

# EL ACCESO A DIOS DESDE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

FRANCISCO CONESA

La filosofía analítica es uno de los espacios de reflexión donde se mantiene viva y candente la cuestión de Dios. El interés por esta cuestión, que apareció desde los inicios de la filosofía del lenguaje, ha sufrido una larga evolución. Las posturas positivistas, que dominaron en los inicios, se fueron abandonando progresivamente y se fue abriendo camino, especialmente desde los años sesenta, un modo propio y original de acercamiento a la cuestión de Dios, que se ha venido a denominar «filosofía analítica de la religión»<sup>1</sup>.

La filosofía analítica de la religión ha asumido muchos temas de lo que en la tradición continental se denomina «teología natural». Como explica Kolakowski «lo que la tradición anglosajona denomina filosofía de la religión abarca aproximadamente el terreno de lo que se ha conocido desde la Edad Media como teología natural, es decir, el análisis racional de las cuestiones teológicas sin referencia a la autoridad de la revelación»<sup>2</sup>.

Dentro de la filosofía de la religión, existe una parte o segmento que se ocupa específicamente de las cuestiones en torno al concepto y existencia de Dios y que se denomina «teología filosófica»<sup>3</sup>. En ocasiones, esta disciplina se extiende también al análisis de conceptos teológicos específicamente cristianos

1. Se pueden encontrar las características principales en R. AUDI-W. WAINWRIGHT, «Preface», en IDEM (eds.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca 1986, pp. 9-12. Vid. R.G. WOLF, *Analytic Philosophy of Religion. A Bibliography. 1940-1996*, Bowling Green State University, Bowling Green 1998.

2. L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*, Madrid 1988, p. 15.

3. Cfr. E. ROMERALES, *Concepciones de lo divino. Introducción a la teología filosófica*, Madrid 1997; IDEM, «Philosophical Theology», en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 1994, pp. 558-599; G. VAN DER BRINK-M. SAROT, *Contemporary Philosophical Theology*, en G. VAN DER BRINK (Ed.), *Understanding the Attributes of God*, Frankfurt am Main 1999, pp. 9-32.

(como «redención» o «pecado»). Por consiguiente, la teología filosófica recoge los temas de la teología natural clásica, a los que añade otros temas propios y aporta, sobre todo, el peculiar método filosófico analítico.

En este artículo intentaré exponer la reflexión en torno a Dios que se ha ido generando en el mundo de la teología filosófica desde los años setenta. Tras presentar el modo característico con el que se aborda la cuestión de Dios en la filosofía del lenguaje, examinaré las principales aportaciones acerca del concepto de Dios y los argumentos sobre la existencia de Dios. A continuación, intentaré presentar dos debates de sumo interés: el que se refiere al problema del mal y el debate sobre la racionalidad de las creencias religiosas. Terminaré con una breve reflexión sobre la importancia de la filosofía del lenguaje para la teología.

## 1. CARACTERÍSTICAS DEL ACCESO A DIOS EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Es característica de la tendencia analítica poner énfasis en el análisis lógico y conceptual como método privilegiado —aunque no exclusivo— para resolver los problemas de la filosofía. Es frecuente encontrar en esta corriente el recurso a muchos elementos de la lógica contemporánea para analizar y evaluar los argumentos de la existencia de Dios o las cuestiones en torno a la naturaleza divina. La revista *Time* daba cuenta de este cambio en un artículo publicado en 1980 y llamaba la atención acerca del hecho, sorprendente unas décadas antes, de que «algunos investigadores están combatiendo el ateísmo y puliendo los argumentos a favor del teísmo —los cuales desde la Ilustración no estaban de moda— usando las mismas técnicas modernas de la filosofía analítica y de la lógica simbólica que antes se usaron para desacreditar las creencias»<sup>4</sup>. Generalmente se toma como punto de partida una afirmación, por ejemplo, que Dios es omnisciente, y se analiza su contenido, consecuencias, presupuestos, etc. De esta manera se va analizando la «lógica» o «gramática» de la fe. No debe extrañar que este análisis se realice, muchas veces, aplicando conocimientos de la moderna lógica filosófica.

Otra característica de esta tendencia es que considera que no es posible realizar filosofía de la religión de modo aislado. Tras la experiencia positivista, son muchos los autores que subrayan que la filosofía de la religión supone una metafísica, una epistemología y una antropología. En muchos casos, la refle-

4. *Modernizing the Case for God*, en «Time» vol. 115/n. 14 (7 Abril 1980) 35.

xión sobre Dios ha conducido a que expliciten sus propias posiciones en torno a estas cuestiones, de manera que muchas veces resulta difícil distinguir elementos propios de la teología filosófica y los que corresponden a una filosofía de la religión.

