóficos no existe una brecha insalvable. Por último, he ofrecido al lector una perspectiva interpretativa (que yo llamo “teística”) que no parte de una religión particular sino, de un determinado concepto filosófico de Dios y de lo divino

que, a mi juicio, permite penetrar en el variado mundo de las religiones sin perder la orientación desde el punto de vista cognitivo.

Por lo dicho, es con gran satisfacción que recibo ahora su edición en lengua española, que se ha podido realizar gracias al amistoso interés y al valioso trabajo de traducción del colega profesor Stefano Santasilia (de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí). Es mi deseo que el libro pueda tener el mismo éxito alcanzado en Italia (o uno aún mayor), considerando la difusión de la lengua española a nivel global, pero sobre todo que pueda empujar, y hasta apasionar, hacia la filosofía de la religión a los estudiantes y estudiosos hispanohablantes.

Università di Urbino, marzo 2022

Andrea Aguti

# INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN





## ACERCA DE LA ILUSTRACIÓN DE LA PORTADA

El Sucot o Fiesta de los Tabernáculos es una festividad judía de origen bíblico que rememora las vicisitudes del pueblo de Israel al deambular por el desierto después de su salida de la esclavitud en Egipto.

En ella se observa el mitzvá de reunir las cuatro especies: el lulav, una hoja de palma cerrada, el etrog y un fruto de cidro, el mirto y las hojas de un sauce. Así se cumple el mandamiento de Levítico 23:40:

“Y tomen el primer día ramas con fruto de árbol hermoso, ramas de palmeras, ramas de árboles frondosos y sauces de los arroyos, y regocíjense delante del Señor su Elohim por siete días”.



## FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

### 1. Filosofía

Según la más común de las definiciones, con “filosofía” se entiende el amor hacia el saber, o sea la sapiencia o la sabiduría. La definición es etimológicamente fundada y correcta, pero presenta el defecto de ser muy genérica y, por esto, poco significativa. Actualmente, el “saber” queda ya universalmente identificado con lo que el método de la investigación científica, en sus diferentes articulaciones, nos permite conocer con respecto a la realidad; mientras la dimensión de la sapiencia o de la sabiduría aparece como vaga o unívocamente referida a la esfera práctica, es decir al arte del vivir bien. Con toda probabilidad, cuando el término “filosofía” no queda usado para indicar genéricamente un determinado modo de ver las cosas, produce en la mayoría de nuestros contemporáneos el directo remitir a un conjunto de grandes interrogantes –como los que refieren al sentido de la vida, al bien y al mal, a la existencia o inexistencia de Dios, al destino del cosmos y del ser humano–, a los cuales resulta imposible dar una respuesta definitiva. Para algunos, la fascinación generada por estas interrogantes mantiene intacta su fuerza, pero se acompaña con la idea de que las respuestas filosóficas son abstractas y especulativas, en directo contraste con la concepción pragmática del saber difundida y ya casi hegemónica en todos los niveles, incluido el académico, de las sociedades occidentales.

La actual dificultad en construir un sistema filosófico, o una coherente concepción filosófica del mundo, puede ser interpretada como una señal epocal del fin de la filosofía, pero también como la oportunidad para reconsiderar su naturaleza y su objetivo. A lo largo de los siglos, la filosofía se ha ido constituyendo como una disciplina caracterizada por un aparato conceptual específico, una terminología precisa, una articulación disciplinar interna y una pluralidad de teorías que, una vez elaboradas, han sido periódicamente

recuperadas y reformuladas. A pesar de todo esto, la “filosofía” no existe; más bien existen los filósofos, es decir hombres (en sentido genérico) que observan la realidad del mundo y de sí mismos y, mediante el pensamiento –o sea su capacidad de reflexionar–, en primer lugar intentan comprender lo que aparece y, en segundo lugar, a partir de algunas interrogantes que surgen de la observación, intentan comprender lo que se encuentra más allá de la dimensión de la simple apariencia y que, se considera, constituye su sentido más profundo o su causa originaria.

Concebido en tal forma, el filosofar se presenta como una actividad de reflexión que se aplica a todo lo que aparece, es decir a todos los fenómenos que caracterizan la experiencia humana. En este sentido, resulta verdadera la antigua intuición por la cual la filosofía apunta a la totalidad. Una actividad de este tipo parece connatural al ser humano en cuanto ser dotado de razón, y esto explica por qué las grandes preguntas antes mencionadas se van asomando –aunque de manera ocasional y no temática– a la mente de cada ser humano a lo largo de su vida. Sin embargo, cuando esta actividad se vuelve un ejercicio constante, desarrollado en modo metódico y sin finalidades diferentes de la misma reflexión, entonces nos encontramos frente a la actividad propiamente filosófica. Claramente esta actividad puede ser desplegada a través de diferentes formas, y puede sufrir significativas transformaciones en el tiempo y en el espacio. Pero no parece plausible que pueda llegar a desaparecer completamente, por lo menos mientras siga existiendo la especie humana. De hecho, una de las principales características que distingue al ser humano de los otros seres vivientes es precisamente la de proponerse cuestiones que van más allá de la solución del problema de la supervivencia, y que en la mayoría de los casos remiten al sentido de su existencia. Todo esto indica que la filosofía, aun siendo una actividad teórica, involucra un sentido práctico, pues las cuestiones que la animan tienen solo una forma accesoria si no refieren al interés más profundo del ser humano. Es cierto que, como ha afirmado Thomas Hobbes (*Leviatán*, LXVI), la filosofía surge del ocio, del tiempo libre de preocupaciones prácticas; pero es también cierto que, en sí misma, no es una actividad ociosa.

Uno de los aspectos que caracterizan al ejercicio de reflexión de corte filosófico es su carácter racional. La mayoría de las veces esta palabra queda cargada de diferentes significados, que no resultan siempre coherentes entre ellos. “Racional” es, antes que todo, lo que tiene que ver con el uso que el ser humano hace de la razón; en este sentido la filosofía tiene que ser obligatoriamente una actividad racional. A veces, por “racional” se entiende la reflexión que se ejercita con “mente fría”, sin dejarse condicionar por las pasiones o los intereses, o sin dejarse llevar por los prejuicios que orientan nuestro punto de

vista. En este sentido, “racional” se vuelve sinónimo de imparcial u objetivo. De hecho, se trata de un significado que se puede aplicar de forma directa a la reflexión filosófica, a sabiendas que una imparcialidad u objetividad absoluta no existen –y más bien constituyen un ideal orientativo–. Lo mismo se puede afirmar con respecto a la pretensión de universalidad presentada por una tesis racional. Difícilmente se puede encontrar una posición filosófica compartida por todos, aunque la ambición de universalidad sea un elemento importante de la reflexión filosófica. Además, “racional” es también sinónimo de discursivo, es decir, de un razonamiento desarrollado mediante *logoi*, discursos o, mejor dicho, una argumentación, un discurso que empieza con unas premisas y llega a unas determinadas conclusiones.

Una reflexión filosófica debe ser, ante todo, bien argumentada y correcta desde el punto de vista lógico. A pesar de que estas características no puedan asegurar que los discursos filosóficos sean verdaderos u orientados hacia la verdad, el conjunto de significados indicados hasta ahora con respecto al término “racional” parece apuntar precisamente a este último objetivo: se considera que una reflexión que no se deja guiar por pasiones o intereses, que no se deja distorsionar por prejuicios, que no privilegia una perspectiva particular sino que apunta a la universalidad y que es lógicamente correcta, presenta mayores posibilidades de alcanzar la verdad, de indicarnos cómo están las cosas con respecto al objeto de nuestra reflexión. Esto no significa que la razón se identifique con la verdad, ni que una argumentación racional sea el único medio que permite descubrir la verdad, sino solo que una reflexión de este tipo constituye un medio privilegiado para alcanzar la verdad.

Naturalmente, el concepto de verdad queda colocado él mismo dentro de la discusión filosófica y ya ha sido problematizado de varias maneras, al punto que algunos ya no se atreven a usarlo y buscan sucedáneos, como, por ejemplo, en el ámbito científico donde lo que generalmente se usa es el concepto de objetividad. Sin embargo, la problematización de un concepto no ofrece nunca motivos válidos para impedir su uso, sobre todo cuando, como en este caso, se presenta como insustituible, considerado que la disociación entre lo verdadero y lo falso pertenece a la esencia del discurso racional<sup>1</sup>. De hecho, también el que niega la verdad levanta, a través de esta misma negación, una pretensión de verdad. Más bien hay que indicar que el significado más plausible de este concepto y que, en mi opinión, corresponde al sentido

1 Una renovada conciencia de la importancia de este tema emerge claramente en el debate actual. Cfr. D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007; F. D'Agostini, *Introduzione alla verità*, Turín, Bollati Boringhieri, 2011; A.G. Burgess y J.P. Burgess, *Truth*, Princeton, Princeton University Press, 2011. Incluso los exponentes de la corriente posmoderna perciben la exigencia de tratar el tema de manera positiva. Cfr. J.D. Caputo, *Truth. Philosophy in Transit*, Londres, Penguin Books, 2014.

reconocido a partir de Aristóteles, es el que entiende la verdad como correspondencia entre lo que pensamos y decimos y las cosas mismas; el significado de verdad que, al final, corresponde al sentido común. La filosofía quedará, así, entendida en este libro como una reflexión racional que apunta a la verdad concebida según este sentido.

## 2. Religión

Obviamente, la religión es algo diferente de la filosofía. El próximo capítulo lo tratará de definir unas propiedades esenciales del fenómeno religioso, de manera que por ahora es necesario considerar solo algunos rasgos generales, y mostrar algunas consideraciones que permiten evitar los equívocos que fácilmente se generan al hablar de religión.

En general, el término “religión” indica el conjunto de creencias relativas a las realidades consideradas supernaturales, o sea una o más divinidades, y el conjunto de actos considerados válidos para que el ser humano pueda establecer una relación con estas realidades. Como explicaré sucesivamente con más profundidad, la religión queda constituida por una pluralidad de elementos que están presentes de manera no uniforme dentro de las diferentes religiones históricas. Esta pluralidad de elementos hace que el concepto de religión quede entendido, a primera vista, de manera diferente dependiendo de la predominancia que se le atribuye a uno de estos elementos con respecto a los otros. Así, para algunos, el término “religión” remite eminentemente a un conjunto de creencias relativas a la divinidad, al mundo y al ser humano; para otros, al conjunto de prácticas, objetos, lugares de culto; para otros más, a una serie de preceptos morales o a determinadas instituciones o comunidades religiosas.

En realidad, la religión es el conjunto de estos elementos, y las diferencias entre las diversas religiones históricas permanecen internas respecto del mismo fenómeno religioso que, en cuanto fenómeno unitario, presenta una especificidad que amerita ser tomada en consideración por la reflexión filosófica, precisamente como la de los otros fenómenos que caracterizan la experiencia humana. A veces, se registra la tendencia a exagerar la diferencia entre filosofía y religión mostrándolas como dos realidades heterogéneas que entran en conflicto dando vida a una suerte de gigantomaquia, pero esta tendencia es el resultado de un equívoco teórico. Como ya he dicho, la filosofía es esencialmente una actividad de reflexión que se aplica a lo que es objeto de la experiencia humana; generalmente no entra en contradicción con los ámbitos de esta experiencia, por lo tanto, tampoco con el ámbito

de la experiencia religiosa. Si, en cambio, ocurre, es porque los que ejercen esta actividad de reflexión consideran vislumbrar, en éste o aquél fenómeno religioso, algo que no corresponde a un fenómeno originario sino más bien derivado, es decir, explicable por medio de otros fenómenos considerados realmente originarios. Cuando esto pasa con respecto a la experiencia religiosa, la religión queda juzgada como la apariencia detrás de la cual se esconde una esencia cuya naturaleza es diferente de su mismo aparecer. En otras palabras, la religión queda considerada como un fenómeno secundario e ilusorio. Pero se trata de un juicio de verdad (en este caso de falsedad de la religión) expresado al final de un análisis reflexivo que puede ser a su vez puesto en discusión. Más adelante veremos de qué manera.

Lo que ahora nos interesa es comprender que no existe ningún obstáculo previo que impida o socave una reflexión filosófica dedicada a la religión, capaz de tomarla en serio. En efecto, el fenómeno religioso es un fenómeno que desde siempre caracteriza la experiencia humana, que se ha mostrado y sigue mostrándose significativo para la vida humana, individual y colectiva, y que no da señales de desaparición.

Que el fenómeno religioso caracteriza desde siempre la experiencia humana es evidente: sabemos que creencias mágico-religiosas connotan las primeras formas de expresión cultural producidas por nuestra especie y, si es verdad que la especificidad del *Homo sapiens* reside no solo en determinados rasgos físicos, sino precisamente por la capacidad de elaborar formas simbólico-culturales, desde el principio la religión pertenece a estas últimas<sup>2</sup>. Por lo que sabemos, a lo largo de la historia humana no existe una civilización que no presente elementos mágico-religiosos; al contrario, tenemos testimonios visibles (en formas orales, escritas y artísticas) de la influencia que la religión ha ejercido en las civilizaciones y las relativas culturas, al punto de dar credibilidad total a lo que afirmaba Goethe: «quien posee ciencia y arte tiene también religión».

Este hecho no ha sido modificado por las profundas transformaciones que han marcado la Modernidad y, en particular, la cultura occidental. Sabemos que estas transformaciones han determinado una progresiva disminución de la importancia de la religión como elemento capaz de plasmar la vida individual y social. En la segunda mitad del siglo XX, con el término “secularización”, los estudiosos han denominado la tendencia típicamente moderna de las sociedades occidentales en su conjunto –y, dentro de ellas, de los subsistemas sociales– en sustraerse a la legitimación proporcionada tradicionalmente por la religión y también el fenómeno extendido de la privati-

2 Cfr. F. Facchini (ed.), *Complessità, evoluzione, uomo*, Milán, Jaca Book, 2011.

zación de la religión, es decir su desaparecer de la esfera pública. También sabemos que esta tendencia –en muchos sentidos todavía en acto– se combina en la Posmodernidad con un movimiento de sentido contrario, denominado con los lemas de “regreso de la religión” y de “de-secularización” (tendencia que registra precisamente una renovada y extendida necesidad de experiencia religiosa –muchas veces en la forma genérica de una necesidad de “espiritualidad”–, una renovada presencia de la religión en la esfera pública y un consecuente renacer del interés hacia la religión también en el ámbito intelectual)<sup>3</sup>. Todo esto ha contribuido a que muchos occidentales abrieran los ojos sobre el hecho de que la religión, fuera del Occidente, nunca había perdido su importancia, y que donde había sido reprimida por razones políticas aparece hoy como elemento que impulsa de manera fuerte la misma vida social. Además, las recientes estadísticas nos informan que solo un sexto de la población mundial se declara ateo o indiferente con respecto a la religión<sup>4</sup>.

Tampoco el carácter aparentemente irracional de la religión logra proporcionar un obstáculo para la reflexión filosófica dedicada a la religión. Con respecto a esto –más adelante trataré el asunto con más precisión–, es bueno observar ya desde ahora que la aparente irracionalidad de la religión no justifica la acusación de absurdidad. El hecho de que la religión acompañe la historia humana desde su comienzo sugiere que, si hubiera sido algo completamente irracional la humanidad ya se habría liberado de ella. En la Ilustración, muchos intelectuales europeos pensaron en esta posibilidad, debido a la idea de que el ser humano había alcanzado la edad adulta (como se solía decir), la edad de la razón que finalmente les hubiera permitido desenmascarar el carácter ficticio de las doctrinas religiosas y alejarse de su presunto contenido de verdad, a lo mejor salvando solo su valor práctico. Sucesivamente, en el siglo XIX se pensó sustituir la religión con la ciencia, considerada como única forma de conocimiento racional de la realidad. Ahora, todas las teorías que afirmaban la superación de la religión han sido superadas, mientras la religión no da señales de que le pueda ocurrir algo similar. Además, algunas investigaciones actuales realizadas en el ámbito de las ciencias cognitivas muestran que la actitud religiosa parece ser connatural al ser humano y a su evolución cultural, y de una manera que no corresponde a la de la ciencia<sup>5</sup>.

3 Cfr. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

4 Cfr. Ph. Zuckerman, “Atheism. Contemporary Numbers and Patterns”, en M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 47-65.

5 Cfr. R.N. McCauley, *Why religion is Natural and Science Is Not*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

Se podría objetar que el hecho de que la religión no haya sido superada hasta ahora no significa que no pueda ocurrir en el futuro; sin embargo, si nuestro conocimiento del pasado nos puede ayudar a predecir mínimamente el futuro, es razonable sostener que el fin de la religión es un acontecimiento profundamente improbable, cuya espera o deseo no parecen apoyarse en motivos válidos. De hecho, para que desaparezca un fenómeno que hasta ahora se ha presentado de forma constante y universal a lo largo de la historia humana, es necesario un cambio radical de las condiciones de vida, cambio del cual actualmente no se vislumbra huella alguna. Hoy en día se discute profundamente sobre si el rápido progreso de la ciencia y de la técnica no puede producir, en el futuro, un cambio de este tipo; pero, para pensar que pueda producir una superación de la religión es necesario interpretar este progreso de forma unívoca como si fuera seguramente un mejoramiento radical de las condiciones de vida humana, cuando es claramente previsible que, junto con los mejoramientos, el progreso científico y tecnológico va a producir también nuevos problemas.

Si, en cambio, se quisiera sostener que el ser humano no logrará superar la religión entendida como algo irracional porque él mismo es un ser irracional, entonces cualquier distinción entre racionalidad e irracionalidad perdería sentido y, con ella, también la acusación de que la religión es absurda.

De lo que acabo de decir se puede sacar la conclusión de que la religión, a través de formas diferentes y a lo mejor desconocidas, probablemente existirá hasta cuando exista la especie humana, y que tal existencia no es absurda sino que representa un carácter ambivalente de la razón humana, carácter que exige ser considerado adecuadamente por la reflexión filosófica.

### 3. Filosofía de la religión

Si desarrollamos una reflexión filosófica, es decir racional, con respecto a la religión estamos haciendo filosofía de la religión. El lema “filosofía de la religión” nació en la Modernidad. Generalmente, se localiza su primera ocurrencia en la obra del platónico de Cambridge R. Cudworth –activo en la segunda mitad del siglo XVII–, y se constata que a nivel académico una disciplina con este nombre se empezó a enseñar en la primera mitad del siglo XIX (aparentemente con las famosas lecciones de filosofía de la religión impartidas por G.W.F. Hegel, en Berlín a partir de 1821)<sup>6</sup>. Sin embargo,

6 Para una más precisa periodización cfr. A. Aguti, “Filosofie delle religioni moderne e contemporanee”, in A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. I, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 908-921.

el hecho de que este lema y la relativa disciplina académica hayan nacido en la época moderna no significa que la filosofía de la religión, en la acepción genérica hace poco considerada, sea una invención de la Modernidad. Simplemente, antes tenía otro nombre. Algunos estudiosos se refieren a la filosofía de la religión premoderna usando el lema “filosofía religiosa”, y con este entienden una reflexión en la cual filosofía y religión no aparecen netamente distintas como, en cambio, pasa en la filosofía de la religión moderna<sup>7</sup>. La distinción entre una filosofía religiosa premoderna y una filosofía de la religión moderna tiene un fundamento preciso, pero no es la referencia temporal la que marca la diferencia. De hecho, una “filosofía religiosa” existe también en la modernidad y en la contemporaneidad, y –como aclararé dentro de poco– ella también presenta las características de una reflexión racional sobre la religión.

Por lo tanto, la distinción terminológica entre filosofía de la religión y teología natural resulta ser más fructífera. De hecho, la teología natural (o racional o filosófica, según la definición que asume con respecto a los diferentes contextos) ha sido la precursora de la filosofía de la religión a nivel académico, es decir, una reflexión sobre la naturaleza de Dios o de lo divino que en la época antigua –a partir de los presocráticos y pasando por la gran temporada de la filosofía platónica, aristotélica y estoica– ha representado una crítica del politeísmo antiguo y de su origen mitológico, además de una religión filosófica adecuada a las clases cultas<sup>8</sup>, mientras que con la llegada del cristianismo ha sido concebida como un *preambulum fidei*, es decir, una reflexión preliminar a la aceptación por fe de algunas doctrinas consideradas comunicadas por Dios (reveladas) –reflexión dedicada principalmente a la existencia y naturaleza de Dios–. Se trata, en fin, del ámbito de reflexión en el cual han sido elaborados algunos argumentos (que han sido llamadas “pruebas”) con el fin de convencer de la existencia de Dios también a los que no pertenecen a una religión, y a ofrecer una descripción de las que se consideraban ser las propiedades del ser divino. Ya dentro de este contexto histórico-cultural, que es el de la teología medieval influenciada por el aristotelismo, la teología natural se presenta bien distinta de la teología revelada en cuanto, a diferencia de la segunda, la primera no implica un consentimiento con respecto a las verdades comunicadas por la divinidad, y conferido con base en la confianza en un libro sagrado y/o en una autoridad religiosa.

Con respecto a esta última, la moderna filosofía de la religión ha desplazado evidentemente el objeto de sus consideraciones desde Dios –o lo

7 Indicativo de esta tendencia es I. Mancini, *Filosofia della religione*, Brescia, Morcelliana 2007<sup>4</sup>.

8 Cfr. el clásico estudio de W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1947.



divino— hacia la religión<sup>9</sup>. Por esta razón, algunos estudiosos consideran que la teología natural no constituye una parte integrante de la filosofía de la religión y que la Modernidad ha determinado, con respecto a este asunto, una fractura definitiva<sup>10</sup>. Sin embargo, se trata de una opinión no justificada. Si permanece válida la definición provisional de religión antes mencionada, para la cual la religión es el ámbito en el cual el ser humano se relaciona con una o más divinidades, entonces una reflexión sobre la existencia y la naturaleza de Dios, o de lo divino, es necesariamente parte de una reflexión racional sobre la religión. Quien piensa lo contrario cae en el error de absolutizar la filosofía de la religión moderna, considerándola como el único modelo válido de reflexión racional sobre la religión, y así pone en acto la que podría ser definida como “falacia genética” —es decir, pensar que las condiciones que han determinado el nacimiento de la filosofía de la religión propiamente dicha tengan que ser válidas todas las veces que se elabora una filosofía de la religión—.

En realidad, la filosofía de la religión nacida en la Modernidad es simplemente uno de los posibles modelos de reflexión racional sobre la religión y debe su nacimiento a precisas condiciones histórico-culturales. Una conciencia mayor de la pluralidad del fenómeno religioso inaugurada por la Edad Moderna, la necesidad de neutralizar —también en el plano teórico— el conflicto político-eclesial entre las confesiones cristianas existentes en Europa a partir de la Reforma, y una crisis del pensamiento metafísico debida a la afirmación del método de la ciencia experimental moderna, empujaron a muchos filósofos modernos a la búsqueda de un concepto de religión que pudiera ser lo más posible coherente con una idea de racionalidad guiada por la evidencia empírica y los fines prácticos. La elaboración del concepto de religión natural o racional constituye el fin que ha orientado la reflexión de muchos filósofos de la ilustración (generalmente desde J. Locke a I. Kant) y se ha acompañado de una crítica de las religiones históricas (y, en particular, del cristianismo) dedicada a la evaluación de los elementos de congruencia con respecto a la idea de razón antes indicada<sup>11</sup>. En este sentido, la filosofía de la religión moderna ha acompañado, y justificado, la secularización en su camino teórico<sup>12</sup>.

9 Cfr. E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzzeitlichen Grundbegriffs im 17. Und frühen 18. Jahrhundert*, III Bd., Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

10 Así piensa, entre otros, W. Jaeschke, “Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti”, *Humanitas*, 61 (2006), pp. 859-875.

11 Cfr. P. Grassi, “La riduzione illuministico-liberale”, en Id. (ed.), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia, Queriniana, 1988, pp. 41-86; P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, Londres, Nueva York, Routledge, 1989.

12 Una ejemplar explicación de esto se encuentra en M.M. Olivetti, *Filosofia della religione*, en P. Rossi, *La filosofia*, II, Turín, UTET, 1995, pp. 137-220.

El carácter artificioso de la religión natural o racional y el evidente resultado deconstructivo generado por la hermenéutica racionalista de las religiones históricas en estas mismas, junto con el agravarse de la crisis de la plausibilidad de la teología natural a lo largo del siglo XIX, han hecho que durante este siglo la filosofía de la religión nacida en época moderna asumiera la forma de una crítica de la religión que ha encontrado su mejor expresión en autores como L. Feuerbach, K. Marx y F. Nietzsche<sup>13</sup>. De hecho, esta crítica se configura como la consecuencia lógica de la aplicación de un paradigma judicial de razón, característico de la tardo Ilustración, en el cual a la religión se le solicita mostrar las pruebas de su validez frente al tribunal de la razón, pero de una razón que ya está marcada por el método cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza. Frente a esta idea de razón, los conceptos metafísicos (como los de Dios y de alma) pierden su espesor y el carácter misterioso de la religión se transforma en un enigma del cual existe una explicación actual o futura, mientras que el significado práctico de la religión se vuelve siempre menos evidente y más susceptible de ser sustituido por funciones culturales y sociales que tienen un significado puramente antropológico. El concepto de religión, así como se muestra en el positivismo sociológico de A. Comte y de É. Durkheim, resulta así depurado de toda referencia a lo sobrenatural y, por lo tanto, es completamente secularizado.

No obstante, como la secularización –entendida como superación de la creencia y del culto religioso– todavía no se ha realizado, y con ella tampoco el proyecto de un “humanismo exclusivo”, es decir un ideal de ser humano completamente independiente de la creencia en lo sobrenatural<sup>14</sup>, también la moderna crítica de la religión ha demostrado ser un episodio histórico circunscrito. Naturalmente, sus argumentos, ya elaborados en la época antigua, pueden ser considerados todavía válidos, pero han perdido el valor de prognosis histórica y ya no van de la mano con una filosofía de la historia optimista –que, en época moderna, constituía su estructura de plausibilidad– sino, como vamos a ver más adelante, con una concepción científica del mundo que es mucho menos optimista con respecto al destino del ser humano.

Este final negativo de la moderna filosofía de la religión ha conducido a muchos filósofos, a lo largo del siglo XX, a formular un modelo diferente de reflexión filosófica sobre la religión no caracterizado por un rígido criterio de racionalidad influenciado por las ciencias de la naturaleza, sino capaz, mediante diversos modos, de reconocer la originalidad del fenómeno reli-

13 Cfr. H. Zirker, *Religionskritik*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988<sup>2</sup>.

14 Un análisis clásico de esta dinámica histórico-cultural es el de C. Taylor, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014, pero más contundente desde el punto de vista teórico es el de R. Brague, *Le Règne de l'homme. Gèneses et échec du projet moderne*, París, Gallimard, 2015.

gioso. El modelo fenomenológico de filosofía de la religión inaugurado, al comienzo del siglo XX, por autores como M. Scheler y R. Otto ha permitido poner atención sobre la necesidad de comprender la religión en su esencia en lugar de explicar sus causas, mientras en el pensamiento de muchos autores posteriores se ha afirmado un paradigma hermenéutico de filosofía de la religión, para el que la tarea de ésta consiste en el esclarecimiento del sentido de las doctrinas religiosas y en la evaluación del aporte que ellas pueden dar con respecto a una pluralidad de problemas filosóficos (el sentido de la vida, la presencia del mal en el mundo, etc.). Con respecto a estas orientaciones, en muchos casos, parece que asistimos a un movimiento de vuelta desde una “filosofía de la religión” a una “filosofía religiosa”, es decir, a una concepción de la filosofía de la religión en la cual las doctrinas de una o más religiones determinadas quedan consideradas capaces de ofrecer a la razón humana indicaciones autónomas de sentido. Como en la filosofía antigua era usual el recurrir al mito, por lo menos en la tradición platónica, para describir una doctrina filosófica, y como en la filosofía cristiana medieval el recurrir a las doctrinas reveladas se usaba en forma de ampliación del contenido del conocimiento humano, de la misma manera en las filosofías de la religión de carácter fenomenológico-hermenéutico la religión representa una dimensión de sentido capaz de orientar la razón humana aun necesitando una aclaración racional<sup>15</sup>.

Desde el final de los años sesenta del siglo XX se empieza a experimentar lo que hoy quizás es el fenómeno más relevante en el marco de los estudios contemporáneos de filosofía de la religión, es decir, el nacimiento y el crecimiento de una filosofía analítica de la religión<sup>16</sup>. Inicialmente crítica con respecto a la religión, la filosofía analítica de origen angloamericana hoy favorece, con relación a la religión, un abordaje exquisitamente racional pero no racionalista por principio. Al contrario, a través de sus principales representantes (como R. Swinburne y A. Plantinga), y de muchos otros, la filosofía analítica de la religión presenta en muchos casos un trato apologético, es decir, de defensa de la verdad de la religión (y del cristianismo en particular), que se articula principalmente en forma de reflexión de carácter epistemológico relativa a la relación entre fe y razón, y a la recuperación del proyecto de una teología natural realizada en diálogo con las ciencias de la naturaleza (sin que esto signifique por principio una subordinación a ellas).

15 Una visión completa de esta orientación se encuentra en J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion III. Vers un paradigme herméutique*, París, Cerf, 2004.

16 Cfr. M. Micheletti, *La filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002 y J.F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, Dordrecht, Kluwer, 2002.

De alguna manera, el modelo actual de filosofía de la religión presente en la filosofía analítica remite al proyecto anselmiano de una *fides quaerens intellectum*, o sea, a la búsqueda de argumentos puramente racionales para doctrinas religiosas que aún no quedan consideradas válidas según la mera fe, sino solo susceptibles de un análisis racional en cuanto lógicamente posibles y no autocontradictorias.

Aunque algunos filósofos analíticos de la religión desarrollen efectivamente una filosofía cristiana, la búsqueda de argumentos racionales para las doctrinas religiosas no permite considerar esta imposición como una simple combinación o un intento de síntesis entre elementos filosóficos y elementos religiosos –como ocurre en el caso de la filosofía religiosa– sino una auténtica filosofía de la religión en la cual, diferentemente de la moderna, el análisis de la religión no queda guiado por un concepto restringido de racionalidad. Por ejemplo, la confrontación con la racionalidad científica se da bajo el signo de una problematización de los criterios de evidencia típicos de las ciencias de la naturaleza, pero no se adaptan a una reflexión sobre la religión. Al mismo tiempo, el valor probatorio de los argumentos de teología natural queda prevalentemente interpretado de manera cumulativa y probabilista, mientras la dimensión de la experiencia religiosa queda adecuadamente considerada (no como ocurría en el pasado con la apologética de corte intelectualista, del tipo de la neoescolástica). Gracias al conjunto de todas estas características, este modelo de filosofía de la religión presenta hoy una reflexión relativa a la religión bien actualizada, críticamente preparada y abierta a toda discusión objetiva.

#### 4. La filosofía de la religión y las ciencias de la religión

La filosofía de la religión no constituye la única disciplina que, en el ámbito académico, se ocupa de estudiar la religión. Existen otras generalmente reunidas bajo la denominación de “ciencias de la religión” o “ciencias religiosas”, o todavía más genéricamente, sobre todo en los países anglosajones, “estudios religiosos”. El nacimiento de las ciencias de la religión, como yo prefiero llamarlas, es también fruto de la Modernidad y, de manera muy especial, de la mentalidad positivista del siglo XIX. A partir de la crisis de un saber especulativo como el metafísico, y aprovechando el giro de la filosofía de la religión hacia la crítica de la religión, alrededor del siglo XIX la nascente ciencia de la religión (como entonces se le llamaba) lograba satisfacer la necesidad de un estudio de la religión capaz de presentar el carácter de “cientificidad”. Y con este término se indicaba, por un lado, el carácter no confesional y “laico” del

estudio de la religión que se iba a realizar, y por otro, el intento de aplicar el método del positivismo a un ámbito diferente del de la naturaleza<sup>17</sup>.

En su fase inicial, la ciencia de la religión se orienta al estudio de las formas primitivas de religión, y de esta manera intenta dar una respuesta a la pregunta sobre la forma religiosa primigenia desde la cual se habrían originado todas las otras, y que por esto habría constituido su forma esencial. Para alcanzar este objetivo, los primeros científicos de la religión (entre ellos, el que se considera como el fundador de esta disciplina, es decir, M. Müller) hicieron referencia a conocimientos sobre todo históricos, antropológicos y filológicos. La imposibilidad de encontrar una respuesta unívoca al problema de los orígenes de la religión, algo que se volvió evidente después de una etapa de fuerte discusión durada hasta las primeras décadas del siglo XX, ha hecho que la ciencia de la religión se orientara hacia objetivos más modestos y, a la vez, le ha permitido articularse en una serie de disciplinas que corresponden a aquellas definidas como “ciencias del espíritu” o “ciencias humanas”. Un catálogo en continua actualización comprende la historia de las religiones, la antropología y la etnología de la religión, la psicología de la religión (a la cual se han unido últimamente las ciencias cognitivas de la religión), la sociología de la religión, la fenomenología de la religión<sup>18</sup>.

La peculiaridad de cada una de las ciencias de la religión está claramente dada por la particular perspectiva mediante la cual la estudian. El problema de una definición preliminar de la noción, que permita identificar con una determinada claridad el objeto de la propia investigación, queda compartido por las ciencias de la religión y por la filosofía de la religión, y es precisamente esta última que lo enfrenta mediante una reflexión de tipo epistemológico. A su vez, las ciencias de la religión ofrecen a la filosofía una riquísima cantidad de información relativa al fenómeno religioso que, adecuadamente considerada, permite al filósofo de la religión de evitar el riesgo de una reflexión simplemente especulativa. Entre las ciencias de la religión, la fenomenología de la religión es la que se acerca mayormente a la reflexión filosófica, en cuanto que, a través de un análisis comparativo de la variedad de las formas religiosas pasadas y actuales, apunta a la individuación de una forma esencial de estas últimas y de sus propiedades fundamentales. La sospecha, a veces presentada por los historiadores de la religión, con respecto de los principales fenomenólogos de la religión (R. Otto, G. van der Leuw, M. Eliade), y que tiene que ver con el riesgo de usar un concepto *a priori* de religión que no

17 Cfr. H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft un Moderne*, Múnich, Beck, 1997.

18 Una visión general de este tema puede encontrarse en J. Hinnels (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, Nueva York 2010.

resulte respetuoso de la variedad empírica del fenómeno religioso, confirma esta afinidad electiva con la filosofía de la religión<sup>19</sup>.

Admitida la necesidad y la oportunidad de una fructífera colaboración entre filosofía de la religión y ciencias de la religión, claramente quedan por describir las diferencias. La primera resulta evidente a partir de la caracterización de la filosofía realizada precedentemente. La filosofía también estudia la religión según una perspectiva particular, pero se trata de aquella perspectiva que apunta a la totalidad, es decir a la comprensión de la religión con referencia al conjunto de sus aspectos y según lo que propiamente es. Si es así, la filosofía de la religión no es simplemente una de las ciencias de la religión sino aquella disciplina que intenta integrar la perspectiva particular de estas últimas en una concepción más general y comprensiva del fenómeno religioso. Obviamente, este intento puede fracasar, y seguramente presenta una notable complejidad, hoy en día acrecentada por la enorme cantidad de conocimientos ofrecidos a la filosofía de la religión por las diferentes ciencias de la religión. Sin embargo, esto parece necesario también en vista de la corrección de una tendencia que, de forma manifiesta o latente, está presente dentro de las mismas ciencias de la religión, es decir, la tendencia a considerar la propia perspectiva específica como la que, con respecto a las otras, puede dar cuenta del fenómeno religioso de la mejor manera. La autolimitación que caracteriza la especialización de las diferentes disciplinas científicas, también de las que estudian la religión, no siempre resulta fácil de respetar, y esto porque, como ya he dicho, existe una inclinación natural del conocimiento humano a orientarse hacia la totalidad. Por lo menos, la filosofía tiene el mérito de hacer explícita esta inclinación.

Una diferencia ulterior que hay que considerar es la que tiene que ver con un presupuesto particular que parece guiar las ciencias de la religión, es decir una suerte de indiferencia con respecto al problema de la verdad o falsedad de la religión. Como ha observado el sociólogo de la religión P. Berger, las definiciones de religión ofertas por el estudioso “no pueden ser ‘verdaderas’ o ‘falsas’, solo pueden ser más o menos útiles”<sup>20</sup>. Esto significa que los científicos de la religión, por norma y según su particular perspectiva de estudio, no toman en consideración la cuestión de la existencia, o inexistencia, de Dios o de lo divino, y consideran posible afirmar cosas significativas sobre la religión *etsi Deus non daretur*, como si no hubiera Dios. De esta manera, la historia de las religiones puede tranquilamente considerar el

19 Una excelente introducción a la fenomenología de la religión sigue siendo la de J.M. Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1993<sup>5</sup> (nueva edición ampliada: J.M. Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2017).

20 P. Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1999<sup>3</sup>, p. 241.

desarrollo histórico de las religiones, y los diferentes tipos de religión, como expresiones simbólicas del ser humano, y la sociología de la religión puede considerar la religión como un instrumento de legitimación del vínculo social, la psicología de la religión como una fuente motivacional para las acciones humanas, etc. Sin embargo, se trata de entender si en algunos casos este “ateísmo metodológico” no esconde un ateísmo sustancial, porque si fuera así entonces el estudio de la religión realizado a partir de tal presupuesto no sería tan “científico”, considerada su fuerte interferencia con respecto al objeto estudiado<sup>21</sup>.

En todo caso, el ateísmo metodológico es una condición previa que no puede ser aceptada por la filosofía de la religión porque la actitud general de la investigación filosófica se caracteriza propiamente por su tendencial falta de condiciones previas. Naturalmente, también en el marco de la reflexión filosófica resulta complicado no empezar desde alguna precomprensión. La hermenéutica filosófica contemporánea ha contribuido a informarnos de esta dificultad, pero una cosa es desarrollar una investigación a partir de un presupuesto teórico metódicamente establecido, y otra cosa es ser conscientes de las precomprensiones que inevitablemente acompañan la investigación filosófica. Como ya se ha dicho, considerar la religión como un objeto digno de ser estudiado desde el punto de vista filosófico no debería llevar consigo algún juicio previo con respecto a la verdad o falsedad de la religión, tampoco con respecto a la existencia o no existencia de Dios o de lo divino. Esta consideración reconoce simplemente la especificidad y la originalidad del fenómeno religioso y la necesidad de una reflexión racional a éste dedicada.

## 5. ¿Filosofía de la religión o filosofía de las religiones?

Desde hace unos años, en el mundo académico italiano, la enseñanza de la “filosofía de la religión” asume algunas veces el nombre plural de “filosofía de las religiones”. Hasta ahora este cambio no parece encontrar una equivalencia en el mundo académico internacional, tampoco en aquella literatura científica en la cual muchísimos estudios dedicados a la filosofía de la religión indican habitualmente esta disciplina con el singular (*Philosophy of Religion*,

---

21 Solo para dar un ejemplo, no queda claro si la afirmación de A. Berlich para la cual la condición previa por la cual la existencia de Dios y de un instinto religioso natural serían inaceptables para el historiador de las religiones, tenga que ser comprendida como una declaración de ateísmo metodológico o de ateísmo sustancial. Cfr. A. Berlich, “Prolegomeni a una storia delle religioni”, in A. Berlich - M. Meslin, *Religione e storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 4-5.

*Religionsphilosophie, Philosophie de la Religion, Filosofía de la Religión*). También en Italia las excepciones resultan ser muy pocas<sup>22</sup>.

Para los que acogen este cambio, las razones que motivan este cambio parecen tener que ver con la intención de hacer patente que la filosofía de la religión no se ocupa de una sola religión sino de la pluralidad de las religiones. Esta preocupación tiene, más precisamente, un doble fin: el primero es evitar una suerte de enmascarada confesionalidad de la filosofía de la religión, que en ocasiones por esta razón queda colocada a lado de la teología, es decir, una forma reflexiva interna a una determinada tradición religiosa considerada normativa con respecto a otras tradiciones religiosas. En este sentido, el temor consiste en el hecho de que el singular “religión” haga referencia implícitamente a una determinada religión. El segundo fin, enlazado con el primero, es el de empujar la filosofía de la religión a asumir que la pluralidad de las religiones, en esta época de globalización, ya es un dato tan evidente y significativo que se impone de forma privilegiada a su atención, y que el signo de esto estaría propiamente en el cambio de denominación de la misma disciplina.

Con respecto al primer fin, hay que afirmar que, efectivamente, por lo menos en el ámbito académico italiano, la filosofía de la religión ha sido, y sigue siendo, una disciplina prevalentemente estudiada por investigadores que provienen de la tradición cristiana, y en particular católica. No obstante, más que un prejuicio confesional, esto remite a un dato de carácter histórico-cultural. El cristianismo, y en particular el catolicismo, es la religión que hasta ahora ha ejercido, y sigue ejerciendo, una influencia mayor en la sociedad y cultura italiana. Por esto es normal que precisamente esta religión constituya una referencia privilegiada, aunque no exclusiva, de quien trabaja filosofía de la religión en este país. Claramente, es difícil afirmar si seguirá siendo así también en el futuro.

