

LA FILOSOFÍA PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE Y EL ABSOLUTO (I)

Balance de la teología filosófica anglosajona del siglo xx

PRIMERA PARTE LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA

1. ¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA?

La teología filosófica (a menudo denominada «Philosophical Theology», dada su procedencia anglosajona) es, básicamente, una corriente de filosofía de la religión ocupada en la mismas cuestiones que tradicionalmente se agruparon bajo el nombre de «teología natural»: lógica, metafísica, teología, filosofía del lenguaje o de la ciencia (en sentido amplio)... se orientan a dar cuenta racional de la existencia de Dios y de sus atributos. Sin embargo, las diferencias que la configuran como algo aparte de tal «teología natural» son fundamentalmente cuatro.

La primera atañe a su localización temporal. Se considera que la primera obra de esta corriente es el libro editado por Flew y MacIntyre *New Essays in Philosophical Theology*¹, donde se recopilaban artículos procedentes de finales de la década de los cuarenta y principios de la de los cincuenta. El título de esta obra hacía referencia a una publicación anterior (1930) de F. R. Tennant, *Philosophical Theology*; sin embargo, el debate y la tradición conocidos como teología filosófica se inician propiamente en los artículos que el libro de Flew y MacIntyre recopilan, y el nombre se populariza desde finales de los cincuenta, alcanzando en los ochenta su mayor expansión.

1 A. FLEW - A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres 1995.

La segunda diferencia se refiere a su localización geográfica, que ha venido siendo tradicionalmente el ámbito anglosajón y, en especial, revistas como *Mind*, *The Journal of Philosophy*, *American Philosophical Quarterly*, *The Philosophical Review*...

Las peculiaridades especiales y temporales explican la tercera diferencia, que es consecuencia de la tradición en que se inscribe esta corriente, y que atañe a los métodos que en ella se suelen emplear. Incluidos en el ámbito de la filosofía analítica del lenguaje, los «teólogos filosóficos» recurren a menudo al análisis lógico lingüístico y conceptual; a emplear ideas de la semántica de la lógica contemporánea, o de la pragmática heredera de Wittgenstein, Searle y Austin, por ejemplo.

Por último, una cuarta nota a resaltar es que la teología filosófica, a diferencia de la teología natural, no incluye sólo a aquellos que, de algún modo, ya se hallan previamente convencidos de la existencia de Dios y argumentan filosóficamente sólo con el fin de hacer apología de su religión², sino que así mismo los que se consideran ateos y razonan para probar racionalmente lo legítimo de su ateísmo pertenecen por entero a esta corriente, o los que sólo se interesan por aclarar ciertos conceptos referidos a Dios.

2. DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA

Se puede dividir el ámbito de la teología filosófica en, por una parte, los aspectos referidos a la existencia de Dios y, por otra, los aspectos en torno a sus atributos. A su vez, al discutir sobre la existencia de Dios se puede hablar de si tiene significado o no afirmar tal existencia, si es coherente o no tal significado y si, dada la coherencia y el sentido de hablar de una existencia así, cabe demostrar racionalmente que efectivamente tal existencia se da o no se da.

2 Aunque esto no significa que se considere la argumentación suficiente para producir una conversión. Así, Malcolm, tras su defensa de una versión del argumento ontológico de san Anselmo, afirma que puede «imaginar a un ateo recorriendo el argumento, convenciéndose de su validez, defendiéndolo sutilmente contra sus objeciones y, sin embargo, manteniéndose ateo». N. MALCOLM, «Anselm's Ontological Arguments», en *The Philosophical Review*, 1960, p. 159.

Esta triple subdivisión del tema de la existencia de Dios puede inspirarse en los tres postulados que Scholz imponía a toda ciencia en su polémica con Karl Barth, aunque con algunos matices. La polémica a que nos referimos tuvo lugar en los años treinta, cuando Barth intentaba defender la cientificidad de la teología, si bien con la premisa de que era la misma teología la que definía qué era lo científico sin dejarse someter a «instancias ajenas». La invitación a H. Scholz para pronunciar una conferencia ante sus alumnos, sobre la relación entre teología evangélica y ciencia, sentó, empero, las bases de la polémica. En su *¿Cómo es posible una teología evangélica como ciencia?*³ Scholz expuso las que él creía cinco condiciones indispensables (aunque admitió que dos de ellas eran discutibles) para que una ciencia se constituyera como tal. Los tres postulados esenciales que aparecen en su conferencia son el *Satzpostulat* (postulado de la asertación según el cual en una ciencia deben aparecer frases asertóricas, de las que «se puede afirmar que son verdaderas»⁴), el *Kohärenzpostulat* (postulado de la coherencia, según el cual tiene que existir un campo que dé un nexo a las frases que aparecen en la ciencias) y el *Kontrollierbarkeitspostulat* (postulado de la verificabilidad, es decir, que las frases de una ciencia ofrezcan la posibilidad de ser verificadas⁵).

Barth y sus alumnos reprocharon a Scholz el haber trabajado con un concepto «pagano» de ciencia, pero precisamente, como Scholz dirá más tarde, ellos mismos poseen un concepto de razón científica que presupone que las afirmaciones de Dios sólo son teológicas si no forman parte de un teología racional⁷. De ahí que una tradición que se reclama plenamente racionalista, como la teología filosófica, sí dé de un modo u otro respuesta a estos tres postulados para cualquier teología, aunque estén formulados en un ámbito muy

3 H. SCHOLZ, «Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?», en G. SAUTER (ed.), *Theologie als Wissenschaft*, Múnich 1971, pp. 221-264. Traducción italiana: «Come è possibile una teologia evangélica come scienza?», en G. SAUTER (ed.), *Teologia come scienza*, Roma 1975, pp. 200-233. Cogemos de aquí las citas.

4 *Ibid.*, p. 207.

5 *Ibid.*, p. 208.

6 *Ibid.*, p. 226.

7 H. SCHOLZ, «Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?», en G. SAUTER, o. c., 1971, pp. 265-278. Traducción «Che cosa è capire un'affermazione teologica?», en G. SAUTER, o. c., 1975, pp. 231-242).

diferente (el germano). Al *Satzpostulat* daría respuesta la discusión sobre si el afirmar la existencia de Dios es una frase con sentido o no, y si ese sentido tiene pretensión de verdad cognoscitiva o no. Al *Kohärenzpostulat* corresponden las argumentaciones sobre la coherencia del campo al que se refiere la teología filosófica (Dios), es decir, si las frases que se admiten sobre él tienen un nexo racional o son, por el contrario, contradictorias unas con otras. Por último, el *Kontrollierbarkeitspostulat* se desarrolla en las presuntas verificaciones de la existencia divina por diversos argumentos o en la falsación de tal existencia por otros argumentos que aspiran a ser igualmente plausibles.

Dividiremos, pues, el texto del trabajo en las dos grandes partes en que se divide la teología filosófica: la discusión en torno a la existencia de Dios y el tema de la naturaleza de Dios, es decir, los atributos o predicados que cabe asignarle. La primera parte, a su vez, se dividirá en las tres grandes temas que suscita el diálogo sobre la existencia de Dios, y que corresponden a los tres postulados de Scholz.

SEGUNDA PARTE LA EXISTENCIA DE DIOS

3. LA SIGNIFICATIVIDAD DE LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Generalmente, no se incluyen los trabajos a que aquí haremos referencia dentro de la teología filosófica, aunque no sólo cumplen los requisitos que enunciarnos en el apartado primero (de hecho, gran parte de los artículos clásicos referentes a este tema aparecerían en el volumen «fundacional» de esta corriente editado por Flew y MacIntyre), sino que aluden al asunto previo, que ningún filósofo analítico desdeñaría, de si afirmar la existencia de Dios es una frase con sentido o sin él. Sólo después de ello procedería averiguar si tal afirmación es coherente y si es verdadera.

3.1. LA POSTURA DEL ATÉISMO SEMÁNTICO

Así pues, lo que se trata de dilucidar en principio es si la afirmación teológica y religiosa de que «Dios existe» es una frase con significado o no. La postura atea de la carencia de significado de esta frase se remonta a Bradlaugh⁸, y es ya clásica la oposición del Círculo de Viena a la significatividad de frases de este tipo, basándose en el *Tractatus Lógico-Philosophicus* de Wittgenstein. Sin embargo, la oposición de los vieneses a la metafísica por no ser ni tautológica ni empíricamente verificable cayó en descrédito al comprobarse que sus propias afirmaciones (como «toda frase significativa ha de ser o tautológica o empíricamente verificable») no cumplían este requisito (algo que ya había notado el *Tractatus*), y que la «verificación empírica» tenía tantos problemas que hubo de rebajar sus aspiraciones a las más modestas de «verificación solipsista», «verificación fisicalista», «verificación en sentido débil» o «expresabilidad en lenguaje empirista ideal», progresivamente⁹.