En conexión con esta atención a las cuestiones de fondo, desde la filosofía analítica se ha replanteado lo que significa ser racional, con el fin de valorar las creencias religiosas. En particular, se estudia el evidencialismo, que es la teoría epistemológica que sostiene que sólo es posible asentir a aquello que es evidente y se buscan consideraciones alternativas de la racionalidad de las creencias. En definitiva, «la filosofía analítica contemporánea de la religión, en contraste con la primera filosofía analítica, o gran parte de ella, tiene una orientación positiva respecto de la religión; y quizás esta sea su característica principal. Una de las principales manifestaciones de esta orientación positiva es el esfuerzo por defender las credenciales epistémicas de las creencias religiosas»<sup>5</sup>.

Respecto al tema de Dios, la teología filosófica analítica, a diferencia de la teología natural clásica, se interesa primero por el examen de concepto de Dios y, más tarde, por la cuestión de su existencia. Esta opción es coherente con la peculiaridad de esta filosofía, que exige comenzar delimitando los conceptos de que se habla. Se considera muy importante clarificar el concepto de Dios, pues «si no tenemos idea acerca de *lo que* Dios es, ¿en qué sentido preguntamos si *existe* o no?»<sup>6</sup>.

## 2. EXAMEN DEL CONCEPTO DE DIOS

El concepto de Dios en el que se centran los estudios es el Dios del teísmo occidental, en el que es concebido como un ser personal, omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno. El interés analítico versa acerca de la coherencia y racionalidad de este concepto, lo cual conduce a la discusión y análisis de los atributos divinos, examinando el contenido de cada uno y su compatibilidad con los otros. Vamos a fijarnos en aquellos atributos que han suscitado mayor interés en este ámbito filosófico<sup>7</sup>.

5. J. KELLENBERGER, *Wittgenstein's Gift to Contemporary Analytic Philosophy of Religion*, en «International Journal for the Philosophy of Religion» 28 (1990) p. 150.

6. M. PETERSON-W. HASKER-B. REICHENBACH-D. BASINGER, *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 1998, p. 63.

7. Presentación general y tratamiento de los atributos divinos en S.T. DAVIS, *Logic and the Nature of God*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1983; T.V. MORRIS, *Our Idea of God: an Introduction to Philosophical Theology*, Downers Grove 1991.

### a) *La eternidad de Dios*

El debate acerca de la eternidad de Dios se ha centrado en si debe concebirse ligada al tiempo o no. En efecto, puede entenderse de Dios que «existe en el tiempo en todos los tiempos» (concepción temporal o temporalismo) o que «existe fuera del tiempo» (concepción atemporal o eternalismo).

Las objeciones a la concepción atemporal de la eternidad provienen de que se considera incompatible con la omnisciencia o bien con la acción de Dios en el tiempo. Para algunos, lo que un ser omnisciente sabe debe variar a lo largo del tiempo, pues conoce proposiciones que se refieren a acontecimientos temporales. Si Dios fuera atemporal —sostiene Prior— sólo conocería proposiciones atemporales<sup>8</sup>. Otros autores como Wolterstorff y Davis sostienen que la «eternidad temporal» es la única que es coherente con el Dios bíblico. En este sentido, Wolterstorff acentúa que Dios es concebido en la Biblia como un agente que actúa en la historia, que recuerda y que planifica<sup>9</sup> y Davis sostiene que sólo una «eternidad temporal» garantizaría afirmaciones básicas como la creación en el tiempo y el carácter personal de Dios<sup>10</sup>.

Frente a esta postura, Stump y Kretzmann son partidarios del concepto boeciano de eternidad, la cual implica la existencia fuera del tiempo y se han esforzado por mostrar que un acto eterno, aun no estando en el tiempo, puede tener efectos temporales, lo cual es suficiente para garantizar la actuación de Dios en la historia<sup>11</sup>. Ha desarrollado también una concepción atemporal de la eternidad Paul Helm, subrayando que esta atemporalidad es independiente de la existencia o no del universo y apoyándose en que la plenitud de Dios es coherente con un modo de ser atemporal<sup>12</sup>.