En todo caso, como decía antes, es complicado liberarse de toda precomprensión, y creer lograrlo no preserva necesariamente del riesgo de parcialidad e ideología. Al contrario, un conocimiento preliminar, y hasta un preciso empeño personal con respecto a una determinada tradición religiosa, pueden crear en el estudioso aquella disposición favorable al estudio del fenómeno religioso en general, y un correcto grado de connaturalidad con el mismo fenómeno. Generalmente, solo para ofrecer un ejemplo, quien se ocupa de filosofía de la ciencia o del derecho juzga positivamente una práctica preliminar de la ciencia o del derecho en cuanto permite tener una

---

22 En el panorama italiano hay, en realidad, una única excepción que es la de A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Roma, Carocci, 2012.



experiencia directa de lo que se está hablando; por esto, no veo razones para pensar que, en cambio, haya de ser considerado como un obstáculo en el ámbito religioso.

Con respecto al segundo fin, el discurso es más complejo e involucra unos problemas que serán analizados en los siguientes capítulos. Un primer problema sugerido por el plural “religiones” es si no implica la imposibilidad, así como algunos piensan, de identificar un concepto unitario de religión, es decir de captar, en la pluralidad fenoménica de la religión, un elemento esencial siempre presente. Con relación a esta cuestión, alguien expresa pavor frente al peligro de un imperialismo cultural que imponga el concepto de religión propio de una cultura a otros contextos culturales, mientras otros adoptan una posición nominalista que despoja de sustancia a cualquier tipo de concepto. Lo que puedo anticipar ahora es que la filosofía de la religión, ya desde sus orígenes, ha sido consciente de la pluralidad religiosa y, como ya he dicho, esta misma pluralidad representa una de las causas de su nacimiento en la época moderna. Sin embargo, esta consciencia ha ido casi siempre de la mano de una concepción unitaria del fenómeno religioso. Es obvio que existan tantas religiones, así como es obvio que existen tantas costumbres morales o tantos sistemas jurídicos, pero el fenómeno religioso es en sí mismo unitario, así como el fenómeno moral o jurídico. Si se enseña la “filosofía moral” o la “filosofía del derecho” sin poner a discusión lo singular de la definición, no se entiende por qué con respecto a la “filosofía de la religión” habría que aplicar una excepción<sup>23</sup>.

Un segundo problema, cuya discusión podría dar a entender las razones de la excepción, tiene que ver con el valor prescriptivo, y no solo descriptivo, que lleva consigo la definición “filosofía de las religiones”. Ésta querría sugerir que, según la filosofía de la religión, ninguna religión tendría que presentar un privilegio con respecto a las otras y que a todas tendría que ser reconocido el mismo valor. Se trata de una posición “políticamente correcta”, en línea con la retórica del pluralismo que caracteriza muchos aspectos de nuestra vida civil y cultural, pero que desde el punto de vista filosófico es totalmente discutible. Como ya he dicho, la filosofía de la religión no se desarrolla a partir de la cuestión de la verdad o falsedad de la religión en general, y menos de una religión específica, sino que el objeto de su reflexión es precisamente la verdad o la falsedad de la religión en general y el discernimiento de la pretensión de verdad levantado por cada una de las religiones.

Ahora bien, con respecto a esto la reflexión no puede ser afectada por el hecho de que todas las religiones tengan el mismo valor, pues esto ya cons-

---

23 Cfr. M. Ravera, *Introduzione alla filosofia della religione*, Turín, UTET, 1995, p. 29.

tituiría una teoría relativa a la pluralidad religiosa, subrepticamente introducida mediante la referencia a la factualidad de esta pluralidad. En este caso, el énfasis puesto en la pluralidad religiosa, en realidad vehicularía un pluralismo religioso, es decir una teoría que establece una “igualdad epistémica” entre las religiones. Es claro que se puede llegar a esta conclusión, pero ésta tendrá que ser el punto final de un camino de reflexión y no el tácito presupuesto de este camino. Dicho de otra manera, un juicio sobre el valor de las religiones, y su pretensión de verdad, puede legítimamente ser expresado por la filosofía de la religión, pero no al comienzo de su análisis sino al final. De hecho, no es casual que el último capítulo de este libro será dedicado a este problema.

En conclusión, considero que no existen motivos válidos para modificar la denominación tradicional de “filosofía de la religión” en “filosofía de las religiones”, porque el singular “religión” tendencialmente ya comprende en sí mismo la totalidad de las “religiones”, en cuanto hace referencia al fenómeno religioso en sí mismo.

## RELIGIÓN

### 1. Definir la religión

Como ocurre con toda disciplina, también la filosofía de la religión inicialmente se confronta con el problema de definir su propio objeto de estudio, es decir, de comprender su naturaleza y, así, distinguirlo de los otros objetos de estudio. La religión es algo que de manera evidente connota la experiencia humana y, a primera vista, parece sencillo indicar su definición. Sin embargo, lo que es sencillo se puede volver complicado bajo la mirada del estudioso. En particular, es en el ámbito de las ciencias de la religión que, hoy en día, se registra un difundido escepticismo con respecto a la posibilidad de ofrecer aquella que generalmente queda definida como una definición sustancial de religión, es decir una definición capaz de decir lo que propiamente es la religión<sup>1</sup>.

Son diferentes los factores que contribuyen a la generación de esta actitud escéptica: en primer lugar, la enorme cantidad de conocimientos relativos al fenómeno religioso de los cuales disponemos hoy, y el debate sobre este mismo fenómeno que, por lo menos, en un primer momento, en lugar de facilitar las cosas, contribuyen a acrecentar la dificultad de definir la religión. En segundo lugar, la observación de que el término “religión” es un término occidental que se utiliza para definir fenómenos de otros entornos culturales en los que no está presente. Por esta razón, muchos estudiosos consideran que su uso implica el riesgo de un imperialismo cultural que cancela las diferencias y absolutiza esquemas conceptuales relativos a una determinada cultura. En tercer lugar, una difundida opción epistemológica inclinada hacia el antirrealismo, característica de la cultura posmoderna –es

---

1 Una excelente exploración del estado actual de los estudios histórico-religiosos se encuentra en N. Spineto, “Religioni. Studi storico-comparativi”, en A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. II, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 1256-1317.

decir, a favor de aquella posición que no considera posible definir qué es la religión—, simplemente porque se considera que no existe un *quid* religioso independiente de las representaciones ofrecidas por los diferentes contextos culturales. Esta opción puede comprender posiciones radicales que niegan la existencia de la “religión”, considerando que ella sea una mera construcción teórica o una invención conceptual, o menos radicales como la que se limita a encontrar un “aire de familia” entre las diferentes formas religiosas, es decir, no un género común sino algunas similitudes que se presentan de manera discontinua.

En realidad, ninguno de estos factores parece ser decisivo con respecto a impedir el intento de definir la religión. La enorme cantidad de informaciones sobre el fenómeno religioso constituye, en sí, una oportunidad, siempre que haya la capacidad de operar una selección y se adopte una clave interpretativa coherente. La procedencia del término “religión” desde un determinado ámbito cultural, el occidental, no es un obstáculo siempre y cuando manifieste una validez general; en contextos culturales diferentes del occidental existen términos que le corresponden (como en el japonés *shukyo*)<sup>2</sup>, u otros que por lo menos remiten en parte a su significado<sup>3</sup>. De hecho, hay una fuerte diferencia entre una actitud que reconoce la especificidad de determinados conceptos o términos, pero también su traducibilidad en diferentes contextos culturales, y la que cristaliza la especificidad en la incommensurabilidad y asume una postura de aislamiento.

En todo caso, si se decidiera prescindir del término “religión”, quedaría el problema de sustituirlo con algo más. El término “espiritualidad” es extremadamente ambiguo y no parece presentarse como alternativa real. W. Cantwell Smith ha propuesto el binomio “fe” y “tradición acumulativa”, entendiendo con la primera la experiencia religiosa individual, y con la segunda el conjunto de datos que constituyen el depósito histórico de esta experiencia (templos, esculturas, sistemas teológicos, etc.)<sup>4</sup>. Solo resulta fácil ver que, si el término “religión” es estrictamente occidental, el de “fe” no solo es occidental sino exclusivamente judeocristiano. Además, como el mismo Cantwell Smith reconoce, puede ser utilizado para indicar la visión del mundo de “escépticos” o “creyentes”, “freudianos” o “marxistas”<sup>5</sup> y, por esto,

2 Cfr. M. Pye, “What is ‘Religion’ in East Asia?”, in U. Bianchi, (ed.), *The Notion of “Religion” in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, “L’Erma” di Bretschneider, Roma 1994, pp. 115-122.

3 Una lista de estos términos se encuentra en K. Rudolph, “Inwieweit ist der Begriff ‘Religion’ eurozentrisch?”, in U. Bianchi (ed.), *The notion of “Religion” in Contemplative Research*, cit., p. 136.

4 Cfr. W. Cantwell Smith, *The Meaning and the End of Religion*, Nueva York, Mentor Book, 1964, p. 141.

5 *Ibid.*

resulta todavía más ambiguo que el de “religión”. Además, el otro término, el de “tradición acumulativa”, se presenta como abstruso y de difícil uso.

En fin, la opción epistemológica a favor del antirrealismo, mantenida en modo metódico y radical, aparece como mortífera para la mera existencia de las ciencias de la religión. De hecho, no se entiende cómo pueda existir una “ciencia” de un objeto si no se puede definir, según un determinado grado de aproximación, qué cosa es o cuándo desaparecería como consecuencia de eliminar las tantas cualificaciones proporcionadas por los que lo estudian.

Naturalmente, hay que reconocer que la variedad de las formas religiosas presenta un problema real para quien busca una definición sustancial de religión, pero se trata del mismo problema frente al cual se encuentran los estudiosos de otras disciplinas. Todo objeto de estudio se presenta en forma individual, pero las realidades individuales presentan características típicas que las colocan dentro de una especie, y propiedades esenciales que hacen que sean lo que son. Generalmente, el término de referencia inmediato del estudioso de la religión es una determinada creencia o práctica religiosa, que presenta características peculiares que la diferencian de las otras. Al mismo tiempo, existen unas evidentes afinidades entre diferentes fenómenos religiosos, y esto permite clasificarlos asumiendo como referencia estas características típicas, como la creencia en una única divinidad o en una divinidad prevalente (monoteísmo, henoteísmo), o en más divinidades (politeísmo). En fin, se registra que todos los fenómenos religiosos quedan puestos en común, por así decir, por “algo religioso”, es decir, por alguna propiedad esencial que permite definir la “religión” en su aspecto genérico. Entonces, un concepto genérico de religión parece ser el fruto de un procedimiento inductivo más que deductivo, y por esto no parece bien fundada la objeción generalmente avanzada con respecto al hecho de que el intento de definir la religión llevaría consigo el riesgo de un apriorismo indiferente a la multiplicidad empírica del fenómeno religioso.

Por otra parte, parece evidente que una definición sustancial de religión es necesaria para el estudioso, para que pueda desarrollar su actividad. Si el concepto de religión fuera entendido de manera excesivamente ambigua, es decir, sin la individuación de  $x$  propiedades, la religión tendería a confundirse con otros objetos de estudio, como la sociedad, la cultura, la moral, el derecho, la política, etc.<sup>6</sup> En cambio, es evidente que el fenómeno religioso, aún conteniendo en sí elementos de tipo social, cultural, moral, jurídico, político, no se confunde con ninguno de ellos; de hecho, es un fenómeno originario que posee un rasgo específico que lo identifica.

---

6 Cfr. G. Filoramo, *Che cos'è religione. Temi, metodi, problemi*, Turín, Einaudi, 2004, p. 86.

Me parece que buena parte de las dificultades en admitir esta evidencia depende de dos factores. El primero consiste en el hecho de que algunas propiedades típicas de la religión no son exclusivas de la misma. El poseer determinadas creencias, el compromiso personal con respecto a lo que se cree, determinados actos que suelen ser repetidos, ciertas reglas consideradas válidas, son elementos presentes también en el marco de diversas entidades sociales, como un partido político o una asociación deportiva. Como se sabe, P. Tillich ha definido la religión como una forma de “supremo interés”<sup>7</sup>, pero una definición de este tipo aparece como equívoca, aunque capte un elemento importante. No se puede negar que para alguien el propio equipo de fútbol represente un centro de interés prioritario en la vida, y no es un caso que se hable de “fe” futbolística para indicar el conjunto de actitudes que caracteriza a los aficionados de un equipo. Lo mismo se puede decir con respecto a la adhesión a una específica ideología política o a un movimiento cultural. No obstante, sería un error identificar un equipo de fútbol, una ideología política o un movimiento cultural con una religión; las analogías o el “aire de familia” que en estos casos es posible reconocer no justifica la identificación de estas realidades con la religión, y la confirmación de todo esto se ve en el hecho de que, generalmente, los estudiosos de la religión también los que tienen las más profundas dudas con respecto a la posibilidad de encontrar una definición sustancial de religión— no las consideran tales. Quizá, en este caso, se pueda hablar de “cuasi-religión”, de “semi-religión”, de “pseudo-religión”, pero no de religión. El equívoco en el que se acabaría se parecería al de quien, considerando la moral como un sistema de reglas que reglamentan el actuar, confundiera el Galateo, o un librito de instrucciones, con los preceptos morales.

El segundo factor que genera dificultad para proporcionar una definición sustancial de religión depende de la tendencia, típicamente moderna, de considerar completamente problemática la referencia a conceptos como los de Dios, divino, sagrado, sobrenatural, etc. En la práctica de los estudiosos de la religión, fuera de toda discusión teórica relativa a la dificultad de definir la religión, todavía ocurre que se encuentren definiciones que toman en cuenta las dimensiones sobrenatural y sobrehumana. Así, en un reciente manual de historia de las religiones, la religión queda considerada como una serie de fenómenos «que implican la admisión de la existencia de una o más potencias sobrehumanas»<sup>8</sup>, mientras en uno de los mejores estudios contemporáneos sobre la religión desde el punto de vista sociológico queda definida

7 Cfr. por ejemplo P. Tillich, *Moralidad y algo más*, San José (Costa Rica), Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005.

8 G. Sfameni Gasparro, *Introduzione allá storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 10.

como «un sistema, empíricamente dado, de prácticas vinculadas con poderes sobrenaturales»<sup>9</sup>. No obstante, el aura de problematicidad que, en la cultura moderna y posmoderna, rodea la referencia a lo sobrenatural ha hecho que este último haya perdido validez en muchos casos. La alternativa ha sido el proliferar de explicaciones de la religión que confunden la esencia de la religión con su función.

## 2. Función y esencia de la religión

Entre las muchas definiciones de carácter funcionalista que los científicos de la religión han propuesto, hay una que, en su concisión, presenta el valor de ser muy perspicaz. Ha sido proporcionada por un filósofo político contemporáneo, H. Lübbe, que ha definido la religión como «praxis de superación de la contingencia»<sup>10</sup>. El término “contingencia” aquí indica lo que no se encuentra bajo el control de una acción dotada de sentido. Una parte de la contingencia de la cual hacemos experiencia en la vida puede ser superada o dominada mediante la ciencia y la técnica, la organización de la vida social, la reglamentación política y jurídica, etc. Sin embargo, queda una parte considerable que se sustrae a esta forma de dominio. A pesar del continuo extenderse de los confines de la ciencia y de la técnica, y del poder organizar y reglamentar cada vez más la vida humana, no somos capaces de asumir un control absoluto de nuestra vida: no decidimos venir a la existencia, no sabemos cuándo vamos a morir, no podemos elegir quiénes somos, conocemos solo en parte nuestro futuro, etc. La religión ofrece un modo para dominar este tipo de contingencia, en cuanto permite dar un sentido a lo que, aparentemente, parece no tenerlo. Pero este sentido no lo produce el ser humano sino que por él queda reconocido mediante la aceptación de una disposición superior que gobierna las cosas y que el lenguaje religioso llama “voluntad de Dios”.

La definición de religión ofrecida por Lübbe capta con precisión la función específica de la religión e indica, entre otras cosas, por qué el proceso de secularización no haya podido producir el fin de la religión. De hecho, es probable que la religión tendrá fin si el ser humano lograra, un día, dominar toda la cuota de contingencia residual que aún no logra controlar, pero alcanzar esto lo haría evidentemente igual a Dios. Para que la religión deje

9 M. Riesebrodt, *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 2010, p. 14.

10 Cfr. H. Lübbe, “Religion nach der Aufklärung”, in Id., *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Econ, Düsseldorf-Viena 1980, pp. 59-85.

de existir, el ser humano debería poderse salvar por sí mismo, o trascenderse hasta devenir algo totalmente diferente de sí. El fin de la religión consistiría, entonces, en el momento del nacimiento de una nueva religión, en la cual el ser humano se adoraría a sí mismo. De hecho, en el siglo XIX, Feuerbach y Comte habían indicado este camino.

Sin embargo, como la realización de una “religión de la humanidad” de este tipo parece todavía lejana, la referencia a la “voluntad de Dios”, dicho en términos generales al elemento sobrenatural, sigue siendo parte integrante de la definición de religión. Como he dicho en el capítulo precedente, la filosofía apunta a captar la esencia de un determinado fenómeno y no puede aceptar el presupuesto de un “ateísmo metodológico”. De todo esto se sigue que desde este punto de vista no se puede separar la función de la religión de su esencia. Por lo demás, la religión parece ejercer una función hasta cuando no se viene abajo la referencia a su esencia. Con respecto a este punto, Lübbe habla de un “efecto placebo” para indicar el mantenerse de la función de la religión aún en ausencia de referencia a lo sobrenatural; ya no se necesitaría la existencia de lo sobrenatural sino solo la creencia en él. Sin embargo, el argumento parece ser solo un truco metodológico para legitimar la distancia del estudioso con respecto a un juicio de verdad o falsedad de la religión, y para aislar la cuestión de la función de la religión de su esencia. Para quien es consciente de que la religión no implica ninguna vinculación con lo sobrenatural, difícilmente la religión continuará a ejercer una función. A lo mejor, podrá pensar que sea bueno que otros sigan creyendo porque la religión pueda ejercer en ellos su efecto práctico. Mientras en el caso del placebo hay un médico que sabe con certidumbre que el medicamento proporcionado es falso, y un paciente que en cambio cree que sea auténtico, en el caso de la religión la certeza del médico no existe, considerando que ninguno tiene la capacidad de afirmar con absoluta certeza que la religión sea un medicamento falso.

Por lo tanto, la referencia a lo sobrenatural, real o así considerado parece ineludible para comprender la religión y para no proporcionar una interpretación reduccionista. Además, la etimología del término es clara desde este punto de vista: que se asuma como válido el origen del término desde el latín *relegere*, ofrecida por Cicerón (*De nat. deor.*, II, 28) y que pone el acento en la escrupulosa repetición de algunos actos referidos a la divinidad, o la del latín *religare*, proporcionada por Lactancio (*Div. Istit.*, IV, 28) y que marca el enlace o vínculo que existe entre el ser humano y la divinidad, el elemento sobrenatural queda siempre siendo parte integrante de esta definición.

Las definiciones sucesivas de religión, que en la historia de Occidente se proporcionaron, han tenido en cuenta este elemento; lo que quizá ha



cambiado es el significado de esta referencia. En Cicerón la referencia a lo sobrenatural tiene el sentido atribuido a lo divino en el contexto del politeísmo antiguo; en Lactancio, y en otros autores cristianos, lleva el sentido atribuido al concepto de Dios que es propio del monoteísmo judeocristiano y de la teología natural antigua. En la época moderna, con el ampliarse de los conocimientos histórico-religiosos, una definición de religión con estos significados se ha presentado como menos capaz de comprender en sí las variedades de las formas religiosas, sea las consideradas “primitivas” –que, en algunos casos, no presentan una noción personal de divinidad–, sea de las religiones no occidentales, como el budismo, en las cuales *prima facie* incluso parece no haber ningún concepto de divinidad. De hecho, en general, desde el punto de vista del historiador de las religiones, como afirma G. van der Leeuw, Dios parece haber llegado con retraso<sup>11</sup>.

Así, los científicos de la religión han considerado los conceptos de “sobrenatural” o de “sagrado” como dotados de una mayor extensión semántica, y por esto más funcionales con respecto a una genérica definición de religión. De igual manera, los mismos conceptos, o conceptos similares, pueden ser utilizados para definir un tipo de religión que no contempla la referencia a Dios o a lo divino. Recientemente, y con respecto a este tema, R. Dworkin ha hablado de “ateísmo religioso” para indicar, mediante lo que parece ser un oxímoron, la actitud de quien, aun sin creer en Dios, reconoce el valor objetivo de la vida humana, o el orden presente en el cosmos considerado como el fruto de la necesidad y no del mero caso<sup>12</sup>. En un sentido similar también A. Einstein había hablado de “religión cósmica”<sup>13</sup> para indicar el sentimiento de sublimidad y asombro infundido en el científico por la armonía de las leyes cósmicas; y hasta un firme naturalista como R. Dawkins, uno de los más importantes representantes actuales del así llamado “nuevo ateísmo”, ha legitimado tal uso del concepto de religión<sup>14</sup>.

Queda claro que en el marco de una concepción naturalista no hay espacio para algo “sobrenatural”, pero esto no soluciona totalmente el problema si con los términos “sagrado” o “sublime” se hace referencia a algo claramente distinto de Dios o de lo divino. El ateísmo religioso, o la religión cósmica, podrían ser concebidos también como una forma de panteísmo, es decir, como aquel tipo de religión en la cual Dios queda identificado con la naturaleza, o sea con la totalidad de lo que existe. De hecho, resulta claro que quien percibe

11 Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964.

12 Cfr. R. Dworkin, *Religión sin dios*, México, FCE, 2016.

13 Cfr. A. Einstein, *El mundo tal como yo lo veo*, Pontevedra, Plutos, 2018.

14 Cfr. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Madrid. Espasa Calpe, 2007.

la belleza y la sublimidad del orden natural está considerando a la naturaleza bajo una perspectiva diferente con respecto a la puramente científica –para la cual la naturaleza consiste en un mero conjunto de materia y energía–, logrando captar en ella una cualidad particular y un significado ulterior.

### 3. ¿Dios o lo sagrado?

La cuestión recién tocada presenta aspectos ulteriores que merecen profundización. Entre los conceptos que pueden ser utilizados para definir la religión, y sin tomar en consideración los de “Dios” y “divino”, el concepto de “sagrado” ocupa un lugar privilegiado. Éste, ya desde los comienzos del signo XX, ha sido usado intensivamente por los científicos de la religión y ha encontrado una aplicación ejemplar en la obra de R. Otto *Das Heilige* (1917)<sup>15</sup>, un texto clásico en este ámbito de estudios. Como se sabe, con este término, y con lo equivalente de “numinoso”, Otto ha indicado el objeto de la experiencia religiosa, es decir una realidad infinitamente grande, separada de las realidades de la experiencia ordinaria, y con respecto a la cual el ser humano percibe una dependencia absoluta. Esta experiencia es ambivalente en cuanto experiencia, a la vez, del *tremendum* y del *fascinans*. Lo sagrado, por su naturaleza particular, aterroriza al hombre y, al mismo tiempo, también lo atrae, como ocurre en la experiencia de lo sublime, según la analogía preferida usada por Otto para explicar la naturaleza del sentimiento religioso.

Desde esta perspectiva, el concepto de sagrado presenta la ventaja de comprender en su interior el mayor número posible de experiencias religiosas, incluidas aquellas que, como ya se ha indicado, no proporcionan una clara noción de Dios o de la divinidad. De hecho, lo “sagrado” indica una potencia o una energía sobrenatural que se manifiesta en los objetos de la naturaleza, pero que no posee ni una forma personal ni puede ser entendida como benévola con respecto al ser humano. Otto, en las primeras páginas de su obra, afirma explícitamente que lo “sagrado” no se confunde con lo “santo”, una palabra que igualmente traduce el alemán *heilig*, pero que es diferente. De hecho, el término es distinto desde el punto de vista ético y, en realidad, en su forma más bruta no presenta para nada rasgos éticos.

15 Cfr. R. Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 2016. En el mundo hispanohablante, en el caso de la obra de Otto, el término alemán *Heilige* queda traducido actualmente como “santo” en lugar de “sagrado” (algo bastante problemático considerada la distinción que el mismo Otto aclara con respecto a estos dos términos). Sin embargo, es correcto considerar que existen traducciones menos difundidas que adoptan el otro término, como la de la editorial Claridad: R. Otto, *Lo sagrado*, Buenos Aires, Claridad, 2008 (Nota del traductor).

Es obvio que el término inmediato de referencia de Otto está constituido sobre todo por las, así llamadas, religiones “primitivas”, caracterizadas prevalentemente por un sentimiento inmediato de miedo con respecto a las potencias de la naturaleza, pero transfiguradas en la luz de una potencia o energía sobrenatural que se entiende como manifiesta en ellas, y que al comienzo del siglo XX quedaba indicada por los estudiosos, y según los contextos, como *mana* u *orenda*. Buena parte de la caracterización del sentimiento religioso como algo “irracional”, elaborada por Otto, depende de estas referencias. De hecho, la inconmensurable grandeza de la potencia sobrenatural que se manifiesta al ser humano le impide comprenderla, aunque él comprenda que su destino depende precisamente de esta incógnita. La lectura de la historia de las religiones que Otto desarrolla en la segunda parte de su obra se apoya en la progresiva saturación racional de la irracionalidad originaria de la experiencia religiosa, saturación que daría lugar a las denominadas religiones “superiores”, en las cuales el concepto de Dios aparece claramente delineado en los que son sus atributos morales<sup>16</sup>.

La teoría de la religión de Otto sigue siendo una referencia importante para los estudiosos de la religión, pero puede ser puesta en discusión a partir de diferentes perspectivas<sup>17</sup>. Lo que más me interesa es precisamente el uso extensivo del concepto de “sagrado” con el fin de indicar el objeto de la experiencia religiosa. El concepto, en cuanto usado para definir el mayor número de experiencias religiosas posibles, presenta un significado bastante ambiguo y hasta equívoco, y más si se considera que para Otto indica tanto el objeto de la experiencia religiosa cuanto la disposición interior que permite hacer esta experiencia, y también la cualidad que asumen los objetos de la experiencia ordinaria que se vuelven parte de la experiencia de lo sagrado. Por esta razón, algunos estudiosos consideran que el término no sirve para definir a la religión en la medida en que necesita, a su vez, de una definición. Además, cuando Otto habla de la experiencia de lo sagrado como de una experiencia de lo “totalmente otro”, entonces exacerba el problema porque sale a la luz que todo intento de definición se apoya en lo que es patente, y que si no existe analogía de lo sagrado con los objetos de nuestra experiencia entonces no se da posibilidad de definirlo.

M. Eliade, el más grande historiador de las religiones en el siglo XX, da un paso más sugiriendo una caracterización de lo sagrado en términos ontológicos, y definiéndolo como la “realidad absoluta” o como “saturado de

16 Para un análisis más amplio de este punto cfr. A. Aguti, *Autonomia e eteronomia della religione*. Ernst Troeltsch, Rudolf Otto, Karl Barth, Asis, Cittadella, 2007.

17 Cfr. A. Aguri, *Sull'attualità e l'inattualità della teoria della religione di Rudolf Otto*, «Aquinas», 54 (2011), pp. 165-173.

ser”<sup>18</sup>. Lo sagrado indicaría, aquí, el ser en su necesidad y perfección, que, sin embargo, no se encuentra separado del ser contingente y caduco (de nuestro mundo) sino que se manifiesta en este. Eso es precisamente lo que Eliade llama “hierofanía”, es decir, la manifestación de lo sagrado que genera una “ruptura de nivel” en el mundo empírico. La caracterización de lo sagrado en términos ontológicos, aunque Eliade solo realice un bosquejo, indica que este concepto presenta una afinidad con el concepto de Dios o de divino que la reflexión filosófica en general ha elaborado. De hecho, Dios es, según una clásica definición de la teología natural, el *ens necessarium*. El encontrar una afinidad entre estos conceptos permite ver una analogía entre religión y filosofía y hasta establecer un paralelismo, o un auténtico “sistema de conformidad”, así como lo ha hecho M. Scheler<sup>19</sup> en los primeros años del siglo XX. Pero esto no ayuda a nuestras investigaciones.

Tal vez sea posible ir más allá de un simple paralelismo e individuar un vínculo interno entre estos conceptos. La caracterización de la experiencia religiosa en términos de dependencia del ser humano de una o más potencias superiores es el elemento que identifica su esencia. Este elemento es susceptible de ser descrito y nombrado de maneras diferentes, pero con ello se indica fundamentalmente al principio que condiciona el cosmos y la vida humana. Puede ser experimentado como algo que se encuentra más allá de la naturaleza, como “trascendente”, aunque siga actuando en ella, o como algo que se identifica con la naturaleza en su totalidad o con una de las potencias, o sea como “inmanente”. En todo caso, este elemento queda pensado de manera unitaria: esto resulta evidente en el teísmo, es decir, en la concepción de un único Dios creador de la naturaleza y superior a ella, pero también en el cosmo-teísmo, es decir, en la concepción que en cambio identifica lo divino con la naturaleza. En ella, lo divino se fragmenta en una multiplicidad de potencias, pero tanto en las religiones animistas como en el politeísmo se da muchas veces la admisión de una potencia superior a las otras en la forma de un Ser Supremo, al cual se otorga un culto especial, o en la forma de un “padre” de los dioses o de una potencia impersonal (destino, ley cósmica) que gobierna sobre los mismos dioses.

Las propiedades atribuidas a esta potencia superior, que Otto llama “sagrado”, corresponden totalmente a las de lo divino y en este sentido, como ha justamente observado P. Tillich, lo divino es lo sagrado<sup>20</sup>. Aquí es posible

18 Cfr. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.

19 Cfr. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007.

20 P. Tillich, *Teología sistemática*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 278. Una vez más, en la traducción española, nos encontramos con la traducción de “sagrado” como “santo”. Con respecto a este problema cfr. nota 15 (Nota del traductor).

evitar el término “Dios” simplemente porque sugiere una connotación personal de lo divino, típica del teísmo, que no está presente en todas las religiones, aunque también en las que no la presentan oficialmente es difícil evitarla, por lo menos por parte del sentimiento religioso espontáneo. De hecho, como observa una vez más Tillich, «el hombre no puede estar últimamente preocupado por algo que sea menos que él, por algo impersonal»<sup>21</sup>. Es cierto que las otras propiedades, como la inmutabilidad, incorruptibilidad, omnisciencia, omnipotencia, etc., pertenecen de derecho a la potencia superior y desde este punto de vista hay más que un simple paralelismo entre la noción de Dios elaborada por la reflexión filosófica y el objeto de la experiencia religiosa.

En todo caso, queda el problema de comprender si todo esto vale también para las religiones que no parecen presentar una noción de divinidad, como parece ser el caso de muchas religiones orientales (aunque la única excepción es el budismo). Otras religiones, como el confucianismo y el taoísmo, poseen el concepto de un principio primero que constituye la fuente de la vida y de la moralidad, y que es inmanente a todo lo que existe<sup>22</sup>. Sin embargo, también la idea de que el budismo sea una “religión atea” resulta discutible a partir de diferentes perspectivas: por ejemplo, se ha observado que el concepto de *sunyata* (vacío), central en el budismo mahayana y en el zen, puede entenderse no solo según una acepción negativa, sino como absoluto o realidad última que se manifiesta en la liberación de cualquier forma empírica<sup>23</sup>. G. Widengren ha llamado la atención en el hecho de que el *dharma*, la ley cósmica, representa en el budismo una interpretación filosófica de la divinidad; y esto sin considerar la divinización precoz de la misma figura de Buda que, siempre según Widengren, atestigua la tendencia de la religión a concentrarse alrededor de una divinidad<sup>24</sup>. En fin, como “ateísmo religioso” parece ser solo una expresión paradójica para indicar, en realidad, un determinado tipo de religión, igualmente paradójica parece la definición de “religión atea”. En ambos casos, queda presente la referencia a una realidad que posee la plenitud de los atributos ontológicos y que ofrece al ser humano la dimensión de la “salvación” o del “sentido”. La creencia en esta dimensión, los actos considerados necesarios para entrar en relación con ella y para, finalmente, participar de ella, constituyen precisamente lo que llamamos “religión”.

21 *Ibid.*, p. 256.

22 Cfr. S. Hae Kim, “The Concept of Religion from the Perspective of the Basic Structure of Chinese Religious Tradition”, en U. Bianchi (ed.), *The Notion of “Religion” in Comparative Research*, cit., pp. 247-259.

23 Cfr. G. Magnani, *Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, Asís, Cittadella, 1999, pp. 163 y ss.

24 Cfr. G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.

#### 4. La religión como creencia y como práctica

Como ya he dicho, la religión presenta un aspecto cognitivo, el de la creencia en una o más realidades divinas, y un aspecto práctico, el de los actos que el ser humano dirige hacia esta(s) realidad(es). A veces se afirma que un “credo”, es decir, un complejo articulado de creencias consideradas verdaderas, no constituye un elemento presente en todas las religiones, sino solo en algunas y, en particular, en los monoteísmos. L. Lévy-Bruhl sostuvo que en las religiones primitivas lo sobrenatural es una “categoría afectiva” y que los primitivos no creen en lo sobrenatural, sino que solo le tienen miedo<sup>25</sup>. También en el marco de la religión griega o romana, la dimensión del creer aparece poco significativa con respecto a la de la observancia cultural, sobre todo en su significado político. Pero estos relieves son discutibles. Las religiones “primitivas” pueden también presentar sistemas de creencias muy articulados y complejos, como han mostrado los estudios de E.E. Evans-Pritchard<sup>26</sup>, y con respecto a la religión griega y romana no hay que olvidar que su teología política estaba vinculada con una teología mítica, es decir con un conjunto de “historias” relativas a la naturaleza y a las acciones de los dioses, a las cuales evidentemente había que conceder un mínimo crédito.

Si prescindimos del significado de “credo” como aceptación por fe de un complejo de “dogmas” –un significado que es válido en el marco del cristianismo– aparece obvio que todas las religiones presentan creencias. Su número y articulación varía por cantidad y complejidad, pero no es posible que exista una religión sin un *set* mínimo de creencias. En la cultura moderna y contemporánea, muy a menudo la religión queda interpretada como algo que tiene que ver exclusivamente con la esfera de la vivencia o de lo emocional. La misma noción de “experiencia religiosa” queda así reducida en un registro estético o psicológico, que no da razón del elemento cognitivo contenido, en cambio, dentro de la misma experiencia. De hecho, la experiencia no es solo percepción sensorial de una determinada realidad, o resonancia emocional de esta percepción, sino un acontecimiento mental que permite conocer hasta un determinado punto lo que queda experimentado, y en parte describirlo. Incluso en R. Otto –que no logra escapar al riesgo del anti-intelectualismo– el sentimiento religioso no se presenta como algo “subjetivo”, sino que es sentir al otro, es decir al “totalmente otro” que, mediante esta experiencia, queda conocido como tal. Desde este punto de vista, también en la religión no existen sentimientos sin creencias, o creencias vacías de

25 Cfr. L. Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

26 Cfr., en particular, E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religions*, Londres, Oxford University Press, 1965.

contenido. Tampoco lo es el creer que Dios sea lo “totalmente otro”, porque nos dice que Dios no va confundido con los objetos y los acontecimientos del mundo.

Además, por mucho que las religiones sean también “prácticas”, es obvio que estas no pueden darse sin creencias previas. Por ejemplo, la “práctica” de la oración implica la creencia en la existencia de un Dios o de una pluralidad de dioses a los cuales se dirige la oración y, si se trata de una oración de petición, en la creencia en que este Dios, o estos dioses, sean capaces de conceder lo que se pide<sup>27</sup>. Además, las creencias proposicionales, es decir, las creencias que describen un determinado estado de cosas permiten objetivar y comunicar el contenido de la experiencia religiosa, mientras la articulación de las creencias en un sistema más o menos coherente permite a la religión de devenir, en un determinado nivel, una *Weltanschauung*, una visión global del mundo. Como podremos ver en el próximo capítulo, las creencias, si son consideradas verdaderas, resultan desafiantes para quien las asume, lo que indica que mientras quedan consideradas verdaderas excluyen toda duda sobre ellas mismas.

Pero al lado del elemento cognitivo, la religión presenta también un elemento “práctico”. El término aquí es genérico: indica unos actos habitualmente repetidos, y que quedan considerados necesarios por lo que concierne la relación con la divinidad. Más precisamente, el término refiere, en primera instancia, a los actos culturales. De hecho, el culto queda constituido por el conjunto de las acciones, generalmente formalizadas y por esto ritualizadas, mediante las cuales el ser humano expresa de manera visible la creencia en la divinidad, y el compromiso existencial hacia ella. M. Riesebrodt ha definido las prácticas culturales como “prácticas intervencionistas”<sup>28</sup>, es decir prácticas que tienen el fin de establecer un contacto o de favorecer el acceso a la divinidad. Éstas dramatizan la relación con la divinidad y le confieren un trato realista que no se daría si la relación quedara confinada en el marco de la creencia como puro acto mental.

Sin duda existe un culto religioso “interior” o “espiritual”, pero, en su aislamiento de aquello “exterior”, no presenta ninguna particular superioridad; en cambio, aparece limitado. Si es cierto que el ser humano es una totalidad psico-física, y que la creencia religiosa lo compromete en su totalidad, es evidente que la forma cumplida del culto no puede ser solo “interior” o “espiritual” sino también corporal y, por esto, visible. El moderno proceso

27 Cfr. V. Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? On Prayer and the Nature of Faith*, Alderhot, Ashgate, 2008, pp. 45 y ss. Sugestiones interesantes se encuentran también en M. Damonte, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Verona, Edizioni Fondazione Centro Camprostrini, 2014.

28 Cfr. M. Riesebrodt, *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, cit., p. 75.

de secularización ha conducido, entre otras cosas, a una “espiritualización” de la religión, es decir, a concebir a la religión como una dimensión interior que el individuo cultiva mediante formas invisibles en el exterior y libres de cualquier tipo de constricciones. Esto ha generado una confusión entre lo que se puede llamar “religiosidad”, es decir, la aptitud presente en promedio en el ser humano de generar un culto religioso o también la apropiación individual de una determinada tradición religiosa, con la religión en su forma efectiva. Como toda aptitud interior, que se encuentra en relación con lo otro de sí, también la religiosa acaba ineludiblemente por expresarse en el exterior mediante formas visibles, y son estas formas que a su vez alimentan a la fe religiosa y, en unos casos, hasta la suscitan.

Naturalmente, se puede dar una disociación entre culto y creencia interior, la cual genera el “ritualismo”, es decir, la repetición estereotipada de actos culturales que pierden su referencia original. Se trata de un riesgo real que amenaza la práctica del culto religioso, pero que subyace a toda experiencia humana. Ritos que ya no comprometen realmente a los que los ejecutan se encuentran también en el ámbito político, académico, familiar, etc. De la misma manera, la visibilidad de los actos culturales no significa, de por sí, la imposición a otros de una determinada creencia religiosa, excepto si su expresión al exterior no asume formas violentas o excluyentes de otras creencias.

La dimensión práctica de la creencia se expresa también mediante otra forma que es la de la observancia de los preceptos morales, considerados como explícita expresión de la voluntad de la divinidad, o resultantes del orden divino que gobierna al cosmos. Estos preceptos asumen tanto una forma positiva (“haz esto”) como negativa (“no hagas esto”), y en ambos casos quedan finalizados a regular las acciones humanas según modelos de comportamiento que no se encuentran en contradicción con la voluntad de la divinidad o con la justicia cósmica. En línea de principio, la observancia de estos preceptos permite al ser humano conseguir una vida buena (aunque no necesariamente feliz) y, en último, la salvación o redención que aparece como el fin último hacia el cual el ser humano está dirigido, sea cual sea el significado que las religiones reconocen a estos términos de salvación y redención.

La relación que une la religión a la moral manifiesta generalmente el mayor punto de contacto con el ambiente social en el cual viven las religiones cuando, como ha ocurrido en Occidente, la sociedad en su conjunto no se identifica más con una determinada religión ni queda prevalentemente orientada por fines de tipo religioso. Desde el punto de vista sociológico, los pertenecientes a una religión son miembros de una comunidad delimitada



(iglesia, secta, movimiento), cuya entidad queda dada por unas creencias y unas prácticas culturales que determinan su diferenciación con respecto al ambiente social. Sin embargo, las reglas morales de las comunidades religiosas, en la mayoría de los casos, coinciden largamente con el sentido moral presente en una sociedad, es decir, con sus costumbres. De hecho, generalmente, acciones como la de matar injustamente, robar, mentir, etc., quedan igualmente condenadas tanto por una moral religiosa como por una moral no religiosa o laica.