Con estos antecedentes, la primera y más importante declaración en Teología filosófica sobre la carencia de significado de la afirmación «Dios existe» es la de Antony Flew en su ensayo *Teología y falsación*¹⁰. Consciente del fracaso de los criterios de Círculo de Viena para que algo fuese significativo, Flew no impondrá a la afirmación de la existencia de Dios estos requisitos, sino otro, procedente de Popper, y que precisamente venía a sustituir los fallos de la concepción del Círculo. Para Popper «un sistema debe considerarse científico (empírico) sólo si sus aseveraciones pueden ser eliminadas mediante la observación»¹¹. Es el denominado «criterio de la falsación», que Popper explícitamente circunscribió a ser un criterio del significado *en la ciencia*, y no un criterio del significado en general¹². La novedad de Flew es precisamente la de ampliar su alcance y convertirlo

8 Vid. D. BERMAN, *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, London 1988, p. 204. Cit. apud T. MIETHE - A. FLEW, *¿Existe Dios?*, Madrid 1994, pp. 25-26.

9 VID., para comprobar el sucesivo fracaso de estas posturas, J. M. NAVARRO CORDÓN - T. CALVO MARTÍNEZ, *Historia de la Filosofía*, Madrid 1983, pp. 497-499.

10 A. FLEW, «Theology and Falsification», en *New Essays...*, o. c.

11 K. R. POPPER, *Conjectures and Refutations*, London 1965, p. 256.

12 *Ibid.*, pp. 255-258.

en un criterio del significado en general, con lo cual logra, con otros medios, el mismo fin que el Círculo de Viena: considerar todo lo ajeno a la ciencia como carente de significado cognoscitivo alguno.

En efecto, para Flew está claro que la afirmación de la existencia de Dios no tiene significado alguno, pues ninguna observación podría falsar tal afirmación. Como ilustración de esta tesis reproduce un ejemplo que ya J. Wisdom expusiese en su ensayo *Dioses*¹³ y que, por su forma narrativa, ha pasado a considerarse la primera de las denominadas «parábolas de Oxford», ya que algunas de las respuestas a Flew también adoptarán la forma de «parábola». Hela aquí:

«Un día llegan dos exploradores a un lugar cultivado en medio de la jungla: En aquel lugar crecen muchas flores y hierbas. Uno de los exploradores dice: 'Habrá un jardinero que cuida este lugar'. Pero el otro no está de acuerdo. 'No hay ningún jardinero'. Y entonces ponen sus tiendas y montan guardia. No aparece ningún jardinero. 'Quizás es un jardinero invisible'. Entonces los dos ponen una barrera de alambre de espino y la electrifican. La búsqueda es encomendada a perros policía. (Recuerdan que *El hombre invisible* de H. G. Wells podía ser sentido por el olfato y ser tocado, pero no ser visto). Pero ningún grito lleva a pensar que algún intruso haya recibido una descarga eléctrica. No se notan movimientos del alambre de espino que puedan delatar a un trepador invisible. Los perros permanecen en silencio. Todavía el creyente no se convence: 'Es un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no produce ningún olor y totalmente silencioso, un jardinero que cuida en secreto su adorado jardín'. Por fin, el escéptico se desespera: 'Pero ¿qué queda de tu afirmación primera? Ese jardinero que tú consideras invisible, intangible, eternamente esquivo, ¿es qué se puede diferenciar de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero?'¹⁴.

Flew considera (y considerará hasta la actualidad¹⁵) que una afirmación como la de «Dios existe» es idéntica a la del explorador

13 J. WISDOM, «Gods», en *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford 1953, pp. 149-168.

14 A. FLEW, *o. c.*, p. 46.

15 *Vid.* T. MIETHE - A. FLEW, *o. c.*, p. 25. La edición original del libro es de 1991, así que Flew ha mantenido casi durante cuarenta años su posición.

que cree que existe un jardinero. Las retiradas estratégicas ante los ataques que se le lanzan desde un intento de falsarla, hacen que al final la aseveración no se distinga de su contraria, pues es incapaz de decir qué es lo que tendría que suceder para constituir una refutación de «Dios existe», o de «Dios nos ama». Por tanto, esta aseveración no dice nada. Demostrar, por parte de los filósofos no ateos, que «Dios existe» sí que posee un significado, es lo que se ha llamado «el desafío de Flew». Las respuestas han sido, básicamente, de dos tipos: o bien demostrar a Flew que tal aseveración sí que tiene significado, y que tal significado es empírico, en contra de lo que Flew negaba; o bien demostrar que «Dios existe» tiene significado, pero un significado de tipo no empírico, sino de otro tipo. Las primeras respuestas se agrupaban en lo que Blackstone¹⁶ llamó «derecha oxoniense», y las segundas, en la «izquierda oxoniense».

Antes de pasar a ellas hay que destacar, empero, que la izquierda oxoniense a veces se aleja de lo que llamamos teología filosófica, pues no sólo quita a las aseveraciones religiosas el carácter de empíricas, sino incluso el de cognoscitivas, con lo cual no sólo reniega del racionalismo al que aspira la teología filosófica, sino que, de hecho, se sitúan más allá del desafío de Flew, ya que éste advertía, en su ensayo primero, que no vale considerar a las proposiciones religiosas como criptomandatos, expresiones de deseos, plegarias desviadas o preceptos morales clandestinos, ya que ello es escasamente ortodoxo e ineficaz: las proposiciones como «Dios existe» pretenden, sin duda, proporcionar información sobre el mundo, aunque posean otras finalidades incorporadas¹⁷.

También hemos de dejar claro que la postura de Flew no cabe interpretarla como simple agnosticismo. El agnóstico cree irresoluble racionalmente la cuestión de si Dios existe o no, pero admite un significado a aquello que considera «lógicamente indecible». Flew, sin embargo, al negar significado a la expresión «Dios existe», no sólo asegura que sea racionalmente irresoluble, sino que lo es porque no significa nada, y no por carencias de nuestra capacidad racional. Es cierto que Flew, como todo ateo semántico, no asevera-

16 W. BLACKSTONE, *Il problema della conoscenza religiosa*, Milán 1973, p. 76.

17 A. FLEW, *o. c.*, p. 975.

ría «Dios no existe» (pues tal cosa también carecería de significado para él), pero las consecuencias de no creer que haya significado en las frases con la palabra «Dios» son las mismas que las de considerar que «Dios no existe», al igual que las consecuencias de pensar que la palabra «titomako» no tiene sentido son las mismas que las de pensar que «los titomakos existen» es falso. (No cabe, ni en uno ni en otro caso, ejecutar acciones o hablar o pensar sobre Dios o sobre los titomakos, respectivamente; y ni siquiera buscarlos, como podría hacer el agnóstico).

EXCURSO: CUATRO CRÍTICAS A FLEW

Un modo independiente a la izquierda y a la derecha oxoniense, para refutar a Flew, pero no abordarlo en la bibliografía de que disponemos, sería el de mostrar que el criterio de significado de Flew es inapropiado, pero no sólo para la religión (como quiere la izquierda oxoniense), sino en general, desde la filosofía del lenguaje. Son varias las críticas que se pueden hacer a la afirmación de que sólo tiene significado cognoscitivo aquello que puede ser falsado mediante la observación empírica:

- En primer lugar, el criterio de Flew llevaría a que las proposiciones particulares negativas (como «hay algún cuervo que no es negro») no tienen significado cognoscitivo alguno, ya que es imposible falsarla (las observaciones de cuervos negros no falsan nunca que pueda haber alguno, aún no observado, que no sea negro). Popper evita aceptablemente esta crítica, ya que en la ciencia no suele haber proposiciones de este tipo, y él restringe su criterio a la ciencia. Pero en el conjunto del saber sí que hay afirmaciones así, o puede haberlas.

- En segundo lugar, Popper puede imponer este criterio desde la filosofía sin negar que la filosofía sea cognoscitiva, aunque no sea ciencia. Pero Flew, al extender el criterio a todo saber, lleva a la conclusión de que también el propio criterio de falsación habría de cumplir el criterio de falsación para poder ser entendido. Como no lo cumple (no hay observación empírica que pudiera falsar el que para que algo se entienda cognoscitivamente necesita de una falsación empírica posible), Flew, desde sus propios supuestos, no dice nada.