### b) *La omnipotencia divina*

Existe también una amplia discusión sobre la omnipotencia divina, la cual se suele plantear a partir de la llamada «paradoja de la omnipotencia divi-

8. Cfr. A.N. PRIOR, *The Formalities of Omniscience*, en «Philosophy» 37 (1962) 114-129.

9. Cfr. N. WOLTERSTORFF, «God Everlasting», en C.J. ORLEBEKE-L.B. SMEDES (eds.), *God and the Good*, W.B. EERDMANS, Grand Rapids 1975, pp. 181-203. Sostienen también que Dios está en el tiempo N. PIKE, R. SWINBURNE, A. KENNY y J.R. LUCAS.

10. Cfr. S.T. DAVIS, *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids 1983.

11. Cfr. E. STUMP-N. KRETZMANN, *Eternity*, en «The Journal of Philosophy» 78 (1981) 429-453.

12. Cfr. P. HELM, *Eternal God*, New York 1988. Las principales tendencias se pueden encontrar en G.E. GANSSLE (ed.), *God and Time: Four Views*, Downers Grove 2001.

na»<sup>13</sup>. Mackie, que se ocupó de esta cuestión a propósito del problema del mal, lanzó esta pregunta: «¿puede un ser omnipotente hacer cosas que no puede controlar? o, lo que es prácticamente lo mismo, ¿puede un ser omnipotente establecer reglas que le obligan a Él mismo?»<sup>14</sup>. Sin embargo, la formulación más corriente es la denominada «paradoja de la piedra», desarrollada por Savage: ¿puede Dios hacer una piedra tan pesada que no la pueda levantar?<sup>15</sup>.

En la respuesta a esta cuestión, Mavrodes y otros autores han seguido la línea de Tomás de Aquino: la paradoja fracasa porque pide algo contradictorio. Afirmar que hay una piedra tan pesada que no puede ser levantada por aquel cuyo poder basta para levantar todo es caer en una contradicción flagrante<sup>16</sup>. En la misma línea, Plantinga destaca que hay estados de cosas que son lógicamente contradictorios y que, por tanto, el hecho de que Dios no pueda actuarlos no supone una merma de su omnipotencia<sup>17</sup>. Para Kenny, el poder crear un ser que uno no puede controlar no es un poder lógicamente posible. Kenny entiende la omnipotencia en términos de poderes: un ser es omnipotente si tiene todo poder que es lógicamente posible poseer. Ahora bien, el poder de crear un ser que no se puede controlar no es un poder lógicamente poseído por Dios, puesto que es inmutable<sup>18</sup>.

Una solución brillante —aunque más discutible— es la de Swinburne, según el cual la omnipotencia de Dios le capacita para hacer una piedra tan pesada que él no pueda levantar, pero esto no disminuye su potencia a no ser que de hecho la cree. Como no la crea, permanece omnipotente<sup>19</sup>. Otra salida discutida en el ámbito analítico es la ofrecida por Geach, para el que el concepto de omnipotencia (capacidad para hacer cualquier cosa) es típicamente griego y presenta contradicciones, a diferencia del concepto bíblico de Dios que no lo considera omnipotente sino todopoderoso (tiene poder sobre todas las cosas)<sup>20</sup>.

13. Una presentación de la cuestión en G. VAN DER BRINK, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993; E. ROMERALES, *Omnipotencia y coherencia*, en «Revista de Filosofía» 6 (1993) 351-377.

14. J.L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, en «Mind» 64 (1955) 210.

15. Cfr. W. SAVAGE, «The Paradox of the Stone», en *The Philosophical Review* 76 (1967) 74-79. Otra formulación común es: ¿puede Dios pecar?

16. Cfr. G.I. MAVRODES, *Some Puzzles Concerning Omnipotence*, en «The Philosophical Review» 72 (1963) 221-223.

17. Cfr. A. PLANTINGA, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca 1967.

18. Cfr. A. KENNY, *The God of Philosophers*, Oxford 1979.

19. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, pp. 157ss.

20. P. GEACH, *Omnipotence*, S.M. CAHN-D. SHATZ (eds.), *Contemporary Philosophy of Religion*, New York 1982, pp. 46-60.

c) *La omnisciencia*

Respecto del atributo de la omnisciencia se plantean varias cuestiones. La primera es cómo podemos definir la omnisciencia. En general, se entiende por tal que Dios conoce todas las proposiciones verdaderas y que no cree nada falso<sup>21</sup>. Sin embargo, algunos autores piensan que la omnisciencia no debe ser entendida en términos proposicionales sino como poder cognoscitivo máximo. Es decir, afirmar la omnisciencia de Dios sería sostener que no hay ningún ser con mayor poder cognoscitivo que Él<sup>22</sup>.