Si miramos a la historia de la relación entre moralidad y religión, podemos ver que las acciones juzgadas como inmorales por lo general siempre han recibido una doble sanción, civil y religiosa. Y en muchos casos esta última ha asumido el papel de fortalecer la primera<sup>29</sup>. Obviamente, esto no excluye conflictos de varios niveles que, sin embargo, no parecen tener que ver con determinados valores fundamentales, comunes tanto a la moral religiosa cuanto a la no religiosa, sino con la interpretación de estos valores y con su aplicación en un contexto específico. Luego, existen dificultades teóricas de tipo más general con respecto a la relación entre religión y moral, que aquí no es posible tomar en consideración. Solo para ofrecer un ejemplo, una dificultad particularmente discutida consiste en la caracterización de la moral religiosa como una moral “heterónoma”, es decir, como una moral en la cual el ser humano no tiene libertad de elegir y en la cual está obligado a obedecer órdenes que provienen de otra voluntad. Sin embargo, para establecer una absoluta oposición entre moral autónoma y moral heterónoma se necesita comprender en qué consiste propiamente una moral autónoma, si puede existir una que lo sea completamente, si una moral autónoma puede ser capaz de garantizar la objetividad de los valores morales y si una moral heterónoma constituye siempre una negación de la libertad humana.

Discutiré algunos de estos problemas sucesivamente; por el momento ha sido suficiente reconsiderar la dimensión práctica de la religión en su significado moral, y poner de relieve su importancia.

---

29 Los estudios clásicos de B. Malinowski lo confirman, así como la obra de M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires. Nueva Visión, 2007.



## CREENCIA RELIGIOSA Y RACIONALIDAD

### 1. Fideísmo y racionalismo

Al comienzo del primer capítulo he definido genéricamente la filosofía de la religión como una reflexión racional sobre la religión. Por lo tanto, es obvio que una de las cuestiones centrales que ella tiene que afrontar es precisamente la de la relación entre “creencia religiosa”, o “fe religiosa”, y lo que generalmente llamamos “razón” o “racionalidad”. Se trata de una cuestión delicada con respecto a la cual, muchas veces, se generan equívocos que impiden una adecuada consideración, y a los cuales es necesario hacer prontamente referencia.

Probablemente, el más frecuente y difundido de estos equívocos tiene que ver con la presunta incompatibilidad de principio entre fe y razón. Esta incompatibilidad puede ser afirmada, como de hecho ocurre, bien desde el punto de vista de la fe religiosa bien desde el de la razón, y da lugar a dos concepciones opuestas usualmente llamadas “fideísmo” y “racionalismo”. El fideísmo no considera que la fe sea un acto irracional en el sentido de que se vaya produciendo según procedimientos diferentes de los racionales, sino que lo que es objeto de creencia no necesite de argumentaciones racionales para ser creíble, e incluso que estas puedan ser perjudiciales. De hecho, es propiamente el contenido irracional de la creencia que paradójicamente la hace digna de fe. *Credo quia absurdum*, creo porque es absurdo, para usar una famosa expresión del padre de la Iglesia, Tertuliano (que además no se encuentra en sus textos en forma literal). Una forma hoy en día muy difundida de fideísmo es la que minimiza el elemento cognitivo de la fe religiosa a favor del elemento emocional, sentimental o práctico: según este tipo de fideísmo, la fe religiosa es, antes que todo, una forma de vivencia personal, o comunitaria, imposible de comunicar a los otros en forma proposicional, e imposible de motivar mediante argumentos racionales. De esto se sigue que la fe reli-

giosa se entiende como una opción personal que depende de motivaciones análogas a las del gusto, o que simplemente queda inscrita en un determinado contexto comunitario. Así concebido, el fideísmo resulta ser una forma de antirrealismo, es decir, equivale a una posición que no reconoce más el problema de la verdad o la falsedad objetiva de la creencia religiosa, sino que la piensa como una perspectiva subjetiva o, como mucho, intersubjetiva<sup>1</sup>.

También para el racionalismo la fe religiosa es algo irracional, y también en este caso se trata de una calificación que parece hacer referencia principalmente a la presunta violación de obligaciones epistémicas conectadas al uso de las facultades racionales, y no al hecho de que quien posee convicciones religiosas falle en el ejercicio de uso de estas facultades. En general, para el racionalismo no existen motivos válidos para considerar lícitas las creencias relativas a la realidad, que no se someten a nuestros sentidos y que van más allá de la esfera de la evidencia racional. Para afirmar su verdad se necesitaría una evidencia mayor de la cual, generalmente, el ser humano no dispone. A este respecto, es famosa la respuesta, en forma de chiste, que el filósofo ateo B. Russell habría dado a quien le preguntó qué cosa habría dicho, después de su muerte, si se hubiera encontrado frente a Dios y Éste le preguntara por qué no había sido creyente en vida: “Demasiada poca evidencia”.

“Evidencialismo” es, en efecto, el término con el cual unos filósofos de la religión del ámbito angloamericano definen aquella postura que se ha afirmado en la filosofía moderna a partir de Descartes, y para la cual es ilegítimo conceder el propio asentimiento a una creencia que no sea suficientemente evidente<sup>2</sup>. Con respecto a esto, se hace frecuentemente referencia al principio fundamental de la, así llamada, “ética de la creencia” delineada por W.K. Clifford, que afirma: “Es un error, siempre, dondequiera y para cualquier persona, creer en algo con base en una evidencia insuficiente”<sup>3</sup>. La conclusión lógica de la aplicación de este principio a la creencia religiosa es la que algunos llaman “presunción en favor del ateísmo”, es decir, el conferir un privilegio epistémico a la negación de la existencia de Dios con respecto a la afirmación de su existencia. De tal manera, la creencia religiosa aparece frente al tribunal de la razón con una presunta declaración de culpabilidad, y a lo mejor debe intentar producir desde sí misma las pruebas de su inocencia.

Las posiciones del fideísmo y del racionalismo están, hoy en día, muy difundidas, ora en ámbito académico, ora fuera de este, y asumen las formas

1 Se trata de una concepción que puede recurrir a diferentes fuentes filosóficas, como la teoría de los juegos lingüísticos de L. Wittgenstein, la hermenéutica filosófica contemporánea, el pensamiento postmoderno.

2 Cfr. N. Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Nueva York, Cambridge University Press, 1966.

3 W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, Nueva York, Macmillan & Co., 1901, p. 175.

más diversas, que frecuentemente se esconden detrás de sinceras proclamaciones de superación de la fractura entre fe y razón. Sin embargo, a pesar de esta difusión, se trata de dos posiciones que no convencen, y esto porque presentan una concepción reduccionista de los términos “fe” y “razón”.

El fideísmo, en los autores que históricamente lo han sostenido, es una concepción principalmente generada por una polémica desatada en contra del racionalismo teológico, es decir en contra de aquella postura que considera posible una adecuada comprensión de la naturaleza de Dios. Colocado en el marco de este contexto polémico, el fideísmo pretende representar los derechos de lo que está por encima de la razón y que no puede ser comprendido sin admitir esta desproporción. En un pasaje del *Apologeticum*, el ya nombrado Tertuliano afirma que “lo que nos hace comprender a Dios es precisamente el no poderle comprender” (XVII, 3). Se trata de una afirmación que puede ser encontrada, casi literalmente, en autores modernos y contemporáneos como S. Kierkegaard y K. Barth, generalmente caracterizados como fideístas, y que estarían de acuerdo también con otra afirmación de Tertuliano para la cual “las cosas que se pueden ver, tomar, concebir, son menores de como aparecen a los ojos que las ven, a las manos que las toman y a los sentidos que las descubren; pero lo que es infinito se conoce plenamente solo por sí mismo” (*ibidem*).

Fuera de esta justificada polémica en contra del racionalismo teológico, la tesis del fideísmo es insostenible porque, como ha observado R. Swinburne, “nadie *puede* creer en una proposición sobre la base del hecho de que es absurda o imposible”<sup>4</sup>. Lo absurdo de una creencia, o la imposibilidad de un acontecimiento, no representan en alguna manera un motivo para considerarlos verdaderos, excepto si no hay otros motivos racionales, o considerados tales, que mueven a aceptar una creencia, aunque faltando una plena evidencia racional. Se puede tratar de la confianza acordada a la palabra de alguien considerado digno de fe, de un interés práctico más o menos relevante, de la posesión de un mínimo de informaciones fiables con respecto al estado de cosas en que se cree. En todos estos casos, la fe no es un movimiento ciego del alma, y de hecho generalmente no queda concedida, en un ámbito religioso o no, con los ojos cerrados o mediante un salto al vacío. Tampoco es posible concebir la fe solo como una emoción o una participación interior, en cuanto la ausencia de cualquier tipo de elemento proposicional en el discurso religioso determina el venirse debajo de la misma creencia. Como ha

---

4 R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 2005<sup>2</sup>, Clarendon, p. 24.

afirmado Bocheński, el creyente es un “hombre que cree en algunas proposiciones y les atribuye valor de verdad”<sup>5</sup>.

Tampoco el racionalismo parece ser una postura sostenible. En su forma más común, el racionalismo asume, como criterios básicos de la validez del conocimiento, los de la verificación y la falsificación: como las creencias religiosas no pueden ser verificadas ni falsificadas, entonces hay que considerarlas sin sentido o absurdas. Sin embargo, la reflexión epistemológica del siglo XX ha puesto a la luz el límite de estos criterios en tanto que, por un lado, no disponemos de la totalidad de la experiencia que nos permita verificar completamente nuestras creencias y en tanto que, por otro lado, el criterio de la falsificación solo puede introducirnos a verdades provisionales. Además, una coherente aplicación de estos principios provoca el riesgo de quitar sentido a muchos otros ámbitos del conocimiento humano, como los de la moral, de la estética y del mismo conocimiento científico. De hecho, también en el ámbito de la ciencia se proponen hipótesis y construyen teorías que no poseen, o poseen solo parcialmente, una base empírica y que, a pesar de esto, son consideradas válidas. En fin, los criterios de la verificación y de la falsificación, en cuanto criterios *a priori*, parecen no estar sometidos a las condiciones por ellos mismos establecidas; y esto explicaría por qué, a pesar de ser sostenida por determinadas formas de naturalismo contemporáneo (sobre todo con referencia a la relación entre religión y ciencia), esta forma de racionalismo hoy aparece menos convincente desde el punto de vista filosófico que en el pasado<sup>6</sup>.

La idea fundamental del Evidencialismo, expresada por el principio de Clifford, resulta también problemática. Este principio permite, en algunos casos, evitar errores que siguen de la apresurada aceptación de una creencia, pero en otros puede impedir dar comienzo al proceso epistémico que conduce al conocimiento, en cuanto que una evidencia plena generalmente es punto de llegada, y no de partida, de una investigación, y representa más la línea de meta de hipótesis y creencias que en una fase inicial no resultan para nada evidentes. En este sentido, podría ser legítimo hacer valer precisamente el principio opuesto según el cual “es un error, siempre, dondequiera, y para cualquier persona, ignorar o rechazar lo que es contrario a las [...]

5 Cfr. J.M. Bocheński, *La lógica de la religión*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 54.

6 Además, la dificultad en sostener una postura de este tipo resulta de lo que D. Willard llama el “inevitable dilema” del naturalismo contemporáneo, para el cual este racionalismo se transforma en un análisis *a priori* que ofrece un fundamento teórico a su monismo, lo que contradiría la cuestión básica de atenerse a un análisis de las propiedades físicas, o se queda en una vaga apelación a la ciencia. Cfr. D. Willard, “Knowledge and Naturalism”, en W.L. Craig - J.P. Moreland (eds.), *Naturalism. A Critical Analysis*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001, p. 31.

creencias”<sup>7</sup>. Además, la coherente aplicación de este principio acabaría con reconocer como no evidentes la mayoría de nuestras creencias, en particular las que se encuentran a la base de nuestra vida social y que se fundan generalmente en la fiabilidad del testimonio ajeno<sup>8</sup>. Si quisiéramos conseguir un nivel de evidencia racionalmente aceptable, con relación con muchas de estas creencias, el resultado sería solo el de suspender estas creencias y las actividades a ellas conectadas.

En fin, ni siquiera una “presunción de ateísmo” parece justificada. Puede que no tengamos razones para creer que Dios exista, pero esto no genera automáticamente razones para negar su existencia. En otras palabras, la ausencia de una evidencia no representa la evidencia de una ausencia; una ausencia de evidencia con respecto a la existencia de Dios puede legítimamente conducir a una posición agnóstica, pero no atea<sup>9</sup>, mientras el ateísmo, así como el teísmo, necesita en el ámbito filosófico de una justificación racional, es decir de argumentos racionales que justifiquen su asunción.

## 2. Fe, saber y justificación racional

La constatación de que no existe una diástasis entre fe y razón, o que su relación está destinada a una superación de la una o de la otra, no equivale a afirmar que no hay diferencia entre las dos. En la filosofía occidental hay una larga tradición, por lo menos desde Platón hasta Kant, en la cual se distingue entre opinión, fe y saber según una precisa jerarquía. En Platón, la fe (*pístis*) es una variante de la opinión (*dóxa*) que se distingue claramente de la ciencia (*epistēmē*). Saber significa tener conocimiento estable de las causas de un fenómeno, mientras la opinión es un conocimiento para nada o muy poco fundado en las causas, que por esto es cambiante y poco fiable. La fe es una opinión inducida por la persuasión, que se sostiene subjetivamente con mayor convicción; como eficazmente la definió Aristóteles, se trata de una “opinión vehemente” (*Top.* 4, 5, 126b, 18). En la época medieval, esta posición intermedia de la fe entre opinión y saber ha sido expresada mediante la famosa definición de Hugo de San Víctor, para quien “la fe es una forma de certeza mental con respecto a realidades ausentes, y que es más grande que

7 R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire?*, París, Vrin, 2006<sup>2</sup>, p. 22.

8 Cfr. R. Audi, “The Epistemic Authority of Testimony and the Ethic of Belief”, in A. Dole - A. Chignell (eds.), *God and the Ethic of Belief. New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 175-201.

9 Cfr. J.P. Moreland - W.L. Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003, p. 156.

la opinión y más pequeña que el conocimiento (*Certitudo quaedam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam*)” (*De Sacramentis*, I, X, 2), mientras que en la época moderna Kant ha concebido la fe (*Glaube*) como una convicción (*Überzeugung*) que permite considerar verdadero algo, pero que se funda solo sobre motivos subjetivos y no objetivos, como en cambio ocurre con el saber (*Wissen*)<sup>10</sup>.

La distinción entre fe y saber sostenida por esta reconocida tradición de pensamiento se funda en la intuitiva diferencia existente entre creer y saber. Por cuanto se pueda discutir sobre el carácter convencional de la matemática, yo sé que  $2+2$  es igual a 4 y no es que simplemente lo crea, y por cuanto se pueda discutir con respecto al carácter relativo de las prohibiciones morales, yo sé, y no simplemente creo, que torturar a alguien por mera diversión es algo que no se tendría que hacer. En estos casos, el estado de cosas en cuestión aparece evidente a la razón humana, casi como en la forma de una presencia directa para la conciencia. No ocurre lo mismo en la fe, la cual –como ha afirmado Tomás de Aquino– es un *habitus* de la mente que “lleva al intelecto a asentir con respecto a lo que no ve” (*S. th.* II-II, q. 4, a. 1), y en el cual la insuficiente evidencia intelectual de lo que se cree, se llena por medio de la voluntad. Este nexo con la voluntad asegura el carácter libre y precisamente voluntario de la fe, pero el saber queda igualmente como condición epistémica privilegiada con respecto a la fe, en cuanto goza de un nivel de mayor evidencia con respecto a esta última. Como también afirma Tomás de Aquino, en la fe “el movimiento del pensamiento (*cogitationis*) permanece quieto” (*Ver.* q. 14, a. 1 ad. 5) y por lo tanto en ella permanece una suerte de insatisfacción intelectual que mueve hacia la búsqueda de una mayor evidencia.

Esta insatisfacción intelectual no se confunde con la duda: a veces se escucha, en la mayoría de los casos con énfasis retórico, que la fe convive con la duda, pero basta poco para entender que la duda es una condición epistémica diferente de la fe, porque en ella se da certeza de algo, aunque no se posea una evidencia plena, mientras en la duda no hay esta certeza. Como ha afirmado J.H. Newman, es posible amar la mitad, y también obedecer la mitad, pero no es posible creer la mitad, así que o hay fe o no la hay<sup>11</sup>. Si la duda es la condición de quien está todavía buscando, o de quien ha comenzado otra vez a buscar, la fe es la convicción de quien ha encontrado, de quien está cierto de lo que ha encontrado, pero también de quien busca una mayor eviden-

10 Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, FCE-UNAM-UAM, 2009, pp. 693 y ss.

11 Cfr. J.H. Newman, *La fe y la razón*, Madrid, Encuentro, 2017.



cia con respecto a lo que cree, una búsqueda que tendencialmente apunta a transformar la fe en una plena posesión cognoscitiva, es decir un saber.

En la cultura religiosa moderna y posmoderna, muchos suelen enfatizar la importancia de la fe con respecto al saber, pero se trata de una tendencia sospechosa: la fe, es decir, la firme convicción que alguien posee con respecto a un determinado estado de cosas, no es para nada un motivo para que alguien más crea en este mismo estado de cosas, especialmente si la firme convicción no se apoya a su vez en datos evidentes. Por ejemplo, la fe en la resurrección de Cristo resultaría poco creíble si no hubiera habido testimonios oculares de sus apariciones *post mortem*, aunque quien no estuvo presente no puede hacer otra cosa que creer en estos testimonios. El deseo de ver, y no solo de creer, es natural para el ser humano, y en unos casos, como el del Cristo resucitado, existe, como diría V. Soloviov, una “incredulidad en buena fe” como la del apóstol Tomás<sup>12</sup>.

Naturalmente el pasaje desde la fe a la visión, de la creencia al saber es posible solo en algunos casos. Algunas cosas solo podemos creerlas y no podemos saberlas. Como ya he dicho, en el marco de las relaciones personales y sociales hay muchas cosas que únicamente podemos creer, y naturalmente esto vale de modo particular para la religión. En la tradición cristiana, la búsqueda de una mayor evidencia con respecto a lo que se cree ha sido expresada mediante fórmulas como *credo ut intelligam* (creo para comprender) o *fides quaerens intellectum* (la fe que busca la inteligencia), es decir, fórmulas que muestran la tensión interna de la fe hacia el saber, pero también el hecho de que el punto de partida para esta investigación queda representado por la fe y que el deseo de una evidencia mayor no debe conducir a una superación de la fe en el saber, cuando esto no es posible. Por esto, en el ámbito religioso, la fe aparece como una condición epistémica privilegiada con respecto al saber, porque permite adquirir un previo conocimiento de algo que no puede ser conocido y guía la búsqueda de su ulterior evidencia.

A veces se sostiene que la fe no implica ningún particular mérito epistémico, porque es concebida como un “don” de Dios, es decir como algo que se concede gratuitamente por Dios al ser humano, sin que éste pueda presumir mérito. Pero se trata de una interpretación parcial de la fe que ignora que todo don, por ser tal, tiene que ser aceptado y que en esta aceptación el ser humano desempeña un papel epistémico. En otras palabras, se necesita comprender que es bueno creer por creer. Como afirma, una vez más, Tomás de Aquino: “los incrédulos son ignorantes con respecto a las cosas de fe, porque no ven y no conocen estas cosas en sí mismas, y no saben que hay que creer

12 Cfr. V. Soloviov, *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, Madrid, El Buey Mudo, 2016.

en ellas. En cambio, en este sentido, los fieles las conocen, no en gracia de una especie de demostración, sino porque [...] miran con la luz de la fe que hay que creer en ellas” (*S. th.* II-II, q. 1 a. 5).

La estrecha relación existente entre fe y saber depende del hecho de que tanto la fe como el saber están orientados hacia la verdad, es decir, hacia la correspondencia con el determinado estado de cosas creído o sabido. Obviamente, esta orientación no garantiza que nuestras creencias, o conocimientos, sean verdaderas. En muchos casos, creemos que las cosas son de un determinado modo, pero en realidad no es así, y en otros casos consideramos tener un conocimiento exacto de ellas, mientras el aparecer de un nuevo elemento nos hace conscientes de la falacia de nuestro conocimiento. En ambos casos, la certeza adquirida con base en la fe o en un determinado nivel de evidencia racional es desafiada por nuevos estados de cosas y por el presentarse de un mismo estado de cosas, pero bajo una diferente perspectiva. Así surge el problema de comprender lo que motiva la asunción de algunas creencias, y en general qué nos lleva a considerar válido un conocimiento.

En la discusión contemporánea, sobre todo en el marco de la filosofía analítica, existe la tendencia a concebir el conocimiento, o sea el saber, como una creencia justificada que es verdadera<sup>13</sup>. Según esta tendencia, que entiende la creencia como un acto mental mediante el cual se representa un determinado estado de cosas considerándolo verdadero, todos nuestros conocimientos son creencias que presentan un diferente nivel de justificación epistémica, es decir, presentan motivos o razones que legitiman en mayor o menor medida su aceptación. Algunos de estos motivos son tales que mueven a considerar las creencias como completamente justificadas y, por esto, como verdaderas, por lo menos con un alto nivel de probabilidad, pero otros ofrecen un nivel de evidencia menor. La justificación de una creencia no determina su verdad, la cual es resultado del acuerdo con el determinado estado de cosas afirmado; de hecho, una creencia puede ser verdadera sin ser justificada, o sea puede ser fruto de una “fortuna cognitiva”, como cuando se adivina la serie de números extraídos en una lotería, o puede ser verdadera siendo solo parcialmente justificada, ya que los motivos en su apoyo pueden basarse en razonamientos incompletos o en creencias a su vez equivocadas. En otros casos es posible tener motivos válidos para considerar verdadera una creencia, pero igualmente equivocarse. La justificación racional de la creencia es en todo caso aquel proceso que hace transparentes, y por esto públicos, los motivos por los cuales aceptamos algunas creencias y las consideramos

---

13 Cfr. R. Swinburne, *Epistemic Justification*, Oxford, Clarendon, 2001.

verdaderas, y naturalmente esto interfiere con este juicio de verdad, porque una creencia poco justificada tiene menos probabilidades de ser verdadera.

Como ya se ha dicho, siempre hay motivos o razones que mueven, voluntaria o involuntariamente, a aceptar determinadas creencias. Estos motivos pueden ser accesibles al sujeto en cuestión (según una perspectiva definida “internalista”), depender de factores que puede controlar solo parcialmente (según una perspectiva “externalista”), o presentarse como una combinación de las dos. Generalmente, los motivos que justifican la aceptación de nuestras creencias consisten en otras creencias definidas “básicas”, es decir en creencias cuyo contenido presenta un alto nivel de evidencia. De hecho, estas creencias básicas dependen de la posesión de ciertos estados mentales (la creencia de tener mal de cabeza está motivada por el dolor que siento), de la percepción de realidades externas (la creencia de ver un coche frente a mí está motivada por el hecho de verlo en frente de mí), de la memoria (la creencia de haber conseguido titularme está motivada por el claro recuerdo de aquel día de la defensa), o del crédito concedido a otros con respecto a informaciones relativas a la geografía, la historia o la ciencia (por ejemplo, la creencia de que Hitler haya fallecido en 1945 en su búnker de Berlín es históricamente fundada), es decir, por datos difíciles de poner a discusión aunque no presenten todos el mismo nivel de evidencia. Las creencias que se fundan en la posesión de determinados estados mentales generalmente remiten a una sólida base epistémica; también aquellas fundadas en la percepción y en la memoria son generalmente fiables, a pesar de las ilusiones ópticas, superposiciones o amnesias. Creencias relativas a estados de hechos como la muerte Hitler parecen estar bien fundadas, pero presentan un nivel de evidencia menor con respecto a las primeras.

Aunque las creencias de este tipo no presenten la misma evidencia, si no existen elementos capaces de ofrecer una evidencia contraria a la evidencia a favor, es epistémicamente legítimo asumir todas estas creencias como verdaderas. R. Swinburne, con respecto a esto, ha hablado de un “principio de credulidad (*Principle of Credulity*)”<sup>14</sup>: el término “credulidad” en español no suena bien en cuanto indica una excesiva, y en algunos casos, hasta ridícula tendencia a creer lo que los otros cuentan (un ejemplo, en este sentido, es el magnífico cuento de I. Singer, *Gimpel el idiota*, en el cual se puede ver una paradójica defensa de la credulidad). En el sentido usado por Swinburne, el término indica simplemente que, si nos parece que las cosas son en un determinado modo y si no existen motivos evidentes para considerar que las cosas

14 Swinburne hace referencia a este principio en muchas de sus obras, la última de ellas, R. Swinburne, *Mind, Brain & Free Will*, Oxford 2013, Oxford University Press, pp. 42 y ss.

son de modo diferente, entonces es justificado creer que sean verdaderamente como creemos.

El principio de credulidad amplía significativamente el abanico de las creencias que presentan una justificación epistémica y, por esto, tienen la probabilidad de ser verdaderas. Para lo que algunos llaman “fundacionalismo” clásico, es decir, para aquella perspectiva que considera que nuestras creencias básicas han de fundarse en proposiciones autoevidentes e infalibles, el abanico de las creencias epistémicamente justificadas es bastante limitado y se reduce a creencias que son justamente autoevidentes (como aquellas matemáticas o lógicas), o fundadas en estados mentales actuales o en la percepción inmediata. Sin embargo, como ya he indicado, existe una infinidad de otras creencias con respecto a las cuales no parece legítimo asumir una actitud escéptica y que, al contrario, aceptamos con facilidad. Mi memoria puede engañarme con relación a algunos hechos, pero si funciona con normalidad resulta completamente fiable. El testimonio de alguien puede ser dudoso, pero, sobre todo cuando se encuentra en acuerdo con otros, es difícil pasarlo por alto. En todos estos casos, no aceptar una creencia no indica una actitud racional sino irracional. Como afirma Swinburne, “no el escéptico sino la persona racional es la que cree”<sup>15</sup>.

Naturalmente, el principio de credulidad no supone que la evidencia disponible relativa a determinadas creencias no pueda ser puesta a discusión hasta el punto de volverlas menos probables, e incluso privarlas de consistencia; al mismo tiempo no impide la búsqueda de una mayor evidencia, en el caso de que se considere útil o incluso necesaria. Este principio ofrece una justificación epistémica a la mayoría de nuestras creencias y salva del riesgo de caer en el escepticismo que, en muchos casos, es el resultado al cual llega el excesivo deseo de fundación. El principio de credulidad indica que, en la búsqueda de la verdad, generalmente tenemos una justificada confianza en nuestras facultades epistémicas, y sin esta confianza parece que no puede haber algún conocimiento.

### 3. La justificación racional de la creencia religiosa

La aplicación del principio de credulidad es obviamente muy relevante para la creencia religiosa. Si es válido para la epistemología en general, lo es también para la epistemología religiosa, es decir que es capaz de ofrecer, por lo menos *prima facie*, una justificación racional de la creencia religiosa. No hay

---

15 *Ibid.*, p. 44.

razones para negar que pueda ser aplicado también en este ámbito, pero hay algunos problemas que es necesario considerar.

En la discusión contemporánea, A. Plantinga –uno de los más importantes filósofos de la religión vivos actualmente– ofrece una significativa aplicación del principio de credulidad al problema de la justificación epistémica de la creencia religiosa. En realidad, Plantinga no habla de “justificación” porque se trata de un término utilizado prevalentemente en un contexto fundacionalista, sino que habla de una “garantía” que las creencias religiosas pueden presumir una vez que se cumplan determinadas condiciones epistémicas<sup>16</sup>. Estas condiciones son esencialmente tres: a) que las facultades sensitivas y cognitivas funcionen de manera correcta; b) que su funcionamiento se dé en un contexto que favorece el desarrollo de las creencias verdaderas y c) que la formación de las creencias esté guiada por una intención de tipo aléptico, es decir que apunta a la verdad. Básicamente, si alguien que posee creencias religiosas no presenta rasgos de desequilibrio físico o cognitivo, o de haber desarrollado estas creencias en condiciones subjetivas o ambientales desfavorables (y que ponen en duda la fiabilidad del proceso doxástico, como podría ser la asunción de drogas o condiciones ambientales extremas), y si al mismo tiempo demuestra no estar movido por intenciones diferentes de la mera referencia al contenido de estas creencias, entonces no existen motivos para considerar ilegítimo, desde el punto de vista epistémico, la posesión de estas creencias. Según Plantinga, la naturaleza de éstas es básica, es decir no es fruto de una inferencia o argumentación, así como las creencias basadas en la percepción, la memoria o las así llamadas creencias *a priori*.

La ventaja de este planteamiento es evidente: la creencia religiosa no solo no aparece como irracional en sí misma, porque es el resultado del ejercicio de las mismas facultades racionales que presiden a la formación de las creencias en general, sino, al no violar ninguna de las condiciones que normalmente permiten considerar fiables nuestras creencias, tiene que ser considerada epistémicamente legítima. El paradigma judicial impuesto por el evidencialismo moderno a la creencia religiosa queda así derrocado, y ésta resulta rehabilitada con respecto a sus derechos epistémicos.

Un aspecto importante que hay que poner a la luz es que desde esta perspectiva las creencias religiosas tienen una garantía epistémica prescindiendo del motivo de su originarse. Por ejemplo, para Plantinga, se puede suponer que en el ser humano existe una facultad o un mecanismo cognitivo que él mismo, siguiendo a Calvino, llama *sensus divinitatis*, y que produce las creencias religiosas y más específicamente la creencia en Dios. Pero, como muchas

---

16 Cfr. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

veces ocurre, el origen de la creencia religiosa se puede encontrar en el crédito concedido al testimonio de alguien más al cual se le reconoce autoridad. El fundacionalismo generalmente otorga importancia a la autonomía epistémica, es decir a aquella actitud para la cual el sujeto conocedor está dispuesto a reconocer autoridad al testimonio de otro solo si el testimonio responde a los mismos criterios epistémicos considerados válidos por el mismo sujeto. Pero esta actitud corre el riesgo de transformarse en un verdadero egoísmo epistémico que obstaculiza, o incluso anula, la autoridad epistémica de los otros. En el ámbito religioso muchas veces se registra una actitud diferente, la del universalismo epistémico, para el cual “el hecho de que otra persona tenga una determinada creencia religiosa me da una razón *prima facie* para creer en ella yo también”<sup>17</sup>. Naturalmente, también en este caso, no todos los testimonios son dignos de confianza sino solo los que presentan, por así decirlo, virtudes epistémicas como el amor por la verdad, la honestidad intelectual, la ausencia de intereses la coherencia, etc.<sup>18</sup> Lo mismo vale con respecto a la fe religiosa que se origina, o se alimenta, a partir de un acontecimiento extraordinario considerado como el efecto de una intervención sobrenatural, es decir, lo que generalmente en el lenguaje religioso se llama “milagro”. Si no hay explicaciones válidas alternativas al acontecimiento en cuestión, el reconocimiento de su naturaleza milagrosa es totalmente legítimo desde el punto de vista epistémico<sup>19</sup>.

Una epistemología de la creencia religiosa que valora los elementos mencionados presenta, como ya he afirmado, la capacidad de mostrar el carácter perjudicial de la actitud de sospecha que la epistemología moderna, guiada por asuntos evidencialistas, ha mantenido hacia la creencia religiosa. La superación de este prejuicio constituye sin duda un importante paso adelante para la superación del modelo de conflictividad entre fe y razón. Sin embargo, todo esto no es suficiente. El principio de credulidad y una epistemología de las virtudes aplicada a la creencia religiosa no pueden ellos solos desempeñar la tarea de una justificación racional de la creencia religiosa, y esto porque esta tarea no consiste únicamente en mostrar que el creyente tiene todos los derechos epistémicos de creer en Dios, sino también en ofrecer razones en favor de la existencia de Dios o de lo divino, razones que también los no creyentes puedan reconocer y aceptar. Sin esta exhibición de razones

17 L. Trinkaus Zagzebski, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 185.

18 Una excelente explicación del nexo entre epistemología de las virtudes y el problema de la garantía de las creencias religiosas se encuentra en R. Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, pp. 70 y ss.

19 Entre los varios estudios sobre este tema cfr. por lo menos R. Larmer, *Water into Wine. An Investigation of the Concept of Miracle*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.

“públicas” en favor de la fe religiosa, existe el riesgo de caer en una circularidad argumentativa o en un particularismo epistémico. También podemos sostener con Plantinga que tener creencias religiosas está racionalmente garantizado y es fruto del *sensus divinitatis*, pero el punto decisivo en cuestión sigue siendo el de la verdad de tales creencias, que en una discusión filosófica no puede ser tratado solo recurriendo a la autoridad de la revelación o postulando un papel de asistencia epistémica por parte de Dios mismo (en la forma de un testimonio interior del Espíritu). De hecho, la objeción más consistente desde el punto de vista filosófico en contra de la creencia religiosa no viene de la sospecha de que en ella las facultades cognitivas no funcionen de forma adecuada, sino de poner en discusión su misma verdad. Por esta razón, una justificación racional de la creencia religiosa se da concretamente en la elaboración de argumentos que permitan ampliar la esfera de evidencia racional ya contenida en ella. La conciencia de que este nivel de evidencia no puede ser el requerido por el evidencialismo no debería llevar, según mi opinión, al abandono de la tesis fundacionalista. Se puede, en todo caso, hablar de un fundacionalismo débil, que elabora razones en favor de la verdad de la creencia religiosa, sin pretender que estas razones sean en absoluto demostrativas. Actualmente, esta parece ser, nuevamente, la tarea de la teología natural.





## DIOS

### 1. Teología natural

Si la referencia a Dios, o a lo divino, resulta esencial para comprender qué es la religión así como he sostenido en el segundo capítulo–, y si el problema de la justificación racional de la creencia religiosa gira alrededor de la verdad de ella y en particular de la verdad de la creencia en Dios –así como he sostenido en el capítulo precedente–, entonces una filosofía de la religión debe necesariamente dedicar parte de su reflexión a este tema, es decir, tiene que desarrollar una teología en el sentido de discurso sobre Dios.

En el contexto actual, el término “teología” indica generalmente el discurso sobre Dios realizado en el marco de determinadas tradiciones religiosas. Por esto se habla de teología cristiana, judía, islámica. etc. Sin embargo, este término puede ser utilizado en sentido no confesional para indicar precisamente un discurso sobre Dios de carácter filosófico o racional. En este sentido, se habla de teología filosófica o de teología racional. El término que ahora prefiero utilizar, y que en algunos casos he utilizado también en los capítulos precedentes, es el de “teología natural” porque es el más antiguo con respecto a los otros, y también el más rico semánticamente. La tripartición entre teología natural, teología mítica y teología política remonta al estoicismo y ha sido retomada por autores cristianos (por ejemplo, Agustín en *De civitate Dei*); además, en el lema “teología natural” resuena el significado originario del discurso filosófico sobre Dios, el mismo que Platón ha indicado en la *República* cuando se interroga alrededor de la “verdadera naturaleza” de Dios, es decir, sobre lo que propiamente es lo divino. Por esto, la teología natural corresponde a aquella parte de la reflexión filosófica que asume como tema la existencia y la naturaleza de Dios, sin asumir como presupuesto una determinada creencia religiosa<sup>1</sup>.

---

1 Una introducción sintética, pero eficaz, es la de P. Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle?*, París, Vrin, 2004.

En la época antigua, la teología natural ha caracterizado hasta los orígenes y el desarrollo del pensamiento filosófico<sup>2</sup>. Ya entre los primeros pensadores griegos, los presocráticos, algunos han elaborado una teología natural en la medida en que han individuado la noción en un principio ilimitado capaz de abarcar todo (*ápeiron*) el origen de la naturaleza (Anaximandro), mientras otros (Jenófanes) han captado rápidamente el significado crítico de esta reflexión en contra del carácter vistosamente antropomórfico de la religión del tiempo, es decir del politeísmo. Dos aspectos que se han vuelto plenamente evidentes con la filosofía clásica de Platón y Aristóteles merecen ser resaltados: por un lado, la teología natural se ha identificado con la metafísica, es decir, con el saber relativo a las primeras causas de la naturaleza, que presentan características ontológicas peculiares y diferentes de las de los entes mundanos. Según Platón, el mundo de las ideas, cuyo punto máximo queda ocupado por la idea del Bien, es el mundo de las esencias eternas e incorruptibles que constituyen el modelo originario de los entes mundanos, mientras que según Aristóteles lo divino es el “acto puro”, es decir, aquella realidad no determinada por el pasaje desde la potencia al acto, el devenir, y que, por esto, al no tener ni comienzo ni fin, subsiste eternamente idéntica en sí misma.

Por otro lado, la teología natural ha ido diferenciándose progresivamente de la concepción típica de lo divino del politeísmo griego. De hecho, ha producido una racionalización y una “eticización” de la idea de lo divino, porque ha tendencialmente reconducido la pluralidad de las figuras de lo divino presentes en el politeísmo antiguo, a un único principio y, así, ha desambiguado lo divino desde el punto de vista ético (considerando que en virtud de su perfección sea imposible culparle de la presencia de los males en el mundo). De esta manera, la teología natural se ha transformado, en la antigüedad, en una filosofía religiosa o en una religión filosófica adecuada a las clases cultas, pero de corte universalista, distinta del culto popular dirigido a los dioses de la ciudad. Esta distinción, sin embargo, nunca se ha vuelto una auténtica separación, en cuanto que la concepción de lo divino presente en la teología natural y en el politeísmo han continuado siendo afirmadas de forma paralela, y a veces por los mismos sujetos. El mismo Platón constituye un ejemplo, considerando que el término “divino” lo aplica al mundo de las ideas, pero también a las divinidades particulares del politeísmo.

Desde el punto de vista conceptual, la teología natural antigua presenta todos los elementos que la reflexión filosófica posterior formalizaría en auténticos argumentos: en Parménides y en Platón se encuentra la idea de ne-

---

2 Cfr. L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, Londres, Routledge, 1990.

cesidad del ser que implica su existencia (argumento ontológico), en Platón y Aristóteles la idea de que exista una causa primera del mundo (argumento cosmológico), en Anaxágoras, en Platón y en el estoicismo la idea de que el orden de la naturaleza no es casual, sino que es el fruto de una Mente inteligente (argumento finalista o teleológico).

Con la llegada al Occidente del monoteísmo judeocristiano, la teología natural antigua no desapareció sino que se transformó<sup>3</sup>. De manera particular, su inclusión en la teología cristiana ha sido realizada con el objetivo de ofrecer, por un lado, una infraestructura racional a la concepción de Dios, y sostener su mejor comprensión y articulación; por el otro lado, de realizar una apologética, una defensa del cristianismo frente a las objeciones externas levantadas, por varias razones, con respecto a su coherencia y consistencia. Como ya he indicado en el primer capítulo, esta segunda función de la teología natural ha realmente contribuido a mantener su autonomía con respecto a la teología revelada –es decir, al conjunto de doctrinas consideradas como comunicadas por Dios y, por esto, excedentes a la razón humana– porque la teología natural ha sido concebida como un *preambulum fidei*, como un tipo de plataforma comunicativa racional que sin duda persigue el objetivo final de convencer a los no creyentes, pero que quiere hacerlo sin usar argumentos de autoridad derivados de un libro sagrado o una determinada tradición religiosa. Como escribe Tomás de Aquino, en ausencia de una referencia religiosa común “es necesario recurrir a la razón natural, frente a la cual todos están obligados a asentir” (*S. c. G. I, 2*).

La teología natural ha sido elaborada en varias formas también en época moderna, de manera particular en el marco de la concepción científica del mundo que se ha desarrollado entre los siglos XVII y XVIII, aunque es en esta época histórica que ha experimentado una crisis por algunos considerada irreversible. Las causas de esta crisis son complejas y no parece que sea fácil aclararlas. A pesar de que entre los grandes científicos (entre los cuales se encontraban R. Boyle e I. Newton) haya sido considerada válida una teología natural, un motivo prevalente de su crisis se encuentra sin duda en la afirmación del método cognoscitivo de la ciencia moderna dirigido exclusivamente a las “causas segundas”, es decir a las causas determinables en el mundo físico, sin tomar en consideración la existencia de causas metafísicas. Desde este punto de vista, la crisis de la teología natural va de la mano de la crisis moderna de la metafísica, una crisis que, antes que ser generada

---

3 Cfr. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, Yale University Presse, 1993.

mediante argumentos racionales, resulta producida por el desinterés hacia su planteamiento e interrogantes.