- En tercer lugar, el criterio de falsación ha recibido una dura crítica en el restringido campo de la ciencia a que Popper lo circunscribió. Kuhn, Feyerabend, el mismo Lakatos... han mostrado que en la ciencia en general no se opera con este criterio. ¿Cómo operar, entonces, sin él, no sólo en la ciencia, sino en todo el saber, si es algo que nunca se cumple, y sin caer en el escepticismo de que «nada se sabe»?

- Además, la extensión del criterio de Popper a toda proposición que pretenda ser significativa llevaría a que frases que no resultan falsables por observación empírica, como «siento un dolor» o «hace unos años comí kiwis», no significaría nada, lo cual resulta a todas luces excesivo.

3.2. LA DERECHA OXONIENSE

Para la llamada «ala derecha» de Oxford, la frase «Dios existe» sí que es significativa, y lo es según el criterio de significado de Flew, es decir, porque es comprobable empíricamente. Por tanto, tiene un significado cognoscitivo, y desde la teología filosófica cabría afirmar con sentido «Dios existe» o «Dios no existe», con lo cual podríamos pasar después a investigar si esto es coherente o no y si es verdadero o no. Investigaremos a cinco autores que comparten esta postura.

3.2.1. *I. T. Ramsey: el ala izquierda de la derecha*

Para este autor, que fuera obispo de Durham, el lenguaje religioso admite contrastación empírica, ya que hay situaciones en las cuales este resulta apropiado para un sujeto y otras en las que no. Concretamente, lo teológico se daría cuando un sujeto captase lo personal allí donde los demás, y quizá él mismo anteriormente, captan lo impersonal. «Dios existe» quedaría, por tanto, entre las proposiciones correspondientes al primer tipo de experiencia, y «Dios no existe» si tal experiencia no se da, y se capta sólo lo impersonal.

La función del lenguaje teológico, sin embargo, no es racional, con lo cual este autor, pese a pertenecer a la derecha oxoniense, no apoyaría los posteriores desarrollos de la teología filosófica. De hecho, lo peculiar del lenguaje en teología ha de ser que posea una lógica

diferente a la habitual, lógica que propicie la evolución de las experiencias que nos llevan a afirmar que «Dios existe». Una especie de propedéutica constituida por calificativos negativos (inmutable, inmóvil), calificativos límite (perfección, simplicidad...) o calificativos inapropiados al sustantivo al que acompaña (infinito, aplicado a sabio), nos conducirían a la experiencia religiosa. (No es difícil distinguir en estos tres caminos hacia la experiencia lo que santo Tomás llamó vías negativa, afirmativa y eminente¹⁸). De este modo llegaríamos a la intuición de lo personal, que se produce súbitamente, como si de repente «se hiciese la luz» o «cayésemos en la cuenta»¹⁹, y que se sigue de un compromiso confiado en lo personal intuitivo.

El problema de Ramsey es doble, sin embargo. En primer lugar, es difícil distinguir su postura del subjetivismo, como él mismo reconoce²⁰. Su «experiencia» no es sin duda el tipo de experiencia en que piensa Flew, y casi habría, por ello, que encuadrarle en la izquierda oxoniense. Además, el requisito de la falsación no resulta satisfecho: en realidad, no hay experiencias que nieguen que «Dios existe», sino sólo algunas que niegan que no exista (aquellas en que se percibe lo personal). Cuando se percibe lo impersonal estaríamos a la espera de una experiencia del otro tipo, no negando que Dios exista, ya que, como ocurre con cualquier otra cosa, Dios no necesita ser percibido por todos ni continuamente para evitar tal negación. Esta segunda objeción a Ramsey puede, sin embargo, considerarse salvable: aunque Flew pidiese un criterio para falsar la existencia de Dios, y no su no existencia, tanto una como otra cosa consiguen lo que Flew en el título pedía: dar un significado a la proposición que afirma su existencia distinguiéndola de la proposición que lo niega por la observación de una experiencia determinada.

La primera objeción, la de subjetivismo, resulta más plausible: Ramsey no da criterios para distinguir su «hacerse la luz» de una alu-

18 Vid. el texto de TOMÁS DE AQUINO en las *Cuestiones disputadas, De potentia*, 7, 2, ad 5.

19 Traducimos así las expresiones de Ramsey, propias del inglés, «the light dawns» o «the penny drops». Vid I. T. RAMSEY, *Religious Language*, Londres 1957, pp. 19ss. Traducción italiana: *Il linguaggio religioso*, Turín 1981, pp. 18ss.

20 I. T. RAMSEY, o. c., 1981, p. 24.

cinación, ya que siempre se produce en experiencias privadas y no intersubjetivas (o no con la intersubjetividad en que Flew piensa: la que nos proporciona los cinco sentidos). Sería como si en la parábola del jardinero, el creyente de repente afirmase que tal jardinero existe, porque él lo ve, pero el escéptico siguiese sin verlo y ni los perros ladrasen ni la valla metálica hubiese detectado movimiento alguno. ¿Cómo mostraría el creyente que el jardinero no es una alucinación suya o una simple mentira? Sólo cambiando el criterio de «empírico» comúnmente admitido, Ramsey da respuesta a Flew en su campo (el de la falsabilidad empírica), por lo que en realidad sería un miembro del ala más izquierdista de la derecha oxoniense.

3.2.2. I. M. Crombie y J. Hick: *La derecha moderada*

En los *Nuevos Ensayos sobre Teología Filosófica* aparecen ya unas primeras respuestas al desafío de Flew. Una de ellas es la de L. M. Crombie. Para él, los asertos teológicos sí que tienen una falsación posible, lo que ocurre es que esa falsación nos es de momento algo lejana: es una falsación *post mortem*. En la Tierra no es posible falsar la existencia de Dios, pues nunca podemos ver la totalidad, pero sí que tendremos experiencia de ésta tras la muerte.

¿Cómo podemos, entonces, hacer afirmaciones sobre Dios en tanto que no muramos? Crombie deja claro que la referencia de las aseveraciones teológicas no son el campo de lo empírico, pues utilizamos el nombre propio «Dios» de un modo diferente al del resto de los nombres propios, y sus predicados (como «existe», «ama», «creó el mundo») de un modo diferente también a como atribuimos estos predicados a otros sujetos. Para hablar, entonces, el «*reference range*» (ámbito de referencia) de lo teológico hay que emplear la analogía, figura retórica con una amplia elaboración en la tradición filosófica y teológica. Y el criterio para distinguir entre analogías apropiadas y no apropiadas será el criterio de la autoridad del Evangelio, donde Jesús muestra el modo más correcto para hablar analógicamente de Dios (como padre que perdona al hijo pródigo, o como rey que invita a un banquete, etc.).

Crombie, por tanto, admite el desafío de Flew, pero pospone la falsación posible a un momento que, seguramente, no era el que

pensaba Flew al lanzar su desafío. Es como si el creyente de su parábola le dijese al escéptico: «tranquilo, cuando nos muramos verás al jardinero». Dado que no hay certeza de que haya una vida tras la muerte (certeza empírica, de la que habla el desafío de Flew), trasladar a este momento la falsación posible equivale, de nuevo, a trasladar a «ningún momento», es decir, a negar que tal falsación sea posible, y, por ello, arrancar todo posible significado al término infalsable «Dios». Aunque no cambie el significado de «falsación empírica», como hace Ramsey, el espacio y tiempo en que coloca los datos una connotación muy diferente a la querida por Flew, de modo que habría que llamarla «derecha moderada», pues cumple de modo muy *sui generis* el requisito de la derecha oxoniense de dar respuesta a Flew en su campo. De hecho, y hasta el momento de la muerte, el lenguaje religioso según Crombie adquiere significado por la analogía y el criterio de autoridad, que serán dos de los criterios que dará la izquierda oxoniense para oponerse al criterio de significatividad en lo religioso de Flew.

El unir a estos criterios a la falsación *post mortem* es, entonces, lo único que diferencia a Crombie de la izquierda oxoniense, y en esto le ocurre lo mismo que a J. Hick²¹. Éste, en vez de «falsación *post mortem*» habla de «verificación escatológica»; verificación y falsación se igualan al hablar no de una ley general (como en la ciencia) sino de un hecho particular («Dios existe») presuntamente comprobable con una sola experiencia y que es cierta, total e irrefutable (la experiencia de después de la muerte). No cabe pensar, pues, que en un momento tal una falsación de «Dios existe» no equivalga a una verificación de «Dios no existe», o viceversa.