La segunda cuestión se refiere al tema clásico de la compatibilidad de la omnisciencia con la libertad humana. Si la omnisciencia divina supone que Dios conoce el futuro contingente, que depende de la libertad humana, ¿es libre el hombre? Este problema se acrecienta cuando se afirma que la eternidad de Dios tiene un carácter temporal. Por eso algunos autores como N. Pike han sostenido simplemente que Dios no conoce lo que depende de la libertad humana pues, si lo conociera con anterioridad, el hombre no sería libre<sup>23</sup>. Una solución menos drástica es decir —como hace Swinburne— que Dios puede conocer el futuro que depende de la libertad humana, pero libremente aparta su vista de las proposiciones que se refieren al futuro contingente con el fin de proteger nuestra libertad. Es decir, Dios restringe su omnisciencia al darnos auténtica libertad<sup>24</sup>.

Plantinga admite que Dios conoce no sólo lo que cada criatura va a hacer, sino lo que hubiera hecho en otras circunstancias (es decir, lo que se denominan «confractuales de la libertad»). Con esta posición se ha abierto un amplio debate en torno a la ciencia media, pues se ha considerado que sostenía una postura molinista. La solución de Plantinga para salvar la libertad se basa en Ockham y sostiene que no toda proposición sobre el pasado es necesaria en el sentido de que no pueda ser cambiada. Entre estas proposiciones sobre el pasado, estarían las que afectan a la presciencia divina (pasada) respecto de acciones humanas futuras<sup>25</sup>. Otro autor que ha intervenido en la discusión

21. Así A. PLANTINGA, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee 1980, p. 6; A. KENNY, *The God of Philosophers*, Oxford 1979, p. 10; W.L. CRAIG, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, E.J. Brill, Leiden 1991, p. 6.

22. Cfr. C. TALIAFERRO, *Divine Cognitive Power*, en «International Journal for the Philosophy of Religion» 18 (1985) 133-140.

23. Cfr. N. PIKE, *Divine Omniscience and Voluntary Action*, en «The Philosophical Review» 74 (1965) 27-46; ID., *Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds*, en «The Philosophical Review» 86 (1977) 209-216.

24. Cfr. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, pp. 175ss.

25. Cfr. A. PLANTINGA, *On Ockham's Way Out*, en «Faith and Philosophy» 3 (1986) 235-269.

es R. Adams, para el que simplemente Dios no conoce los contrafactuales de la libertad porque estos carecen de valor de verdad<sup>26</sup>. Así la omnisciencia divina no incluiría la presciencia de las acciones libres de las criaturas. Esto no limitaría la omnisciencia porque, desde esta perspectiva, las proposiciones sobre futuros contingentes carecen de valor de verdad y por ello desconocerlas no es ignorar nada.

Recientemente se está debatiendo en torno a lo que se denomina «teísmo abierto» (*open theism*), que se extiende especialmente entre los evangélicos norteamericanos. Según esta visión, Dios es omnisciente porque conoce perfectamente toda la realidad, pero como esta realidad está compuesta en buena parte por posibilidades, Dios las conoce como posibles. Se denomina «visión abierta» porque admite que Dios conoce cosas futuras (está abierto al futuro) como posibles<sup>27</sup>. Algunos deducen de aquí que Dios no conocería las acciones libres de las personas.

#### d) *La bondad divina*

Por último, también se ha tratado el atributo de la bondad divina. Además del estudio de este atributo en relación con el problema del mal, también se ha discutido sobre lo que se entiende por bondad divina; es decir, qué es lo que hace que un ser sea moralmente bueno. En general, la respuesta depende de la teología que subyace. Para unos es el amor, para otros la santidad o la justicia.

Otra cuestión tratada es la relación de la bondad con Dios. Unos pocos filósofos sostienen que, para que Dios sea loable moralmente, debe ser capaz de obrar el mal, aunque de hecho nunca lo haga<sup>28</sup>. Sin embargo, la mayoría piensa que Dios es por esencia moralmente perfecto; es decir, que su naturaleza es tal que no puede obrar mal.

Finalmente se discute también el significado de la afirmación de que Dios es la fuente de toda norma moral. Para algunos, esto implica que no existe una ética natural autónoma. En esta línea, se suele acentuar que la fuente de

26. Cfr. R.M. ADAMS, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, en «American Philosophical Quarterly» 14 (1977) 109-117.