Otro motivo se encuentra en la afirmación, con la Reforma protestante, de una interpretación tendencialmente antiintelectualista del cristianismo. De hecho, la polémica en contra de la teología natural es uno de los puntos fuertes de Lutero que, despreciándola, la define como “teología de la gloria” contrapuesta a la “teología de la cruz” (*Disputatio de Heidelberg*, 1518). En la base de esta polémica está la idea de que la experiencia religiosa cristiana no necesita de una justificación racional, sino que posee en sí misma su propia evidencia gracias a la certeza interior de la fe y del testimonio de la escritura, que a su vez se funda en la revelación de Dios. Bajo esta perspectiva, la teología natural superpondría a la imagen de Dios derivada de la fe otra imagen arbitrariamente creada por la razón humana. Esta visión antiintelectualista ha sido compartida, en época moderna, por muchos pensadores, incluso no protestantes y no creyentes, y ha favorecido la tendencia a pensar la religión en general, y el cristianismo en particular, según el sentimiento, la vivencia, la fe práctica, la facticidad existencial, etc. En el marco de este contexto, la teología natural ha sido considerada, y sigue siendo considerada hoy en día, con sospecha, como un intento de demostrar lo que, al final, necesita ser creído; y, por esto, queda considerada, según los casos, o como inútil o hasta dañina.

Una tercera razón de la crisis de la teología natural se encuentra, finalmente, en los argumentos críticos levantados en contra de ella. En este caso, los autores de referencia son D. Hume e I. Kant, además de los artífices de la crítica de la religión del siglo XIX (L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche). Los primeros han refutado, de varias maneras, los argumentos de la teología natural, los segundos han realizado un desenmascaramiento del saber metafísico que, presentado como saber especulativo, en realidad no escondería otra cosa que un interés práctico. El otro mundo al cual hace referencia la metafísica, con sus atributos de perfección ontológica y moral, no sería otra cosa que una “fábula” narrada por unos seres humanos caracterizados por unos precisos fines prácticos, y la toma de conciencia epocal producida por este acontecimiento tendría que llevar a la consecuente asunción, según la lectura de Nietzsche, de la “muerte de Dios”. Siguiendo este *leitmotiv* se ha movido quien, como M. Heidegger, en el siglo XX, ha operado una deconstrucción de la metafísica occidental entendida como expresión de la voluntad de poder humana.

Los motivos que, en época moderna, han determinado la crisis de la teología natural se pueden, por un lado, discutir desde el perfil teórico mientras, por el otro, necesitan ser contextualizados históricamente. En primer lugar, el establecimiento del método del conocimiento científico y su éxito no supone

su consideración como el único método válido del conocimiento. Los científicos adoptan un “naturalismo metodológico”, es decir, limitan su investigación al ámbito de las causas naturales, a lo empíricamente observable. La formulación de las hipótesis explicativas que, a su vez, no son empíricamente observables, es parte de la lógica científica, pero estas hipótesis generalmente se refieren a otros elementos del mundo físico y su probable conexión, y no postulan entidades metafísicas o causas sobrenaturales. Sin embargo, tal actitud no implica la negación de éstas, excepto en el caso de asumir un “naturalismo metafísico”, es decir, que se afirma que la naturaleza contiene en sí todo lo que existe y que, entonces, por principio no pueda existir nada “sobrenatural”, solo que esta tesis es filosófica, no científica. Si nos quedamos en el naturalismo metodológico, podemos ver que, desde el reconocimiento de un límite del saber científico, no se sigue que no exista nada más allá de este límite, o que lo que hay más allá sea por principio no cognoscible o, aún más, que su conocimiento sea carente de sentido o contradictorio<sup>4</sup>.

La desconfianza moderna hacia la teología natural, generada por el prejuicio antiintelectualista presente en el ámbito religioso, presenta unas claras raíces teológicas e histórico-culturales, a saber, las que ha generado el fenómeno de la Reforma protestante. Ella es fundamentalmente el fruto de una reacción en contra de una excesiva intelectualización del cristianismo realizada, en la época medieval, por algunas corrientes de la teología escolástica y, como tal, muestra esencialmente un significado polémico. Si el carácter polémico de esta reacción queda cristalizado generando una auténtica tesis, entonces la negación absoluta de la teología natural lleva consigo la negación de la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, y esto desata problemas insolubles para la teología cristiana<sup>5</sup>. De hecho, no se ve cómo sea posible creer en Dios sin algún concepto racional de Dios preliminar al concepto vehiculado por un determinado mensaje religioso. Si se afirma que se puede, y se debe, creer en ausencia de un tal tipo de concepto, se reduce la fe a algo absurdo. Solo por dar un ejemplo, a muchos ha parecido absurda la doctrina protestante de la predestinación, y por esto ha sido digna de ser rechazada. Esta postura ha terminado en la eliminación de la plausibilidad racional al mensaje religioso cristiano y ha provocado su guetización cultural. De hecho, los mismos reformadores estaban al tanto de esto –Calvino nunca renunció totalmente a un conocimiento natural de Dios, mientras en la ortodoxia protestante se ha continuado enseñando teología natural– y hoy es

4 En este sentido, algunas pistas para una crítica del naturalismo se encuentran en Ch. Taliaferro - S. Goetz, *Naturalism*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 2008.

5 Cfr. el interesante estudio de Ch. Weideman, *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Friburgo Alber, 2007.

común entre los teólogos protestantes, que generalmente ya no manifiestan aversión hacia la teología natural sino que, en unos casos, resultan estar entre los primeros artífices de su reformulación (entre ellos destacan W. Pannenberg y W.L. Craig).

La desconfianza religiosa hacia la teología natural puede ser inducida por motivos diferentes, algunos de los cuales son válidos mientras que otros no. Un motivo válido de desconfianza se da cuando la teología natural se entiende como un saber de tipo matemático-geométrico. Los argumentos a favor de la existencia de Dios quedan muchas veces definidos, según el uso moderno, como “pruebas”, y esto ha generado la idea de que la teología natural quiere demostrar la existencia de Dios y su naturaleza, así como se demuestra un teorema matemático. Sin embargo, se trata de una representación equivocada; en primer lugar, porque el problema de la existencia de Dios por muchos siglos no ha sido un “problema”, en el sentido de que no se percibía la necesidad de demostrar algo cuya existencia era considerada obvia. Como he afirmado precedentemente, la teología natural desde su origen se ha planteado el problema de la naturaleza de Dios, no de su existencia. En segundo lugar, porque aun cuando en la historia de la teología natural han surgido argumentos conclusivos (como el ontológico), éstos han sido prontamente reconocidos como objetables. Queda claro, entonces, que estos argumentos no presentan valor probatorio absoluto, sino que solo aportan un determinado nivel de evidencia racional en favor de la tesis de la existencia de Dios y de su naturaleza<sup>6</sup>.

Una razón que no es válida es el temor a que la idea de Dios de la teología natural se superponga o sustituya a la de la religión. La idea de Dios que resulta de la teología natural puede efectivamente entrar en conflicto con sus representaciones religiosas, pero no significa un mal para éstas. Como ya he observado, en la Antigüedad, la teología natural entró en conflicto con el politeísmo de la religión popular, pero tal conflicto fue positivo porque generó una purificación del sentimiento religioso determinado precisamente por el esclarecimiento de la idea de Dios. En este caso, como en otros en la historia sucesiva, la teología natural ha tenido el mérito de hacer comprender que un determinado culto religioso no estaba dirigido al “justo Dios”<sup>7</sup>. Además, este trabajo de aclaración no implica necesariamente un conflicto entre filosofía y religión. De hecho, algunas representaciones religiosas de lo divino pueden establecerse desde la idea de Dios elaborada por la teología natural y, aún

6 Cfr. C.S. Evans, *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

7 Cfr. P. Geach, *On Worshipping the Right God*, en *Idem., God and the Soul*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 100-116.

más, pueden implementar su significado. En este sentido, la actitud de la teología natural con respecto a la idea de lo divino presente en las religiones puede ser no solamente crítica sino también positiva.

Finalmente, tampoco es resolutoria la crítica dirigida a los argumentos de la teología natural por parte de algunos autores modernos. Como podremos ver dentro de poco, es necesario tomar en cuenta atentamente algunas objeciones, pero éstas no parecen conclusivas. Lo demuestra el hecho de que, en la Modernidad, se ha seguido haciendo teología natural en varias formas, y que hoy, sobre todo en el marco de la filosofía analítica de la religión, asistimos a un auténtico renacer<sup>8</sup>. En realidad, quien habla de una “superación” o de un “fin” de la metafísica, y con ella de la teología natural, está tratando de presentar un propio deseo como si fuera una descripción de la realidad, y puede ser tranquilamente acusado de ser movido por intereses prácticos y no teóricos. Diversas formas de anarquismo político, así como de relativismo moral, son motivadas mediante el recurrir al “fin de la metafísica”. Para enmascarar este asunto, algunos hablan de un carácter “destinal” del fin de la metafísica, como si se tratara de un evento destinado a producirse según una necesidad histórica superior; pero esta concepción es simplemente fruto de la tendencia posmoderna a retroceder del *lógos* al *mýthos*, y por esto a evitar una confrontación argumentativa, y así salir del ámbito de la filosofía.

Después de esta larga premisa dedicada a justificar el valor de la teología natural para una filosofía de la religión, ahora se tratarán de delinear de manera sintética los temas principales de la teología natural misma. Empezaré por la existencia de Dios y, en particular, por el argumento cosmológico.

## 2. Argumento cosmológico

El argumento cosmológico, como se le llama a partir de la Modernidad, está en realidad constituido por un conjunto de argumentos que, en forma más o menos elaborada, se presentan como recurrentes en la historia de la filosofía occidental desde Platón hasta Leibniz. Generalmente, en la discusión actual se pueden distinguir tres tipos de argumentos: el argumento presente en Tomás de Aquino, que concibe a Dios como causa primera del existente o ser necesario del cual deriva el ser contingente; el denominado argumento *kalam*, elaborado por los teólogos islámicos en la Edad Media, para el cual Dios es la causa primera que da un comienzo temporal al universo; y el mismo argumento presente en Leibniz, que considera a Dios como la razón

---

8 Cfr. M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2010.

suficiente de por qué existe algo y no la nada<sup>9</sup>. Para ser sintético me limitaré sobre todo a los primeros dos tipos.

El primero es el más antiguo, en cuanto que ya ha sido delineado por Platón (*Leyes*, 883–886), desarrollado por Aristóteles (*Met.* XII, 1–6) y retomado por Tomás de Aquino en la época medieval. Este argumento se funda en la constatación de que todo ente, o acontecimiento, en el mundo, depende de una causa o de un conjunto de causas antecedentes. Tomás de Aquino formula el argumento empezando por la premisa de que “todo lo que se mueve es movido por otra cosa” (*S. th.*, q. 2, a. 3), indicando con “movimiento”, según la terminología aristotélica de referencia, el pasaje de la potencia al acto que caracteriza la realidad del mundo. Si nos interrogamos sobre la naturaleza de las cosas que dan lugar a los entes y a los acontecimientos del mundo, debemos decir o que estas causas se encuentran ellas mismas causadas por otras causas, sin que haya una causa inicial que constituya el primer motor de la cadena de causas –en sí no causado–, o tenemos que decir que esta causa existe. Ahora, como negar la existencia de una causa primera no causada, es decir, de un “acto puro” o de un “motor inmóvil”, significaría retroceder infinitamente en la cadena de causas, y como esto parece absurdo para la razón, entonces concluye Tomás que es necesario «alcanzar a una primera razón del cambio, y que no cambie; y ésta es lo que todos los hombres entienden por Dios» (*ibidem*).

Un modo diferente se configura asumiendo como punto de partida a la contingencia del mundo, es decir del hecho de que, como muestra la experiencia, todo lo que existe en el mundo hubiera podido no existir, así como puede dejar de existir. Si todo lo que existe en el mundo puede no existir, es necesario afirmar, una vez más con las palabras de Tomás de Aquino, que “en un preciso momento nada de la realidad estuvo” (*ibidem*), es decir, que el origen del mundo estaría en la nada. Pero esto es contradictorio porque, como es evidente, desde la nada no puede generarse nada; por esto la causa de un mundo contingente es un ser necesario, es decir un ser que no puede no ser, o sea Dios. En otros términos, la existencia de Dios, en cuanto *ens necessarium*, ofrece la razón suficiente para que exista algo en cambio de la nada.

El argumento cosmológico, en la formulación proporcionada por Tomás de Aquino, concibe a Dios como la causa primera del mundo y como el ser necesario desde el cual brota, pero no afirma que éste haya tenido comienzo en el tiempo. Al revés, aunque él reconociera, como teólogo cristiano, la doctrina de la creación desde la nada –la idea de que Dios no plasma

9 Cfr. W.L. Craig - J. Sinclair, “The *Kalam* Cosmological Argument”, in W.L. Craig - J.P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford, Wiley-Blackwell 2012, p. 101.



el mundo a partir de una materia preexistente y coeterna con él mismo, sino lo genera junto al espacio y al tiempo desde la nada-, desde el punto de vista filosófico no consideraba que esta idea pudiera presentar argumentos válidos con respecto a la concepción aristotélica de la eternidad del mundo y, de hecho, su versión del argumento cosmológico es compatible con esta concepción. Ahora, la consecuencia es que su argumento cosmológico no excluye la infinitud de la sucesión de los acontecimientos desde un punto de vista temporal sino solo desde un punto de vista lógico. En la Edad Moderna, sobre todo a partir de Schleiermacher, se ha empezado a pensar en la creación como intemporal, como una relación entre Dios y el mundo en lugar de como un proceso de generación del mundo desde un acto de Dios<sup>10</sup>.

Antes de Tomás de Aquino, algunos pensadores árabes (al-Kindī, al-Ghazali) en los siglos IX y XI habían propuesto un argumento parecido, luego retomado por un teólogo cristiano contemporáneo de Tomás Buenaventura (*II Sent. D. 1, p. 1, q. 2 a. 1*), implicando la renuncia a la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. Los teólogos luchaban en contra de esta tesis mientras los filósofos la sostenían, y por esto el argumento que la rechazaba había sido indicado como *kalam*, que en árabe significa precisamente “teología”<sup>11</sup>. El argumento, así como lo formula al-Ghazali, se presenta como un simple silogismo cuya premisa mayor es que todo lo que existe, habiendo tenido un comienzo, necesita, para existir, de una causa; ahora, como el mismo mundo ha tenido un comienzo, él también necesita de una causa, pero esta necesita no tener comienzo, es decir tiene que ser intemporal, inmutable, inmaterial, etc. Esta causa posee, entonces, las características propias de “Dios”. Aquí, el comienzo del mundo queda concebido de manera temporal y, por esto, el argumento implica la negación de un pasado infinito, es decir excluye un *regressus in infinitum* no solo desde un punto de vista lógico sino también temporal.

El argumento cosmológico ha levantado una numerosa serie de objeciones que han negado su validez. Queriendo ser sintético, voy a referirme solo a las objeciones que tocan al principio de causalidad, o a su aplicación, y a las que hacen referencia a la negación de la contingencia del mundo.

Hay diferentes objeciones relativas al principio de causalidad o a su aplicación: una primera se opone a la validez ontológica del principio mismo y admite su validez solo a nivel psicológico. Según las palabras de Hume, se trata únicamente de un acto arbitrario de la mente que no condiciona la naturaleza de las cosas<sup>12</sup>. Una segunda objeción impugna que para la existen-

10 Cfr. P. Copan - W.L. Craig, *Creation out of Nothing. A Biblical, Philosophical and Scientific Exploration*, Grand Rapids (Michigan), Baker Academic, 2005, p. 16.

11 Cfr. W.L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Londres, Macmillan & Co., 1979.

12 Cfr. D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, México, FCE, 2005.

cia del mundo se necesita una única causa. Los que sostienen el argumento cosmológico caerían en un grave error lógico al momento de deducir, desde el principio, que toda cadena de causas tiene que presentar un comienzo, que hay un único comienzo de la cadena. Una tercera objeción impugna la falta de lógica del *regressus in infinitum*, afirmando que no hay razones evidentes para negarlo. Según la clásica observación kantiana, aún considerando a Dios como causa primera de todo lo que existe, sería necesario preguntarse de dónde salga Dios y habría que interrogarse sobre por qué no se ponen preguntas alrededor de este asunto. Según Kant, estas razones consisten en el hecho de que se asume subrepticamente el concepto de Dios como *ens necessarium*. Una cuarta objeción impugna la necesidad de dar una explicación del mundo, como no hay nada de contradictorio en pensar que el mundo, es decir el universo, sea simplemente lo que es, es decir un *factum brutum*, un hecho que no exige explicación. Entre otros, ha sido B. Russell quien dado voz a esta objeción para la cual no hay razón para suponer que el mundo haya tenido un comienzo, porque podría también haber siempre existido<sup>13</sup>.

Esta observación apunta sustancialmente a la negación de la contingencia del mundo. Según Russell, hablar de contingencia del mundo significa caer en una “falacia composicional”, es decir, caer en un razonamiento que erróneamente infiere la contingencia del mundo en sí desde la contingencia de los entes mundanos considerados individualmente. Esta objeción presupone así la tesis de la eternidad del mundo y rechaza la de un pasado finito.

Las objeciones en contra del argumento cosmológico, que de diversas maneras se fundan en el principio de causalidad no aparecen como exhaustivas. Una negación de la validez ontológica del principio de causalidad es contraintuitiva: sabemos con certidumbre que en el mundo todo acontecimiento tiene una causa y que, en el ámbito de la naturaleza, esta correspondencia queda reglamentada por unas leyes o constantes similares a leyes. Muchas veces se subraya que este último aspecto resulta verdadero para la macro, pero no para la microfísica donde se admiten eventos que aparentemente no tienen causa. Sin embargo, en este último caso se necesita comprender si se entiende afirmar que efectivamente no existen causas para el acaecer de un determinado evento, o solo que las desconocemos. El mundo de lo infinitamente pequeño queda profundamente incomprendido por los científicos, pero esto no constituye un buen motivo para afirmar que en éste no tengan valor las leyes que funcionan en otro ámbito. La búsqueda de leyes probabilísticas por parte de los científicos, también en este ámbito, está orientada hacia la dirección opuesta.

---

13 Cfr. B. Russell, *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, 1957.

Es posible conferir al principio de causalidad una validez puramente psicológica, pero, si fuera verdadero, quedaría la necesidad de explicar por qué nuestras representaciones de causa y efecto están perfectamente de acuerdo con los acontecimientos, permitiendo, en la mayoría de los casos, predecirlos de manera exacta. De hecho, se esperaría una divergencia mucho más amplia entre los nexos de causa-efecto establecidos a nivel psicológico y lo que ocurre fuera de nosotros. Si, en cambio, se afirmara que existe tal congruencia en cuanto somos nosotros quienes la establecemos, entonces no tendría sentido la referencia a la realidad, pero en tal caso se debería reconocer que todo nuestro conocimiento presenta un carácter ficticio, y ésta sería una conclusión bastante insatisfactoria, sobre todo desde el punto de vista científico.

La segunda de las objeciones, es decir, la que impugna la unicidad de la causa primera, no pone directamente en discusión la validez del argumento cosmológico, sino la forma con la cual ha sido tradicionalmente formulado. Una multiplicidad de causas no causadas podría, de todas formas, constituir el término de regreso causal; que la causa esté pensada como única se debe al hecho de que la hipótesis de una única causa es más sencilla con respecto a la de una multiplicidad de causas, y aparece más racional, considerado que la multiplicidad presupone la unidad, también en términos matemáticos. En general, y como vamos a ver con relación al argumento finalista, la uniformidad de las leyes cósmicas se encuentra más de acuerdo con la idea de una única causa de la realidad que con la de múltiples causas que podrían encontrarse en conflicto.

La tercera objeción, la que entiende reduplicar la pregunta alrededor del origen también en relación con Dios, parece ser fruto de un equívoco. Si asumimos como válida la idea de Dios de la teología natural, es obvio que no se puede preguntar, o que Dios se pregunte, cuál es su/la propia causa. De hecho, Dios es *causa sui*, es decir el *ens necessarium*. Formulando su objeción, Kant ha considerado que precisamente el remitir a este último concepto impediría la pregunta alrededor del origen de Dios; pero tal concepto se apoyaría, a su vez, en otro argumento, el argumento ontológico según el cual –para Kant, de manera ilegítima– la existencia de Dios queda recabada desde su esencia. Sin embargo, esta conclusión es discutible. El argumento cosmológico es independiente del ontológico y, en él, el significado de “necesario” no es el significado lógico sino aquello ontológico. Dios es el *ens necessarium* no porque su esencia esté implicada en su existencia sino porque, si existe, no se genera ni se corrompe, es eterno, etc. El argumento cosmológico quiere mostrar que es más plausible pensar el origen del mundo a partir de este tipo de ser que del no ser.

La cuarta objeción, la que rechaza la pregunta sobre la causa del mundo considerando que el mundo sea un *factum brutum*, es todavía menos relevante. Si la pregunta sobre la causa de los eventos del mundo es posible y legítima, como efectivamente es, no se entiende por qué no tendría que serlo la pregunta sobre el mundo en su totalidad. Afirmar que el mundo debería ser considerado “así como es” constituye, según los casos, o una declaración de indiferencia con respecto al problema, o un veto arbitrariamente puesto frente a la interrogación metafísica. Esta objeción se vuelve significativa solo cuando al “así como es” se añade el “para siempre”, como ocurre con la perspectiva de Russell. El mundo es así como es porque siempre ha sido así y no podía ser de otro modo. Pero de ese modo se llega a la última objeción, que admite la eternidad del mundo. Según esta tesis no existe contingencia, es decir, la posibilidad de que algo no sea, sino solo la incesante transformación de las cosas en el interior del mundo, en el cual, para retomar la afirmación de Lavoisier, nada se crea y nada se destruye. La tesis de la eternidad del mundo admite, así, que este último no tenga comienzo ni fin, es decir, que presente un pasado y un futuro ambos infinitos. Dada esta condición, es posible admitir un *regressus in infinitum* de las causas del mundo.

Como ya he mencionado, se trata de una tesis que ha sido sostenida en diversas ocasiones, y que es complicado refutar desde el punto de vista filosófico. Generalmente, las objeciones de tipo filosófico levantadas en contra de ella hacen referencia a la imposibilidad de los infinitos actuales. Mientras un infinito potencial es un concepto límite, o sea indica algo hacia el cual se aproxima sin nunca alcanzarlo (como la numeración que procede hacia el infinito, o la infinita divisibilidad en puntos de una línea), un infinito actual indica un ente, externo a la mente, que existe en número infinito. Empero, la admisión de un infinito actual genera unas paradojas (uno de los más conocidos es el llamado hotel de Hilbert, que lleva el nombre de un matemático alemán del siglo XX) que refieren substancialmente al hecho de que no tiene sentido introducir adiciones o sustracciones en una serie infinita (de hecho, siendo infinito, el número total no se modifica si añadimos o sustraemos) y al hecho de que de un mismo objeto existirían diferentes series infinitas, como, por ejemplo, ocurriría en el interior de una biblioteca imaginaria donde se darían la serie infinita de los libros rojos, de los negros y la serie infinita de ambos.

Si hay acuerdo en que la noción de infinito actual es contradictoria, un retroceder temporal infinito de los eventos sería un infinito actual y, por esto, resultaría también contradictorio. Como ya he considerado, el argumento cosmológico, en su versión *kalam*, excluye tal retroceder al infinito porque admite un comienzo en el tiempo y, con este, una causa de este comienzo. Además, es posible encontrar algunos motivos para excluir este retroceder

temporal infinito de los eventos también en el ámbito científico. El primero deriva de la segunda ley de la termodinámica (o principio de entropía), para la cual, dicho en términos sencillos, en toda actividad natural se registra un aumento del desorden. Para detener esta tendencia en un sistema cerrado es necesario introducir energía desde el exterior, ya que el proceso entrópico no es reversible. Si consideramos al universo como un sistema cerrado, fuera del cual no se encuentra nada, las consecuencias parecen ser dos: la primera es que el universo alcanzará la fase de entropía máxima que coincidirá con su muerte en un tiempo larguísimo; la segunda es que, si existiera desde un tiempo infinito, ya habría alcanzado este estadio desde mucho tiempo. Pero este estadio todavía no ha sido alcanzado, y esto significa que el universo ha tenido un comienzo temporal.

Un motivo ulterior se encuentra en el modelo estándar de la cosmología, el denominado *Big Bang*. Como ya se sabe, el punto de partida de este modelo consiste en el proceso de expansión de nuestro universo, un dato que ha recibido muchas confirmaciones experimentales (el movimiento hacia el rojo de la luz de las galaxias lejanas, observada en los años veinte del siglo XX por Hubble, gracias a la cual se infiere que el universo se expande con una velocidad que crece con la distancia del observador: o la radiación cósmica de fondo, fruto de la emisión de una enorme cantidad de calor reconducible a un evento cósmico inicial, interceptada por Penzias y Wilson en la mitad de los años sesenta) y es congruente con la misma teoría de la relatividad formulada por Einstein, y que postula la equivalencia entre masa y energía y la curvatura del espacio-tiempo. A partir de esto, el modelo cosmológico estándar hace remontar la existencia del universo actual a un momento inicial (denominado singularidad o “átomo primitivo”, como la definió G. Lemaître, uno de los primeros en formular esta teoría), que puede situarse hace unos 14,000 millones de años, a la que no se aplican las leyes de la física, pero de la que se supone que surgieron el tiempo y el espacio. De este modo, él también parece descartar la hipótesis de un pasado infinito, porque tanto el tiempo como el espacio habrían tenido un principio.

Naturalmente, el modelo cosmológico del *Big Bang* no está formulado por cosmólogos contemporáneos: entre otros modelos, se pueden mencionar el definido como “universo estacionario”, para el cual la materia no aparecería toda de una vez con la explosión inicial, sino que formaría gradualmente a lo largo del tiempo, o mediante explosiones cósmicas recurrentes de menor entidad. Luego está el modelo inflacionario caótico, en el cual el universo se expande según dominios diferentes *ad infinitum* a partir de una matriz única, o también el modelo a veces llamado de los “multiversos”, en el cual membranas tridimensionales se mueven en un espacio-tiempo con más

dimensiones. Según esta última teoría, nuestro universo sería una de estas membranas que chocan entre ellas, y el *Big Bang* constituiría una de estas colisiones recurrentes. Estas teorías, y otras más que han sido propuestas, tratan de hacer plausible la idea de que el universo contenga en sí las condiciones de su propia “creación”, y, sin embargo, no resultan más convincentes que el modelo estándar. De hecho, algunas de ellas quedan en parte refutadas por datos experimentales, mientras en otros casos no explican, o explican con gran dificultad, algunos aspectos explicados con relativa facilidad por la teoría del *Big Bang*. Además, presentan un carácter generalmente especulativo y, en muchos casos, parecen haber sido elaboradas *ad hoc*, es decir para evitar el remitir a una singularidad y, con ella, a su interpretación en clave teológica<sup>14</sup>.

Naturalmente, el modelo estándar de la cosmología no ofrece una prueba directa o indirecta de la existencia de Dios; simplemente indica que, en el estado actual de nuestros conocimientos, el universo en el cual vivimos posee un pasado finito y, por esto, no puede ser eterno. Pero este dato no contradice, sino que favorece la tesis de que el universo haya tenido un comienzo gracias a una causa “externa”, que es exactamente lo que el argumento cosmológico quiere mostrar. Considerada la imposibilidad de extender el conocimiento de las leyes físicas a la singularidad inicial, es plausible pensar que la causa de este evento haya sido de orden sobrenatural, aunque la causación que hubo lugar sea diferente, en cuanto no actuada en una sustancia ya existente, de la que nosotros conocemos mediante la experiencia.

### 3. Argumento teleológico

Como en el caso del argumento cosmológico, también con respecto al argumento teleológico, o finalista, se indica con este nombre un conjunto de argumentos formulados, en varios momentos, a lo largo de la historia del pensamiento occidental<sup>15</sup>. El argumento se funda en algunas intuiciones bastante comunes que tienen que ver con la aparente finalidad presente en los órganos de los seres vivientes, la forma de algunos objetos que, en virtud de su simetría, sencillez geométrica, orden, precisión y complejidad parecen remitir a un proyecto inteligente presente en la naturaleza, y a la impresión de que en el cosmos las cosas hayan sido arregladas para que en él pudiera existir y desarrollarse la vida.

14 Una crítica eficaz de estos modelos cosmológicos se encuentra en L. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God*, Grand Rapids, Eedermans, (Michigan) 2010.

15 Una visión exhaustiva, junta con una discusión crítica, se encuentra en B.C. Jantzen, *An Introduction to Design Arguments*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2014.

Esbozado en la reflexión de muchos autores de la Antigüedad, desde Anaxágoras hasta Platón, el argumento teleológico ya aparece bien delineado en el estoicismo. Cicerón (*De nat. deorum*, II) ofrece una síntesis de diferentes tipos presentes en este marco. Hay un argumento basado en el orden del mundo o de unas partes de él: siendo la propiedad de un ser ordenado siempre, o casi siempre, producto de una inteligencia, y considerando que el mundo, o algunas partes de él, son ordenadas, entonces es posible afirmar que es fruto de una inteligencia. Hay un argumento basado en el fin: en general, los seres vivos muestran en su comportamiento la persecución de un fin, la presencia de un fin siempre, o generalmente, se debe a una mente inteligente, entonces existe una mente inteligente que es causa del fin de las formas vivientes. Hay un argumento que remite a la providencia: como muchos aspectos del mundo son tales que garantizan la vida y su disfrute para los seres humanos, el mundo parece haber sido diseñado para la vida humana y, por esto, es posible pensar en un diseñador inteligente. Por último, hay un argumento que se funda en la analogía: el mundo es en gran parte similar a una máquina, así que como las máquinas están planeadas por la inteligencia humana, es legítimo pensar que el mundo haya sido planeado por una inteligencia que excede y supera la humana. La historia sucesiva del argumento teleológico está caracterizada por la recuperación de algunos de estos argumentos y, frecuentemente, por su combinación.

Por ejemplo, en la época medieval, el argumento teleológico aparece como la quinta de las pruebas de la existencia de Dios en Tomás de Aquino y se funda precisamente en el fin inherente al comportamiento de los seres vivos no racionales, con respecto a los cuales, faltando una intencionalidad propia, es correcto considerar que esté orientado por alguien más, “como la flecha dirigida por el arquero”. Por esto, afirma Tomás, “hay un ente inteligente por el cual todas las cosas naturales quedan ordenadas hacia un fin, y este ente le llamamos Dios” (*S. th.* I, q. 2., art. 3). En la época moderna, junto con la instauración del método cognoscitivo de la ciencia moderna, las versiones preferidas del argumento teleológico han sido las que remitían al orden del mundo y del universo, y a la analogía que concibe el mundo como una enorme máquina. Muy conocida es la comparación entre el mundo y un reloj que permite inferir la existencia de un relojero cósmico, una comparación que ya se encuentra en la obra del matemático holandés B. Nieuwentyt, *The Religious Philosopher* (1716, en la edición inglesa de la obra ya redactada en flamenco), y que será retomada en muchas ocasiones sucesivas.

Sin embargo, la época moderna representa también el momento en que el argumento teleológico queda sometido a crítica. En la obra de D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural* (1776), se encuentran expresadas gran parte

de las objeciones tradicionalmente dirigidas hacia el argumento teleológico, entre las cuales dos resultan particularmente relevantes: la primera tiene que ver con la analogía. De un universo finito, y que presenta elementos de imperfección, solo se puede inferir la existencia de un diseñador finito, que no es para nada omnipotente, así como es posible inferir la existencia de más mentes inteligentes y no de una sola. La segunda remite a las causas del orden presente en la naturaleza, que podrían no tener relaciones con una o más mentes inteligentes sino ser fruto del azar, es decir, de una combinación puramente mecánica de los elementos naturales. A veces, se afirma que las críticas de Hume habían cancelado completamente el argumento teleológico, pero históricamente no es cierto si se considera que casi treinta años después fue publicada la obra *Natural Theology* de W. Paley (1802)<sup>16</sup>, considerada un clásico con respecto a la defensa del argumento teleológico, y en la cual se encuentra también una respuesta a las objeciones formuladas por Hume.

En la obra de Paley se cita a menudo un pasaje en el que parte de la diferencia entre una piedra, que podríamos encontrar en nuestro camino por un páramo desolado, y un reloj, para desarrollar el tema. En el primer caso podríamos contestar a la pregunta alrededor del por qué la piedra se encuentra ahí afirmando que está ahí desde siempre, pero no en el segundo caso, considerado que la complejidad de las partes del reloj y su organización en vistas a un fin indican que se trata de un artefacto, es decir, del producto de una mente inteligente. Según Paley se llega a esta conclusión aunque no se haya visto nunca un reloj. Lo que se dice del reloj se puede decir también de todos los organismos vivientes, o de algunas partes de ellos (como el ojo), que presentan las mismas características del reloj, o sea la presencia simultánea de diversas cadenas causales que convergen hacia el mismo fin. Solo que, en este caso, la inferencia llevará a admitir una Mente inteligente de proporciones mucho más grandes que la humana. Puesto en estos términos, el argumento de Paley tiene que ser comprendido como «una inferencia de la mejor explicación», es decir como un argumento que considera la existencia de un diseñador como la mejor explicación, con respecto a otras como por ejemplo aquella fundada en la causalidad, del orden y de la complejidad de los seres vivientes. Según Paley, la validez del argumento no queda puesta en discusión por el hecho de que la Mente inteligente podría no ser omnipotente, porque “no es necesario que una máquina sea perfecta para mostrar el tipo de proyecto mediante el cual ha sido realizada”<sup>17</sup>. De la misma manera, la semejanza en la estructura de los seres vivientes lleva a pensar que responden

16 El título completo de la obra es *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (Whitefield, MT, impresión anastática Kessinger, 2003).

17 *Ibid.*, p. 7.



a un único proyecto y, por esto, a un único diseñador más que a una multiplicidad de diseñadores.

Sin embargo, la pertinencia de la respuesta de Paley a las objeciones de Hume ha sido históricamente oscurecida, en la mitad del siglo XIX, por la publicación de *El origen de las especies* (1859) por parte de Ch. Darwin, y por la difusión de la teoría de la evolución. Ésta ha ofrecido una explicación alternativa del desarrollo de los seres vivos basada en el proceso de selección natural que, a pesar del titubeo inicial de Darwin con respecto a este tema, vuelve inútil o redundante el recurrir a una Mente inteligente. La objeción de Hume con respecto a la no necesaria relación entre orden, y complejidad de las formas vivientes, y una Mente inteligente se entronca, de hecho, con una explicación científica para la cual, en la naturaleza, causas no inteligentes son capaces de producir tanto el orden como la complejidad, y esto sin identificar la función desplegada por los organismos vivos con un presunto finalismo a ellos inherente. La creciente autoridad adquirida por la teoría de la evolución en el ámbito científico, especialmente después de su síntesis con la genética –acontecida en la primera mitad del siglo XX–, y la crisis contemporánea de la teología natural en el ámbito filosófico han producido, así, para muchos, la impresión de una obsolescencia del argumento teleológico.

Esta impresión, sin embargo, se ha revelado incorrecta por dos razones. La primera es que las nociones de “fin” o de “proyecto” nunca han sido completamente expulsadas del ámbito científico, y en particular del ámbito biológico. Es obvio que ellas no intervienen directamente en el trabajo de los científicos, pero son difíciles de evitar cuando se quieren describir determinadas tendencias que se presentan de forma constante y ordenada en los seres vivos o con relación a unos fenómenos físicos. En la biología, un ejemplo es el vitalismo de los comienzos del siglo XX de H. Driesch, así como lo es el concepto de “teleonomía” utilizado por J. Monod y otros biólogos evolucionistas; referencias al finalismo aparecen también en aquellos biólogos evolucionistas contemporáneos que encuentran en las formas vivientes unas “convergencias evolutivas” entre las diferentes especies, es decir, la formación de estructuras orgánicas parecidas en líneas evolutivas diferentes<sup>18</sup>, o redimensionan el papel que juega el ambiente en el proceso de selección natural, en favor de líneas evolutivas determinadas por genes-guía. La dificultad de evitar el remitir a la noción de fin, y a la de proyecto, en el estudio de los seres vivos no orienta naturalmente de forma directa hacia la existencia de un finalizador o de un diseñador inteligente. En este caso, se habla

---

18 Cfr. S.C. Morris, *Life's Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

de una teleología interna del ser viviente, sin postular la referencia a alguna teleología externa, es decir del diseño de un diseñador<sup>19</sup>. Por otra parte, ya en la doctrina aristotélica de la causa final, el finalismo puede ser entendido como una cualidad inmanente de los seres naturales, sin ser concebido como el producto de una intencionalidad o dar lugar a una inferencia sobrenatural. Sin embargo, el finalismo aristotélico puede sostenerse sin ninguna inferencia sobrenatural, porque las especies vivas son consideradas por él como eternas; en cambio, en un marco que acepta la evolución de los seres vivientes, el carácter teleológico de los organismos vivientes exige una explicación, es decir, la individuación de causas precedentes, y todo tipo de explicación que remita al azar o sea de corte mecanicista no da satisfacción, como demuestran unos darwinistas (como E. Mayr o F. Ayala) que, comparando la selección natural con la figura de un artista o un director de orquesta, acaban con pensarla como un actor que opera según unos fines. Es precisamente esta insatisfacción la que legitima el remitir a la idea de un diseño por parte de una Mente inteligente.

La segunda razón por la cual la impresión de obsolescencia del argumento teleológico es equivocada reside en el hecho de que en los últimos treinta años del siglo pasado han aparecido nuevas versiones de este argumento, que han abierto nuevamente el debate. Tal vez, la versión más conocida, también por las polémicas públicas que la han acompañado, es la que se conoce como *Intelligent Design* (ID). Los que sostienen el ID, entre los cuales destacan el bioquímico M. Behe y el filósofo de la ciencia W. Dembski, han subrayado, sobre todo el primero, el hecho de que determinados órganos o estructuras vivientes (como el ojo, el *flagellum* de las bacterias, el sistema inmunitario) están caracterizados por una “irreducible complejidad”<sup>20</sup>. Con esta definición se indica el hecho de que estos órganos o estructuras pueden desempeñar su función vital solo si cada parte que los compone opera contemporáneamente y en acuerdo con las otras. Consideradas individualmente, ninguna de las partes tiene capacidad de hacerlo. El argumento tiene el objetivo de alumbrar la extrema improbabilidad de que la progresiva acumulación y disposición de las partes que componen los órganos y las estructuras en cuestión haya dado lugar de manera casual a tal complejidad. De todo esto, los que sostienen la ID inferen la existencia de un diseñador inteligente. La teoría del ID no niega la evolución en cuanto tal, si puede ser concebida como una

19 Cfr. F. Ayala, “Design without Designer. Darwin’s Greatest Discovery”, en W.A. Dembski - M. Ruse (ed.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge-Nueva York 2004, Cambridge University Press, pp. 55-80.

20 Cfr. M. Behe, *Darwin’s Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Nueva York, Free Press, 2006.

forma de creacionismo, es decir, de creencia religiosa, en particular cristiana, que admite una intervención directa de Dios en la naturaleza con la creación directa de especies vivientes; más bien afirma que la existencia de un diseñador inteligente explica de manera mejor la presencia de órganos y estructuras de los vivientes que resultan ser irreduciblemente complejos.

Un problema que toca la teoría del ID es si, y en qué medida, tenga que ser considerada una teoría científica. Muchos niegan esta posibilidad y la consideran más un intento parasitario de aprovecharse de lagunas explicativas de la ciencia, según una finalidad exquisitamente religiosa<sup>21</sup>. Sin embargo, los teóricos del ID, y en particular Behe<sup>22</sup> han observado que, como el argumento no depende de un credo religioso ni realiza una deducción desde principios primeros, sino simplemente se mueve desde evidencias naturales, se puede considerar “científico” y que, como tal, se somete al criterio epistemológico comúnmente considerado válido para medir la “cientificidad” de una teoría, es decir, el método falsacionista. Si se lograra falsificar la noción de “irreducible complejidad”, la teoría del ID se derrumbaría. En efecto, el centro del debate entre sostenedores del ID y neodarwinistas remite precisamente a este punto. Los últimos piensan que esta noción no es válida porque es posible demostrar, como en los casos indicados, que la complejidad es reducible, es decir, es posible individuar una función antecedente desempeñada por las partes individuales del órgano o de la estructura en cuestión<sup>23</sup>. En este caso, los biólogos evolucionistas hablan de “cooptación funcional” de un sistema dotado de una determinada capacidad por parte de otro caracterizado por capacidades diferentes. No obstante, los sostenedores del ID no consideran que los ejemplos de cooptación proporcionados permitan falsificar la noción de irreducible complejidad. En este sentido, buena parte del valor de la teoría del ID depende precisamente de la posibilidad futura de presentar evidencias a favor de la reducibilidad de la complejidad.

Una segunda versión del argumento teleológico, presente en el debate contemporáneo, es conocida como el “argumento del ajuste fino” (*fine tuning argument*). El argumento es, en parte, una recuperación y perfeccionamiento del, así llamado, “principio antrópico”, formulado por el físico B. Carter ya en los años setenta del siglo pasado, para el cual el universo parece estructurado con el fin de producir la existencia de seres inteligentes como el ser

21 Es la opinión, entre otros, de F. Ayala, *L'evoluzione. Lo sguardo della biologia*, Milán, Jaca Book, 2009.

22 Cfr. M. Behe, “The Modern Intelligent Design Hypothesis. Breaking Rules”, en N.A. Manson (ed.), *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, Londres-Nueva York, Routledge, 2003, pp. 277-291.