Hick, sin embargo, justifica esto de modo diferente al de Crombie. No es que la referencia de las expresiones teológicas no sea empíricamente falsable en esta vida por referirse a otro ámbito, sino porque, aunque refiriéndose al ámbito empírico, constituye una interpretación global de él, y esa interpretación total no es falsable, ya que no puede referirse a otra cosa con la que confrontarse. Es como si en la parábola de Flew no se hiciese una afirmación sobre el jardinero de un paraje concreto, al cual puede venir o no ese jar-

21 J. Hick, *Fede e conoscenza*, Roma 1973.

dinero como algo «externo» (y falsable), sino que se hiciese una afirmación sobre todo lo que rodea a los exploradores, con lo cual no cabe esperar algo ajeno a ese «todo».

Esta peculiaridad de lo religioso como interpretación del todo que sólo es falsable al final de la vida es expuesta por una parábola, la del «camino»:

«Dos hombres avanzan juntos por un camino. Uno de ellos está convencido de que la ruta lleva a la ciudad celeste, mientras que el otro opina que no lleva a ningún sitio, pero, como no hay ningún otro camino, viajan juntos. Ninguno de los dos ha recorrido nunca este camino, por ello ninguno puede decir con qué se encontrará al volver cada curva. Durante el viaje viven momentos fáciles y gozosos, pero también momentos difíciles y peligrosos. Durante todo el tiempo, uno de ellos piensa en el viaje como una peregrinación a la ciudad celeste. Interpreta los momentos agradables como estímulos, y los obstáculos, como pruebas a su propósito y lecciones de perseverancia, preparadas por el rey de aquel lugar y orientadas a hacer de él un habitante digno del sitio hacia el que se encamina. Pero el otro no cree en nada de esto y considera el viaje como una marcha inevitable y sin objetivo. Dado que no hay opción, disfruta del bien y soporta el mal. (...) Los caminantes no poseen expectativas diferentes sobre las cosas que hallarán en el camino, sino únicamente sobre su último destino. Al volver la última curva es cuando se verá que uno ha tenido razón todo el tiempo y el otro ha estado siempre equivocado»²².

Así pues, aunque la falsación venga sólo al final del camino de la vida, afirmar o no la existencia de Dios tiene un papel cognitivo importante, al producir ciertos razonamientos u otros ante los hechos de la vida. El lenguaje religioso no sólo es significativo por la falsación sino por el modo en que conlleva ciertas interpretaciones u otras (una vez más, esta segunda faceta del lenguaje religioso puede asemejarse a posturas de la izquierda oxoniense, como la de Hare, que veremos). Hick, además, añade, para el resto de los enunciados religiosos que van más allá de la mera afirmación de la existencia divina, otro criterio de significado: así, atributos como «Dios

22 *Ibid.*, pp. 133 ss.

nos ama», «Dios nos perdona» o «Dios nos cuida» encuentran su significado peculiar por la encarnación de Jesús, que muestra en sí mismo (y no sólo por las analogías de sus parábolas, como en Crombie) cuál es el modo de ser de Dios.

3.2.3. B. Mitchell: *La derecha creyente*

El único filósofo que replica a Flew, sin embargo, en su propio campo, es Mitchell. En efecto, para él las proposiciones teológicas sí son falsables por la experiencia empírica, y lo son en este mundo y por las mismas experiencias en que pensaba Flew: el bien y el mal del mundo, el dolor, el amor... Flew no se equivocaba al plantear su desafío. Lo que ocurre es que se equivocaba al no ver que, de hecho, ya hay muchas experiencias que teólogos y creyentes admiten como posibles falsaciones de la existencia de Dios: «el teólogo no negará que la existencia del dolor cuenta contra la afirmación de que Dios ama a los hombres»²³. La afirmación «Dios existe», pues, tiene significado en el mismo sentido en que pensaba Flew: cognoscitivo y falsable en este mundo de modo intersubjetivo (el mal es una experiencia común, también el dolor, etc., no como la «iluminación» de que hablaba Ramsey) .

¿Por qué, entonces, esas falsaciones no falsan todas la creencias en el amor y la existencia de Dios? La respuesta de Mitchell será que no todo está tan claro. Aunque uno posea falsaciones de un enunciado, puede poseer a la vez razones mejores que las de la falsación para conservar su creencia. Sorprendentemente, Mitchell se adelanta aquí a lo que los filósofos de la ciencia descubrirán más tarde en la ciencia que también Popper creía falsable. Así como Kuhn y Lakatos dirán a Popper que su criterio de falsación no es nunca definitivo, y que una teoría puede acumular muchas falsaciones sin ser modificada o abandonada²⁴, Mitchell advertía un dece-

23 B. MITCHELL, *New Essays...*, o. c., p. 103.

24 Popper pensaba que la falsación de una teoría no siempre llevaba a su abandono, pero sí al menos a la modificación, por hipótesis *ad hoc*, de la parte falsada. La historia de la ciencia vino a mostrar que a menudo las falsaciones no movían un ápice las teorías.

nio antes a Flew que las falsaciones, aun siendo tales, no sirven para hacer abandonar totalmente una aseveración como «Dios existe» si hay un motivo racional más fuerte para mantener esa aseveración.

Ese motivo sería una confianza fundada en Dios por parte del creyente, que, agarrándose a esa confianza, evita que las falsaciones, nunca conclusivas, le aparten de su fe, aunque estas falsaciones, puesto que sí cuentan contra su fe, le pongan en apuros personales (dudas, crisis, etc.). Y la confianza no es algo aleatorio o subjetivo, sino fundado en experiencias igualmente razonables. Todo ello queda claro en su parábola, la del partisano, que cabe resumir así: Durante la guerra, un miembro de la resistencia se encuentra, en un país ocupado, con un extranjero que, tras una larga conversación, le deja profundamente impresionado por su sinceridad. El extranjero pide al partisano que pase lo que pase mantenga la fe en él. Después se ve al extranjero ayudar a la resistencia en ocasiones, pero también colaborar con el ejército de ocupación. Aunque el partisano no se vuelve a encontrar a solas con él, sigue confiando el extranjero y sostiene ante sus camaradas, frente a las reticencias de éstos, que aquel está de su lado, aunque a veces las acciones de su «amigo» debilitan la confianza del propio partisano y le son echadas en cara por sus camaradas.

La razón en la parábola para no cejar es la fe en el extranjero, es la experiencia que de la personalidad de éste tuvo el partisano. Mitchell citará en obras posteriores la tradición religiosa, la experiencia religiosa de la santidad y de la vida cristiana como «pruebas» que apoyan en la religión, la creencia en Dios, en «el extranjero»²⁵.

Ha habido varias críticas a la posición de Mitchell. La primera es la de Duff-Forbes²⁶. Según éste, si nada puede contar decisivamente contra una creencia religiosa, en el fondo es como si nada contase contra ella. Pero Mitchell no afirma que nada cuente nunca definitivamente. De hecho, al decir esto se olvida de nuevo una experiencia bastante común en las religiones: la del abandono de una fe por otra, o la pérdida de la fe. Sólo dice que, a menudo, lo que otros consideran como pruebas definitivas, para el creyente no

25 M. COSTANZO, *Filosofia contemporanea della religione*, Milán 1975, p. 315.

26 D. R. DUFF-FORBES, «Theology and Falsification Again», en *The Australasian Journal of Philosophy* 39 (1961) 149ss.; Cid. apud M. COSTANZO, o. c., p. 316.

lo son tanto, aunque le pongan en apuros. Los casos en que sí que el creyente admite esos hechos no sólo como relevantes, sino como decisivos, serían los casos en que abandona su fe. Por seguir el paralelismo entre Mitchell y los críticos a Popper, no es que éstos afirmen que ninguna falsación resulta nunca decisiva para cambiar las teorías, pues ello llevaría al absurdo de que la ciencia no hubiese abandonado jamás ninguna teoría.