27. Cfr. G.A. BOYD, *The Open-Theism View*, en J.K. BEILBY-P.R. EDDY (eds.), *Divine Foreknowledge. Four Views*, Downers Grove 2001, pp. 13-47. Se asocian a este teísmo los nombres de Clark Pinnock y David Basinger. Una fuerte reacción crítica en D. WILSON (ed.), *Bound Only Once. The Failure of Open Theism*, Idaho 2001.

28. Cfr. B. REICHENBACH, *Evil and a Good God*, New York 1982, cap. 7.

la bondad moral no sería otra que la voluntad divina. Se conoce esta posición como «teoría del mandato divino», pues entiende los principios éticos como mandatos de Dios<sup>29</sup>. Adams advierte que esto no implica que se deba actuar de determinada manera sólo porque Dios lo quiera. Lo que el creyente percibe es que debe obedecer a Dios porque Dios quiere su bien<sup>30</sup>. Otros autores, admitiendo que los principios éticos no son independientes de Dios, niegan que sean fruto de un decreto divino y defienden una autonomía de los valores éticos<sup>31</sup>.

No son estos los únicos atributos discutidos. El lector interesado podrá encontrar en este ámbito de discusión filosófica interesantes debates sobre la soberanía de Dios, su simplicidad, la perfección divina, la unicidad y la inmutabilidad.

También es preciso dejar constancia de que, frente a los autores teístas, se ha constituido también una cierta tradición de «ateísmo analítico» o de lo que Plantinga suele llamar «ateólogos naturales», los cuales vendrían a sostener que el concepto teísta de Dios no puede ser articulado de una manera coherente y consistente. Entre los autores y obras más notables, debe destacarse *The Presumption of Atheism* de A. Flew, *The Miracle of Theism* de Mackie, *The Philosophy of Atheism* de K. Nielsen y *Atheism: A Philosophical Justification* de M. Martin y *Arguing for Atheism* de R. Le Poidevin<sup>32</sup>. La impresión general, sin embargo, es que este ateísmo filosófico va perdiendo fuerza.

### 3. LOS ARGUMENTOS SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

Tras examinar el concepto de Dios, la teología filosófica analítica se ocupa de si tal concepto tiene referente, es decir, si Dios existe o no. La filosofía

29. Cfr. P. QUINN, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford 1978; P. HELM (ed.), *The Divine Command Theory of Ethics*, Oxford 1979. Una información sobre el tema en P.L. QUINN, *The Recent Revival of Divine Command Theory*, en «Philosophy and Phenomenological Research» 50 (1990) 345-365.

30. Cfr. R. ADAMS, *A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness*, en G. OOUTKA-J. PREEDER (eds.), *Religion and Morality*, New York 1973, pp. 318-347.

31. Cfr. A.C. EWING, *The Autonomy of Ethics*, en I. RAMSEY (ed.), *Prospect for Metaphysics*, New York, 1961, pp. 33-49.

32. Cfr. A. FLEW, *The Presumption of Atheism*, London 1976; J.L. MACKIE, *El milagro del teísmo. Argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*, Madrid 1994 (Original Oxford 1982); K. NIELSEN, *The Philosophy of Atheism: in Defense of Atheism*, Buffalo 1985; M. MARTIN, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia 1990; R. LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*, London 1996.



analítica de la religión se ha interesado de manera especial por el argumento ontológico. Junto a él, se han estudiado también los argumentos cosmológico y teleológico.

a) *El argumento ontológico*

La crítica de Hume y Kant al argumento ontológico parecía decisiva en la tradición filosófica angloamericana. «Pero, —explica Enrique Moros— cuando esa misma tradición estaba a punto de dictaminar el fin de toda la metafísica, en virtud del criterio empirista de significado que parecía haberla herido de muerte con las acusaciones de falta de claridad y sin sentido, reaparece con fuerza el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios. Y con él regresa la metafísica entera. De este modo quedaba claro el carácter accidental de la vinculación entre lógica y positivismo; la filosofía redescubre el sentido del esfuerzo para comprender la concreción de la vida y la cultura»<sup>33</sup>.