23 Cfr. K.R. Miller, “The Flagellum Unspun. The Collapse of ‘Irreducible Complexity’”, en W.A. Dembski - M. Ruse (eds.), *Debating Design. From Darwin to DNA, cit.*, pp. 81-97.

humano. Se trata de una tesis diametralmente opuesta a la del biólogo ateo J. Monod, según el cual el universo no estaba organizado para producir la vida ni nuestra biósfera, y nuestro número ha surgido como en la *roulette*<sup>24</sup>. El argumento del ajuste fino quiere mostrar que no solo la vida, y en particular la vida inteligente, no habría aparecido en el cosmos, sino que tampoco tendríamos un cosmos como el que tenemos, si las constantes fundamentales de la física, como la de gravitación de Newton o la cosmológica en la teoría de la relatividad general de Einstein, hubieran presentado valores diferentes, aunque mínimamente, de los que presentan. Mínimas diferencias en la velocidad de expansión del universo, o en la relación entre masa de los protones y de los electrones, habrían producido como efecto el no constituirse de un universo con galaxias y planetas, o de la materia misma.

El argumento quiere evidenciar que, según un cálculo de las probabilidades, la posibilidad que el universo pueda presentar las condiciones adecuadas para hospedar complejos sistemas bioquímicos es extremadamente baja, y esto, junto con la constatación de que no existe una teoría que muestre como necesario el valor de las constantes físicas, hace que la idea de que el universo se haya producido por azar sea mucho menos plausible que la hipótesis de la existencia de un *designer* cósmico. Con respecto a la teoría del ID, el argumento del ajuste fino presenta la ventaja de no limitarse a la estructura de los seres vivientes. Si la teoría de la evolución fuera totalmente válida para explicar el origen de los seres vivientes quedaría todavía por explicar por qué existen las condiciones para que sea posible tal evolución. Como afirma R. Swinburne, aunque admitiendo que los seres humanos hayan surgido de la materia inorgánica, es necesario preguntarse “por qué la materia inorgánica, de la cual está compuesta la Tierra, ha sido hecha de manera tal que bajo el condicionamiento de las leyes de la química y de la biología puede ser convertida en cuerpos humanos”<sup>25</sup>.

Naturalmente, se puede poner a discusión el argumento de varios modos: por ejemplo, con la hipótesis de que el universo en el cual vivimos es solo uno de los tantos que se han generado sin que su existencia se deba a un proyecto, o discutiendo la medida del “ajuste fino”, es decir constatando que los márgenes para la formación de un universo hospitalario con respecto a la vida queden reducidos según la modalidad en que el mismo argumento nos lleva a pensar. Me parece que se trata de objeciones consistentes, pero no tanto como para liquidar la plausibilidad de esta versión del argumento teleológico.

24 Cfr. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1981.

25 R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 2004<sup>2</sup>, p. 171.

#### 4. El argumento ontológico y la naturaleza de Dios

También el denominado argumento ontológico, así como los precedentes, comprende una serie de argumentos varias veces reformulados a lo largo de la historia del pensamiento occidental<sup>26</sup>. Sin embargo, hay diferencias significativas con respecto a los argumentos cosmológico y teleológico. La primera es que se trata de un argumento *a priori*, es decir, que no parte de la experiencia sino que presenta una naturaleza exquisitamente lógica; la segunda es que existe una formulación inicial y cumplida del argumento, la que dio Anselmo de Aosta en el siglo XI, considerada canónica y a la cual se puede hacer referencia para comprender su naturaleza, dejando de lado las otras (las de Descartes o de Leibniz, solo para recordar las más importantes), aunque resulten significativas desde otros puntos de vista. La tercera es que el argumento ontológico se presta de mejor manera, y más que los precedentes, no tanto a proporcionar un determinado nivel de evidencia con respecto a la existencia de Dios, cuanto a la comprensión de su naturaleza. En efecto, según la perspectiva que trataré de desarrollar, el argumento funciona de mejor manera en este segundo sentido que en el primero.

En el *Proslogion* (1077) Anselmo de Aosta nos ha ofrecido una definición de Dios que pone la premisa del argumento. Según esta definición Dios es “algo respecto de lo cual nada mayor puede pensarse (*aliquid quo maius cogitari nequit*)” (*Prosl.* II, 1). Como es evidente, se trata de una definición que no predica nada con respecto a la naturaleza de Dios, sino afirma que cualquier propiedad atribuida a Dios, él la posee en forma máxima, de manera que ningún otro ser la puede superar. Si algo respecto de lo cual no se puede pensar algo mayor puede ser pensado y comprendido, entonces es obvio que lo que existe realmente (*in re*) es mayor o más perfecto de lo que existe solo en la mente (*in intellectu*). Habría, entonces, una contradicción en afirmar que algo respecto de lo cual no se puede pensar algo mayor no existe en la realidad, porque rechazar esta conclusión consistiría en poner a discusión la misma definición de Dios. Se podría decir que, desde este punto de vista, el argumento ontológico es muy poco argumentativo, porque es la misma definición de Dios, comprendida correctamente, la que implica su existencia. Como Anselmo afirma, “es tanta la fuerza contenida en el significado del término ‘algo respecto de lo cual nada mayor puede pensarse’, que al comprenderlo o pensarlo necesariamente se demuestra que existe, y que se identifica con lo que hay que creer con respecto a la existencia divina” (IV, 10).

26 Para una lectura general cfr. R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Génova, Marietti, 2005.

Anselmo ha creído encontrar en la definición citada un argumento que, por simplicidad y rigor lógico, supera y, de alguna manera, vuelve inútiles a los argumentos *a posteriori* en favor de la existencia de Dios, que él ya conocía y que, en parte, había elaborado precedentemente. Pero la confianza de Anselmo en el argumento parece excesiva, como demuestran las muchas objeciones levantadas en su contra. Es cierto que algunas de éstas no parecen ser pertinentes: por ejemplo, se le ha reprochado proporcionar una definición arbitraria de Dios, o de asumirla con base en una precedente creencia religiosa, la cristiana, o también de pretender tener una intuición alrededor de la esencia de Dios y, por esto, sostener lo que en la época moderna asumirá el nombre de “ontologismo”, es decir, la capacidad de la mente humana de comprender el ser de Dios. Sin embargo, como indicaré dentro de poco, la definición de Anselmo no parece para nada arbitraria. Al contrario, por cuanto sea posible definir a Dios de una manera diferente, parece presentar un indiscutible privilegio desde el punto de vista racional. Además, la fe cristiana de Anselmo ha ofrecido el trasfondo de la definición (de la cual hay trazas más o menos explícitas ya en autores como Agustín de Hipona y Boecio), pero con ella Anselmo ha querido expresamente formular un argumento *sola ratione*. Las interpretaciones del *Proslogion*, como la de K. Barth<sup>27</sup>, que lo consideran como un ejemplo de reflexión interna a la fe cristiana, aunque sugerentes, ponen el argumento anselmiano como circular y, de hecho, lo privan de espesor filosófico. En fin, con respecto a la acusación de ontologismo, parece que tenga que ver más con los autores modernos (como Malebranche, Hegel, Gioberti), los cuales retoman el argumento ontológico, que con el mismo Anselmo, el cual al contrario parece prevenir esta acusación cuando, en el capítulo XV de su obra, afirma que Dios no es solo algo con respecto al cual no se puede pensar lo mayor sino también “algo mayor de todo lo que puede ser pensado”.

La objeción más significativa que es posible dirigir hacia el argumento ontológico, es la que tradicionalmente remonta a Gaunilón, un monje contemporáneo de Anselmo, a Tomás de Aquino y, en época moderna, a Kant. Esta objeción afirma que no es lícito deducir la existencia real de algo a partir de su existencia mental y que, por lo tanto, no hay contradicción entre el afirmar la existencia de Dios a nivel mental y el negar su existencia real. Se trata de dos ámbitos distintos sin alguna necesidad de pasaje del uno al otro. Según los ejemplos, que se han vuelto famosos, de Gaunilón y Kant, el pensar en la existencia de una isla feliz, o en el poseer cien táleros, no implica la existencia

---

27 Cfr. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselm Beweis der Existenz Gottes*, Zürich, Theologischer Verlag, 1981 (1931).

real de la isla o la posesión de cien táleros. Esta objeción queda resumida en la observación kantiana, contenida en la *Crítica de la razón pura*, para la cual el ser no es un predicado real (B626). Con esto, Kant quiere afirmar que la existencia no añade nada al sujeto de una proposición y, por lo tanto, no tiene que ser comprendida, como pensaba Descartes, como una perfección sino como la mera presencia de algo, es decir como una “posición”. De hecho, puesto que un concepto queda definido por ciertos predicados, el afirmar que este concepto “existe” no le añade nada, es decir no predica nada de más con respecto a ello. Por esto, en el caso de la idea de Dios, hay que excluir que su existencia pueda ser recabada por su definición, es decir por los predicados que le competen. En efecto, se trata de dos niveles diferentes: la definición de Dios incluye predicados diversos, como el de omnipotencia o también de la existencia necesaria, pero no el de su existencia real, que puede ser negada sin que haya contradicción en pensar en Dios.

Se discute mucho con respecto al carácter conclusivo, o no, de esta objeción; aunque yo considere que ella no logre refutar de modo absoluto el argumento ontológico, sin duda no permite atribuir al argumento la evidencia que Anselmo le reconocía. Entonces, sin pretender solucionar un debate secular, tal vez sea más sutil explorar las potencialidades del argumento según un diferente perfil, es decir, el de la naturaleza de Dios.

Como se ha visto, la definición anselmiana piensa a Dios como “lo mayor”. En su base está la idea de que Dios es aquel ser que posee todas las propiedades que es mejor poseer, como la potencia, el conocimiento, la bondad, la existencia. Cuando estas propiedades alcanzan el nivel máximo posible, como ocurre en Dios, es correcto entenderlas como perfecciones. Por esto, a Dios hay que atribuir la omnipotencia, la omnisciencia, la bondad absoluta, la existencia necesaria, etc. Dios posee todas las perfecciones, es decir, todas las perfecciones quedan necesariamente coejemplificadas en él. Naturalmente es posible pensar que exista un dios al cual le falte algo, pero es obvio que tal dios no podrá ser propiamente Dios, sino una divinidad menor, porque por encima de él siempre estaría “algo respecto de lo cual no se puede pensar algo mayor”. Con respecto a todo esto, se puede hablar de una “teología del ser perfecto” que resulta de la definición anselmiana<sup>28</sup>, la cual parece ofrecer una regla o un criterio racional difícilmente superable con respecto a la comprensión de la naturaleza de Dios<sup>29</sup>.

28 Cfr. Th. Morris, *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, cit., p. 41. Para un esclarecimiento con respecto a esta postura, más veces retomada por los filósofos analíticos de la religión, y para una discusión crítica, cfr. J. Speaks, “The Method of Perfecti Being”, en *Faith and Philosophy*, vol. 31, 3 (2014), pp. 256-266.

29 Cfr. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2006, p. 237.

Como tal ella constituye un término de comparación ineludible para las representaciones religiosas de Dios. De hecho, si es cierto que, en la religión, Dios representa la realidad última, que exige una devoción incondicional, queda claro que un dios menor no sería digno de ser adorado de manera incondicional. Esto determina la superación de la presunta divergencia entre el “Dios de los filósofos” y el “Dios de Abraham, Isaac, Jacob” porque, si se asume efectivamente la definición de Anselmo en su significado, el objeto de la auténtica adoración religiosa y el de la reflexión filosófica no pueden ser más que el mismo<sup>30</sup>.

Este punto común de llegada al teísmo de religión y filosofía, hacia aquella concepción que piensa a Dios como dotado de todas las perfecciones, abre un capítulo específico de desarrollo de la filosofía de la religión que en la discusión contemporánea queda indicado con la expresión de “coherencia del teísmo”<sup>31</sup>. No tengo el espacio aquí para tratar esta cuestión sino solo para decir que una crítica de la definición anselmiana podría surgir desde la presunta incoherencia de la noción de una propiedad poseída de forma máxima, o del relieve de la presunta incompatibilidad entre una perfección y otra. Por ejemplo, se puede impugnar el atributo de la omnipotencia o de la omnisciencia haciendo referencia a las contradicciones o paradojas presentes en ellas. ¿Puede Dios hacer lo que es lógicamente contradictorio, o puede realizar el mal? ¿Puede Dios conocer lo que todavía no ha ocurrido? De la misma manera se puede llamar la atención sobre la aparente contradicción existente entre omnisciencia e inmutabilidad, una vez que se admita que Dios llegue a conocer eventos que se producen en un determinado tiempo, y que este conocimiento produzca un cambio en su mente divina. La tarea de mostrar la coherencia del teísmo consistirá, entonces, en precisar el significado de los atributos divinos (por ejemplo, distinguiendo entre la capacidad de Dios de hacer cualquier cosa y la de hacer valer su gobierno sobre todas las cosas) y el intento de solucionar la aparente contradicción existente entre ellos (por ejemplo, concibiendo la inmutabilidad bajo un perfil estrictamente ontológico, o sea como incorruptibilidad). Volveré en parte sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

30 Cfr. Th.V. Morris, *The Logic of God Incarnate*, Eugene (Oregon), Wipf and Stock Publishers, 2001?, pp. 74 y ss.

31 La referencia obligada es R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, Oxford University Press, 1993<sup>2</sup>.



## DIOS Y EL MAL

### 1. Explicación del mal

Una teología natural que busca una justificación racional de la creencia religiosa en Dios no estaría completa si se detuviera en el gran problema que le plantea la existencia del mal. Desde el célebre tetralema de Epicuro en la Antigüedad hasta las estremecedoras páginas de *Los hermanos Karamázov*, de F. Dostoievski, sobre el sufrimiento inocente, muchos han puesto de relieve la aparente contradicción entre la existencia de un Dios todopoderoso y perfectamente bueno y la existencia del mal en el mundo, tanto en forma de mal físico (el de las enfermedades y las catástrofes naturales) como la existencia del mal moral (el de las acciones humanas encaminadas a causar sufrimiento a sus semejantes o a otras formas de vida). La contradicción radica precisamente en el hecho de que un Dios omnipotente y perfectamente bueno, que pretende ser el creador y gobernante del mundo, debería ser capaz de evitar el mal y tener toda la intención de que sus propias criaturas no sufran. Que sufran, a veces atrozmente, es, sin embargo, un hecho evidente y esta evidencia parece contradecir la existencia de Dios o de uno o ambos atributos divinos mencionados anteriormente. En el primer caso, la contradicción lleva al ateísmo (el mal existe, por lo tanto, Dios no existe); en el segundo caso lleva a reformular el concepto de Dios privándolo de uno o de ambos atributos (Dios existe, pero no es ni todopoderoso ni bueno). Los teístas quieren evitar estas dos conclusiones, y para ello deben ofrecer una explicación sobre el por qué existe el mal frente a la existencia de un Dios todopoderoso y bueno.

Las reflexiones realizadas por los teístas sobre esta cuestión se denominan tradicionalmente con el término “teodicea”, término que G.W. Leibniz utilizó por primera vez en el título de una de sus obras (*Ensayos sobre la Teodicea*, 1710) y que significa literalmente el acto de defender a Dios de la acusación

de ser responsable del mal en el mundo. La teodicea desarrollada por Leibniz, centrada en el equívoco concepto del “mejor de los mundos posibles”, no contribuyó a la fortuna de esta reflexión en la época moderna, y de hecho hoy son muchos, tanto entre los filósofos como entre los teólogos, quienes creen que no es posible una teodicea. Muchos filósofos abrazan el agnosticismo de Epicuro, en la Antigüedad, o el de Kant, en la Modernidad, mientras que muchos teólogos afirman que el misterio del mal implica el misterio de Dios y que Dios no necesita la justificación del hombre.

Ahora bien, es cierto que, si Dios existe, no necesita las justificaciones que le proporciona el hombre, pero también es cierto que la fe religiosa sí las necesita<sup>1</sup>. Dicho de otro modo, la teodicea, si es consciente de su tarea, no es una actuación especulativa en la que el hombre intenta ponerse en el lugar de Dios, sino una parte integral del esfuerzo por justificar racionalmente la creencia religiosa. Dado que el problema de la compatibilidad o no de la existencia de Dios con la del mal no ha perdido nada de su importancia teórica y práctica, no está claro por qué no debería seguir tratándose hoy en día. Y, de hecho, en la filosofía contemporánea de la religión hay un debate considerable a este respecto, que desmiente, como en el caso del supuesto “fin de la metafísica”, que esa discusión ya no tiene sentido. Si acaso, se discute el alcance de la teodicea, y en particular si una reflexión en este ámbito debe limitarse a responder a las objeciones individuales del ateísmo –en cuyo caso se habla de una “defensa”– o si no debe emprender la tarea de una justificación a todo el campo del teísmo con respecto al problema del mal y en este caso hablamos de una verdadera “teodicea”<sup>2</sup>. Es difícil pensar que la primera tarea pueda realizarse plenamente fuera del marco de una teodicea propia, aunque, como diré en la conclusión, una teodicea propia tiene inevitablemente elementos aporéticos que no permiten pensarla como un sistema completo, y mucho menos como una solución definitiva. Sin embargo, antes de abordar directamente los argumentos de la teodicea, me gustaría sugerir una perspectiva diferente. La existencia del mal, como acabo de decir, suele percibirse como un desafío al teísmo y a la fe religiosa, pero los términos del problema podrían redefinirse, como sostuvo, por ejemplo, Tomás de Aquino, quien, siguiendo a Boecio –que a su vez cita a Epicuro–<sup>3</sup>, ha negado que la existencia del mal sea un argumento contra la existencia de Dios: “Pues no

1 Esta es la tesis que inspira uno de los mejores estudios actuales, el de A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1997.

2 La distinción fue propuesta por A. Plantinga y retomada por muchos otros. Cfr., por ejemplo, B. Sweetman, *Religion*, Londres, Continuum, 2007, p. 86.

3 Cfr. *De consolatione philosophiae* I, 4: «Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?».

habría maldad si no existiera el orden del bien, cuya privación constituye el mal. Pero este orden no existiría si Dios no existiera” (S.c.G. III, 71).

La concepción de Tomás recoge una idea muy extendida en Occidente, al menos desde el neoplatonismo, según la cual el mal representa una privación de la bondad, es decir, del ser, y por lo tanto algo que no pertenece al orden de las cosas querido por la providencia divina. En este sentido, es cierto, como se ha señalado, que el término “mal” conserva matices teológicos incluso cuando se ha dejado de lado un fundamento teológico explícito<sup>4</sup>. Esta comprensión del mal parece corresponder, de hecho, a la del sentido moral común que percibe el mal, en la multiplicidad de sus formas, como algo injusto, que no debe darse. Por otra parte, es precisamente esta convicción la que parece ser el motivo básico de la lucha humana contra él, porque, si se supone que el mal pertenece a la naturaleza de las cosas, y que siempre va a producir el bien, no se entiende la razón de luchar en contra de él.

Una confirmación de esta forma de concebir el mal viene, me parece, de la consideración de dos aspectos: el primero es el significado que el hombre atribuye generalmente al dolor y al sufrimiento, tanto físico como espiritual. Es cierto que el hombre puede aceptar voluntariamente el sufrimiento, pero, por regla general, esta aceptación representa un “sacrificio”, y el sacrificio tiene lugar, como bien dijo M. Scheler, “cuando la realización de un bien comparativamente ‘superior’ aparece vinculada de manera esencial a la destrucción o disminución de un bien comparativamente ‘inferior’”<sup>5</sup>. Así, por poner algunos ejemplos, el dolor físico transitorio que puede provocar una determinada actividad deportiva es consecuencia de la elección de alcanzar un mayor nivel de bienestar físico o un determinado disfrute psicológico, del mismo modo que un determinado sufrimiento psicológico que provoca la reflexión insomne sobre un problema teórico es consecuencia de la elección de llegar al fondo de ese problema y, por tanto, del intento de alcanzar un bien mucho mayor que la condición de dichosa tranquilidad inherente a la ignorancia. Los ejemplos podrían multiplicarse: uno especialmente significativo para la teodicea es el sufrimiento generado por el amor a otra persona, un amor que en algunos casos lleva a enormes sacrificios. Incluso la antigua idea, que encontramos en la tragedia griega, de que “el sufrimiento enseña”, da una valoración positiva del sufrimiento solo en el sentido de que es un viático para la sabiduría. Privado de su relación con el conocimiento y la bondad, el sufrimiento es, en cambio, algo que invariablemente se rehúye

4 Cfr. S. Neiman, “Qual è il problema del male?”, en M.P. Lara, *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*, Berkeley, University of California Press, 2001.

5 M. Scheler, *Il senso della sofferenza*, en Id., *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Leumann (TO), LDC, 1983, p. 41.

porque manifiesta una deficiencia en la naturaleza de las cosas que no pertenece a su orden constitutivo. Como afirma Agustín de Hipona en *De natura boni*, “el hecho mismo de la resistencia al dolor equivale en cierto modo al rechazo a dejar de ser lo que se era, porque se era algún bien” (*nat. b.* 20, 17).

El segundo aspecto que confirma la estrecha relación entre la experiencia del mal y el problema de Dios es que la primera no parece encontrar ninguna explicación satisfactoria en una visión naturalista del mundo. En otros términos, si uno considera el problema del mal sin considerar el problema de Dios, la experiencia del mal es una experiencia absurda. Tomemos, por ejemplo, con respecto al problema del mal natural, el popular texto de un conocido biólogo italiano<sup>6</sup>. Aquí, tras una primera parte sobre la función fisiológica del dolor, en la que se argumenta que “el dolor tiene una finalidad precisa, la de alertarnos sobre un determinado estado de cosas”<sup>7</sup> se desarrolla la tesis de que el mal en la naturaleza (terremotos, inundaciones, enfermedades) no tiene explicación, en el sentido de que no hay una causa única a la que pueda atribuirse su existencia. Esto equivale a sostener que el mal natural es un hecho aleatorio, o que se produce debido a una pluralidad de causas, muchas de las cuales nos son desconocidas. Se reconoce que “la idea de azar, y de aleatoriedad, es una de las menos agradables para la mente humana y una de las más difíciles de captar incluso para nuestras mentes”<sup>8</sup>, pero también que tiene la ventaja de sustraernos a la búsqueda de un sentido global del mundo y que, a lo sumo, tal búsqueda solo tiene una utilidad práctica. En particular, el conocimiento del carácter aleatorio del mal, así como de los acontecimientos físicos en su conjunto, debería persuadirnos de la insostenibilidad de la búsqueda de un culpable en un acontecimiento negativo, ya que, si bien existe una cierta responsabilidad humana en ciertos males naturales, «el acontecimiento en sí mismo debe considerarse ineluctable e imponderable en su conjunto»<sup>9</sup>.

Como ejemplo de explicación naturalista del mal moral conviene considerar un clásico de este género, el libro de K. Lorenz *Sobre la agresión: el pretendido mal*<sup>10</sup>. La tesis de partida de Lorenz es que el motor del proceso evolutivo, es decir, la lucha darwiniana por la existencia, es principalmente la competencia entre parientes cercanos (la lucha intraespecífica)<sup>11</sup>. La competencia por la adquisición de espacio vital, la competencia por la reproduc-

6 E. Boncinelli, *Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza*, Milán, Mondadori, 2007.

7 *Ibid.*, p. 11.

8 *Ibid.*, p. 57.

9 *Ibid.*, p. 157.

10 K. Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

11 Cfr. *Ibid.*

ción y para la defensa de la prole, generan comportamientos que favorecen la conservación de la especie, pero que están inevitablemente ligados a una cierta agresividad, que, desde este punto de vista, es el instrumento de la organización de todos los seres para la conservación de los sistemas y de la vida, que, como todas las cosas terrenales, puede incurrir en disfunciones destructivas, pero que, se orienta hacia el gran resultado orgánico del bien<sup>12</sup>. La agresión es, en otras palabras, un mal necesario para el bien de la especie. El comportamiento agresivo, si no puede ser eliminado, puede sin embargo ser ritualizado, es decir, según el significado dado a este término por J. Huxley, puede perder su función original y convertirse en una ceremonia puramente simbólica. El objetivo de la ritualización es inhibir los efectos nocivos de la agresión, manteniendo las funciones indispensables para la conservación de la especie. Un ejemplo de ritualización son las peleas reguladas de algunas especies animales, en las que se establece una jerarquía dentro del grupo sin perjudicar demasiado al más débil. Otro ejemplo es el llamado “movimiento redirigido”, es decir, la descarga en un objeto secundario del impulso agresivo que originalmente tendía a dirigirse hacia un objeto primario, pero que, por diversas razones, no puede descargarse en él. Al mismo tiempo, la ritualización es la base para la creación del “vínculo” personal, es decir, el amor, que también conduce en el reino animal a la creación de vínculos fuertes e incluso, en ciertas especies, al fenómeno de la monogamia. Lo que se aplica al reino animal también se aplica naturalmente, según Lorenz, al hombre: el “pretendido mal” no es, por tanto, más que el efecto negativo de la agresión, que en sí misma no es en absoluto mala, pero que puede adoptar formas disfuncionales que deben ser adecuadamente controladas. El propio Lorenz, en la conclusión de su ensayo, menciona los principales métodos para ejercer este control: la reorientación de la agresión hacia objetos sustitutivos, la sublimación con los métodos del psicoanálisis, la eugenesia controlada y, por supuesto, su ritualización, cuya forma predominante es, en las sociedades modernas, el *deporte*.

Si consideramos estas interpretaciones del mal natural y moral en su conjunto, vemos claramente que estos últimos son hechos inexplicables en sí mismos, que acompañan a una evolución natural inexplicable. Si hay una explicación, es la que se refiere únicamente a los procesos físicos que provocan los acontecimientos y comportamientos que consideramos negativos. Así, la enfermedad, por lo que sabemos, se genera por un determinado conjunto de causas orgánicas, pero no se puede responder por qué los seres humanos caen enfermos. Del mismo modo, la violencia entre los hombres es el efecto de

---

12 Cfr. *Ibid.*

la agresión, pero se desconoce por qué el hombre es un ser agresivo. Lo que podríamos llamar las “causas primeras” del mal quedan así eliminadas en la perspectiva naturalista, ya sea porque se considera que no se pueden conocer o porque simplemente se niega su existencia. El resultado, sin embargo, es que el “pretendido mal” aparece como algo natural sin el cual lo que consideramos “bueno” no existiría. No es casualidad que Lorenz recuerde en su obra los famosos versos del *Fausto* de Goethe que se refieren a esa fuerza “que siempre quiere el mal y siempre crea el bien”. No obstante, como ya he observado, si el mal está tan estrechamente ligado al bien, ¿cómo puede distinguirse de éste para combatirlo? ¿Y por qué habría que combatirlo si, después de todo, es la fuerza que promueve el bien?

Estas cuestiones no parecen menos provocadoras para el ateo y el partidario de una visión naturalista del mundo que las que plantea la existencia del mal para el teísta. Por supuesto, se puede argumentar que el mal no contradice ningún orden natural, con lo que el problema de la teodicea queda eliminado. Pero junto con el problema de la teodicea, hay que darse cuenta, se elimina también el problema del sentido de la existencia humana, si es cierto que “el problema del mal es el problema de cómo encontrar sentido en un mundo en el que todo está tocado por el mal”<sup>13</sup>. Volveré a tratar esta cuestión en el próximo capítulo. Por ahora, basta con haber señalado que el desafío que plantea el mal no se dirige únicamente al teísta, sino también al ateo.

## 2. Teísmo y teodicea

Ya he argumentado que el problema de la teodicea encuentra plena explicación dentro del teísmo porque solo ante un Dios omnisciente y perfectamente bueno aparece la existencia del mal en todo su escándalo. Esta tesis, sin embargo, necesita ser justificada, teniendo en cuenta que el teísmo es una concepción que no solo se desprende de los monoteísmos occidentales, sino de cualquier otra concepción filosófica o religiosa que entienda a Dios como dotado de estos atributos y lo piense como un ser personal y providencial. En Occidente, la comprensión de Dios en estos términos no es patrimonio exclusivo del judaísmo y el cristianismo, sino, al menos hasta cierto punto, también de la teología natural de los griegos. A partir de Platón, en efecto, el atributo de la perfección moral de lo divino se hizo evidente, ya que, como afirma en la *República*, «el bien no es la causa de todas las cosas, sino que es la causa de las cosas buenas, mientras que de los males no es la causa (*anaition*)”

13 P. van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 16.

(379c)<sup>14</sup>. Sin duda, la omnipotencia es un atributo que encuentra plena justificación en la idea judeocristiana de que Dios es el creador del mundo a partir de la nada, pero no se puede negar que incluso en un contexto puramente filosófico se le reconoce a Dios o a lo divino el poder de gobernar las cosas, exactamente según el dicho de Jenófanes de que Dios “agita [o gobierna] todo sin esfuerzo por el poder de la mente sola” (DK, B 25).

En contra de esta tesis se puede argumentar que en muchos casos el problema de la teodicea se aborda y se resuelve teniendo en mente un concepto diferente de la divinidad o incluso ningún concepto de la divinidad<sup>15</sup>. Sin embargo, en mi opinión, no se puede hablar de una verdadera teodicea en estos casos. Si tomamos como ejemplo el budismo<sup>16</sup>, vemos que en esta religión el problema del sufrimiento se concibe eminentemente desde un punto de vista práctico: no se pregunta por las causas del sufrimiento y, por tanto, por la responsabilidad que tendría un ser divino en generarlo o permitirlo, sino que se cree que se puede liberar del sufrimiento y, de hecho, es precisamente en esta liberación del sufrimiento donde se ve el elemento esencial de la enseñanza de Buda. Por supuesto, no se discute que el budismo pueda ofrecer una liberación práctica del sufrimiento, sino que una solución práctica sea también satisfactoria desde el punto de vista teórico. Una vez que uno se ha liberado del sufrimiento, de hecho, la cuestión de las causas de ese sufrimiento sigue ahí. Puede que sea cierto el dicho de Buda de que si nos alcanza una flecha, nuestro primer pensamiento es sacar la flecha y no preguntarnos de dónde vino, pero también es cierto que la pregunta de quién o qué la disparó no desaparecerá tan fácilmente.

En las religiones orientales, pero también en algunas corrientes filosófico-religiosas occidentales, otra solución que se suele dar al problema de la teodicea es la ya mencionada, que se basa en la ignorancia o falacia de la comprensión humana del mal<sup>17</sup>. Según esta concepción, lo que nos parece malo no nos parecería malo si fuéramos capaces de penetrar en la esencia de las cosas; en este caso veríamos que lo que nos parece malo es en sí mismo bueno, porque es un elemento estructural del orden cósmico del que Dios mismo es el autor. Dios no tiene ninguna responsabilidad por el mal, sim-

14 Para la historia de la teodicea antigua, cfr. S. Lanzi, *Theios Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma, Il Calamo, 2000.

15 Para una visión general A. Loichinger - A. Kreiner (eds.), *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Paderborn, Schöningh, 2010.

16 Cfr. J. Ryong Shim, “Böses und Überwindung des Leidens im Buddhismus”, en P. Koslowski (ed.), *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, München, Fink, 2001, pp. 9-30.

17 Cf. A. Pellissero, “La liberazione del male nell’ hinduismo. Elementi di teodicea nella religione indiana tradizionale”, en G. Cunico - H. Spano (eds.), *Religioni e salvezza. La liberazione dal male tra tradizioni religiose e pensiero filosofico*, Universitaria, Nápoles, Fridericiana Editrice, 2010, pp. 31-43.

plemente porque el mal no existe o solo existe como una ilusión de la conciencia humana.

Por fascinante que parezca esta solución, es claramente insatisfactoria. La afirmación de la naturaleza ilusoria del mal se ve desmentida por su capacidad de infligir sufrimiento real a los seres sensibles, un sufrimiento tan real que en algunos casos es insoportable. Como he mencionado antes, cuando sufrimos podemos ver el sentido de ese sufrimiento en la consecución de una condición considerada mejor que el presente, pero esta interpretación teleológica del sufrimiento no constituye en absoluto una razón para afirmar su carácter ilusorio y, por tanto, el carácter ilusorio del mal que experimentamos.

El sufrimiento que experimentamos es algo real, y lo es también el mal, aunque en forma paradójica. Éste, sin ser substancia –es decir, algo positivamente real– tiene capacidad de consumir lo real. Además, un Dios creador de un orden mundial en el que solo unos pocos iluminados son capaces de percibir el carácter ilusorio del mal estaría en todo caso bajo acusación, porque sería responsable de una disonancia cognitiva injustificada en la comprensión del mal entre él y la mayoría de los hombres. En efecto, es posible que los hombres alberguen conceptos erróneos ignorantes o culpables sobre la realidad, pero en este contexto la ignorancia y la culpa serían constitutivas de la existencia mundana como tal, y es difícil ver por qué un Dios ordenador del mundo produciría tal condición, siempre que sea todopoderoso y bueno. Cómo entonces se puede seguir entendiendo a Dios como garante del orden moral cuando existe tal disonancia entre él y el hombre es aún menos comprensible.

De hecho, hay una tercera solución al problema de la teodicea que niega que Dios posea el atributo de la bondad o el de la omnipotencia. Ésta es la solución dualista. En la historia de las religiones existen concepciones dualistas de la divinidad (tanto en el gnosticismo antiguo como en el maniqueísmo o en sectas como las de los paulicianos, los bogomilos y los cátaros) para las que no hay una única divinidad que sea buena y todopoderosa, sino que hay dos divinidades, una de las cuales es buena y la otra, mala<sup>18</sup>. Inspirados generalmente en una rígida oposición entre materia y espíritu, los dualismos conciben el cosmos y la historia como el ámbito de la lucha entre estos dos principios, que en algunos casos se consideran cooriginarios, es decir, opuestos *ab aeterno*, y en otros como luchando desde una determinada fase cósmica, en la que la deidad mala se emancipa del poder de la buena. En cada caso el resultado es la falta o pérdida del atributo de omnipotencia por parte de la

---

18 Cf. Y. Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Eresy*, Yale, Yale University Press, 2000.



deidad buena. El principio del bien no es, pues, directamente responsable del mal en el mundo, pero sí lo es indirectamente en virtud de su incapacidad para enfrentarse al principio del mal o para gobernar su rebelión.

El carácter mitológico de los dualismos religiosos ha dado paso en la era moderna a una forma diferente de dualismo que aparece en muchas reflexiones de teodicea. Desde P. Bayle hasta J. Stuart Mill y, en el siglo XX, hasta H. Jonas y la llamada teología del proceso, hay una línea de pensamiento suficientemente unificada en la que se suele abandonar la idea de una dualidad de principios y se remite a la concepción genéricamente teísta de Dios, pero se niega la idea de que Dios sea omnipotente<sup>19</sup>. Las razones aducidas en apoyo de esta tesis son diversas: según Stuart Mill, la impotencia de Dios se infiere de las disfuncionalidades presentes en la naturaleza que manifiestan lo incompleto del proyecto divino<sup>20</sup>; para H. Jonas, se infiere de la enorme cantidad de maldad moral en el mundo que, como en el caso de la tragedia de Auschwitz<sup>21</sup>, no existiría ciertamente si un Dios bueno fuera capaz de impedirlo con éxito; para la teología del proceso, dicha negación de la omnipotencia se infiere del hecho de que la concepción científica de la naturaleza se combina mejor con una visión abierta de la relación entre Dios y el mundo, en la que el primero deja una considerable autonomía al segundo, pero tiene que renunciar a su poder sobre él<sup>22</sup>.

En todas estas concepciones, la bondad de Dios surge de su voluntad de crear y ordenar el mundo, dirigiendo a los seres humanos hacia el bien, pero su impotencia surge precisamente de su capacidad imperfecta de realizar esta intención o de participar en el proceso creativo.

Como he dicho, en estos contextos, más que desde una potencia divina malvada, el obstáculo a la acción de Dios deriva de la radical autonomía del mundo, generalmente aceptada por diferentes razones: una apreciación plena de la libertad humana propia del humanismo moderno; una mejor compatibilidad con la cosmovisión científica que no admite la intervención divina directa en las leyes naturales; una armonía más pronunciada con respecto a la idea de un “Dios sufriente”, surgida por unas interpretaciones teológicas del cristianismo.

19 En algunos casos, como en el de la reflexión del filósofo italiano L. Pareyson sobre el problema del mal, dentro del contexto teísta se puede encontrar una versión débil del antiguo dualismo que se apoya en la idea del mal presente en Dios mismo como una posibilidad original no elegida. Cfr. L. Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, en *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Turín. Einaudi, 1989, pp. 151-233.

20 Cfr. J. Stuart Mill, *Tres ensayos sobre la religión*, Madrid, Trotta, 2014.

21 Cfr. H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998.

22 Cfr. M.L. Peterson, *God and Evil. An Introduction to the Issues*, Boulder, Westview Press, 1998.

La solución del dualismo, especialmente en su versión moderna, parece plausible para muchos, pero parece cuestionable tanto en el terreno de la teología natural como en el de las creencias religiosas. Como intenté mostrar al final del capítulo anterior, la definición de Dios que nos da Anselmo ofrece un criterio para entender la naturaleza de Dios del que es difícil apartarse. Un dios que carezca del atributo de la omnipotencia no sería algo respecto de lo que nada mayor puede pensarse, sino un dios menor que carece de una perfección que califica la naturaleza de Dios. En otras palabras, tal dios no sería el verdadero Dios. Lo mismo ocurre con el atributo de la bondad: un dios que quisiera el mal y lo realizara no sería el verdadero Dios, sino una deidad. Ya en la Antigüedad, los neoplatónicos impugnaron la idea de una dualidad originaria de los principios, señalando que la unidad se presupone siempre a la dualidad, mientras que el teísmo judeocristiano llamó repetidamente la atención sobre el hecho de que el orden en la naturaleza prevalece sobre el desorden (como lo atestigua la excepcionalidad de los acontecimientos catastróficos) y que este hecho hace insostenible la tesis de una lucha entre poderes iguales, y menos aún la de un mundo bajo la dominación del principio del mal.

El dualismo moderno, como he mencionado antes, se ha impuesto abandonar la idea de una dualidad de principios, pero la renuncia al atributo de la omnipotencia divina ha arrojado una sombra de ambigüedad sobre la naturaleza de Dios incluso a nivel religioso. Un Dios impotente es un Dios incapaz de crear las condiciones para la salvación humana, aunque el hombre tuviera toda la intención de participar en dicha salvación. Si el mundo es radicalmente independiente de Dios, también lo son la historia y el destino cósmico. Nada garantiza que las intenciones benévolas de Dios en estas esferas se realicen, y la esperanza humana en la salvación, privada del firme asidero en Aquél que todo lo puede, parece fantástica. Precisamente, tragedias como la de Auschwitz demuestran lo poco que se puede confiar en las capacidades humanas para mejorar el mundo, mientras que la ciencia demuestra que el destino cósmico no avanza hacia la perfección, sino, con toda probabilidad, hacia una enorme catástrofe. En algunas teologías del proceso existe una forma de panenteísmo, es decir, una concepción según la cual Dios mismo está implicado en el proceso de la evolución cósmica y anhela con él la perfección, pero esta concepción no solo entra en conflicto con una sobria visión científica del mundo, sino que hace aún más problemática la esperanza en la salvación. ¿Cómo puede un Dios que busca la perfección conceder la perfección a sus criaturas? La idea de un “Dios sufriente” que participa de su propia impotencia en la condición humana pertenece, en su mayor parte, al registro retórico del lenguaje sobre Dios y representa una

antropomorfización indebida de éste. La teología cristiana siempre se ha distanciado de las formas de teopasquismo, aunque admite que Jesucristo, como hombre, sufrió realmente.

La conclusión a la que se llega es que las teodiceas dualistas de diversa índole ofrecen una solución aparente porque, al renunciar al atributo de omnipotencia o al de bondad, se apartan de un concepto adecuado de Dios. La conciencia, como dice P. Van Inwagen, de que la omnipotencia y la perfección moral son “componentes no negociables de la idea de Dios”<sup>23</sup> parece ser el único punto de partida posible para un tratamiento adecuado del problema de la teodicea, un punto de partida que pone de manifiesto la gravedad del problema y no busca estrategias para eludirlo. De hecho, como he dicho antes, la existencia del mal en el mundo solo aparece realmente como algo escandaloso frente a la existencia de un Dios todopoderoso y bueno.

### 3. Omnipotencia y bondad de Dios

La afirmación de la omnipotencia y la bondad de Dios dentro de una concepción teísta requiere una aclaración previa de su significado para evitar malentendidos y tergiversaciones. La omnipotencia de Dios suele concebirse como la capacidad de Dios de hacer lo que quiera. Dentro de esta concepción se encuentra tanto la idea de que Dios ejerce un gobierno ilimitado sobre las cosas como la de que puede hacer cualquier cosa<sup>24</sup>.