Otra crítica diferente es la de McNeils²⁷. Para él el criterio de Mitchell sigue siendo subjetivista, como lo era el de Ramsey, ya que la experiencia del partisano con el extranjero se queda en lo privado e inverificable. Pero cabe hacer dos objeciones a McNeils:

En primer lugar, no es cierto que la experiencia con el extranjero sea como el «hacerse la luz» en Ramsey. Pues el partisano puede compartir su experiencia con los demás partisanos, e incluso convencerles, al contarles cómo era el extranjero y qué le decía y hacía, de lo razonable que es confiar en él. Es decir, en lo religioso, actos tales como el anuncio de la Palabra de Dios, su predicación o la tradición a la que alude el mismo Mitchell hacen que la experiencia de fe en Dios pueda comunicarse de unos a otros, e incluso convencerlos por lo que otros nos dicen, apoyados en sus buenas razones para tal fe.

Pero además, y he aquí la segunda objeción a McNeils, y la más oportuna, aunque la experiencia con «el extranjero» fuese incommunicable, no es comparable al subjetivismo de Ramsey, pues el subjetivismo de Ramsey nos dejaba con que la verificación de «Dios existe» era accesible a pocos, y la falsación, propiamente, a ninguno, con lo cual el significado de tal proposición se apoyaba en cierto lenguaje privado de un grupo (los iluminados), y, por tanto, no se respondía del todo al ateísmo semántico. Pero Mitchell sí responde al ateísmo semántico, pues da un criterio de falsación posible, con lo cual ya cabe hacerse una idea del significado de «Dios existe» por todos, creyentes o no (el significado sería algo así como que «Dios existe significa que el mal en el mundo es algo que va, en cierta medida, en contra de tal afirmación»). Aunque luego el criterio para creer o no sea subjetivista, el criterio para dotar de sentido

27 Cit. *ibid.*, p. 317.

a «Dios» es común a todos, y es de este criterio de dotar de un sentido del que se trata en este tercer apartado dedicado al *Satzpostulat* de Scholz. La crítica de McNeils valdría, pues, si Mitchell estuviese intentando dar una respuesta al *Kontrollierbarkeitspostulat*, pero no es ése su objetivo en esta parábola.

Por último, la crítica de Flew a Mitchell²⁸ es que la omnipotencia y bondad de Dios, que le distinguen del extranjero de la parábola, hacen que resulte difícil entender que, si es bueno, no ayude definitivamente a los partisanos contra el ejército. Es decir, es difícil compatibilizar el amor al partisano con el que, a menudo, no haga nada para ayudarte. Pero esto es ya una objeción a la existencia de Dios, que trataremos en el siguiente número de esta revista al hablar de los argumentos contra la existencia de Dios, y también atañe esta cuestión a sus atributos de omnipotencia y omnisciencia, que también veremos. Son ya problemas que se ponen a la existencia de un término, Dios, que se reconoce como significativo, al postular que ciertas frases son potenciales falsaciones suyas.

Por tanto, Flew es ahora el que no ataca a Mitchell en su campo, el de la significatividad por falsación. No hay una «muerte de las mil cualificaciones», como pasaba con el jardinero, porque habría que discutir que si, en efecto, el extranjero sea omnipotente contradice el hecho de que no nos ayude siempre; si demostrásemos que esto no es así, no hay por qué pensar que sobrecargamos al extranjero de las calificaciones contradictorias que anulasen su significado. Mitchell sigue mostrando que Dios tiene significado, y que éste sea contradictorio es asunto no del *Satzpostulat*, sino del *Kohärenzpostulat*, que veremos más tarde.

3.2.4. N. R. Hanson: *Un caso de derecha radical*

Es bastante común considerar a los grupos políticos radicales como aquellos que no comparten gran parte de los principios básicos o constituyentes que sí son compartidos por el resto de los grupos políticos. Así, y siguiendo con la terminología de derecha-

28 Cit. *ibid.*

izquierda de Blackstone, hemos decidido llamar a N. R. Hanson «derecha radical», pues no comparte, a diferencia de la mayoría de los miembros de la derecha e izquierda oxonienses, la creencia en Dios. Es decir, es ateo, como Flew, y por ello su escrito no va en realidad orientado a dar una respuesta al desafío de Flew²⁹. Lo que ocurre es que la defensa del ateísmo que se expone en su artículo sobre filosofía de la religión da, indirectamente, una respuesta al desafío de Flew; una respuesta que pertenecería a la derecha, pues defiende la significatividad de la teología aceptando el recurso a lo empírico de Flew para la comprobación, y que sabe llamar «radical» no sólo porque el ateísmo le diferencia del resto de la derecha oxoniense, sino también porque es la respuesta que menos trabas pone a la comprobabilidad empírica entendida tal como Flew la entiende: una comprobabilidad empírica en este mundo (contra Crombie y Hick), intersubjetiva (contra Ramsey) y siempre conclusiva (contra Mitchell).

La postura de Hanson es simple. Para él, la creencia «Dios existe» no puede falsarse, pues, en general, muchas proposiciones particulares afirmativas no pueden falsarse. (¿Cómo falsar que «hay un hombre de las nieves» o «hay un monstruo en el lago Ness» o «hay duendes verdes en la cara oscura de la luna»?). Pero esta creencia de falsabilidad es para él la mejor arma del ateo: así, no se ve obligado a demostrar la no existencia de Dios, y, sin embargo el creyente sí que se ve obligado a verificar su afirmación (como ocurriría si alguien quisiese convencernos de que hay duendes verdes al otro lado de la luna).

Con este deseo de trasladar la carga de la prueba a los creyentes y eximir de ella a los ateos, Hanson da, indirectamente, una respuesta a Flew. En efecto, «Dios existe» no es falsable, pero eso es lo común a muchas afirmaciones con pretensiones cognitivas, sin que por ello carezcan de significado. El significado está en que, aunque no se pueda demostrar concluyentemente ninguna proposición del tipo «No hay ningún...», sí que se sabe qué es lo que habría que encontrar para verificar «Hay un...». En el fondo, Hanson está recogiendo plenamente el significado popperiano del cri-

29 Vid. M. A. QUINTANILLA (ed.), *Filosofía, ciencia, religión*, Salamanca 1976.

terio de falsabilidad. Así, para Popper, la falsación de una proposición particular afirmativa (como «Dios existe») sería una proposición general negativa (ningún Dios existe), lo cual es indemostrable. Lo que sí cabe es afirmar la proposición general negativa («no hay ningún Dios») y buscar su falsación particular afirmativa («Dios existe»), y, en tanto que no se encuentre, mantener la plausibilidad de la general negativa.

Hanson reconoce que hay hechos empíricos que le llevarían a negar la proposición general negativa que él mantiene, la de que «no hay ningún Dios», y a afirmar, por empíricamente verificada, la proposición particular afirmativa «Dios existe» (al igual que ciertas pruebas empíricas le llevarían a aceptar la existencia del hombre de las nieves o de los duendes verdes de la luna). Estos hechos serían del tipo de una aparición divina explícita y que no ofreciese lugar a dudas. Sin ellas, empero, lo razonable es no creer.

Flew, en el fondo, podría aceptar la postura de Hanson, pero tendría que reconocer que «Dios existe» tiene significado, aunque después pasase a mostrar que, como no está verificada empíricamente, no es cierta. El desafío de Flew, pues, queda superado por Hanson, pero de tal modo que aboca, en un segundo momento, casi irremediabilmente el ateísmo, pues la verificación empírica que se reconoce que da significado a «Dios» es tan improbable que pocos creerían basándose sólo en experiencias semejantes a ella.

Sin embargo, cabe objetar a Hanson que la verificabilidad empírica no se puede exigir a una proposición para que posea significado, pues nos veríamos de nuevo inmersos en los problemas del Círculo de Viena para delimitar qué es una verificación empírica utilizando sólo verificaciones empíricas. Además, y es el campo de lo religioso, cabe pensar que, igual que con el partisano de Mitchell, en el fondo ninguna experiencia tendría por que convencer a Hanson fehacientemente de la existencia de Dios y no dejarle la alternativa de pensar en una alucinación, un sueño o un montaje. Es decir, que aunque admitiésemos, contra lo que nos enseñan los avatares y el fracaso del Círculo de Viena, que el significado lo da la posibilidad de verificación empirista, esta verificación empírica podría siempre ser rechazada como tal de modo razonable si así lo desea el que verifica. Recordando las conferencias de Wittgenstein sobre religión:

«Supongan que voy a un lugar como Lourdes, en Francia. Supongan que fuera con una persona muy crédula. Allí vemos sangre saliendo de algo. Ella dice: 'Ahí lo tiene, Wittgenstein, ¿cómo puede dudar?'. Yo diría: '¿Se puede explicar eso sólo de un modo? ¿No puede ser esto o aquello?'. Intentaría convencerla de que no ha visto nada de importancia... Trataría el fenómeno en ese caso exactamente igual que trataría un experimento de laboratorio que considerara mal ejecutado»³⁰.