Esta discusión tiene tres nombres principales entre los defensores del argumento: Charles Hartshorne, Norman Malcolm y Alvin Plantinga. El comienzo de este debate todavía en curso puede datarse en 1960, año en el que Malcolm publica el artículo *Anselm's Ontological Arguments*<sup>34</sup>. Un hito más será la publicación por parte de Hartshorne de *The Logic of Perfection*<sup>35</sup>, donde realiza la primera formulación lógica del argumento ontológico modal. Por su parte, Plantinga se ha ocupado en diversas ocasiones del argumento, desde su primera publicación sobre el tema en 1961 hasta nuestros días<sup>36</sup>.

Hartshorne y Malcolm trabajaron por las mismas fechas en el argumento ontológico, si bien de manera independiente. Ambos advierten que existen

33. E. MOROS, *El argumento ontológico modal en Ch. Hartshorne y N. Malcolm*, Pamplona 1995, p. 9. Para introducirse en esta cuestión vid. también E. MOROS, *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*, Pamplona 1997; E. ROMERALES, *El argumento ontológico en la Philosophical Theology*, en J. GÓMEZ CAFFARENA-J.M. MARDONES (eds.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, Anthropos, Barcelona 1992, pp. 135-180. Vid. también J. BARNES, *The Ontological Argument*, London 1972.

34. En «The Philosophical Review» 69 (1960) 41-62.

35. Open Court, Lasalle, Illinois 1962.

36. A. PLANTINGA, *A Valid Ontological Argument?*, en «The Philosophical Review» 70 (1961) 93-101. Las principales exposiciones se encuentran en *The Nature of Necessity*, Oxford 1974; *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids 1977 y «Ontological Arguments», en H. BRUKHART-B. SMITH (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich 1991, pp. 622-625.

dos argumentos ontológicos en el *Proslogion* de San Anselmo. El primero se encuentra en el capítulo segundo y en él se predica de Dios la existencia, lo cual ha sido objeto de importantes críticas especialmente desde Kant. En general, los filósofos analíticos aceptan estas críticas y suscriben la idea kantiana de que la existencia no es una perfección. Pero —advierten— en el tercer capítulo del *Proslogion* encontramos otro planteamiento del argumento en términos de existencia necesaria, es decir en términos modales. Se considera que este modo de argumentar escapa a la crítica kantiana y puede ser válido.

El primero en fijarse en el segundo argumento anselmiano fue Charles Hartshorne, que venía ocupándose desde 1945 del tema. Lo característico de este autor es, por una parte, que liga el argumento a la metafísica del proceso que profesa siguiendo a su maestro A.N. Whitehead y, por otra parte, que es el primero en ofrecer una presentación del argumento con el aparato de la lógica modal, lo cual facilitó a la tradición analítica el acceso al mismo. Siguiendo a Whitehead, Hartshorne considera que decir «Dios» es lo mismo que decir «ser perfecto». Ahora bien, cada ser existe del modo que corresponde a su esencia. A la esencia divina o perfección deberá corresponderle o bien la existencia necesaria o bien la imposibilidad de existir, ya que no puede existir contingentemente. Si Dios existe, debe existir necesariamente y si no existe su existencia es absolutamente imposible. Hartshorne interpreta la necesidad de la existencia de Dios como existencia necesaria lógicamente (aquella cuya negación es contradictoria o implica una contradicción). Como la existencia de Dios no es lógicamente contradictoria, Hartshorne sostiene que es lógicamente necesaria. De todos modos, la conclusión de Hartshorne no es tanto la certeza de la existencia divina «sino que podemos saber, con razonable certeza, que la única alternativa inteligible a la existencia divina es la imposibilidad de Dios».

Sin embargo, es Norman Malcolm el que iniciará la discusión del argumento en el ámbito analítico. Malcolm fue discípulo y amigo personal de Wittgenstein y era profesor en Norteamérica. En su artículo sobre los argumentos ontológicos, suscribe en líneas generales la crítica al primer argumento y se fija en la formulación del capítulo tercero, que entiende así: «un ser cuya inexistencia es lógicamente imposible es *más grande* que un ser cuya inexistencia es lógicamente posible»<sup>37</sup>. Se trata de una formulación modal que sostiene que la existencia necesaria es una perfección, una propiedad de Dios. Findlay había advertido con anterioridad que «no es posible construir puentes entre meras

---

37. N. MALCOLM, *Anselm's Ontological Arguments*, en A. PLANTINGA (ed.), *The Ontological Argument*, Garden City 1965, p. 142.

abstracciones y la concreta existencia»<sup>38</sup>, a lo que Malcolm replica que esto es así si por concreta existencia se entiende una existencia contingente. Pero aquí se trata de la existencia necesaria la cual ha de ser una propiedad del ser «absolutamente ilimitado».