Mientras que la primera representación es totalmente congruente con el teísmo, la segunda plantea problemas. El voluntarismo medieval y moderno (Descartes) sostenía que Dios es el creador de las verdades matemáticas, lógicas y morales, por lo que estas verdades no son necesarias en sí mismas, sino que dependen de la voluntad de Dios. Según esta concepción, Dios puede muy bien determinar, por ejemplo, que  $2 + 2$  es igual a 5, o que un soltero también está casado, o que decir mentiras es algo bueno, si esta es su voluntad. La tesis del voluntarismo pretende afirmar que la voluntad de Dios está por encima de cualquier necesidad lógica, moral o fáctica, y es precisamente en esta superioridad donde se ve su omnipotencia. Porque si Dios no pudiera violar estas leyes o crear un determinado estado de cosas, no sería verdaderamente omnipotente.

23 P. van Inwagen, *The problem of Evil*, cit., p. 63.

24 Una cuidadosa distinción entre estos dos conceptos de omnipotencia es desarrollada por P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 3 y ss.

La tesis del voluntarismo, a pesar de su aparente plausibilidad, siempre ha sido minoritaria dentro del teísmo porque parece extrema y, por tanto, plantea más problemas de los que resuelve. La idea de un Dios que puede contravenir libremente las leyes matemáticas, lógicas o morales elementales es inquietante, porque sugiere que Dios sería capaz de realizar absurdos o actos malvados mientras que, por otro lado, como fundamento de la verdad de estas nociones, prohibiría a los hombres hacerlo. El principio de no contradicción no podría considerarse como el principio lógico fundamental que nos guía en la búsqueda de la verdad si Dios fuera capaz de violarlo alegremente. Del mismo modo, no se puede pensar que Dios sea el fundamento de la veracidad en la que se basa la prohibición de decir mentiras, si Dios mismo pudiera decir mentiras, porque, de hecho, un Dios que pudiera decir mentiras no sería digno de creerse. En resumen, un Dios que pudiera hacer cosas absurdas o malas no sería en absoluto un Dios “mayor” que uno que no pudiera hacerlas, sino todo lo contrario.

La idea de que la omnipotencia consiste en que Dios puede hacer cualquier cosa es, por tanto, equívoca. Si pensamos que Dios es el ser perfecto, es difícil pensar que haga cosas absurdas o que haga el mal y por tanto, en este sentido, que pueda hacer cualquier cosa. Además, este concepto de omnipotencia, como se ha señalado en varias ocasiones, tropieza con paradojas. ¿Puede Dios crear algo que luego no pueda destruir, o, por poner un ejemplo trivial que se encuentra a menudo en el debate actual sobre esta cuestión, puede Dios crear una piedra tan pesada que luego sea incapaz de levantarla? En estos casos, Dios se enfrenta, sin embargo, a una imposibilidad, ya que si es capaz de crear algo así, entonces es incapaz de destruirlo o levantarlo, y si no lo es, su poder es en todo caso limitado. Sin embargo, comprender la falta de fundamento de este concepto de omnipotencia no es negar la omnipotencia de Dios. Podemos seguir pensando que las verdades matemáticas, lógicas o morales no son algo que esté por encima de Dios, sino algo que Dios ha establecido, pero también que ellas, precisamente por ser expresiones de su voluntad racional, no son absurdas y que, por el contrario, sería absurdo que fueran contradichas por Dios. Porque si Dios los contradice, se estaría contradiciendo a sí mismo.

Esta aclaración sobre el concepto de omnipotencia es importante para una discusión sobre la teodicea porque no nos dice que Dios no puede hacer nada, sino solo lo que no contradice su voluntad racional. Si Dios quiere algo, ese algo se lleva a cabo, pero Dios no puede querer algo que sea absurdo y esté en contradicción con su propia voluntad racional. Veremos la aplicación de este principio dentro de poco.

Al igual que la omnipotencia, el atributo de la bondad o perfección moral también debe ser especificado. Decir que Dios es bueno es decir que solo puede querer y hacer el bien. Alguien quería ver en esto una falta de libertad por parte de Dios y la falta de un motivo de alabanza por parte de los hombres. Si Dios no tiene la posibilidad de hacer el mal, parecería estar obligado a elegir el bien, y si Dios, a diferencia de los hombres, no necesita resistir la tentación de hacer el mal, parecería no merecer la alabanza. Para evitar estas objeciones, se podría llegar a la conclusión de que en Dios queda, al menos remotamente, la posibilidad de hacer el mal o de ser tentado a hacerlo, o que el mal es una posibilidad que Dios mismo tuvo que superar para convertirse en Dios mismo.

Sin embargo, la idea de que Dios puede hacer el mal o ha tenido que superar el mal, también arroja una gran sombra de ambigüedad sobre su naturaleza, lo que parece ser el resultado de un malentendido. Una vez más, la imposibilidad de hacer el mal no debe verse como una limitación de su poder, sino como su confirmación. Anselmo de Aosta lo subrayó muy bien, afirmando que la frase “este hombre no puede ser vencido” no implica ninguna falta de poder en el individuo en cuestión, sino que subraya la debilidad de sus enemigos (*Cur Deus homo*, 17, 1). Afirmar, en efecto, que Dios no puede hacer una cosa “solo significa que nada puede inducirle a hacerla” (*ibidem*). Así como no hay ningún poder interno o externo a Dios que le obligue a hacer el mal, tampoco hay ningún poder interno o externo que le obligue a hacer el bien, porque a Dios no le falta nada, no tiene necesidad de perfeccionarse, y tampoco necesita de otras criaturas para aliviar lo que podría considerarse un sentimiento de soledad ante la creación. En el teísmo cristiano, la doctrina de la Trinidad destierra esta sospecha mediante la idea de que Dios es la unión perfecta y eterna de tres personas. Sin embargo, si Dios decide libremente hacer algo, el estado de cosas resultante solo puede ser bueno. Por tanto, Dios sigue siendo digno de alabanza, precisamente porque hace el bien libremente, sin necesidad ni coacción.

Pero ¿es el bien que Dios quiere el mismo que el que quiere el hombre? Bajo un cierto punto de vista, la respuesta solo puede ser afirmativa. Si Dios es el creador del mundo y este mundo es bueno, la comprensión de la bondad de las personas solo puede ser análoga a la de Dios. Como dije antes, una disonancia cognitiva estructural entre Dios y el hombre solo puede explicarse por la incapacidad de Dios de crear un entorno cognitivamente favorable para el hombre o por su falta de voluntad de hacerlo, pero esto es inadmisibles dentro del teísmo. Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad de que haya factores o condiciones que distorsionen el juicio humano sobre el bien o que dirijan la voluntad del hombre en una dirección distinta a la del bien. En este

caso, hay una brecha entre el bien que Dios quiere y el bien que el hombre quiere, y esta brecha, como argumentaré en un momento, podría ofrecer una justificación para el lugar prominente que el sufrimiento ocupa en el mundo bueno creado por Dios.

#### 4. El mal moral

La cantidad de mal moral en el mundo es grande. Es un fenómeno que puede sentirse en todos los contextos culturales, sociales, políticos, económicos y religiosos, ya que en todas partes el hombre es capaz de dañar a sus semejantes y a sí mismo de las formas más diversas y a menudo crueles. El mal moral se define así porque depende esencialmente de la voluntad del hombre quien, al elegir entre el bien y el mal, es decir, al hacer una elección moral, deliberadamente o por ignorancia, se inclina por este último. A menudo, cuando se producen tragedias colectivas como guerras, genocidios, exterminios masivos, se tiene la sensación de estar ante acontecimientos que no implican una responsabilidad personal, sino que parecen estar guiados por fuerzas colectivas que son anónimas. Sin embargo, en todos estos casos se olvida que, en realidad, existe una responsabilidad personal precisa, porque se trata de acontecimientos conscientemente ideados y producidos por determinados individuos y a los que otros han contribuido sin preguntarse demasiado por interés propio o han dejado que se consumen con indiferencia. Puede ocurrir que una determinada acción, emprendida con un fin determinado, dé lugar a consecuencias imprevisibles e indeseables para el agente, pero incluso en este caso existe una responsabilidad específica, la de no haber tenido en cuenta la posibilidad de tales consecuencias. Si yo conduzco ebrio o drogado después de una fiesta para llegar a casa, y en el camino causo un accidente en el que muere una persona, está claro que tengo una responsabilidad en este suceso que no pretendía ni preveía.

La responsabilidad moral por nuestros actos está estrechamente vinculada a la asunción de la libertad de la voluntad, es decir, a la idea de que, aunque el comportamiento humano está influido por causas físicas y psicológicas externas e internas sobre las que el hombre no tiene control, las acciones que realiza son, en última instancia, libres, es decir, el resultado de una decisión autónoma. De hecho, la libertad en este contexto indica no solo, en sentido negativo, la independencia de las restricciones externas, sino también, en sentido positivo, la capacidad de autodeterminación. Si alguien me pone una pistola en la cabeza, ciertamente no soy libre de hacer lo que quiera, pero eso no significa que pierda mi capacidad de autodeterminación, lo que todavía

me deja un abanico de posibilidades (como intentar desarmar a alguien que me amenaza). Es posible que la capacidad de autodeterminación se suspenda ocasionalmente mediante la administración de fármacos o mediante formas de plagio psicológico, pero en esos casos se trata de condicionamientos externos al sujeto que presuponen precisamente esa libertad de voluntad que se pretende anular.

Por supuesto, se puede negar la existencia del libre albedrío por diversas razones y argumentar una forma de determinismo. Hoy en día, las formas más frecuentes de determinismo proceden del ámbito científico y son el determinismo genético, según el cual nuestro destino está “escrito en nuestros genes”; el determinismo físico, según el cual nuestros actos conscientes son simplemente la consecuencia de ciertos acontecimientos en el cerebro sobre los que no tenemos ningún control; y el determinismo ambiental, según el cual estamos totalmente determinados por circunstancias externas. Tales formas de determinismo, sin embargo, son contraintuitivas porque niegan o declaran ilusoria la libertad de la voluntad, que es un fenómeno bien atestiguado por nuestra experiencia y al que todos reconocemos un gran valor (excepto cuando su negación sirve de excusa para actos inmorales o criminales). En otras palabras, la creencia en la libertad parece ser “propriadamente básica”, es decir, válidamente asumida hasta que se demuestre lo contrario; de ahí que la carga de la prueba corresponda a quienes la niegan o a quienes afirman la naturaleza ilusoria y, aunque a veces se afirma, especialmente en el campo de la neurociencia, que se dispone de tales pruebas, éstas parecen estar lejos de ser unívocas<sup>25</sup>.

Por otra parte, la libertad de la voluntad y con ella la responsabilidad moral de nuestros actos son generalmente aceptadas por el teísmo<sup>26</sup>. En este contexto, la libertad en el sentido de autodeterminación se reconoce como el elemento que hace al hombre cualitativamente diferente de los animales y, de hecho, como el estigma de su origen divino. El hecho de que el hombre sea una persona, es decir, que posea la razón y sea libre, se considera el aspecto que más acerca al hombre a Dios y atestigua su semejanza con él. Según

25 Para una discusión de estos aspectos cfr. M. De Caro - A. Lavazza - G. Sartori, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Turin, Codice Edizioni, 2010.

26 Digo generalmente porque incluso dentro del teísmo cristiano se encuentra a veces una negación del libre albedrío, debida, como en la última fase del pensamiento de Agustín o en los reformadores, al deseo de preservar plenamente la omnipotencia divina y que se expresa en la doctrina de la predestinación. Esta última no suele adoptar la forma de un determinismo rígido, sino que se orienta hacia lo que en el estoicismo antiguo era la teoría de las acciones con-destinadas y que hoy se representa con el llamado “compatibilismo”. En esencia, se reconoce al hombre la libertad de actuar, pero no la libertad de querer, de modo que el hombre tiene la impresión de actuar libremente al realizar los actos que realmente hace, pero en realidad cumple con estos actos un destino superior o, en un contexto teológico, un plan ya escrito por Dios. Cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2008.

esta concepción, el hombre no es una marioneta en manos de Dios ni un robot programado para determinadas funciones, sino una persona que comparte ciertas propiedades con la Persona que lo creó. Sin embargo, la libertad humana, a diferencia de la divina, también habla de la finitud humana o, al menos, de que la perfección humana no equivale a la divina. Desde Agustín hasta Leibniz, se ha recurrido a menudo al concepto equívoco de “mal metafísico” para indicar la deficiencia ontológica que distingue a la criatura del creador, pero también la posibilidad de que el hombre esté condicionado en sus acciones por esta deficiencia y que sea motivo de escándalo ante el creador.

El relato del *Génesis*, el primer libro de la Biblia, explicita este aspecto de manera muy coherente y es, por tanto, un punto de referencia indispensable a este respecto, incluso dejando de lado la cuestión de su carácter histórico. Un Dios todopoderoso y bueno no puede sino crear al hombre en un estado de perfección relativa, es decir, en una condición en la que no le falta nada, salvo la igualdad con la perfección de Dios. En tal condición, en efecto, el hombre puede vivir con sentido, ser consciente de sí mismo, libre y capaz de actuar, sin sufrir porque está situado en un entorno favorable (Edén), y sin que se ponga fin a su existencia. En efecto, por lo que se deduce de este relato, la finitud del hombre en este contexto no equivale a la transitoriedad de la condición postlapsariana, es decir, posterior a la caída. Sin embargo, la condición edénica depende del acuerdo de la voluntad humana con la voluntad divina, que es el artículo de esta condición. La prohibición de Dios de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal es la única condición negativa de este acuerdo, que, como acuerdo libre, puede vivirse de hecho. La prohibición manifiesta simbólicamente la posibilidad que tiene el hombre, como ser libre, de romper el acuerdo y en este sentido representa la prueba del propio acuerdo. Algo de gran valor es concedido gratuitamente por Dios al hombre, pero se trata de saber si el hombre lo quiere realmente, y la única manera de saberlo es confrontándolo con la posibilidad contraria. Sin embargo, cuando se le pone a prueba, el hombre viola la prohibición al pensar que tiene más de lo que Dios le ha dado gratuitamente, es decir, al pensar que alcanza la propia perfección de Dios, según las palabras del tentador. Lo que se produce, en cambio, es exactamente lo contrario: la pérdida de lo que se tiene, igual que cuando se apuesta una determinada cantidad de dinero a un resultado que no se produce. No solo no se gana más, sino que se pierde lo apostado.

Muchos filósofos modernos han interpretado la violación de la prohibición divina en el Éden, y la consiguiente expulsión de éste, como un gesto de libertad que marca la emancipación del hombre del poder tiránico de Dios, y



que inicia así la historia del progreso de la humanidad, pero esta interpretación malinterpreta completamente el sentido del relato.<sup>27</sup> El incumplimiento de la prohibición es ciertamente una expresión de la libertad humana, pero de una libertad que podría haber sido utilizada para hacer una mejor elección, y Dios no aparece como un tirano, sino como un buen padre que da bienes preciosos a sus hijos considerándolos como personas responsables de ellos. La condición original del hombre esbozada en el *Génesis*, de hecho, no excluye en principio un avance del conocimiento ni un desarrollo de las condiciones de vida individuales y sociales. Incluso la pérdida de estos bienes, simbolizada por la expulsión del Edén y atestiguada por la aparición de males naturales (la muerte y el sufrimiento físico) y morales (el asesinato de Abel por su hermano Caín), no es la mera expresión de la ira de un Dios tiránico, sino la consecuencia del acto libre de recusación de lo que Dios ha concedido. A veces se argumenta que un Dios bueno debería haber impedido este acto o haber evitado sus consecuencias, pero en cualquier caso la libertad humana se habría visto afectada. Impedir el acto habría supuesto violar la libertad de elección del ser humano, mientras que anular las consecuencias del acto habría supuesto anular la responsabilidad moral; en ambos casos esto habría convertido la relación del hombre en una farsa. Todo acto implica consecuencias y siempre hay, como he dicho antes, una responsabilidad por esas consecuencias.

Quizá también se encuentre aquí la razón por la que Dios se esconde en el mundo. A menudo, como en el caso de la terrible tragedia de Auschwitz, se culpa a Dios por no mostrarse y no dar una señal de su poder en esta coyuntura. Éste es un viejo reproche, pero a la luz de las consideraciones precedentes, no resulta fundado: Dios no puede estar presente precisamente donde abunda la maldad humana, o solo puede estar presente de forma paradójica en la forma del sufrimiento que esta maldad provoca, así como los cristianos han considerado la cruz de Cristo. La demanda de pruebas en este contexto responde a un deseo legítimo, pero no tiene en cuenta que, para que algo se haga evidente, deben darse ciertas condiciones que, si no hay pruebas, como en este caso, hacen que la misma demanda se vuelva inaceptable. Por lo tanto, si seguimos la lógica del relato del *Génesis*, el mal moral y el sufrimiento causado por él son la consecuencia de un egoísmo y un orgullo originales manifestados en el primer hombre y que no han dejado de manifestarse en toda la humanidad desde entonces. Éste es precisamente el sentido de la llamada doctrina del “pecado original”. Dios quiso crear al hombre libre para

27 Para algunas de estas interpretaciones cfr. A. Fabris, *Filosofía del peccato originale*, Brescia, Morcelliana, 2014. Cfr. también K. Flasch, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*, München, Beck, 2004, con especial referencia a la interpretación de Kant y Schiller.

hacerlo semejante a Él, pero la libertad de un ser que no es Dios implica la posibilidad de elegir el mal. Si el hombre, como ha hecho y sigue haciendo, elige el mal, las consecuencias, para sí mismo y para los demás, solo pueden ser negativas. Se podría decir que Dios es impotente ante este hecho, es decir, que paga el precio de haber creado seres racionales y libres con una apariencia de maldad que no quería, pero, como dije antes, no se trata de impotencia, ni de pagar un precio, sino de coherencia con la voluntad racional de Dios. Si hay sufrimiento en el mundo, por grande y horrible que sea, que pueda atribuirse a las malas acciones de los humanos: los responsables son los humanos, no Dios. La alternativa habría sido crear autómatas singularmente dirigidos a la bondad y, por tanto, en armonía con la voluntad de Dios, pero estos no serían hombres. Los hombres hacen el mal, los hombres son responsables de él, los hombres sufren el sufrimiento que de este mal deriva.

Una vez establecido que Dios no es responsable del mal moral cometido por los hombres, queda por aclarar por qué lo “permite”. El alcance y la forma de esta permisividad es algo que escapa al juicio humano, pues, si bien podemos ver claramente el mal que Dios ha permitido, no se puede decir lo mismo del mal que no ha permitido o ha rechazado. J. de Maistre afirmaba que la inocencia podía evitar el mal y que “la oración puede conjurarlo” (*Las veladas de San Petersburgo*, coloquio IV), pero no se puede decir cómo ocurre, suponiendo que ocurra. Si acaso, es posible decir algo sobre el sentido de la permisión del mal moral por parte de Dios, y este sentido se suele discernir en la posibilidad de que de la experiencia del mal surjan bienes que de otra manera no se darían. En este sentido, el sufrimiento, en un mundo corrupto, puede ser visto como un estímulo e incentivo para el perfeccionamiento de las virtudes humanas, según lo que J. Hick ha llamado la teodicea de la “formación del alma”<sup>28</sup>, como un medio para hacer que el hombre tome conciencia de su propio egoísmo, para fomentar la comprensión de los auténticos valores de la existencia humana y, en última instancia, para reconocer la voluntad de Dios. En este sentido, C.S. Lewis definió el sufrimiento como el “megáfono de Dios” en un mundo sordo por su corrupción<sup>29</sup>.

Este principio que orienta teleológicamente el mal hacia el bien se ha afirmado a menudo sobre todo en el marco de la teodicea cristiana, entre otras cosas para confirmar la omnipotencia de Dios, ya que en esta interpretación el mal sirve de instrumento para el bien y, por tanto, opera de acuerdo con la voluntad de Dios. En este sentido, Tomás de Aquino pudo escribir que “si [...] se impidiera todo mal, faltarían muchos bienes en el universo: como

28 Cfr. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Nueva York, Harper & Row, 1966.

29 C.S. Lewis, *El problema del dolor*, Madrid, Rialp, 1994.

no habría la vida del león si no hubiera la muerte de otros animales, ni habría la paciencia de los mártires si no hubiera la persecución de los tiranos” (*S. th.* I, q. 22, a. 2 ad. 2). Sin embargo, debemos ser cautos a la hora de afirmar este principio de forma metódica: su aplicación sistemática puede encontrarse en la teodicea de Leibniz, donde se declara que este mundo es el “mejor de los mundos posibles” precisamente porque el mal en él se considera una función que promueve la optimización global del sistema. Pero la noción del “mejor de los mundos posibles” no solo suscita fáciles ironías *à la* Voltaire o incita a preguntarse, con Schopenhauer: si éste es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo sería el peor?; tal preguntarse es en sí mismo absurdo: una buena acción haría el mundo aún mejor y no hay límite para esta mejora<sup>30</sup>. Tiene sentido dentro de una concepción, como la de Leibniz, en la que ni Dios ni el hombre parecen libres, el primero porque está obligado a crear el mejor de los mundos posibles, el hombre porque está obligado, para bien o para mal, a participar en este proyecto.

Una teleologización rígida del mal contrasta entonces con el hecho de que, aunque la experiencia de la carencia aumenta indudablemente la percepción del valor de ciertos bienes, somos sin embargo capaces de apreciar vivamente estos bienes incluso sin ella, y además queda el hecho, por así decirlo, de que el valor del mal no es solo un valor del mal, sino también del mal mismo. Como los ateos han señalado a menudo<sup>31</sup>, la experiencia del mal toca de forma horrenda a personas, como los niños pequeños o los discapacitados, que todavía no tienen, o no tienen en absoluto, la capacidad de extraer una guía moral de ella. En realidad, el mal moral sigue siendo algo inexplicable dentro de la creación buena querida por Dios, porque responde al libre albedrío del hombre, que no está movido por causas antecedentes que lo expliquen, sino solo por motivos en última instancia irracionales. Por qué alguien mata a la persona que amaba hasta hace poco puede “explicarse” por el resentimiento que intervino en algún momento de esa relación o por el miedo a separarse de ella, pero en definitiva es un acto incomprensible y absurdo. En este sentido, el mal moral sigue siendo dentro del teísmo un “misterio”, porque es lo que Dios no quiere.

30 Cfr. A. Krause, “Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss an Thomas von Aquin”, en *Theologie und Philosophie*, 87 (2012), pp. 193-207.

31 Entre otros, cfr. G. Oppy, *The Best Argument against God*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2013, p. 70.

## 5. El mal natural

El problema del mal natural, es decir, ese mal que no puede atribuirse a la voluntad humana, pero que está presente en el mundo en forma de acontecimientos catastróficos y enfermedades que generan sufrimiento en los seres sensibles y, en última instancia, su muerte, es el mayor desafío para el teísmo.

Dentro de este último, hay básicamente dos respuestas a este desafío. La primera es la que acabo de mencionar y que se apoya en el relato del *Génesis*. El mal natural es una subespecie del mal moral, en el sentido de que es un efecto de la ruptura del orden querido por Dios y de la consiguiente caída del hombre desde una condición de relativa perfección en la que el sufrimiento y la muerte no estaban presentes. Según esta doctrina, tras la caída, no solo el hombre ha perdido su perfección original, sino que la propia naturaleza se ha corrompido y, siguiendo la impresionante formulación de san Pablo en *Rm* 8, 19 y ss., ella misma anhela la redención. La unidad entre Dios, el mundo y el hombre se ha roto y esto ha provocado la aparición en la naturaleza de fenómenos no previstos por Dios, pero propios de un mundo caído.

Si el mal natural depende del mal moral, y si Dios, como se ha expuesto en el párrafo anterior, no es responsable del mal moral, tampoco es responsable del mal natural. Si acaso, como en el caso anterior, podría decirse que Dios permite que se produzcan los males naturales como castigos de los males morales cometidos por los hombres o si, como en el libro de Job, se rechaza tal concepción, ya que incluso los justos padecen el sufrimiento de ciertos males naturales, porque estos males promueven la mejora moral de la humanidad y promueven bienes que no pueden obtenerse de otro modo (como en el caso de los actos de solidaridad que siguen a las catástrofes naturales), o si, finalmente, se puede afirmar que en un mundo imperfecto, pero que sigue rigiéndose por las leyes físicas, el sufrimiento afecta por igual a los buenos y a los malos<sup>32</sup>.

La segunda solución consiste en considerar una cierta cantidad de maldad natural como inevitable en un mundo creado por Dios, pero hecho de materia y, por tanto, finito. Tomás de Aquino, por ejemplo, argumenta en esta línea cuando sostiene que la providencia divina no excluye completamente el mal de las cosas, ya sea porque en el mundo las faltas de las “causas segundas” no son imputables a las “causas primeras”, ya sea porque la ausencia ontológica es funcional a la perfecta ordenación jerárquica de los entes, ya sea porque Dios concede cierta autonomía al mundo, ya sea porque sin

32 Una impresionante reflexión sobre este aspecto la ofrece el libro de H.S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, Nueva York 1981, Schocken Books, en particular el capítulo cuarto, *No Exceptions for Nice People*, pp. 56 y ss.

ciertos males no llegan ciertos bienes, como el fuego, que solo puede calentar pero destruye (cfr. *S.c.G.* III, 71), etc. Todos estos argumentos pretenden sostener que el mundo alcanza su perfección, su bondad y su belleza precisamente gracias a los males naturales que hay en él, al igual que, según una imagen utilizada por Tomás y antes que él por Agustín, en una melodía las pausas del silencio sirven para hacerla dulce.

En el debate actual sobre la teodicea, los partidarios de esta postura se muestran menos proclives a andarse con rodeos sobre la perfección y la belleza del mundo, y buscan más bien apoyo en la visión científica moderna del mundo. Un mundo, formado por materia y energía, y gobernado por leyes físicas y químicas, solo puede producir entidades finitas que, como seres sensibles, tendrán que soportar una cierta cantidad de sufrimiento en el curso de su existencia. Estas leyes permiten, en efecto, el nacimiento y el desarrollo de los seres vivos, pero también provocan su sufrimiento y su muerte. La ley de la gravedad, por ejemplo, permite vivir en el suelo y moverse en él, pero hace que un cuerpo se aplaste si cae desde arriba. El metabolismo de los seres vivos les permite vivir, pero también desencadena los procesos de envejecimiento que conducen a la muerte. El agua que permite el nacimiento de la vida y es imprescindible para ella, es también el agua que ahoga y causa la muerte. Sin este orden en la naturaleza, añaden algunos, ni siquiera las acciones humanas tendrían sentido moral, porque no habría certeza de que ciertos actos tengan siempre ciertas consecuencias. En un mundo de fantasía, podría esperar que infligir un golpe mortal no siempre resultara en la muerte, pero en el mundo real, sí. Además, los males naturales permiten un mejor ejercicio del libre albedrío, porque enfrentan una clara alternativa entre el bien y el mal, mientras que la resistencia a estos males y su superación, cuando es posible, promueve la “formación del alma” que permite al hombre adquirir virtudes morales. En definitiva, según esta concepción, una cierta cantidad de males naturales es la sombra que acompaña invariablemente a la luz, la consecuencia inevitable de la bondad de las cosas<sup>33</sup>.

Ambas respuestas tienen claramente aspectos problemáticos. La primera tiene la ventaja de ser perfectamente coherente con los supuestos del teísmo y, para el creyente, de estar de acuerdo con la mayoría de los datos bíblicos, pero parece contradecir lo que el conocimiento científico nos dice sobre la historia natural del mundo y del hombre. Un estado original de perfección humana y natural es algo difícil de concebir dentro de una concepción evolucionista que sitúa el origen de la vida en seres extremadamente simples y

---

33 Ilustrativa de esta tendencia es la teodicea de R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

considera el desarrollo de la vida como un proceso marcado por discontinuidades y factores contingentes. Incluso si fuera posible en este contexto pensar en un estado de perfección del ser humano alcanzado en algún momento de esta historia, en virtud de una intervención sobrenatural, seguiría siendo difícil pasar por alto el hecho de que este estado se alcanzaría a costa del sufrimiento de las especies animales que lo precedieron. Se puede argumentar que el sufrimiento de los animales no es un problema significativo para la teodicea porque ciertamente hay dolor en los animales, pero no hay conciencia de ello; y considerar que la teleología del mundo animal, que implica el comerse mutuamente y el parasitismo, ha sido querida por Dios tal como es,<sup>34</sup> complica argumentar que el cristal puro de una naturaleza humana perfecta surge de una situación evolutiva que implica la enorme cantidad de sufrimiento en el mundo animal, o que surge en medio de esta condición. Por otra parte, tal razón de perfección debería tener un efecto retroactivo sobre el propio mundo, pues el hombre no podría vivir sin sufrir en un mundo que presentara rasgos tan marcados de sufrimiento, pero al mismo tiempo parece incomprendible cómo, en tal condición, un error moral del hombre podría ejercer un efecto demoledor sobre esas mismas leyes físicas y químicas que guían el proceso evolutivo y lo han dirigido hacia la perfección.

La segunda respuesta tiene la ventaja de ser más coherente con la cosmovisión científica, pero no del todo con los supuestos del teísmo y los datos bíblicos. Es difícil pensar que un Dios omnipotente y bueno haya creado este mismo mundo, con los males y sufrimientos naturales que presenta, y que sea un mundo perfecto, precisamente con esos males y sufrimientos. Aquellos que argumentan tal tesis se ven generalmente obligados a afirmar que no captamos esta perfección porque tenemos una visión limitada, pero esto introduce de nuevo esa disonancia cognitiva estructural entre la comprensión del bien y del mal de Dios y del hombre, que existe de hecho una *reductio in mysterium* en toda la línea de la teodicea y contradice el sentido moral común. De hecho, las consecuencias catastróficas de un terremoto o de una inundación pueden ser beneficiosas desde el punto de vista geológico o medioambiental o dar lugar a grandes gestos de solidaridad moral, pero es difícil considerarlas “buenas” en sí mismas. Lo mismo puede decirse de una enfermedad: en la medida en que carece de una buena condición, que es la de la salud, no puede ser buena en sí misma, aunque se recomiende hacer un buen uso de ella. En este sentido, tales acontecimientos no pueden ser queridos por Dios ni directa ni indirectamente; si acaso, como he dicho, pueden ser permitidos en un mundo caído en la posible perspectiva de un

---

34 Esta es la opinión de P. Geach, *Providence and Evil*, cit., pp. 67 y ss.

bien mayor. En general, la idea de un Dios que crea el mundo con una dosis inevitable de males naturales da la impresión de que no sea propiamente omnipotente ni bueno, por no hablar de que en ese contexto la aparición del mal moral parece casi inevitable. De hecho, en un entorno marcado por la lucha por la existencia, no es de extrañar que los humanos también se dañen a sí mismos.

Además, la aceptación del sufrimiento y la muerte como datos naturales contradice la mayoría de los datos bíblicos y hace que las tradiciones teológicas establecidas carezcan de sentido. Por ejemplo, no tendría sentido argumentar que Jesucristo libera al hombre de la muerte, considerada como “salario del pecado”, si la muerte fuera un tipo de mal natural previsto por la creación de Dios y de hecho funcional a la perfección del mundo. Incluso la mayor congruencia de esta solución con la visión científica del mundo no está exenta de problemas. Permite que la visión evolucionista de la vida se dibuje dentro del teísmo (según lo que algunos llaman “teísmo evolutivo”)<sup>35</sup> mediante la idea de que Dios no interviene mediante actos ocasionales en su creación, sino que dota a la naturaleza de potencialidades transformadoras internas que dan lugar a una variedad de estructuras físicas y formas de vida. En esta concepción, un presunto estado de perfección del hombre y de la naturaleza no sería pensado como una condición de partida sino como una condición final del proceso creativo de Dios. Pero esta concepción, que piensa en el proceso evolutivo como orientado hacia grados sucesivos de perfección cósmica y biológica, parece muy optimista, y tal optimismo es cuestionable precisamente en el plano científico: la cosmología no lo justifica, por no hablar de que choca de nuevo con las representaciones apocalípticas del fin del mundo típicas de la tradición bíblica.

En este carácter problemático de las respuestas dadas al problema del mal natural en el contexto del teísmo, se puede ver ese carácter aporético de la reflexión de la teodicea que mencioné al principio del capítulo. Sin embargo, esto no es razón suficiente para tener una actitud escéptica frente a la teodicea; por el contrario, es razón suficiente para asumir, en ésta como en todas las demás cuestiones filosóficas, una actitud de humildad, que al mismo tiempo sea consciente de la amplitud de los problemas abordados en esta discusión. Si se da crédito a una visión científica del mundo que excluye un estado de perfección original, es inevitable que se pierda la representación de una condición de relativa perfección de la humanidad, y con ella la exclusiva responsabilidad humana por el mal moral que libera a Dios de la acusación

---

35 Cfr. A. McGrath, “Darwinism”, en Ph. Clayton (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 681-698, en particular, las conclusiones.

de ser su autor. Al mismo tiempo, si se hace a Dios responsable de algún modo de los males naturales, es dudoso que puedan conservarse los atributos de omnipotencia y bondad que forman parte esencial de un concepto racionalmente adecuado de Dios en la teología natural, al igual que es dudoso que puedan seguir afirmándose de forma coherente las principales doctrinas cristianas sobre el pecado original, el significado redentor de la muerte de Jesús y el juicio final con una clara separación entre justos e impíos.

A esto podemos añadir que es plausible creer que un Dios todopoderoso y bueno es capaz de crear un mundo en el que no hay males naturales, sin pensar que se trata del “mejor de los mundos posibles” o de un mundo fantástico. La idea de una existencia paradisíaca de la humanidad o de una “edad de oro” parece de hecho algo más que una mera fantasía y al mismo tiempo algo menos que el “mejor de los mundos posibles”.



## EL SIGNIFICADO DE LA VIDA Y EL DESTINO DEL HOMBRE

### 1. El significado de la vida

Una de las observaciones más frecuentes que se escucha por quienes estudian la religión es que no es algo “teórico” sino “práctico”. En el capítulo dos argumenté, en efecto, que la religión tiene tanto un componente cognitivo, las creencias que hacen de ella una determinada visión del mundo, como un componente práctico, dado por el conjunto de actos culturales que la caracterizan y las normas morales que generalmente la acompañan.

La observación que acabamos de recordar, cuando no pretende simplemente descalificar a quienes se dedican al estudio teórico de la religión o expresan su desinterés por el componente cognitivo de la misma, implica algo más, a saber, que la religión responde ante todo a una profunda necesidad humana que es la de dar sentido a la vida. Esta necesidad puede calificarse, en efecto, de “práctica” en el sentido aristotélico del término *práxis*: la *práxis* es aquella actividad que no persigue un fin externo a la propia acción, sino que su fin es inmanente a ella. El problema del sentido de la vida es “práctico”, no porque su solución esté al servicio de algo distinto a la vida misma, sino porque es la vida misma. El sentido que le encontramos a la vida solo nos sirve para vivir. En todo caso, se trata de saber si este sentido nos sirve para vivir bien o mal y si nos da la esperanza de vivir para siempre.

El problema del sentido de la vida es típico del hombre. De hecho, una de las capacidades que distingue al hombre de los animales es la de distanciarse de su vida instintiva y de su entorno, y cuestionar el sentido de su existencia. Aunque la decisión de abordar este problema temáticamente, como hacen los filósofos o los teólogos, es bastante rara, es un problema que todo hombre siente en mayor o menor medida y con mayor o menor intensidad en las distintas etapas de la vida. En ciertas etapas se vive con sencillez, sin hacerse demasiadas preguntas; en otras, cuestiones como si lo que me ocurre

tiene sentido, si la vida en el mundo en general tiene sentido y si mi vida y la de mis seres queridos está destinada a terminar con la muerte del cuerpo logran un efecto disruptivo.

La cuestión del sentido es la de saber si nuestra vida y la del cosmos en el que nos encontramos tienen una dirección que lleva a un destino, como el camino marcado en un mapa, o se detienen en un punto determinado sin llevar a ninguna parte. La cuestión del sentido de la vida es, por tanto, la cuestión del fin de la vida. Sabemos que nuestra vida llegará a su fin, pero este fin no se considera un fin en sí mismo, como atestigua el hecho de que la creencia en una vida después de la muerte es una de las creencias primordiales de la cultura humana. Pero si la vida se acaba realmente con la muerte, que nos puede sorprender en cualquier momento, ¿tiene sentido?

Es una pregunta que no es fácil de responder, lo que explica la tendencia del hombre a rechazarla y volverse indiferente a ella. Otras cuestiones más “prácticas”, esta vez en el sentido habitual del término, toman el relevo y empujan a las primeras a un rincón remoto de la vida del que vuelven a salir en las llamadas “situaciones límite”, es decir, en aquellas situaciones que nos recuerdan que la vida no está bajo nuestro control, que también está hecha de sufrimientos que parecen absurdos y que inevitablemente llega a su fin. De forma clásica, Blaise Pascal, en sus *Pensées*, llamó la atención sobre el hecho de que el hombre busca en la diversión una oportunidad para escapar de la vergüenza y la tristeza que generan estas cuestiones, y desde la época de Pascal las cosas no han cambiado, y de hecho puede decirse que han empeorado, teniendo en cuenta que ha crecido entretanto una floreciente industria de la diversión. Pascal observó con razón que tal actitud es irracional (“insensata”, para usar sus términos), porque la cuestión del sentido de la vida es la más importante y no tiene sentido ignorarla o descartarla. Está frente a nosotros y siempre respondemos a ella, consciente o inconscientemente. Por lo tanto, no es posible una indiferencia de principio a este problema, simplemente porque la indiferencia es ya una respuesta al problema y, por lo general, una respuesta negativa. La diversión, en este sentido, es a menudo la superficie bajo la que se esconde la desesperación.

Pascal era un creyente y para él el problema del sentido de la vida solo podía ser respondido por la fe en Dios. Pero, por supuesto, esta respuesta no es la única. Los críticos modernos de la religión han dicho que la religión sirve, sí, para vivir, pero solo para los que creen en ella, y, por tanto, como la religión es falsa, para los que se engañan. Los críticos actuales sostienen que las creencias religiosas son el efecto hipertrófico y colateral de mecanismos cognitivos que originalmente eran funcionales para adaptarse al medio ambiente y, por tanto, a la supervivencia de la especie, pero que en el curso de

la evolución han dado lugar a resultados ya no útiles o incluso perjudiciales. Para estas perspectivas, la religión es al mismo tiempo el fruto de la ignorancia humana, de la necesidad del hombre de ser consolado por las miserias que le depara la vida y, en última instancia, por el hecho de tener que morir. Sin embargo, quienes defienden esta postura también tienen el problema de decir en qué consiste el sentido de la vida y, en general, si lo hay<sup>1</sup>.

Una posible respuesta es que ese sentido no existe y que, por tanto, la vida es absurda. A primera vista, tal respuesta es muy literaria, y de hecho está representada por muchas figuras de la literatura moderna y contemporánea (de Dostoievski a Camus), pero también existe una versión mucho más sobria, que se apoya en el naturalismo contemporáneo: la vida del hombre como especie es el resultado de afortunadas coincidencias cósmicas, muy difíciles de repetir, y de un proceso evolutivo que se desarrolla, sí, bajo la bandera de la creciente complejidad biológica, pero sin ningún propósito. Aunque más evolucionado intelectualmente que los animales, el hombre no es cualitativamente diferente de ellos y, como ellos, el principal objetivo de la vida es la supervivencia. De este modo, el sentido de la vida se identifica con la propia función vital, con la consecuencia de que la cuestión del sentido de la vida se vuelve absurda. Pero como el hombre, a diferencia de otros animales, se cuestiona el sentido de la vida, puede llegar a la conclusión de que, si la vida no tiene sentido, no vale la pena vivirla.

Cuando uno no puede encontrar el sentido de la vida, una opción posible es el suicidio. Otra capacidad que distingue al ser humano de los animales es la de poder matarse, y a veces las representaciones literarias nos han acostumbrado a ver en este gesto una demostración de la grandeza humana, una forma extrema de autoafirmación en un mundo indiferente. Pero en la vida real, el suicidio se ve más a menudo como un acto de debilidad, un acto que tal vez sea moralmente justificable en ciertas condiciones (como cuando se corre el riesgo de perder la libertad o la dignidad por completo), pero que difícilmente parece una opción universalizable. Si se compartieran realmente las razones que llevan a alguien a suicidarse, se podría llegar a la infeliz conclusión de que nadie merece vivir, y esto podría muy bien legitimar el intento de borrar a la humanidad de la faz de la tierra.

Esto explica por qué la mayoría de los que piensan que la vida es absurda no llegan a esta conclusión exagerada. Una vez más, un ejemplo literario

---

1 El texto editado por E.D. Klemke, *The meaning of life*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2000, es una herramienta de trabajo útil porque reúne lo mejor del debate contemporáneo sobre esta cuestión. Una excelente ilustración de la confrontación actual sobre el sentido de la vida entre una visión religiosa del mundo y una naturalista se encuentra en M. Micheletti, "Religione, etica e senso della vita", en *Humanitas*, 66 (2011), pp. 355 -388.