Ello no implica que ni siquiera las verificaciones valgan para superar la negación de la existencia de Dios, pues en algunos casos las verificaciones sí que podrían ser suficientes; lo difícil es establecerlo *apriori* racionalmente: «Él podría decir: 'Es posible que esos sacerdotes engañen, pero, con todo, en un sentido diferente, ahí ocurre un fenómeno milagroso'»³¹.

Estas dificultades de la verificación o falsación en religión, e incluso de ambos en cualquier tipo de conocimientos, llevarán a pensar que el criterio del significado podría ser otro en el saber en general. Tal es la teoría wittgensteiniana del uso del lenguaje. En filosofía de la religión, este movimiento general motivó que se respondiese a Flew achacándole que su criterio de significatividad por falsación no valía en lo religioso, o no valía en general. La primera de estas posturas es la de la denominada «izquierda oxoniense», que veremos a continuación.

3.3. LA IZQUIERDA OXONIENSE

Los autores que respondieron a Flew negando que su criterio de significado valiese para la religión intentan mostrar de qué otro modo las frases de la religión y la teología pueden resultar significativas. A veces esta significatividad se saldrá de lo cognoscitivo, pero, cuando no sea así, se mantendrán dentro del ámbito racional en que se mueve la teología filosófica³².

30 L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona 1992, p. 138.

31 *Ibid.*

32 Para la exposición general de estos autores de la izquierda de Oxford nos basamos (aunque su agrupamiento en el ala izquierda moderada y ala izquierda

3.3.1. *R. M. Hare y otros miembros de la izquierda moderada*

«Cierta lunático está convencido de que todos sus profesores quieren asesinarle. Sus amigos le presentan a los profesores más amables y respetables que encuentran y después de cada encuentro le dicen: 'Como ves, no te quiere asesinar, ha hablado muy cordialmente. ¿Te has convencido ya?'. Pero el lunático responde: 'Sí, pero eso era tan sólo una maniobra diabólica, en realidad está conspirando contra mí todo el tiempo, al igual que el resto. Te digo que lo sé'. Y por muy amables que sean los profesores, su reacción es siempre la misma»³³.

Con esta parábola, R. M. Hare pretende dar respuesta al desafío de Flew. En realidad, admite que Flew es totalmente victorioso en el planteamiento que hace, pero eso es así porque las creencias religiosas no son creencias falsables empíricamente, como creencias del tipo «hay un jardinero en este jardín». Pero tampoco son creencias que sólo expresen emociones o experiencias privadas: son, más bien, expresiones del «blik» de una persona. Ese «blik» es «una interpretación inverificable e imposible de falsar de la experiencia de alguien»³⁴. Es falso, entonces, que las expresiones religiosas, por no ser falsables, no digan nada (el lunático dice algo del mundo muy diferente a lo que le dicen sus amigos). También es falso que lo que dicen no sea algo acerca del mundo, informativo, cognoscitivo: el lunático y sus amigos, aunque no puedan demostrarse unos a otros que están en lo cierto, hacen afirmaciones sobre objetos (los profesores) del mundo, con pretensión cognoscitiva.

El «blik», como interpretación basilar de la experiencia, no puede ser falsado por las experiencias, pues es él el que define qué sean esas experiencias; es algo así como una postura metafísica, pero en el sentido de que todos tenemos una metafísica, es decir,

dura es nuestra), cf. J. YORK, «Religious Language as another kind of language», en *Wittgensteinian Review* 4 (1976) 115-186; F. CREUZOT, «The problem of cognition in religion», en *Consensus* 1 (1983) 13-29; O. CASTAGNE, «What does a religious statement mean?», en *Consensus* 1 (1983) 30-49.

33 R. M. HARE, *Philosophy of religion*, Nueva Jersey, 1973, pp. 99-100. Cid, apud O. CASTAGNE, *o. c.*, p. 33.

34 R. M. HARE, *o. c.*, pp. 87-88. Cid. apud O. CASTAGNE, *o. c.*, p. 31.

un marco en el cual integramos las experiencias. La afirmación de la existencia de Dios no es una explicación, sino que es ella, como «blik», la que define qué quepa considerar como explicación y qué no. Sólo desde un «blik» cabe distinguir los hechos y las ilusiones.

Flew, sin embargo, al ignorar el carácter de «blik» de la religión le pide algo que ningún «blik» puede dar, una prueba que le haga falsable. También el empirismo radical de Flew es, al fin y al cabo, un «blik», y ninguna experiencia valdría para desecharlo, pues si es empírica lo da por presupuesto, y si no lo es, el «blik» de Flew le impedirá tomarla en cuenta.

La cuestión entonces es saber qué «blik» es el más adecuado frente a la realidad. Aunque, al no ser un conjunto de afirmaciones, no sea posible «contrastar» el «blik» con el mundo, sin embargo, al ser el marco de todas las demás afirmaciones, el «blik» tiene un importante papel cognitivo, y es importante, por ello, «tener el 'blik' justo»³⁵. Aunque todos tenemos irremediablemente un «blik», éste no es forzosamente individual, sino a menudo herencia de la historia que nos precede o aprendido del ambiente que nos rodea. Pues, como se ve en el ejemplo del lunático, el «blik» es comunicable aunque no sea empíricamente decidible. La decisión entre los «blik» (para evitar «blik» enfermos como el del lunático) deberá acudir a otras instancias que no sean la empírica. Hare propone el criterio de la «mayoría»: si la mayoría abrumadora de los seres humanos que han existido en la tierra han poseído un «blik» religioso, cabe pensar que esto es lo razonable, y que los que tienen un «blik» enfermo son minoría (como son minoría los lunáticos), es decir, los ateos. Como dice el Proverbio: «Si piensas que todos los demás están locos, el loco eres tú»³⁶.

Ésta es la postura de Hare, que, al rehusar que las proposiciones teológicas sean falsables empíricamente, se aleja del desafío de Flew negando sus premisas. Por ello cabe incluirlo en la «izquierda oxoniense». Pero, aunque el estatuto que concede a lo teológico no sea empírico, sí que mantiene la cognoscitividad de tal lenguaje, y por ello no se aleja en demasía del planteamiento racionalista que Flew proponía. Lo hemos llamado, pues, «izquierda moderada». Otros

35 *Ibid.*

36 J. YORK, *o. c.*, p. 177.

miembros de la izquierda moderada, que afirman también la cognoscitividad del lenguaje religioso aunque no se refiera a experiencias empíricamente falsables, son A. MacIntyre y W. F. Zuurdeeg.

MacIntyre piensa que el neopositivismo ha hecho un gran favor a la teología, al mostrar que no debe expresarse a imitación de la metafísica sino en sus propios términos, con su propia lógica. Esta lógica incluye elementos de tipo moral u otros, pero también afirmaciones sobre la realidad (en este sentido, afirmaciones con comprensión cognitiva).

Esas afirmaciones, como se ve en el uso habitual de ellas, no ponen como criterio de verificación lo empírico, sino la autoridad. Toda cadena de razonamientos debe tener un fin, y fijar que éste sea lo empírico (como hace Flew *a priori*) o la autoridad (como hace de hecho el uso habitual del lenguaje religioso) no está, a su vez, justificado de modo abstracto. La razón para inclinarse por la autoridad como criterio en la religión es que, de hecho, las reglas del juego religioso muestran que ésta es una de sus peculiaridades; es más acorde, pues, a la realidad del lenguaje religioso el considerar esto como su criterio de decisión y de significado. No cabe buscar una justificación de tal autoridad, pues sería «buscar algo más último que la convicción fundamental, y, si la fe religiosa no fuera fundamental, no habría religión»³⁷.

La convicción fundamental es, por tanto, difícilmente rebatible con las falsaciones empíricas de Flew. Siempre prevalecerá el criterio de autoridad, que, para el cristiano, es Cristo: nada nos hará aceptar el cristianismo sino Él, y sólo por Él nos mantendremos en el cristianismo.

W. F. Zuurdeeg, en la misma línea, considera que la filosofía que, al modo wittgensteiniano, se dedique a describir los usos del lenguaje, constatará que el lenguaje religioso, aunque no es indicativo (empírico), es empleado como éste, para referirse a lo que para los sujetos es «real»³⁸. No cabe, pues, *a priori*, decretar que no sea

37 A. MACINTYRE, «The logical Status of Religious Belief», en A. MACINTYRE (ed.), *Metaphysical Belief*, Londres 1957, p. 209. Cid. apud J. YORK, 5, o. c., p. 181.