Este artículo de Malcolm produjo una gran impresión en los medios filosóficos angloamericanos, donde se multiplicaron las respuestas críticas. Una de las más relevantes es la que desarrolló Plantinga, el cual interpreta la expresión «la existencia de Dios es lógicamente necesaria» como equivalente a «la proposición *Dios es* es lógicamente necesaria»<sup>39</sup>. Esto exigiría que su contraria fuera autocontradictoria, pero no parece que la proposición «Dios no existe» lo sea. Sin embargo Plantinga ha evolucionado hasta convertirse en uno de los mayores defensores del segundo argumento anselmiano. Para plantear el argumento recurre a la semántica de mundos posibles. La premisa clave de la argumentación plantingiana es la siguiente: «hay un mundo posible en que se encuentra instanciada la grandeza máxima». Plantinga explica y defiende esta premisa, que se apoya en la afirmación de que un ser tiene la excelencia máxima en cada mundo posible y que implica la existencia de Dios. Recientemente el autor ha resumido así su posición: «*La máxima grandeza está posiblemente instanciada*. Esto es, es posible que haya un ser que tenga la máxima grandeza. Pero (dado el punto de vista ampliamente aceptado que si una proposición es posiblemente verdadera en sentido ampliamente lógico, entonces es necesario que sea posiblemente verdadera), sigue por lógica modal ordinaria, que la máxima grandeza no sólo está posiblemente ejemplificada, sino ejemplificada de hecho. Ya que la máxima grandeza está ejemplificada si y sólo si hay un ser B tal que la proposición *B es omnipotente y omnisciente y totalmente bueno* es necesaria; si la máxima grandeza está posiblemente ejemplificada, entonces una proposición de esta clase es posiblemente necesaria; por el anterior principio, cualquier cosa que es posiblemente necesaria es necesaria, en cuyo caso esa proposición es necesaria; pero entonces, por supuesto, es verdad»<sup>40</sup>. Plantinga considera que su versión es coherente, aunque no reclama haber probado la existencia de Dios, pues para ello hay que admitir la premisa mencionada. El argumento ontológico, para Plantinga, no sirve tanto para establecer la verdad del teísmo cuanto su aceptabilidad racional.

Como podemos advertir, en todos estos autores el argumento ontológico cumple una función muy peculiar, que ya estaba presente en la intención de

38. A. FINDLAY, *Can God's Existence be Disproved?*, en A.G.N. FLEW-A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, p. 111.

39. A. PLANTINGA, *A Valid Ontological Argument?*, en «The Philosophical Review» 70 (1961) 93-101.

40. A. PLANTINGA, *Ontological Arguments*, o.c., p. 625.

San Anselmo: hacer frente al ateo, a quien dice «No hay Dios». No está pensado tanto como una prueba del teísmo como una demostración ante la posición del ateo de que es razonable sostener la existencia de Dios.

b) *El argumento cosmológico*

En el ámbito analítico se han estudiado dos versiones del argumento cosmológico. La primera, que se remonta a los filósofos árabes, concluye la existencia en el tiempo de una primera causa. La segunda versión procede de Tomás de Aquino y se apoya en el concepto lógico causa-efecto, sin atender a la temporalidad.

El mejor expositor de la versión árabe (o del *kalam*) es William Craig<sup>41</sup>. Según Craig es intuitivamente obvio que todo lo que existe tiene una causa de su existencia. Pero si el universo comenzó a existir, entonces tiene que haber una causa de su existencia. La afirmación del comienzo del universo la apoya principalmente en la astrofísica contemporánea, lo cual otorga, por otra parte, un carácter provisional a la argumentación. Para este autor el argumento no puede ser usado como prueba pero sí como apoyo de la razonabilidad del teísmo.

Otros autores han preferido la versión tomista del argumento, que prescinde de la consideración temporal del universo. R. Swinburne ha examinado este y otros argumentos acentuando el poder explicativo de la hipótesis teísta y sosteniendo que los argumentos, tomados en su conjunto, convierten la existencia de Dios en más probable que la inexistencia. Si la causa de cada estado del universo son estados previos y no nos remontamos a una causa primera, entonces —explica Swinburne— el universo como un todo queda inexplicado. Esto se evita si admitimos que Dios es causa de que el universo se sostenga en el ser y de que unos estados den lugar a los siguientes<sup>42</sup>.