(especialmente en Camus), de la posibilidad alternativa, es la del héroe que decide vivir a pesar de lo absurdo del mundo y lucha constantemente contra él, aunque no tenga la menor posibilidad de cambiar las cosas. Pero la imagen de un hombre que no encuentra ningún sentido a la vida más que el de emprender una lucha condenada al fracaso es poco persuasiva y, de nuevo, pertenece más a la literatura que a la realidad.

En un ensayo sobre el tema del absurdo<sup>2</sup>, Thomas Nagel ha argumentado que el intento de una justificación última de la vida está destinado a fracasar, ya que no hay ninguna justificación que no dé lugar de una referencia a otra, y esto según un retorno al infinito. La imposibilidad de justificar nuestra vida de forma definitiva, si por un lado nos hace conscientes de que el sentido que cada uno de nosotros da a la vida es arbitrario y está abierto a la duda, por otro lado, no destruye este sentido. Y esta parece ser en realidad una posición más convincente: la falta de un sentido último en la vida no significa que haya una falta de significados en la vida, sean los que sean, que nos tomemos en serio, aunque esto determina, según Nagel, la condición de absurdo, constituida por la «colisión entre la seriedad con que tomamos nuestras vidas y la posibilidad perpetua de considerar todo lo que tomamos en serio como arbitrario o cuestionable»<sup>3</sup>. En otras palabras, el absurdo es constitutivo de la condición humana, no porque el mundo sea absurdo (no tenemos la posibilidad de establecer este absurdo ontológico), sino porque nuestra pretensión de dar una justificación última a la vida fracasa, dejando al hombre con significados más modestos, pero suficientes, según Nagel, para vivir irónicamente y sin heroísmo ni desesperación.

Es innegable que, para muchos, especialmente en la era posmoderna, ésta es la forma preferida de resolver el problema del sentido de la vida, y sin embargo esta solución es en sí misma problemática. De hecho, los significados que cada persona atribuye a la vida son diferentes y tienen un valor distinto. Una cosa es encontrar el sentido de la vida en actividades que promueven el bien de los demás, y otra muy distinta encontrarlo, como es posible, en actividades moralmente indiferentes o, peor aún, en actividades que perjudican a los demás. Alguien puede encontrar el sentido de la vida en el coleccionismo, en la tortura de sus semejantes o en el maltrato animal; este sentido parece irrisorio en el primer caso; perverso, en el segundo. Este juicio es posible porque se supone que existe una dimensión del significado que no solo es subjetiva, sino objetiva, es decir, que se aplica independientemente de la atribución subjetiva del significado. El hombre es libre de atribuir un

2 Cfr. Th. Nagel "El absurdo", en Th. Nagel, *Ensayos sobre la vida*, México, FCE, 2000<sup>2</sup>, pp. 34-53

3 *Ibid.*, p. 38.

significado a cualquier cosa y de darle un sentido para la vida, pero algunas cosas parecen tener un significado capaz de convertirse en algo auténtico para la vida, otras no. Es ilusorio pensar en resolver el problema del sentido de la vida simplemente eligiendo arbitrariamente a qué darle sentido.

Pero hay otro aspecto que hace problemática la solución anterior y que pone directamente de manifiesto el vínculo entre el sentido de la vida y el problema religioso. Por lo general, el hombre busca el sentido de la vida en aquellas actividades que puede controlar y que le resultan gratificantes de diversas maneras, por muy limitada que sea la capacidad humana de control. Como dije en el capítulo dos, existe una cuota de contingencia que el hombre es incapaz de controlar y que supone una amenaza constante para el sentido de la vida. La muerte o la inevitabilidad de la muerte no borran el sentido de la vida (si una vida tiene sentido, tiene sentido, aunque esté destinada a terminar), pero señala inequívocamente nuestra falta de control y, por tanto, es el epítome de la propia contingencia<sup>4</sup>. Nos recuerda, en palabras de Pascal, que “somos algo, pero no todo” (*Pensées*, 355).

Por eso, la creación de islas de sentido en la vida humana, en un mar que no tiene sentido, parece inevitablemente destinada a ser sumergida por éste. En su libro autobiográfico *Confesión* (1882), que es uno de los mejores tratados filosóficos sobre el sentido de la vida, L. Tolstói captó este aspecto con gran claridad<sup>5</sup>. Si la vida es absurda, más vale suicidarse. Si no se tiene el valor de hacerlo, no queda más que seguir de manera autocontradictoria atribuyendo un sentido último a actividades que no lo tienen, o arrastrar servilmente la propia vida, siendo consciente de su absurdo. En este contexto, como señaló Tolstói, “disfrutar de la vida” ya no es una opción racionalmente viable. Una vez que uno ha tomado conciencia de lo absurdo de la vida, todo disfrute deja de ser una opción. La única salida plausible a este espantoso callejón sin salida era para Tolstói la fe religiosa; para él, esto significaba situar el sentido de la vida en un horizonte más amplio, que incluye la vida en su conjunto y el cosmos en el que se desarrolla, y comprender que el sentido de este último no depende del hombre. Solo un ser inteligente dotado de un poder mucho mayor que el del hombre puede dar ese sentido, y éste, si existe, solo puede ser Dios. El sentido último de la vida depende, pues, de la existencia de Dios, porque solo un ser omnipotente y bueno parece asegurar el sentido del conjunto, en el que se sitúa la propia vida.

4 Cfr. sobre este asunto Th. V. Morris, *Making Sense of It All. Pascal and the Meaning of Life*, Grand Rapids, Eerdmans, (Michigan) 1993, p. 62.

5 Cfr. L. Tolstói, *Confesión*, Barcelona, Acantilado, 2003.

## 2. La vida buena

La cuestión del sentido de la vida implica un distanciamiento reflexivo de la vida misma y de la cuestión de si tiene o no una finalidad. Si llegamos a reconocer un sentido a la vida, también llegamos a reconocer que hay fines que merecen ser perseguidos con nuestras acciones, porque son juzgados como buenos. De ahí la conexión entre el sentido de la vida y la ética. Al perseguir fines que consideramos buenos, también pensamos que estamos haciendo que nuestra vida sea buena y, por tanto, feliz.

La búsqueda de la felicidad, o de la vida buena, es algo que caracteriza la vida humana, aunque el fracaso en esta búsqueda no es nada infrecuente. En la búsqueda de la felicidad, como en la búsqueda de la verdad, le ocurre al hombre que se equivoca, y cuando esto sucede, tenemos que experimentar que lo que considerábamos bueno y capaz de hacernos felices se convierte, por el contrario, en causa de infelicidad. Pero de la misma manera que los fracasos que podamos afrontar en la búsqueda de la verdad no constituyen una objeción a la verdad, tampoco los errores que podamos cometer en la búsqueda de la felicidad constituyen una objeción a la felicidad. En cualquier caso, la experiencia del fracaso nos invita a reconsiderar el fin que nos hemos propuesto o los medios que hemos elegido para alcanzarlo, o ambos, en lugar de abandonar la búsqueda de ese fin. Al igual que el escepticismo es la consecuencia de la decepción de una pretensión epistémica exagerada, la falta de sentido es la consecuencia de una exigencia de sentido equivocada; sin embargo, como he dicho antes, ni lo uno ni lo otro es una alternativa válida a la búsqueda de la verdad o del sentido.

La reflexión ética moderna nos ha acostumbrado a ver la felicidad como el resultado de una búsqueda individual en la que cada persona, por su cuenta y tendiendo a ser independiente de los demás, determina lo que es bueno para ella y lo que no. Se trata de un resultado alcanzado en gran medida precisamente por la separación de la ética y la religión, y más generalmente por la disociación de la ética de los supuestos metafísicosteológicos y de una concepción normativa de la naturaleza humana. La ganancia más evidente de esta desvinculación ha sido la de la libertad o, como prefieren decir los filósofos, la autonomía de la acción ética. Si, en efecto, lo que es bueno o malo está establecido por Dios, por una ley cósmica o por nuestra naturaleza, la capacidad humana de actuar autónomamente parece impedida. La libertad y la autonomía, sin embargo, no significan lo mismo en el lenguaje ético actual: la libertad significa la ausencia de restricciones externas, mientras que la autonomía significa la capacidad de darse un criterio (una norma) que permite elegir entre esto y aquello. Puedo ser libre para elegir en el sentido

de que nadie me obliga a elegir, pero no autónomo, porque soy incapaz de darme un criterio (una norma) para regular mis acciones. En la historia reciente, especialmente en la historia política, el fenómeno de la libertad individual ha ido a menudo acompañado del de la masificación, y esta aparente paradoja indica claramente que la libertad no coincide necesariamente con la autonomía.

En la época moderna, fue Immanuel Kant quien comprendió de manera clara esta diferencia, precisamente en el contexto de la defensa de una concepción autónoma de la ética. La auténtica libertad, es decir, la autonomía, no puede confundirse con los motivos subjetivos de la acción, sean los que sean, sino que es idéntica a la ley moral racional presente en cada hombre, que le manda hacer ciertas cosas y le prohíbe hacer otras. Sin la conexión con la ley moral, la libertad significa mera arbitrariedad, y ninguna ética coherente puede fundarse en la mera arbitrariedad. Desde un punto de vista ético, de hecho, la libertad es un concepto ambiguo, ya que es la capacidad de orientarse tanto hacia el bien como hacia el mal, y nada asegura que lo que consideramos “libremente” bueno sea bueno para los demás. Además, lo que consideramos “libertad” puede no ser otra cosa, en un momento dado, que la prevalencia de nuestro lado instintivo, “animal”, que busca una satisfacción adecuada. Podemos dar rienda suelta, por ejemplo, a nuestros instintos sexuales, solo para darnos cuenta de que, en algún momento, no somos libres en absoluto, sino esclavos de ellos. Kant pensaba, con razón, que los motivos “sensibles” de la acción no eran en absoluto expresión de la libertad humana y, por tanto, de su naturaleza racional, sino de su parte instintiva, en la que, como he dicho, no puede basarse ninguna acción ética.

De hecho, el dilema al que se enfrenta gran parte de la reflexión ética moderna y contemporánea es el siguiente: o bien se concibe la libertad en un sentido puramente negativo, es decir, como espontaneidad, con todos los riesgos que ello conlleva, o bien se entiende como autonomía y, por tanto, se introduce un elemento normativo dentro de la libertad que, sin embargo, debe justificarse.

El primer cuerno del dilema es generalmente elegido por todas aquellas teorías éticas que consideran que las acciones del hombre están guiadas por impulsos sensibles que le dirigen a la búsqueda del placer, lo útil, la supervivencia o la satisfacción de sus propias preferencias (hedonismo, utilitarismo, ética de la preferencia, ética de la autenticidad, etc.). La identificación del bien con este último es muy problemática porque se corre el riesgo de considerar buenas actividades o prácticas que son evidentemente malas. Lo que es agradable o útil para mí, o para la comunidad a la que pertenezco, puede no serlo para otra persona, mientras que mi supervivencia puede significar

la muerte de otros. A partir de estas opciones éticas, no puede surgir una ética universalista, es decir, no puede surgir ninguna ética, ya que una de las características esenciales de las normas éticas es precisamente que se aplican a todos.

Además, las teorías éticas de este tipo, que tienden a concebir las acciones humanas como guiadas exclusivamente por algún tipo de “interés”, tienen dificultades para explicar la existencia de acciones desinteresadas, como cumplir las promesas, decir la verdad o incluso sacrificar la propia vida por los demás. Si, como sostiene la ética neodarwinista, el propósito del hombre como individuo y como especie es la supervivencia en el medio ambiente, entonces la supervivencia se garantiza en algunos casos cumpliendo las promesas o diciendo la verdad, en otros rompiendo las promesas y mintiendo. Si se afirma que en el primer caso se trata de un comportamiento adaptativo, es absurdo negarlo en el segundo. Nadie sacrifica su vida por la “especie”, sino solo por alguien a quien quiere o por una causa que considera buena, un gesto que vuelve a ser inexplicable dentro de una concepción que hace de la supervivencia el objetivo de la vida humana. Si, por el contrario, se argumentara que es la evolución de la “especie” la que inculca en nosotros la disposición al sacrificio cuando es necesario, se estaría ante un ejercicio de mitificación sobre una base biológica.

El otro cuerno del dilema es el elegido por Kant y los que le siguen hoy. La mayor dificultad con la que tropieza esta teoría ética es la justificación de la obligatoriedad de la ley moral para el hombre. Kant creía que la ley moral es un *Faktum* de la razón, algo que se encuentra en el razonamiento de todo hombre y que manifiesta una imperatividad evidente, pero también que no es promulgada por un Legislador superior al hombre. Se trata de una concepción extraña, consecuencia del intento de mantener la normatividad de la ley moral sin hacerla depender de la voluntad de un Legislador, intento que fue propio de una fase del proceso de secularización moderna en la que se preservaron los efectos morales y sociales de la religión sin reconocer sus causas. Pero si la ley moral no es promulgada por alguien superior al hombre, o bien carece de fundamento en sí misma o bien el hombre es en última instancia su legislador<sup>6</sup>. Como la primera concepción no es satisfactoria desde el punto de vista racional, se impone la segunda. Y éste es exactamente el destino que ha encontrado la ética kantiana: desprovista de su normatividad original, que seguía afectada por una fundamentación teológica de la ética, los actuales resurgimientos de la teoría ética kantiana (J. Rawls, J. Habermas)

---

6 G.E.M. Anscombe puso de manifiesto de forma persuasiva este impasse, en “Modern Moral Philosophy”, en R. Crisp - M. Slote, *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.



conciben la ética como el resultado de un acuerdo racional entre individuos, que siguen determinados procedimientos discursivos. Según una inclinación que ciertamente no habría complacido a Kant, la ley moral se ha convertido, para muchos de los que se refieren a ella, no en un *Faktum* sino en una “construcción”, sobre la que, sin embargo, se cierne la sombra de la sospecha de estar culturalmente determinada. El universalismo ético de base procedimental no solo adolece del formalismo típico de la ética kantiana, sino que además da la impresión de ser una construcción occidental en la que solo pueden participar quienes tienen determinadas competencias lingüísticas y culturales.

La acusación de que la ética moderna ha lanzado a la ética religiosa de no salvaguardar la libertad humana debe ser considerada cuidadosamente. La alternativa entre autonomía y heteronomía es, en realidad, simplista: como dije antes, una concepción autónoma de la ética, si pretende salvaguardar el carácter obligatorio de la norma moral, debe limitar la libertad humana entendida como espontaneidad, y concebir más bien la ley moral como fundamento de la auténtica libertad. Al mismo tiempo, debe interrogarse sobre el origen del sentimiento de obligación que la ley moral suscita en nosotros, siendo consciente de que cualquier respuesta meramente antropológica produce su propia e inevitable relativización. Una concepción heterónoma de la moral, en cambio, no sacrifica necesariamente la libertad humana frente al mandato divino, porque el reconocimiento del mandato divino es algo que solo puede provenir de la razón humana<sup>7</sup>. En la ética heterónoma, el bien se identifica con lo que Dios quiere, pero como esta voluntad, como dijimos antes, no es arbitraria, sino racional, el bien puede ser entendido como tal por la razón humana. Así lo confirma la doctrina de la ley moral natural, es decir, aquella por la cual la voluntad de Dios resuena implícitamente en la conciencia de todo hombre bajo la forma general de un imperativo de hacer el bien y evitar el mal y en la de preceptos individuales universalmente reconocidos (no matar, no robar, etc.), y cuya percepción no depende de una creencia religiosa previa.

La famosa frase de Dostoievski: “Si Dios no existe, todo está permitido”, es, por tanto, cierta ontológicamente, pero no epistemológicamente. Si Dios no existe, la obligación moral es difícil de justificar y, por tanto, corre el riesgo de fracasar, pero esto no significa que solo los que creen en Dios actúen moralmente<sup>8</sup>. La mera creencia en Dios no evita que uno se convierta en

7 Una defensa persuasiva de una moral heterónoma se encuentra en S. Evans, *God & Moral Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

8 Una defensa popular del humanismo no religioso y de su capacidad ética es la de G.M. Epstein, *Good without God. What a Billion Nonreligious People Do Believe*, Nueva York, HarperCollins, 2009.

un vicioso, empero una creencia distorsionada en Dios ha inducido y sigue induciendo actos inmorales e incluso inhumanos. La búsqueda de la buena vida es algo que concierne tanto a los creyentes como a los no creyentes, y el éxito en este ámbito no está garantizado para nadie desde el principio. Lo que una ética religiosa parece ofrecer sobre una no religiosa es la justificación del sentido de esta búsqueda y la esperanza de su éxito. La búsqueda de la vida buena no es un intento condenado al fracaso si un Dios bueno ha creado un mundo bueno para el hombre, y el destino de felicidad perfecta que todo hombre anhela no es una ilusión o un sueño si este Dios es todopoderoso, y puede, por tanto, hacer partícipe al hombre de su propia condición divina<sup>9</sup>.

### 3. La vida por siempre

La cuestión de si la vida termina con la muerte del cuerpo es también una cuestión típicamente humana, ya que el hombre parece ser el único entre los seres vivos que es consciente del hecho de que tiene que morir y puede imaginar la vida después de la muerte. La idea de una continuación de la vida en una forma similar o diferente a la vida en la tierra, una vida que no termina, y por lo tanto la idea de la inmortalidad, ha estado presente desde el principio de la historia cultural de la humanidad, y de diversas maneras connota la mayoría de las creencias religiosas y muchas concepciones filosóficas. En el ámbito filosófico, desde Platón en adelante, son muchos los pensadores que, desarrollando una metafísica autónoma o en relación con ciertas tradiciones mítico-religiosas, han argumentado esta tesis.

En la época moderna, la crítica de la metafísica y la religión la han desacreditado, avanzando la sospecha de que solo tiene una función consoladora frente al pensamiento, horroroso en sí mismo, de la muerte entendida como la aniquilación definitiva de la personalidad individual. La sospecha puede, por supuesto, avanzarse, pero no es un argumento contra la verdad de la creencia en la inmortalidad, ya que el efecto consolador de una determinada creencia no es una indicación ni de su verdad ni de su falsedad. Por otra parte, incluso los que critican la inmortalidad en sentido religioso, para aliviar la sensación de vacío que genera, se encuentran o bien utilizando el sofisma de Epicuro de que cuando estoy no hay muerte y viceversa, o bien proponiendo sucedáneos intramundanos de la misma, como la inmortalidad dada por la transmisión de los genes a la descendencia o por las obras que superan

9 Una buena defensa de la concepción teísta del sentido de la vida como búsqueda de la felicidad perfecta es la de S. Goetz, "The Meaning of Life", en Ch. Taliaferro - V.S. Harrison - S. Goetz (eds.), *The Routledge Companion to Theism*, Nueva York-Londres, Routledge, 2013, pp. 698-709.

la vida individual o por el recuerdo de la posteridad. Pero no todo el mundo se reproduce, y en cualquier caso nuestros genes no expresan toda nuestra identidad personal. En realidad, la sospecha de la creencia en la inmortalidad se debe a que es difícil dar una justificación racional de la misma dentro de los cánones modernos de racionalidad: en primer lugar, porque no hay pruebas empíricas de la vida después de la muerte, y, en segundo lugar, porque hay que suponer, al no existir ya el cuerpo, que sigue existiendo una parte no corpórea, el alma o la mente, cuya existencia es en sí misma problemática.

La primera objeción, como también dije en el caso de la existencia de Dios, no es concluyente, porque la ausencia de evidencia no es evidencia de ausencia. El hecho de que no tengamos pruebas directas de una vida después de la muerte no solo no es suficiente para borrar el interés y el deseo propiamente humanos por ella, sino que tampoco es suficiente para convertirlo en algo irracional. La vida después de la muerte, según una concepción muy extendida tanto en la filosofía como en la religión, representa una condición ontológica distinta de la terrenal, que actualmente se cree que no está disponible para el hombre. Frente a esta concepción, parece un supuesto epistemológicamente trivial afirmar que solo existe lo que cae bajo el dominio de los sentidos en un momento dado o solo lo que posee una configuración material. El hecho de que la visión científica moderna del mundo haya invalidado la idea de que Dios y las almas están “en el cielo” no significa que el “cielo” no pueda concebirse como una metáfora de una condición ontológica distinta de la terrenal. La indisponibilidad de esta última, y su falta de evidencia, también puede interpretarse, si se la relaciona con la existencia de Dios, como un aspecto de la ocultación de Dios que se justifica por la intención de permitir un ejercicio pleno de la libertad de la voluntad humana o como una diástasis inevitable con el mundo caído. Además, hay testimonios de una vida después de la muerte, como en el caso de las apariciones del Resucitado a los primeros cristianos, o testimonios de experiencias cercanas a la muerte (*near-death experience*), es decir, de personas clínicamente muertas que se recuperan y que describen con cierto grado de precisión las maniobras de los médicos para resucitarlas, informan de encuentros con personas recientemente fallecidas de las que no habían oído hablar, o de sensaciones de extremo bienestar y paz interior. Evidentemente, el grado de fiabilidad de esta última debe examinarse caso por caso, y no faltan explicaciones neurocientíficas persuasivas de este tipo de experiencias, aunque parezcan guiadas en la mayoría de los casos por una intención reductivista.

La cuestión de la existencia del alma es entonces tan controvertida como la de la existencia de Dios. Hasta la Modernidad, existía un consenso generalizado en el ámbito filosófico sobre la presencia en el hombre de una

sustancia espiritual que constituye su principio vital y está relacionada con la parte material y, por tanto, con el cuerpo. El propio Descartes, a principios de la era moderna, defendió una forma de claro dualismo entre el alma (que empezó a llamar “mente”) y el cuerpo, es decir, la irreductibilidad de la una a la otra, y solo a partir de la época de la Ilustración, con la plena afirmación de una visión mecanicista de la naturaleza, se concibió progresivamente al hombre, como a otros objetos naturales, como una entidad material regida por leyes físicas y químicas. En este contexto, se empezó a negar explícitamente la existencia del alma, entendida como una sustancia espiritual, mientras que, por otro lado, la teoría darwiniana de la evolución, al poner de relieve la similitud en la estructura física (hoy también podemos decir genética) y cognitiva entre el hombre y los demás animales, provocó una sustancial nivelación de estos últimos. Esta concepción acabó convirtiéndose en lo que hoy es el naturalismo contemporáneo, es decir, una cosmovisión para la que el ser humano debe ser estudiado según el método de las ciencias naturales, rechazando así no solo la consideración metodológica de la existencia de entidades sobrenaturales como factor explicativo de los fenómenos naturales, sino también su propia existencia desde un punto de vista metafísico. Esta concepción suele caracterizarse por el principio de cierre causal del mundo físico, es decir, el principio de que en el mundo solo existen sucesos físicos que a su vez son causados por otros sucesos físicos, un principio determinista que sería violado por la existencia de una entidad no física como el alma.

En el debate actual de la filosofía de la mente, tal posición se apoya en las concepciones monistas que admiten solo la sustancia material, y que, por tanto, o bien identifican el complejo de acontecimientos mentales con los físicos, eliminando la mente, o bien reconocen una existencia ilusoria a los primeros en forma de epifenómenos que son el producto residual de los acontecimientos cerebrales. Sin embargo, esta postura no es la única en un debate que presenta posiciones extremadamente diferenciadas que van desde el emergentismo, el funcionalismo y el hilemorfismo hasta el dualismo puro y duro<sup>10</sup>. Quienes no están de acuerdo con el monismo materialista señalan la evidente diferencia fenomenológica entre los sucesos mentales y los físicos (los primeros son privados; los segundos, públicos. Los primeros son objeto de la experiencia en primera persona y no son descriptibles, como los segundos, en el lenguaje de la ciencia) y una serie de argumentos que muestran la irreductibilidad de lo mental a lo físico. Entre ellas está la incapacidad de la materia o del cuerpo para ofrecer un criterio exhaustivo de identidad perso-

10 Para una visión general actualizada, cfr. A Lavazza, *Filosofia della mente*, Brescia, La Scuola, 2015. La formulación más completa del dualismo de sustancias es la de R. Swinburne, *Mind, Brain & Free Will*, Oxford, 2013.

nal (el yo que tiene conciencia y memoria de sí mismo y permanece idéntico a pesar de la incesante transformación de la materia corporal, pero también la posibilidad, lógicamente no contradictoria, de pensar en individuos con las mismas características físicas, pero no dotados de conciencia) o el de la intencionalidad, es decir, el de la peculiar capacidad de la mente para dirigirse hacia algo externo a ella comprendiéndolo internamente, capacidad que no puede atribuirse a los objetos materiales. Si la diferencia entre lo mental y lo físico se considera irreductible y se interpreta en un sentido ontológico, se defiende un dualismo, que puede ser de sustancias o de propiedades; en el primer caso, la mente y el cuerpo se conciben como dos sustancias independientes entre sí, pero relacionadas, en el otro como dos propiedades de un mismo organismo. En este último caso, las propiedades mentales se explican en términos de emergencia a partir del conjunto de propiedades físicas, es decir, de su organización en un todo.

El interés de este debate en la cuestión de la inmortalidad es evidente. Por mucho que haya autores que intenten justificar la tesis de la inmortalidad dentro de una concepción materialista del hombre, es evidente que tal justificación es menos plausible que la que admite la existencia en el hombre de un ser no material que sobrevive a la muerte del cuerpo. El alma como “forma subsistente”, por utilizar la fórmula de Tomás de Aquino, es capaz de seguir existiendo incluso después de la muerte del cuerpo, aunque, según éste, tiende a reunirse con el cuerpo al final de los tiempos, justificando en el plano antropológico la creencia específicamente cristiana en la resurrección de la carne<sup>11</sup>. Pero la existencia del alma es también un requisito necesario para diferentes creencias religiosas, como la reencarnación o la metempsicosis, aunque esta última parece mucho menos plausible desde un punto de vista racional, porque no parece capaz de garantizar una noción coherente de identidad personal<sup>12</sup>.

La sospecha de la idea de inmortalidad vinculada a las creencias religiosas se debe en muchos casos a que la idea de una vida después de la muerte no solo se presenta de forma positiva, sino también de forma negativa. La vida después de la muerte está relacionada con la idea de la retribución de Dios por los méritos o las faltas del hombre y, por tanto, con un destino de felicidad eterna reservado a los justos y de sufrimiento eterno reservado a los injustos. En particular, este segundo aspecto no ha dejado de suscitar escándalo, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico. Para algunos, la idea del

11 Cfr. para una discusión de orden filosófico G. Gasser (ed.), *Personal identity and Resurrection. How do we survive Our Death?*, Farnham, Ashgate, 2010.

12 Cfr. la crítica de P. Geach, *Reincarnation*, en *Ibid.*, *God and the Soul*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 1-16.

sufrimiento eterno es demasiado aterradora de sostener; para otros, existe una desproporción entre las faltas cometidas incluso por el hombre más malvado en el curso de una existencia finita y el castigo del sufrimiento infinito, y para otros, la eternidad del sufrimiento de los malvados es una contradicción con la omnipotencia de Dios, ya que se cree que un Dios omnipotente tiene el poder de convertir el mal en bien.

Sin embargo, estas objeciones no son concluyentes: la creencia en una condición de miseria eterna para los malvados es muy antigua y atraviesa una multiplicidad de religiones en diferentes contextos culturales. Las representaciones de la imaginaria religiosa sobre la condición de los sufrimientos de los malvados en el cielo pueden ser ingenuas y, en algunos casos, ridículas, pero estas características no impiden que quien no tenga prejuicios contra tal doctrina capte su significado más profundo<sup>13</sup>. Por otra parte, esta condición ha sido entendida, y puede serlo aún hoy, de una manera completamente ajena a cualquier representación antropomórfica, es decir, como la aniquilación final de los malvados, como una “segunda muerte”, que no es necesariamente menos aterradora que un destino eterno de sufrimiento, es más, puede serlo aún más. El carácter aterrador de esta doctrina no es, sin embargo, una objeción a la misma, y P. Geach tiene razón cuando, retomando una idea expresada por J. McTaggart, argumenta que apelaciones como «no se puede creer en tal cosa, sería demasiado aterrador» son intelectual y moralmente escuálidas<sup>14</sup>. Muchas formas de maldad moral de las que es capaz el hombre son espantosas por su crueldad, pero debemos tomar nota de ellas cada día.

Las objeciones que se refieren entonces a la supuesta iniquidad de un Dios que comete un castigo infinitamente superior a la culpa humana o a la supuesta contradicción a la omnipotencia de Dios inducida por la presencia eterna de seres que contradicen eternamente su voluntad, dependen de una comprensión igual de la naturaleza de Dios y de su relación con el hombre. Como dije en el capítulo anterior, en el contexto del teísmo, la condición de sufrimiento en el hombre ya sea contingente o eterna, no puede tener a Dios como causa, sino que es una consecuencia de la culpa humana. Si el hombre ha querido esta condición, Dios no es responsable de ella ni cuando se desarrolla en el tiempo ni cuando se fija en un presente eterno después del fin de los tiempos. Del mismo modo, puesto que la gloria de Dios no depende de los seres humanos, el hecho de que algunos de ellos se encuentren en una condición de sufrimiento eterno o sean aniquilados no desmerece el ser de Dios, aunque ciertamente es algo que él no desea.

13 Cfr. J. Buenting (ed.), *The Problem of Hell. A Philosophical Anthology*, Farnham, Ashgate, 2010.

14 P.T. Geach, *Truth, Love and Immortality. An Introduction to McTaggart's Philosophy*, Londres, Hutchinson & Co., 1979, p. 27.

Si se acepta la idea de un destino inmortal para la humanidad y se vincula a la idea de una vida buena, se deduce que, si bien es lícito esperar que la vida buena se vea coronada por un destino de felicidad eterna, lo contrario ocurre con quienes no han buscado una vida buena para sí mismos y sus semejantes. Al fin y al cabo, la esperanza razonable es que la víctima y el verdugo no compartan el mismo destino.





## DIVERSIDAD RELIGIOSA

### 1. El problema de la diversidad religiosa

Hablar de religión en la época actual significa necesariamente hablar de ella en plural. En las últimas décadas, el conocimiento teórico de la existencia de religiones distintas a la del país o el entorno cultural en el que uno se ha criado se ha convertido en una experiencia concreta, alimentada por los crecientes fenómenos de migración intercontinental, por la facilidad de los viajes globales y por el fenómeno de la convivencia cada vez más frecuente de creyentes pertenecientes a distintas religiones en un mismo territorio.

Como mencioné en el primer capítulo, algunos consideran que este fenómeno es tan significativo que ha llevado a la transformación de la filosofía de la religión en una filosofía de las religiones. Ésta sería la manera, entre otras cosas, de dejar inmediatamente claro que ya no es posible razonar sobre la religión solo a partir de una forma histórica específica de religión, o de un concepto general resultante de la abstracción de las religiones históricas o, mejor, ejemplificado por una religión histórica<sup>1</sup>. Sin embargo, un aspecto que desaconseja este movimiento es que esta motivación suele estar vinculada a una opción más o menos reflexiva por el relativismo religioso, es decir, por la idea de que todas las religiones son iguales, no en el sentido de que todas sean dignas de consideración, sino que tienen el mismo valor, o por el pluralismo religioso, es decir, por la idea de que varias religiones son “verdaderas”.

Estas dos opciones no pueden ser asumidas por la filosofía de la religión, porque llevarían a identificar la situación *de facto* con la *de jure*. El hecho de que haya muchas religiones, y de que hoy seamos plenamente conscientes de esta diversidad, no significa que todas las religiones tengan el mismo valor o

---

1 A este respecto, es ejemplar el citado texto de A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, cit.

que no exista una religión verdadera. El relativismo y el pluralismo religiosos constituyen, si acaso, dos teorías que la filosofía de la religión puede desarrollar en respuesta al problema que plantea la diversidad religiosa. Y el problema es siempre el mismo, es decir, si todas las religiones pueden plantear legítimamente la pretensión de verdad que las caracteriza, o solo algunas de ellas o una de ellas. Por supuesto, sería bueno ver en el ámbito religioso, igual que en otros ámbitos (científico, político, ético o jurídico), una concordancia y un acuerdo entre todos los hombres, pero, aunque no están del todo ausentes, siguen acompañados de un cierto grado de desacuerdo, de opiniones diferentes y encontradas, que no se pueden borrar de un plumazo ni ignorar.

En la Edad Moderna, tras la Reforma Protestante y la ruptura de la unidad religiosa de Europa, el problema de la diversidad religiosa apareció en todo su potencial explosivo porque estaba ligado al fenómeno de las guerras de religión. La preocupación por evitar esto último llevó gradualmente a la afirmación política y civil del principio de libertad religiosa y de la neutralidad religiosa del Estado. El reconocimiento de la libertad religiosa, y por tanto el disfrute de los derechos civiles por parte de todos los individuos pertenecientes a una misma sociedad con independencia de sus creencias religiosas y de la posibilidad de expresar libremente estas últimas, es un gran logro, pero no implica por sí mismo que todas las creencias religiosas estén en igualdad de condiciones y que tengan el mismo valor. En la reafirmación de la libertad religiosa subyace la idea de que las personas son dignas de respeto, aunque sus creencias religiosas no lo sean. Por ello, el reconocimiento de la libertad religiosa no contiene en sí mismo la idea de la igualdad de todas las creencias, sino la de la igualdad de las personas con diferentes creencias religiosas, una idea que también tiene una motivación religiosa<sup>2</sup>. Del mismo modo, la pacificación política del conflicto religioso y la cohabitación pacífica de las religiones no significa que cesen las diferencias doctrinales entre las religiones y dentro de las propias religiones, ya que estas últimas se alimentan de una reivindicación divergente de la verdad, que es precisamente el hecho que preocupa a la filosofía de la religión.

Gran parte de la dificultad actual para abordar este problema de forma explícita proviene precisamente, al menos en las sociedades liberales occidentales, de la tendencia imperante a lograr el objetivo de la pacificación política y social entre las religiones mediante la relativización de sus pretensiones de verdad. El objetivo de la libertad religiosa se ha conseguido así al precio de poner entre paréntesis o incluso negar el problema de la verdad en la religión. Pero por lo que hemos visto en las páginas anteriores, no es posi-

---

2 Cfr. R. Trigg, *Equality, Freedom and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

ble negar a la religión el derecho a hacer una afirmación de verdad, mientras que es evidente que las religiones, todas las religiones, hacen tal afirmación solo porque afirman ciertas cosas sobre Dios, el mundo y el hombre, y por lo tanto niegan el valor de verdad de las afirmaciones contrarias, recomiendan una determinada conducta de vida y no otra, declaran buenas o malas ciertas acciones y no otras. Así, si un cristiano afirma que solo hay un Dios, está excluyendo la existencia de varias divinidades competidoras, y si un budista afirma que la iluminación se alcanza mediante el abandono de todos los deseos terrenales, niega que se alcance mediante una vida de satisfacción de todos los deseos terrenales posibles.

Tal como ocurre en otros campos del conocimiento, también en el ámbito religioso existe un cierto consenso sobre algunas cuestiones (por ejemplo, sobre la existencia de una realidad sobrenatural o la continuación en alguna forma de la vida después de la muerte o la bondad de ciertos preceptos morales) y un profundo desacuerdo sobre otras. E incluso en el ámbito religioso, el desacuerdo no manifiesta la inconsistencia del asunto sobre el que se discrepa, porque las diferencias de opinión significativas sobre asuntos complejos están presentes en todas las demás esferas del conocimiento, incluida la científica. La facilidad con la que a menudo se relativiza la pretensión de verdad que plantean las religiones olvida, por tanto, que esta pretensión es inherente al ámbito religioso y que el problema es más bien si, en el ámbito religioso como en otros, las perspectivas divergentes pueden permanecer juntas, posiblemente complementándose, o si son parcial o totalmente excluyentes, de modo que solo algunas de ellas o solo una de ellas pueden reivindicar legítimamente una pretensión de verdad.

Naturalmente, reconocer la legitimidad de la pretensión de verdad planteada por las religiones no significa ni que esta pretensión deba aceptarse ni que sea permisible plantearla de forma violenta o irrespetuosa. Este último principio, un principio que podríamos denominar de “ética de la verdad”, se aplica, una vez más, a la pretensión de verdad planteada en cualquier ámbito, aunque ciertamente debe aplicarse de manera particular al ámbito religioso, porque la referencia a Dios o a lo divino que contiene, si se malinterpreta, puede dar lugar fácilmente a actitudes fanáticas, absurdamente dogmáticas, intolerantes.

## 2. Pluralismo religioso

Merece la pena comenzar el debate sobre el problema de la diversidad religiosa precisamente desde la posición, que ya he mencionado, del pluralismo religioso, dado que está ampliamente representado hoy en día y para algunos

se da incluso por sentado<sup>3</sup>. Para ello, es bueno entender el término “pluralismo”: como he dicho, no indica el simple hecho sociológico de la pluralidad religiosa, es decir, la coexistencia de más de una religión en una misma sociedad, y también no solo el derecho a que más de una religión pueda coexistir libremente en una misma sociedad y contribuir a conformar su cultura, sino la idea de que la pretensión de verdad en el ámbito religioso debe declinarse en el plural, y por tanto que más religiones y tendencialmente todas las religiones pueden plantear legítimamente tal pretensión. En este último caso, es decir, en el caso de que la pretensión de verdad de cualquier religión se reconozca como tal, el pluralismo religioso está, como diré, a la par con el relativismo religioso.

El éxito del pluralismo religioso se debe en gran medida a una mayor conciencia de la diversidad religiosa y a la dificultad de resolver los conflictos epistémicos entre las religiones. Si las religiones están en desacuerdo entre sí, y no parece posible resolver este desacuerdo de forma satisfactoria, una solución al alcance de la mano, si no se va a renunciar a toda pretensión de verdad en la religión, es establecer una “paridad epistémica” entre las religiones. Esto es tanto más fácil cuanto que algunos criterios tradicionales de discernimiento de las religiones se consideran ya inútiles. Entre ellas se encuentra una concepción evolutiva de la historia de las religiones que sitúa en su cúspide una “religión absoluta”, como seguía siendo el caso en el siglo XIX al menos hasta Hegel y E. Troeltsch<sup>4</sup>, o una normatividad racional de una determinada idea de Dios elaborada por la teología natural, que, a partir de una mayor o menor correspondencia en el ámbito religioso, emite juicios de valor dentro de éste. En este sentido, podría argumentarse que el pluralismo religioso se ha impuesto más por razones negativas que positivas, es decir, más como resultado de la desaparición de los argumentos en apoyo de una reivindicación absoluta o exclusiva de la verdad en el ámbito religioso, que por su propia fuerza.

Cuando la sinergia entre estos elementos se hizo evidente, surgieron las primeras teorizaciones reales del pluralismo religioso, entre las que destaca, a finales del siglo XX, la del filósofo de la religión británico J. Hick, a quien tomo aquí como ejemplo de esta postura<sup>5</sup>. En muchas publicaciones, Hick ha argumentado que una reivindicación absoluta o exclusiva de la verdad en

3 Para una visión general, cfr. F.M. Porzio, *Il pluralismo religioso. Prospettive per un dialogo fra le religioni*, Pisa, ETS, 2011.

4 Cfr. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionsphilosophie*, Gütersloh, Mohn, 1990.

5 Cfr. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 2004<sup>2</sup>.

el ámbito religioso depende de un supuesto epistemológico preciso, el de un “realismo ingenuo”, según el cual Dios o lo divino se conciben exactamente como una determinada tradición religiosa los concibe. A este supuesto contraponen un “realismo crítico” para el que la referencia a Dios o a lo divino contenida en las diferentes tradiciones religiosas está cargada de esquemas conceptuales que son el resultado de la diferente experiencia de Dios o de lo divino que tiene lugar dentro de estas tradiciones. Combinando la distinción kantiana entre “cosa en sí” y “fenómeno” con la idea rectora de la teología negativa, para la que Dios está siempre más allá de cualquier intento de definición, Hick cree que la esfera de lo divino o, como él la llama, de lo “Real”, trasciende cualquier representación determinada, aunque sea realmente pretendida por ella. El resultado es que las religiones plantean una reivindicación legítima de la verdad que, sin embargo, no puede ser exclusiva de otras. Esta “paridad epistémica” de las religiones se contrarresta con una paridad axiológica, que en el lado negativo hace que Hick afirme que, considerando su historia de efectos, ninguna religión es superior a las demás en el plano práctico, y en el lado positivo que el objetivo común, al menos de las grandes religiones, es la superación del egoísmo humano y el ideal ético del amor/compasión<sup>6</sup>.