38 W. F. ZUURDEEG, *Analytical Philosophy of religion*, Londres 1959, p. 45. Cid. apud J. YORK, o. c. *Ibid.*

un lenguaje cognoscitivo por el simple hecho de no ser empírico. ¿Cuál es, entonces, la peculiaridad de su cognoscitividad? Para Zuurdeeg, la peculiaridad estaría en que a la hora de ser transmitidas, tales proposiciones no pretenden imponerse por explicar fenómenos filo-co-empíricos o por ser demostrables lógico-matemáticamente, sino sólo por ser convincentes. Aspiran a ser proposiciones creídas, no experimentadas. El lenguaje religioso, entonces, es un lenguaje conviccional que se refiere a la totalidad de la realidad, aunque, a diferencia del metafísico, no pretende tener una base puramente racional (y hace bien, según Zuurdeeg, pues, si pretendiese ser racional en sentido estricto pero indemostrable e inverificable, caería en contradicción, que es lo que le ocurre al lenguaje metafísico). ¿En qué se apoyan las convicciones? «En la confianza que se tiene en el poder del que convence»³⁹; es decir, algo semejante al criterio de autoridad de MacIntyre.

Han llovido las críticas sobre estos autores del ala izquierda moderada, pues en el fondo atacan a Flew no sólo en su desafío, sino en su concepto general de qué es lo racional o lo cognoscitivo, ampliando las estrechas miras empíricas de este autor. Así, por ejemplo, a Hare se le ha criticado que equipare las creencias religiosas al «blik» de un lunático, para salvarlos de la crítica empírica⁴⁰.

Pero, en realidad, el ejemplo de Hare no equipara las creencias del creyente, sino los del ateo, a las del lunático, pues ambos son los que están en minoría frente a una mayoría que es plausible reconocer como cuerda.

Flew, por su parte, reprocha a Hare que sí los «blik» no son contrastables ni verificables, no se puede hablar de «blik» correctos o incorrectos, y, sin embargo, el cristianismo se considera a sí mismo como correcto⁴¹.

Pero Hare muestra que sí que debe hablar de corrección o incorrección aunque no haya contrastación empírica definitiva (todos diríamos que el «blik» del lunático es incorrecto aunque sepamos que no podemos darle una prueba empírica irrefutable).

39 *Ibid.*

40 O. CASTAGNE, *o. c.*, p. 48.

41 A. FLEW, *New Essays...*, *o. c.*, pp. 106ss.

Además, la contrastación, aunque no apoyada en lo empírico, no es imposible del todo: comparando nuestro «blik» con otro ajeno podríamos ver, por algún motivo, que el ajeno resulta más apropiado, y cambiar el nuestro por el otro. Ello sería posiblemente interpretado en la parábola del lunático como la curación de éste por cualquier motivo.

Sin embargo, hay que resaltar que ese cambio no habría de darse por una experiencia concreta, pues ésta nunca pretende falsar el «blik» general (si así fuese, nos acercaríamos al caso de Mitchell y el partitano, en que las experiencias concretas sí que aspiraban, aunque no siempre de modo decisivo, a falsar el «blik»). Puesto que el «blik» define su propia racionalidad, no es posible pensar en que el motivo del cambio del «blik» fuese racional, y en este caso Hare abocaría al irracionalismo de la elección entre «blik» (el criterio de la mayoría, en cuestiones de verdad, puede ser fácilmente rechazado). Sin embargo, si se admitiese que cierta racionalidad interna a un «blik» podría llevar a rechazar ese mismo «blik», sí que cabría hablar de racionalidad en la elección del «blik» que menos contradicciones internas plantee en su misma racionalidad.

Otra crítica de Flew a Hare ⁴² es que, si una afirmación religiosa no fuese tal afirmación, sino mera expresión del «blik», el decir «debes hacer tal cosa porque es la voluntad del Señor» sería equivalente a decir «debes hacer tal cosa», y la primera expresión no sería más que una pseudoexplicación, un fraude. Pero Flew olvida que a veces es conveniente resaltar el «blik» desde el que hacemos una afirmación, no para añadir a la afirmación sentido empírico, sino para mostrar su plausibilidad, por ejemplo. Así, el razonamiento de Flew llevaría a que decir «A sigue a B» o decir «A es efecto de B» son lo mismo, pues en el segundo caso se expresa lo mismo que en el primero, aunque desde el «blik» de la causalidad del mundo. Y, sin embargo, es evidente que no es un fraude, ni es absurdo, añadir a la expresión que desde nuestro «blik», esto es un caso de la ley de la causalidad. Si bien este ejemplo para Flew seguramente no sería válido, pues, como empirista estricto que es, tampoco admitiría la ley de la causalidad.

42 *Ibid.*

Por último, Flew criticará a Hare que su postura no es ortodoxa⁴³, ya que el cristianismo no se ve a sí mismo como un «blik», sino como un conjunto de afirmaciones como «Dios existe» y «Dios creó el mundo», que considera en sí mismas como proposiciones verdaderas. Sería difícil analizar si verdaderamente el cristianismo pretende ser ese conjunto de afirmaciones y no un marco global para el resto de las afirmaciones; de todos modos, aun si consideramos que lo ortodoxo es ver la religión como un conjunto de afirmaciones, el marco o «blik» donde se inscribiera, ¿cuál sería? Sin duda, no el «blik» empirista radical de Flew, así que tampoco la postura de Flew cabría considerarla como «ortodoxa» (o mejor dicho, como un ataque a la «ortodoxia» real). Si Hare no defiende el verdadero cristianismo, tampoco Flew lo ataca.

A MacIntyre se le ha criticado que confunde el plano psicológico y el lógico de la fe, y que si ésta no tiene ninguna apoyatura racional, nada nos garantizaría que estemos en la religión verdadera y no en una falsa o en una superstición. Así, Root dirá que la concepción de MacIntyre es «un curioso eco del existencialismo popular»⁴⁴. La misma crítica vale para Zuurdeeg. Y, ciertamente, el recurso a la autoridad en ambos autores hace que, si bien se mantiene el estatuto cognoscitivo de la teología, su estatuto racional pierda plausibilidad.

3.3.2. *La izquierda dura*

Son muchos los filósofos que respondieron a Flew que no sólo vencía en su planteamiento, sino que lo hacía porque las proposiciones religiosas no son cognoscitivas y nunca deben pretender serlo si no quieren adulterar su significado real. En el fondo, este planteamiento había sido rechazado de antemano por Flew como no ortodoxo, así que su desafío excluía esta posibilidad. Trataremos, empero, brevemente a estos autores que no responden a la cuestión de la significatividad cognoscitiva, y, por consiguiente, se apar-

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ H. ROOT, «Metafísica e fede religiosa», en I. RAMSEY (ed.), *Progetti per una metafísica*, Roma 1967, p. 86.

tan de la teología filosófica, que pretende elaborar un discurso cognoscitivo y racional.

J. J. C. Smart⁴⁵ defiende que las cuestiones teológicas se desvanecen como tales o son absorbidas por la ciencia si efectuamos sobre ellas el análisis filosófico que propugna la filosofía de Oxford. A pesar de ello, «Dios existe» tiene un significado, pero es un significado en un lenguaje (el religioso) en que la noción de prueba o demostración no desempeña ninguna función (se sustituye por «conversión»). El que cree no necesita preguntarse racionalmente si Dios existe, y el que no cree no puede siquiera comprender el problema (no está inmerso en el ámbito del lenguaje religioso, que es el que da significado a la palabra «Dios»). Argumentos tradicionalmente esgrimidos como racionales, en realidad tienen otra función: el argumento cosmológico refleja la necesidad del creyente, no una necesidad lógica, de que Dios exista; y el teleológico ayuda a intensificar las experiencias religiosas.

Esta postura de Smart ha sido tildada de fideísta, y se ha puesto en duda que realmente el no creyente no entienda el lenguaje religioso en absoluto, o el de la teología natural, muy próximo a la racionalidad en general, y que por ello no se plantee el problema de Dios; también es dudoso que el creyente no se plantee este problema racionalmente⁴⁶. Además, el ejemplo que él pone (un analfabeto no puede dudar de los electrones, pues no entiende qué son, y un científico tampoco duda de ellos) no es en absoluto apropiado: pues el científico puede llegar a dudar de los electrones como elementos últimos del átomo (la ciencia reciente da prueba de ello) y al analfabeto, también racionalmente, puede explicársele qué son los electrones. Sin embargo, su visión de la religión excluye todo cambio en nuestras opiniones por la racionalidad. Así, se hace difícil distinguir la religión de las supersticiones. Además, Smart descuida el uso real del lenguaje teológico, y a muchos creyentes el que no haya nada cognoscitivamente investigable más allá de la ciencia les parecerá forzosamente empobrecedor⁴⁷.