El pluralismo religioso de Hick parece a primera vista la solución más razonable al problema de la diversidad religiosa, pero si se reflexiona sobre su formulación, surgen problemas considerables. La mayoría de ellos puede agruparse en torno a la cuestión de si el pluralismo religioso de Hick no es idéntico a una forma de relativismo religioso en la que se reconoce la pretensión de verdad no solo de varias religiones, sino de todas ellas. Por un lado, el pluralismo de Hick no parece coincidir con el relativismo religioso, porque no se refiere en su teoría a la totalidad de las religiones, sino generalmente solo a las “grandes confesiones mundiales”<sup>7</sup>, es decir, a las religiones mono-teístas de Occidente y a las religiones orientales de difusión mundial. Sin embargo, si este es el caso, hay que señalar en primer lugar que el pluralismo religioso de Hick no incluye una parte significativa de la experiencia religiosa de la humanidad y, por tanto, es un pluralismo de carácter exclusivista. De hecho, algunas religiones están dentro del concepto de religión considerado elitista, otras fuera, y el límite está evidentemente en su capacidad o no de referirse a lo real o de orientar sus acciones hacia el objetivo considerado normativo de superar el egoísmo humano, criterios que están conectados con una definición sustancial de la religión.

6 Cfr. J. Hick- P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Nueva York, Orbis Books, 1987.

7 J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, cit., p. 10.

Por otra parte, el pluralismo de Hick da la impresión de avanzar hacia el relativismo religioso, porque su “realismo crítico” es de hecho una forma de antirrealismo, según el cual no tenemos conocimiento de lo real en sí, sino solo de cómo se nos aparece<sup>8</sup>. La pretensión de mantener unida la referencia a lo real con la incapacidad de las perspectivas religiosas de agotar su significado tendría éxito si, como cree Hick, se completaran mutuamente y esbozaran así, como en un *puzzle*, una imagen global de lo real, pero no es así, porque las religiones no solo hacen afirmaciones de verdad diferentes, sino también contradictorias. Si los monoteísmos occidentales afirman el carácter personal de lo Real y las religiones orientales lo niegan predominantemente, entonces no es posible decir que Dios es tan personal como impersonal, porque eso sería absurdo, lo que significa que uno u otro están equivocados. Sin embargo, como Hick cree que ambas posiciones tienen razón, entonces, o bien la posición del pluralismo religioso cae en el absurdo, o bien se convierte sistemáticamente en un relativismo en el que cada religión plantea una reivindicación legítima de la verdad independiente de las demás. En este caso, la ficción de lo Real y, por tanto, de un objeto de referencia común de las religiones se desmorona<sup>9</sup>.

Ahora bien, el relativismo religioso, cuando no se concibe como una concepción filosófica que pretende en teoría reconocer la pretensión de verdad de todas las religiones para luego negarla en la práctica apelando a sus contradicciones irreconciliables, debe admitir la pretensión de verdad de todas las religiones y, por tanto, de cualquier práctica religiosa, incluso de las más crueles. Esta conclusión, desde un punto de vista histórico-religioso, podría apuntar hacia un renacimiento del politeísmo, es decir, hacia el culto a una multiplicidad de divinidades, que de hecho es preconizado, en la estela de Nietzsche, por muchos autores contemporáneos. La mayoría de ellos, para justificar esta rehabilitación, destacan el carácter tolerante del politeísmo y el carácter intolerante del monoteísmo, pero, más allá de lo cuestionable de una oposición tan simplista<sup>10</sup>, y del hecho de que la tolerancia es un valor civil que solo se afirma en Occidente con el cristianismo<sup>11</sup>, muchos olvidan que la llamada tolerancia religiosa en el politeísmo antiguo incluía exactamente también la tolerancia hacia las concepciones irracionales de la divinidad y

8 R. Trigg destaca la ambivalencia de la posición de Hick en *Religious Diversity. Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 47 y ss.

9 Cfr. J. Runzo, “Religious Relativism”, en Ch. Meister (ed.), *The Philosophy of Religion Reader*, Londres-Nueva York, Routledge, 2008, pp. 60-78.

10 Para un análisis de este aspecto cfr. A. Aguti, “É giustificata la critica contemporanea al monoteismo?”, en *Archivio di Filosofia*, LXXXII (2014), pp. 207-216.

11 Incluso M. Bettini señala esto en *Elogio del Politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 129 y ss.

las prácticas moralmente aberrantes, y es difícil ver por qué un politeísmo moderno no debería tener el mismo carácter, dada la extrema variedad y la naturaleza extraña de la religiosidad posmoderna<sup>12</sup>.

Sin embargo, esta conclusión no es la de Hick, quien, utilizando un oxímoron, es un pluralista unitario, es decir, cree que las religiones se refieren a una misma realidad divina, que es única, aunque se experimente y conciba de diferentes formas. La unicidad de la realidad divina parece ser asumida por Hick sobre la base de su remoto origen confesional, el del cristianismo, y justificada filosóficamente por el argumento de la mayor simplicidad de la hipótesis unitaria sobre la pluralista. Pero si esto confirma que, por un lado, Hick aborda el problema de la diversidad religiosa con un criterio religioso previo racionalmente motivado, por otro lado, confirma, como dije antes, que una misma realidad divina no puede soportar tener propiedades opuestas entre sí. Si se mantiene la referencia a una única realidad divina, la naturaleza de ésta, aunque no sea plenamente comprensible, legitimará algunas representaciones de esta y prohibirá otras. Y, de ser así, el pluralismo religioso tendrá que ser considerado, según el caso, como una forma de exclusivismo o inclusivismo religioso, es decir, caerá en una de las dos posturas que suelen considerarse alternativas a la suya.

### 3. Exclusivismo religioso

El exclusivismo religioso se refiere, en general, a la concepción según la cual solo hay una religión que reclama legítimamente la verdad, frente a todas las demás que no se consideran en condiciones de hacerlo<sup>13</sup>. Debido a la fascinación por el relativismo y el pluralismo religioso, la concepción exclusivista goza hoy en día de mala reputación y a menudo se tacha de obtusa y de expresión de estrechez de miras por parte de aquellos que aún no han descubierto o tenido una experiencia significativa de la diversidad religiosa, o que se aferran obstinadamente a su religión, especialmente cuando ésta desempeña un papel decisivo en su identidad como individuo o como miembro de un pueblo o nación.

En los últimos años, sobre todo gracias a los estudios del egiptólogo alemán J. Assmann, se ha identificado una actitud exclusivista con el monoteísmo occidental, porque es a partir de lo que él llamó la “distinción mo-

12 Para una visión general cfr. O. Hammer - M. Rothstein (eds.), *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

13 Un texto representativo de esta posición es el de H. Netland, *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Vancouver, Regent College Publishing, 1997.

saica” entre el único Dios “verdadero” y una multiplicidad de dioses “falsos” que parece haberse establecido una pretensión de verdad exclusiva en la esfera religiosa<sup>14</sup>. Aunque es indudable que existe un estrecho vínculo entre monoteísmo y exclusivismo, no es posible establecer una identidad entre ambos términos. De hecho, el monoteísmo también puede ser inclusivo y, por tanto, reconocer la superioridad de una divinidad concreta sin excluir la existencia de otras menores (se trata de un fenómeno muy extendido en la historia de las religiones que se indica con los conceptos de “henoteísmo” o “monolatría”) o, como veremos en breve, puede reconocer una pretensión parcial de verdad en otras religiones. La identidad entre monoteísmo y exclusivismo es, sin embargo, también cuestionable por otra razón que ya se ha puesto de manifiesto, a saber, el hecho de que un cierto tipo de exclusivismo es inherente a la pretensión de verdad en el ámbito religioso porque toda afirmación, en este como en cualquier otro ámbito, implica una negación. Una determinada creencia religiosa es incompatible con su opuesta, mientras que la tolerancia hacia las diferentes creencias religiosas siempre va a encontrar un límite.

Se puede insistir, como hace Assmann, en el hecho de que el politeísmo antiguo, a diferencia del monoteísmo, permitía la traslación del *pantheon* de una religión a otra, pero, dejando del lado el hecho de que dicha traslación, en el caso del politeísmo romano por ejemplo, estaba guiada principalmente por los objetivos de la unificación política del imperio, incluso el politeísmo antiguo no dejó de mostrarse intolerante con quienes cuestionaban algunas de sus creencias centrales (por ejemplo, persiguiendo a los cristianos que no estaban dispuestos a reconocer la divinidad del emperador) o practicaban cultos considerados impropios (como en el caso de las *Bacchanalia*). El propio fenómeno de la diversidad religiosa se explica por el hecho de que las diferencias son consideradas significativas por quienes pertenecen a una determinada religión, y aunque están dispuestos a reconocer la existencia e incluso la pretensión de verdad de otras religiones, este reconocimiento no suele significar que dejen de pertenecer a una determinada religión, porque evidentemente se considera la mejor. Si no fuera así, ya tendríamos una única religión de la humanidad o ninguna.

De hecho, como A. Plantinga ha observado<sup>15</sup>, el exclusivismo es una posición intelectualmente honesta de sostener, una vez que uno muestra conocimiento de la diversidad religiosa y no falta al respeto por quienes no tienen sus propias convicciones religiosas. Precisamente porque una forma “lógica”

14 Cfr. J. Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006.

15 Cfr. A. Plantinga, “A defense of Religious Exclusivism”, en Ch. Meister (ed.), *The Philosophy of Religion Reader*, cit., pp. 40-59.



de exclusivismo va unida a toda creencia religiosa, pero también porque, en quienes pertenecen reflexivamente a una determinada tradición religiosa, la pretensión de verdad de ésta se justifica por una serie de razones que los llevan a reconocerla como superior a otras. Plantinga recurre en su tratamiento del problema de la diversidad religiosa a los supuestos de su epistemología religiosa, según la cual, si las facultades racionales del creyente funcionan adecuadamente, en un entorno apropiado para su ejercicio, y si están orientadas hacia un juicio de verdad, entonces la creencia en la verdad de la propia religión está epistémicamente garantizada. En este caso, “nosotros tenemos razón, ellos están equivocados”, no es el resultado de una arrogancia intelectual o de impulsos imperialistas, sino una expresión de convicción en las propias creencias, ya que son éstas y no otras las que parecen verdaderas<sup>16</sup>. La propia diversidad religiosa representa, pues, un reto para hacer más seguras las propias creencias y no para descartarlas.

Concebido así, el exclusivismo religioso, sin embargo, se parece a una concepción pluralista, ya que cada pretensión de verdad, cuando está subjetiva o comunitariamente garantizada, puede plantearse legítimamente, aunque en un contexto en el que choca con otras que creen gozar de la misma garantía epistémica. Un acuerdo en el sentido exclusivista podría producirse si uno de ellos fuera capaz de discernir que es más convincente que los demás, pero en un contexto radicalmente pluralista, la garantía epistémica del creyente individual o de una determinada comunidad religiosa por sí sola difícilmente ofrece las condiciones para ello. El resultado más probable de este enfoque es la aparición de un horizonte en el que hay una pluralidad de afirmaciones de verdad que no pueden excluirse realmente. De la misma manera que antes señalamos que la tesis del pluralismo religioso de Hick, cuando no se identifica con la del relativismo, es de hecho una forma de exclusivismo religioso, ahora debemos señalar que el exclusivismo religioso, al menos en la versión de Plantinga, apunta a una forma de pluralismo religioso. Lo que cambia, si acaso, es el carácter de la coexistencia religiosa, que para Hick tiene como telón de fondo un esperado irenismo entre religiones, para Plantinga, el de una constante competencia entre ellas.

Que tal defensa filosófica del exclusivismo llegue a este resultado paradójico depende del hecho de que, mientras que, en el pasado, como he mencionado, una reivindicación de la verdad exclusiva en el ámbito religioso se apoyaba en una base más amplia que la de la garantía epistémica del creyente y de la comunidad religiosa, ahora, limitándose a esta última, no puede negar

---

16 Es una conclusión a la que llega también P. Van Inwagen, “We’re Right. They’re Wrong”, en R. Feldman - T.A. Warfield (eds.), *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 10-28.

que tal garantía también está disponible para el religioso diverso. Algunos pueden señalar que una cosa es la defensa filosófica del exclusivismo, que es compatible con una forma de pluralismo, o incluso da lugar a ella, y otra muy distinta es la práctica, todavía muy extendida, del exclusivismo que caracteriza a muchas religiones, sobre todo monoteístas, y en la que no parece haber lugar para el pluralismo, ni siquiera para la pluralidad. Pero quien plantea tal pretensión de verdad exclusiva, como ocurre en los movimientos fundamentalistas dentro de los monoteísmos y en otros lugares, o bien no ha tomado aún plena conciencia de la diversidad religiosa, o bien lucha contra ella con medios que no son los de la razón y a menudo con objetivos que no son propiamente religiosos. Por otra parte, quienes desean mantener racionalmente la existencia del exclusivismo en un contexto pluralista, sin convertirse en pluralistas, deben debilitarlo y apoyar así una forma de inclusivismo.

#### 4. Inclusivismo religioso

Entre los dos extremos del pluralismo y el exclusivismo religioso, existe una posición intermedia, a saber, la del inclusivismo religioso, para el que solo existe una religión “verdadera” que no excluye las pretensiones de verdad de otras religiones, sino que, en cierta medida, las incluye. El inclusivismo puede considerarse como una forma de exclusivismo débil<sup>17</sup> que reconoce elementos de verdad dentro de las diferentes tradiciones religiosas, ya sean concepciones de la divinidad o prácticas de culto o incluso preceptos morales que son congruentes con la religión considerada verdadera. Sobre la base de esta congruencia diferente, es posible una verdadera jerarquización de las religiones. Por ejemplo, una religión como el cristianismo se vería a sí misma en la cima de la jerarquía, las religiones monoteístas por debajo y las demás en orden descendente. Algunos estudiosos han ilustrado la tesis inclusiva a través de la teoría de los actos de lenguaje de J. Searle.<sup>18</sup> Una religión se considera verdadera porque es capaz de ofrecer una referencia completa al objeto, de modo que pueda ser identificado sin ambigüedad. Otras religiones se consideran parcialmente verdaderas porque ofrecen una referencia al objeto que no es completa, aunque es capaz de ofrecer una identificación exitosa, y finalmente otras religiones se consideran falsas porque no ofrecen ninguna identificación del objeto, siendo su referencia incompleta e infructuosa.

17 Así lo definen algunos autores como D. Basinger, *Religious Diversity. A Philosophical Assessment*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 5.

18 Cfr. B. Irleborn, “Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung”, en *Theologie und Philosophie*, 86 (2011), pp. 161-181.

Lo interesante de esta concepción es que el reconocimiento de la pretensión de verdad de varias religiones no relativiza esta última, sino que la hace parcial. Si se asume una teoría correspondentista de la verdad, no tiene sentido hablar de una “verdad relativa”, es decir, de “mi” o “tu” verdad, porque una proposición verdadera es la que nos dice cómo son las cosas, no simplemente cómo las vemos “yo o tú”. En cambio, tiene sentido hablar de una verdad “parcial”, es decir, de una correspondencia parcial con un determinado estado de cosas que no agota lo que es verdadero sobre ese estado de cosas concreto. La tesis del inclusivismo es que entre todas las religiones existentes hay una que plantea una pretensión de verdad que es capaz de incluir a las demás en un nivel superior, sin que su verdad parcial se vea menoscabada.

Como he dicho antes, el inclusivismo parece ser una solución casi obligatoria para aquellos que, teniendo una clara comprensión de la naturaleza problemática del relativismo o el pluralismo religioso, están al mismo tiempo dispuestos a tomar en consideración adecuadamente el fenómeno de la diversidad religiosa. De hecho, el inclusivismo es consciente de que la diversidad religiosa ha cambiado profundamente el contexto cognitivo en el que se afirma una pretensión de verdad exclusiva, y no se limita a tomar nota de ello como un hecho fáctico. En particular, el inclusivismo reconoce que la diversidad religiosa surge, en última instancia, del compromiso de los creyentes de las diferentes tradiciones religiosas con la verdad, un compromiso que no puede ser simplemente ignorado o juzgado como distorsionado en su totalidad.

El cristianismo se ha orientado predominantemente hacia esta solución a lo largo de su historia, salvo en los momentos en que las profundas tensiones eclesiales y teológicas han hecho prevalecer las posiciones maximalistas de fuerte exclusivismo. Un problema teológico importante asociado a esta última posición es, de hecho, cómo es posible que alcancen la salvación quienes, por ignorancia o sin culpa, no se adhieren a la religión considerada verdadera, que también se considera la única capaz de ofrecer los medios adecuados de salvación. Si se afirma la tesis de que la verdadera religión despliega sus medios de salvación solo para los que pertenecen a ella, la conclusión es hacer de una gran parte de la humanidad una “masa condenada”, conclusión que parece tan cruel como insensata. Por esta razón, en la teología cristiana, incluso los que defienden una forma fuerte de exclusivismo suelen inclinarse por creer que Dios tiene múltiples formas de comunicar su voluntad a los creyentes y también a los no creyentes, y así presentarles un camino viable para la salvación. De los muchos ejemplos que podrían mencionarse a este respecto, baste mencionar el de K. Barth, el mayor teólogo reformado del siglo XX, que se inclinaba por considerar las religiones distintas del cristia-

nismo, y el fenómeno religioso en general, como una forma más o menos refinada de idolatría, y sin embargo orientado a la salvación de la humanidad. Esta convicción no solo le llevó a abandonar la doctrina calvinista de la *prae-destinatio gemina*, sino incluso a orientarse, aunque no explícitamente, hacia la doctrina de la apocatástasis.

En términos más generales, el cristianismo parece ser, por su propia naturaleza, una religión inclusiva, ya que se origina en el judaísmo e incluye los textos sagrados de éste en su canon escritural. La actitud de la teología cristiana de los primeros siglos hacia la cultura heleno-griega fue también inclusiva, no en el sentido de una mera asimilación, es decir, una metabolización del elemento incluido, sino como una inserción de este dentro de un nuevo contexto de significado en el que sigue mostrando su forma original<sup>19</sup>.

Una cuestión que puede plantearse es si el inclusivismo puede admitir religiones en las que no hay nada que incluir. Desde un punto de vista teórico, se trata de una posibilidad que no debe descartarse y que, de darse, identificaría claramente la frontera entre el inclusivismo y el exclusivismo, es decir, entre el exclusivismo débil y el fuerte. Sin embargo, desde un punto de vista práctico, se trata de una posibilidad remota, ya que es muy difícil no encontrar algún aspecto de una determinada tradición religiosa que no pueda ser incluido por la religión considerada como verdadera, especialmente una vez que se ha aceptado una definición sustantiva de religión para la que existe al menos una característica común entre las consideradas como tales.

Una cuestión más relevante es si el reconocimiento de la verdad parcial de las diferentes religiones no lleva a la afirmación de que ofrecen de forma independiente los medios de salvación a sus miembros. La cuestión de la verdad de las religiones es, de hecho, distinta de la cuestión de la salvación<sup>20</sup>. En este caso, el inclusivismo sería susceptible de un giro en un sentido pluralista y tal vez más politeísta, porque admitiría que diferentes deidades tienen el poder de conceder lo que aparentemente solo puede conceder un Dios todopoderoso. Además, esto dejaría sin justificación la conversión de una religión a otra, que suele favorecerse en las grandes religiones del mundo mediante formas de proselitismo o actividad misionera.

De hecho, es propio del inclusivismo trabajar con un concepto unitario y único de la divinidad, de modo que la oferta de medios salvíficos por parte de las distintas religiones ha de verse propiamente como la acción que

19 Sobre la diferencia "inclusión-asimilación", con especial referencia a la diferente actitud del cristianismo y del Islam, con respecto a las distintas culturas, cfr. R. Brague, "Inclusione e digestione. Due modelli di appropriazione culturale", en L. Grion - C. Canullo (eds.), *Identità tradotte. Senso e possibilità di un ethos europeo*, Trieste, Meudon, 2014, pp. 84-104.

20 El entero escrito de R. McKim, *On Religious Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, se basa en aquella distinción.

la divinidad única, que se considera mejor representada por la religión verdadera, ejerce dentro de las distintas religiones, limitada a aquellos aspectos que se consideran inclusivos de las mismas. El teólogo católico K. Rahner ha hablado en este sentido de “cristianos anónimos” para referirse a los creyentes de otras religiones que participan involuntariamente en la acción salvadora de Jesucristo, y aunque esta elección terminológica dista de afortunada, indica claramente la frontera entre una visión inclusiva y otra pluralista<sup>21</sup>.

## 5. Discernir de la verdad religiosa

Como dije al principio del capítulo, el fenómeno de la diversidad religiosa, al menos en el plano sociológico, es un hecho bastante reciente, lo que explica las dificultades que aún hoy tenemos para ofrecer una elaboración teórica completa del mismo. La tendencia dominante, al menos en las sociedades occidentales, para evitar el riesgo de conflicto, es la de subrayar los valores de la tolerancia y la convivencia plural, al tiempo que se destacan las ventajas, en términos de mayor posibilidad de elección y enriquecimiento cultural, que aporta la diversidad religiosa. Pero, por supuesto, esto es solo una cara de la moneda, cuya otra cara incluye la dificultad de permitir la coexistencia de diferentes religiones y culturas en la misma sociedad. El reconocimiento de la libertad religiosa va de la mano del reconocimiento de otras libertades fundamentales, pero es evidente que toda libertad tiene sus límites para no convertirse en mera arbitrariedad, al tiempo que se buscan siempre criterios dentro de toda actividad humana que sean capaces de producir un acuerdo sobre el asunto que se discute. Así ocurre en los ámbitos científico, ético, jurídico y político, aunque la diversidad de opiniones en todos estos ámbitos da la primera impresión de un caos irreductible, y solo puede ocurrir lo mismo en el ámbito religioso.

La identificación de criterios de evaluación de la diversidad religiosa es ciertamente una cuestión delicada, ya que puede dar la impresión de poner en peligro la autonomía de las religiones, pero es cierto que una reflexión racional sobre la religión no puede renunciar fácilmente a identificar criterios de evaluación externos a los que se dan las propias religiones. En efecto, las religiones no pueden ser evaluadas únicamente según sus propios criterios, pues si así fuera, la consecuencia sería la del relativismo, es decir, la coexis-

---

21 Cfr. K. Rahner, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, en *Id., Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Paoline, 1965, en particular pp. 565 y ss.

tencia inconexa de una multiplicidad de pretensiones de verdad. Solo están a favor de algunos de estos criterios<sup>22</sup>.

Un criterio básico es el carácter no autocontradictorio de las creencias individuales que caracterizan a una religión y su coherencia mutua. De hecho, el sistema doctrinal de una religión suele ser un sistema complejo, resultado de sucesivas adquisiciones y del intento más o menos acertado de integrar las distintas partes que lo componen, y la coherencia entre ellas es un importante indicio de su validez.

Otro criterio es la compatibilidad de las creencias de una religión con las de otras áreas del conocimiento humano que parecen bien fundadas. En el pasado, era sobre todo la teología natural la que representaba el término privilegiado de comparación de la religión y, como he tratado de mostrar en los capítulos anteriores, las cosas no han cambiado en la actualidad. La identificación de un concepto racionalmente adecuado de Dios o de lo divino sigue ofreciendo indicaciones decisivas para evaluar las pretensiones de verdad de las distintas religiones. Sin embargo, hoy en día también resulta ineludible la comparación con la ciencia, entendida como el conocimiento del mundo físico adquirido mediante el método experimental. Las tensiones con la religión que caracterizaron el nacimiento de la ciencia moderna y el apoyo que las cosmovisiones naturalistas actuales buscan en esta última han llevado a la convicción de que solo existe una relación conflictiva entre religión y ciencia, pero no es así. Aunque la religión y la ciencia son dos ámbitos distintos, es evidente que entran en una relación recíproca, bien porque ciertas concepciones científicas plantean inevitablemente un desafío a las creencias religiosas, bien porque ciertas creencias religiosas iluminan cuestiones a las que la ciencia se dirige sin poder, sin embargo, responderlas ella misma<sup>23</sup>. La compatibilidad que, al menos hasta cierto punto, pueden demostrar las religiones con las concepciones científicas establecidas es, sin duda, un elemento que apoya su pretensión de verdad.

Junto a estos criterios relativos al componente cognitivo de la religión, hay otros relativos al práctico. Un criterio para evaluar la religión a este respecto es, naturalmente, el que afecta a la esfera de la responsabilidad moral. Una religión que considera lícitos los actos universalmente considerados como inmorales, sin precisar las condiciones en las que se pueden llevar a cabo en derogación del precepto general que los prohíbe, difícilmente podría tener una pretensión coherente de verdad, y lo mismo ocurriría, por ejemplo, en el caso del rechazo de prácticas inequívocamente beneficiosas, como

22 Cfr. Ch. Meister, *Introducing Philosophy of Religion*, Londres-Nueva York, Routledge, 2009, pp. 37 y ss.

23 Cfr. B. Sweetman, *Religion and Science: An Introduction*, Nueva York-Londres, Continuum, 2010.

las terapéuticas, por motivos irracionales. Otro criterio es la capacidad de una religión concreta para dar respuestas plausibles a la cuestión del sentido de la existencia humana o del sufrimiento, o de la posibilidad de vida después de la muerte. Como intenté mostrar en el capítulo sobre la teodicea, no todas las religiones ofrecen una respuesta igualmente plausible al problema del mal, al igual que no todas las religiones son capaces de dar un sentido coherente a la idea de la vida después de la muerte, especialmente cuando niegan la existencia de un yo sustancial.

La desaparición de una concepción evolutiva de las religiones ha privado de plausibilidad la idea de una clara división entre religiones “superiores” e “inferiores”, pero esto no significa que la alternativa deba ser una concepción relativista en la que ya no haya ninguna diferencia de valor entre las religiones. Mantener esta conciencia parece más importante que nunca en esta época de diversidad religiosa.





## BIBLIOGRAFÍA

Con respecto a la bibliografía, se ha decidido indicar las traducciones en español existentes sólo de los textos indicados en los capítulos del libro. Todos los otros han sido indicados, así como fue decidido por el autor, en su edición original (N.d.T.).

### ❖ Capítulo primero. Filosofía de la religión

- Aguti, A. *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013; A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2011.
- Angelino C. (ed.), *Filosofi della religione*, Il Melangolo, Genova 1999.
- Brito, E. *Filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1993.
- Davies, B. (ed.), *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, Cassell, London 1998.
- Fabris, A. *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Grassi, P. (ed.), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia 1988.
- Grätzel, S; A. Kreiner, *Religionsphilosophie*, Metzler, Stuttgart 1999.
- Grondin, J. *La philosophie de la religion*, PUF, Paris 2009.
- Hessen, J. *Religionsphilosophie*, Bd. 2, Reinhardt, München 1955.
- Hick, J. *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, London 1963.
- Hughes, CH. *Filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Le Poidevin, R. *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Routledge, London-New York 1996.
- Löffler, W. *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

- Mancini, I. *Filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 20074.
- Mann, U. *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 19903
- Mann, W.E. (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford 2005.
- Mawson, T.J. *Belief in God. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Clarendon, Oxford 2005.
- Meister, Ch. *Introducing Philosophy of Religion*, Routledge, London-NewYork 2009.
- Meister, Ch., P. Copan (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Routledge, London-NewYork 2007.
- Murray, M. J., M. Rea (eds.), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Olivetti, M.M. *Filosofia della religione*, en P. Rossi, *La filosofia*, II, UTET, Torino 1995, pp. 137-220.
- Peterson, M., W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Quinn, Ph., Ch. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Cambridge 1997.
- Ravera, M. *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Torino 1995.
- Ricken, F. *Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 2003.
- Runzo, J. *Global Philosophy of Religion. A Short Introduction*, Oneworld, Oxford 2001.
- Schaeffler, R. *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg i.B. 2003.
- Schmitz, J. *Religionsphilosophie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984.
- Sweetman, B. *Religion*, Continuum, London 2007.
- Trinkaus Zagzebski, L. *Philosophy of Religion. An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford 2008.
- Wainwright, W. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Welte, B. *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg i.B. 1978.
- Yandell, K. *Philosophy of Religion: a Contemporary Introduction*, Routledge, London-New York 1999.

## ❖ Capítulo segundo. Religión

- Bianchi, U. (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress, "L'Erma" di Bretschneider*, Roma 1994.
- Cantwell Smith, W. *The Meaning and the End of Religion*, Mentor Book, New York 1964.
- de Vries, H. (ed.), *Religion. Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York 2008.
- Dux, G. *Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*, en «Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie», 8 (1973), pp. 7- 67.
- Evans-Pritchard, E. E. *Theories of Primitive Religions*, Oxford University Press, London 1965.
- Filoramo, G. *Che cos'è religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004.
- Gisel, P. *Qu'est-ce qu' une religion?*, Vrin, Paris 2007.
- Haldane, J. *An Intelligent Person's Guide to Religion*, Duckworth, London 2003.
- Haught, J. F. *What is Religion? An Introduction*, Paulist Press, New York 1990.
- Hinnells, J.R. (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, London 2010.
- Lübbe, H. *Religion nach der Aufklärung*, Fink, München 2004.
- Magnani, G. *Religione e religioni. Dalla monolatria al monoteismo profetico*, vol. I, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001.
- Riesebrodt, M. *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2010.
- Segal, R.A. (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell, Oxford 2006.
- Sfameni Gasparro, G. *Introduzione alla storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Terrin, A.N. *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008.
- Wagner, F. *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, Mohn 1986.

❖ Capítulo tercero. Creencia religiosa y racionalidad

- Alston, W. P. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Audi, R. *Rationality and Religious Commitment*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Audi, R.; W. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, Cornell University Press, New York 1986.
- Bochenski, J.M. *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires 1967.
- Dole, A.; A. Chignell (eds.), *God and the Ethics of Belief. New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Franks Davis, C. *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Helm, P. *Faith with Reason*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Hughes, Ch. *Conoscenza religiosa*, en N. Vassallo, *Filosofia delle conoscenze*, Codice Edizioni, Torino 2006, pp. 43-62.
- Joas, H. (ed.), *Was sind religiöse Überzeugungen?*, Wallstein Verlag, Göttingen 2003.
- Kenny, A. *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Plantinga, A.; N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1983.
- Pouivet, R. *Épistémologie des croyances religieuses*, Cerf, Paris 2013.
- Pouivet, R. *Qu'est-ce que croire?*, Vrin, Paris 20062.
- Swinburne, R. *Faith and Reason*, Clarendon, Oxford 20052.
- Trigg, R. *Rationality and Religion. Does Faith Need Reason?*, Blackwell, Oxford 1998.
- Trinkaus Zagzebski, L. *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Wiertz, O.J. *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*, Grünewald, Mainz 2003.

## ❖ Capítulo cuarto. Dios

- Brümmer, V. *Speaking of Personal God. An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Clavier, P. *Qu'est-ce que la théologie naturelle?*, Vrin, Paris 2004.
- Coreth, E. *Gott im philosophischen Denken*, Kohlhammer, Frankfurt a.M. 2001.
- Craig, W.L.; J.P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Oxford 2012.
- Davis, S. T. *Christian Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Flint, Th.P.; M.C.Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Gerson, L. P. *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, Routledge, London 1990.
- Hughes, G. J. *The Nature of God*, Routledge, London 1995.
- Jantzen, B.C. *An Introduction to Design Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Kreiner, A. *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder, Freiburg i.B. 2006.
- McGrath, A.E. *The Open Secret. A New Vision for Natural Theology*, Blackwell, Oxford 2008.
- Micheletti, M. *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010.
- Morris, Th. *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, Regent College Publishing, Vancouver 2002.
- Pelikan, J. *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, New Haven 1993.
- Plantinga, A. *Does God Have a Nature?*, Marquette University Press, Wisconsin 1980.
- Spitzer, L. *New Proofs for the Existence of God*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2010.
- Swinburne, R. *Is there a God?*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 19932.
- Swinburne, R. *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 20042.
- Weidemann, Ch. *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Alber, Freiburg 2007.
- Weissmahr, B. *Philosophische Gotteslehre*, Kohlhammer, Stuttgart 19942.
- Wierenga, E. R. *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Cornell University Press, Ithaca 1989.

## ❖ Capítulo quinto. Dios y el mal

- Brogi, S. *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- Cunico, G.; H. Spano (eds.), *Religioni e salvezza. La liberazione dal male tra tradizioni religiose e pensiero filosofico*, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 2010.
- Dalferth, I. *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Mohr, Tübingen 2008.
- Geach, P. *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Herman, A. L. *The Problem of Evil and Indian Thought*, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli 19932.
- Hick, J. *Evil and the God of Love*, Harper & Row, New York 1966; A.D. Sertillanges, *Le problème du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1951.
- Jonas, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 1998.
- Koslowski, P. (ed.), *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, Fink, München 2001.
- Kreiner, A. *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Herder, Freiburg i.B. 1997.
- Lanzi, S. *Theios Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Il Calamo, Roma 2000.
- Lewis, C. S. *El problema del dolor*, Rialp, Madrid 1994.
- Loichinger, A.; A. Kreiner (eds.), *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Schöningh, Paderborn 2010.
- McCord Adams, M.; R. Adams (eds.), *The Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Nadler, S. *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del male*, Einaudi, Torino 2009.
- Pareyson, L. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1989.
- Peterson, M.L. *God and Evil. An Introduction to the Issues*, Westview Press, Boulder 1998.
- Plantinga, A. *God, Freedom and Evil*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1976.
- Ricœur, P. *Le mal. Une défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et fides, Genève 1986.
- Southgate, Ch. *The Groaning of Creation. God, Evolution and the Problem of Evil*, Westminster John Knox Press, Louisville- London 2008.
- Swinburne, R. *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- van Inwagen, P. *The Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 2006.

❖ Capítulo sexto. El significado de la vida y el destino del hombre

Anscombe, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*, in R. Crisp, M. Slote, *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Evans, S. *God & Moral Obligation*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Gasser, G. (ed.), *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Ashgate, Farnam 2010.

Geach, P. T. *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.

Geach, P. T. *Truth, Love, and Immortality. An Introduction to McTaggart's Philosophy*, Hutchinson & Co., London 1979.

Goetz, S. *The Meaning of Life*, in Ch. Taliaferro, V.S. Harrison, S. Goetz (eds.), *The Routledge Companion to Theism*, Routledge, New York-London 2013, pp. 698-709.

Klemke, E. D. (ed.), *The Meaning of Life*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.

Morris, Th.V. *Making Sense of It All. Pascal and the Meaning of Life*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1993.

Micheletti, M. *Religione, etica e senso della vita*, en «Humanitas», 66 (2011), pp. 355-388;.

Swinburne, R. *Mind, Brain & Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2013.

## ❖ Capítulo séptimo. Diversidad religiosa

- Basinger, D. *Religious Diversity. A Philosophical Assessment*, Ashgate, Aldershot 2002.
- Becker, K. J.; I. Morali (ed.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, Orbis Books, New York 2010.
- Bernhardt, R. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionsphilosophie*, Mohn, Gütersloh 1990.
- D'Costa, G. (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, New York 1990.
- D'Costa, G. *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.
- Danz, Ch. *Einführung in die Theologie der Religionen*, LIT, Wien 2005.
- Dinoia, J.A. *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1992.
- Hick, J. *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, New York 1985.
- Hick, J.; P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, New York 1987.
- Irleborn, B. *Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung*, en «Theologie und Philosophie», 86 (2011), pp. 161-181.
- Knitter, P. *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, New York 2002.
- McKim, R. *On Religious Diversity*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- McKim, R. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Netland, H. *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Regent College Publishing, Vancouver 1997.
- Porzio, E. M. *Il pluralismo religioso. Prospettive per un dialogo fra le religioni*, ETS, Pisa 2011.
- Plantinga, A. *A Defense of Religious Exclusivisme*, en Ch. Meister (ed.), *The Philosophy of Religion Reader*, Routledge, London-New York 2008, pp. 40-59.
- Quinn, Ph.; K. Meeker (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Schmidt-Leukel, P. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005.
- Trigg, R. *Religious Diversity. Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.





AUSCULTA FILI VERBA MAGISTRI

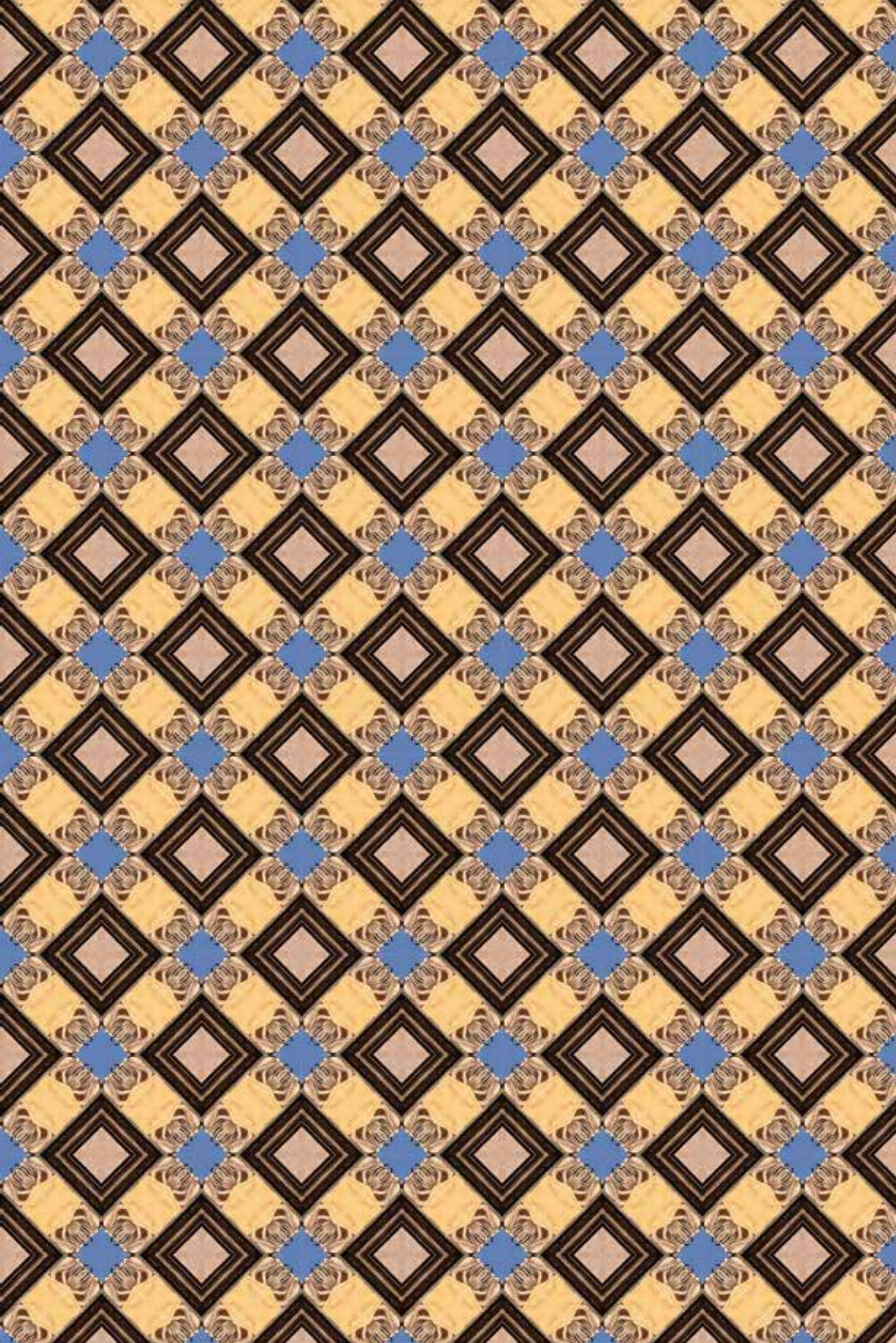
LA PRIMERA EDICIÓN DE

*INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.*

DE ANDREA AGUTI,

EN ALIOSVENTOS EDICIONES AC, SE IMPRIME BAJO DEMANDA A TRAVÉS DE AMAZON  
EN ESPAÑA, ESTADOS UNIDOS, FRANCIA, ITALIA, JAPÓN Y REINO UNIDO;  
EN MÉXICO, EN LOS TALLERES DE LIBRÁNTIDA.

EN SU COMPOSICIÓN SE UTILIZARON FUENTES  
DE LAS FAMILIAS AKTIVE GROTESQUE Y CARDO.



¿Qué entendemos por religión, si la experiencia nos confronta con tantas religiones tan diferentes? ¿Es la religión algo que puede ser discutido racionalmente? ¿La creencia en Dios es verdadera o falsa? Si Dios existe, ¿por qué existe el mal? ¿Ofrece realmente la religión una respuesta a la pregunta del hombre sobre el significado? ¿Existe una religión verdadera?

Este libro trata de responder a estas preguntas, partiendo de la perspectiva de la filosofía de la religión y comparando la tradición de pensamiento europea y angloamericana. Esto no significa adherirse a un punto de vista confesional (que pertenece al teólogo), sino simplemente tomar en serio el tema de la religión y ofrecer una información básica junto con una clave teórica precisa para su interpretación.

Andrea Aguti es profesor de Filosofía de las Religiones en la Universidad de Urbino. Entre sus numerosas publicaciones pueden contarse: *Henry Duméry. Filosofía de la Religión y Crítica del Cristianismo* (Morcelliana, 2004); *Filosofía de la Religión. Historia, temas, problemas* (La Scuola, 2013). Además, editó para Morcelliana la edición de los escritos de Romano Guardini sobre filosofía de la religión.