45 J. J. C. SMART, «Metaphysics, logic and theology», en *New Essays...*, o. c., pp. 12-27; «The existence of God», *ibid.*, pp. 28-46.

46 W. T. BLACKSTONE, o. c., p. 83s.

47 *Ibid.*, pp. 86, 160-165.

La postura de E. L. Allen es semejante a la de Smart⁴⁸. Las pruebas de la existencia de Dios no tienen una finalidad informativa o cognitiva, sino estimular la adoración. Tal es el secreto de la vitalidad del argumento ontológico pese a sus numerosas refutaciones: su uso es un acto de adoración en que el alma se inunda de temor religioso.

R. B. Braithwaite⁴⁹ reclama que el verdadero empirista no haría lo que hace Flew (partir de un concepto de significado aprorístico), sino que observaría los usos empíricos que se hacen por parte de los que usan una expresión religiosa para, desde ahí, reconocer el significado en tal uso. En su análisis, según estas premisas, Braithwaite llega a la conclusión de que las afirmaciones religiosas no pretenden ser cognitivas sino morales (expresan intenciones de adoptar un determinado modo de vida). Por ejemplo, la expresión «Dios es amor» expresa la intención de quien la pronuncia de seguir un modo de vida caracterizado por el amor de «ágape»⁵⁰. La única diferencia con la moral es que en lo religioso son relevantes tanto el comportamiento exterior como el interior; y que la religión ayuda a seguir los propósitos que en ellos se expresan vinculando la intención a una historia que no tiene por qué ser verdadera: «Muchas personas encuentran más fácil decidir y realizar una acción... cuando tal conducta viene asociada en sus mentes a ciertas historias. Y en mucha gente la conexión psicológica no se ve debilitada porque la historia ligada con el modo de comportamiento no sea verdadera... Si la historia contiene incongruencias puede apoyar igualmente o incluso mejor una forma de comportamiento»⁵¹. Las historias del cristianismo serían las de la Biblia.

R. Hepburn, en una línea similar⁵², saca las consecuencias de la postura de Braithwaite que los críticos achararán a éste: el cristianismo, entendido de este modo, poco tiene que ver con el ortodoxo. Pero Hepburn considera que lo equivocado es este cristianismo ortodoxo, que considera la religión como «aventura cognoscitiva»⁵³.

48 *Vid.* F. CREUZOT, *o. c.*, p. 17.

49 *Ibid.*, p. 18ss.

50 *Ibid.*, p. 20.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*, p. 21ss.

53 *Ibid.*, p. 22.

Su noción de lo religioso se aparta aún más de la tradicional: no hace falta que el creyente (paradójicamente) crea en Dios, basta con que posea esas historias globales que le impulsen en todas sus acciones. Está claro, pues, que ni Braithwaite ni Hepburn dan una explicación de lo que entendemos por religión, sino de un tipo muy personal de religión, algo así como una prescripción de lo que debería ser una religión empíricamente consecuente⁵⁴. La religión habitual no puede durar si su fe se apoya en algo que se reconoce como no verdadero; así que su criterio de significatividad se aparta tanto de la religión común como de la teología racional.

R. F. Holland será, en cambio, más selectivo, aceptando la religión pero no la teología⁵⁵, pues en su opinión una y otra no tienen nada que ver: la primera es un hablar a Dios, y la segunda un hablar sobre Dios. Las afirmaciones que aparecen en la religión (como «Dios es amor») en realidad son expresiones del creyente en las que expresa su actitud, con el fin de orar o adorar a Dios. Tal es el criterio de su significado. La teología sólo se apoya en confusiones conceptuales: no es posible el conocimiento de Dios. Cuando en la religión se habla de tal conocimiento, en realidad se refiere a las actitudes de amor o arrepentimiento ante Dios, no a la posesión de «experiencias especiales con contenido cognoscitivo»⁵⁶. Para salvar la fe hay que negar el conocimiento racional: un Dios dado como un hecho empírico cognoscitivamente válido no daría lugar a la opción radical del hombre entre creer o no creer.

Ha sido criticado, empero, que si Dios no se admite como algo objetivamente dado, ¿a quién se dirige la oración y la adoración que constituyen la religión? ¿No son éstos meros acontecimientos psicológicos de un sujeto, sin correlato objetivo? La religión se hace una experiencia tan privada que ni siquiera Dios entra en ella, sólo el creyente.

Las mismas críticas se han vertido sobre Thomas McPherson⁵⁷, quien, en la línea del primer Wittgenstein, cree que comprender la

54 W. BLACKSTONE, *o. c.*, p. 100.

55 F. CREUZOT, *o. c.*, p. 23.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*, p. 24.

religión como aventura cognoscitiva es totalmente mistificador. Hay cosas que no se pueden decir, y que si se intentan pronunciar sólo dan lugar a confusiones y enmascaramientos. «El camino para salir del trauma es la huida al silencio»⁵⁸. Lo que R. Otto llamará «lo numinoso» o L. Wittgenstein «lo místico» persiguen recobrar para la religión lo que es propio de ella, lo inexpresable, frente a las racionalizaciones que sólo obscurecen el valor de esta esencia real, y que además nunca consiguen dejar de ser contradictorias. En este sentido, las críticas de los neopositivistas al lenguaje metafísico-teológico habrían hecho un favor grande a lo esencial de la religión, resaltando indirectamente que esto no se puede expresar.

El misticismo de McPherson ha sido criticado en la misma línea en que Wittgenstein criticó su primer libro: el lenguaje no cabe encajarlo en los requisitos de la ciencia natural, su planteamiento abocaría al solipsismo y a la privacidad del lenguaje, lo cual es inconsistente; y una fe así no cabe distinguirla de una no fe, con lo cual Flew saldría una vez más vencedor, y no sólo en el campo empírico sino en el de todo el lenguaje posible.

3.4. CONCLUSIONES

Tras este recorrido por las principales posturas que se originaron en el ámbito anglosajón tras el desafío de Flew de 1955, puede decirse que las respuestas en general hicieron que pocos, aparte del propio Flew y su discípulo K. Nielsen⁵⁹, mantengan la postura de que la frase «Dios existe» no sea significativa cognoscitivamente. Además, las parábolas de Mitchell, Hick y Hare mostraron que esa significatividad iba más allá de lo meramente factual aunque sin prescindir de ello, dando lugar a acciones y pensamiento que serían muy diferentes dependiendo de si se cree o no. Así, puede salvarse la peculiaridad de lo religioso frente al resto de experiencias cognitivas (que es, en el fondo, lo que la izquierda dura oxoniense desea), sin caer en el subjetivismo e irracionalismo total. Ésta es la postura que aparece en las lecciones sobre creencia religiosa de

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*, p. 25.

Wittgenstein⁶⁰: lo religioso se comprende por el no creyente, pero no es contradecible como lo son las demás creencias, pues no se reduce a afirmar hechos que el creyente cree que ocurrirán (Juicio Final, Resurrección...), sino que implica un juego del lenguaje completamente diferente que conlleva una forma de vida distinta.

Reuniendo, pues, a los que no aceptan el desafío de Flew por considerar su criterio del significado en general como erróneo (por las razones que expusimos en el «excurso» o por otras), y a aquellos que consideran, tanto en la derecha como en la izquierda moderada oxoniense, que el lenguaje religioso sí es cognoscitivo pese al argumento de Flew, tendríamos aquellos que pueden pasar a discutir sobre la coherencia de un término aceptado ya como significativo. Los demás pueden refugiarse en sus ámbitos no cognoscitivos, ajenos a la teología filosófica o, como Flew, suponer sólo metodológicamente que tal significatividad cognoscitiva esté demostrada y debatir desde la teología filosófica en contra de la coherencia para convencer ahí a los que no se logró convencer con el argumento de la significatividad.

[Continuará este artículo en el próximo número de esta revista.]

Miguel Ángel QUINTANA PAZ
Universidad de Salamanca

60 L. WITTEGENSTEIN, *o. c.*, pp. 129-150. *Vid* especialmente pp. 131s.