Otra versión es ofrecida por William Rowe, quien parte del hecho de que existen «seres dependientes». Como ninguna serie de seres dependientes es auto-explicativa, debe existir —de acuerdo con el principio de razón suficiente— un ser auto-existente que sea la explicación última de todos los seres dependientes<sup>43</sup>.

41. Cfr. W.L. CRAIG, *The Kalam Cosmological Argument*, New York 1979.

42. Cfr. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977; IDEM, *The Existence of God*, Oxford 1979.

43. W. ROWE, *The Cosmological Argument*, Princeton 1975.

c) *El argumento teleológico*

También el argumento teleológico se presenta en dos versiones: la analógica y la inductiva. La forma analógica argumenta que la naturaleza es como un reloj cuyo ajuste nos muestra la existencia de un relojero inteligente. Del orden del universo podemos deducir la existencia de una inteligencia ordenadora.

La filosofía analítica se ha fijado más en la versión inductiva de este argumento. En esta versión se presentan ejemplos concretos de orden y se sostiene que la mejor interpretación de los mismos es la suposición de la existencia de Dios. Los ejemplos varían de unos autores a otros. Algunos se fijan en aspectos del universo que la teoría de la selección natural no puede explicar fácilmente (como el surgimiento de la vida a partir de lo inerte), otros en lo que se denomina «principio antrópico», es decir, la supuesta orientación del universo al surgimiento de la vida consciente, la cual hubiera sido imposible si hubiera habido mínimas variaciones en la expansión primera del universo o en algún momento de la evolución del cosmos<sup>44</sup>. Uno de los defensores del argumento teleológico es también R. Swinburne, el cual apela a esta multiplicidad ordenada que encontramos en el mundo para sostener la alta probabilidad de la existencia de Dios<sup>45</sup>.

También han sido estudiados y discutidos otros argumentos como el argumento moral propuesto por Kant y, más recientemente, por C.S. Lewis y que es defendido por R. Adams<sup>46</sup> y el llamado «argumento pragmático», que es estudiado en la versión de Pascal y en la de William James<sup>47</sup>.

Muchos de los filósofos que estudian estas cuestiones conectan con la tradición filosófica medieval y moderna, lo cual ha contribuido a reavivar estudios sobre temas de teología filosófica clásica. No es extraño encontrar posturas que se califican de «escotistas», por su visión de Dios, o de «molínistas», por la concepción del conocimiento divino. También ha aparecido una corriente que se denomina «tomismo analítico», la cual «intenta usar los métodos e ideas de la filosofía del siglo XX —de la que es predominante en el mundo de habla in-

44. Cfr. J. LESLIE, *The Antropic Principle, Word Ensemble, Design*, en «American Philosophical Quarterly» 19 (1982) 141-151.

45. Cfr. R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford 1979.

46. Cfr. R.M. ADAMS, *The Virtue of Faith*, New York 1987, cap. 10.

47. Vid. por ejemplo T.V. MORRIS, «Pascalian Wagering», en R.D. GEIVETT-B. SWEETMAN, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, New York 1992, pp. 257-269. Bibliografía sobre el tema en las pp. 290-292 de este volumen.

glesa— en conexión con el amplio conjunto de ideas introducido y desarrollado por Tomás de Aquino»<sup>48</sup>.

#### 4. EL PROBLEMA DEL MAL

Una de las discusiones más apasionantes que se han desarrollado en la filosofía analítica ha tenido lugar en torno al problema del mal<sup>49</sup>. El punto de partida de la discusión fue un artículo publicado por J.L. Mackie en la revista *Mind* en 1955, donde sostenía, desde una perspectiva atea, la inconsistencia lógica de un conjunto que admita las proposiciones «Dios existe» y «existe el mal»<sup>50</sup>.

##### a) *Las distintas versiones del problema*

El planteamiento del problema en términos de inconsistencia lógica se suele denominar «versión lógica» o problema *a priori* del mal. Mackie piensa que si el teísta admite que existe un Dios omnipotente y bueno, debe sostener también que este Dios eliminará absolutamente el mal. Ahora bien, puesto que hay mal, lo que el teísta sostiene es inconsistente.

Tras las primeras respuestas teístas, algunos autores advirtieron que el problema estaría mejor planteado si se entendiera no como un problema de inconsistencia lógica, sino de probabilidad. Según esta versión del problema —denominada «evidencial»—, el hecho de que haya mal se considera una disconfirmación de la hipótesis teísta. Para la versión evidencial, el teísmo es altamente improbable una vez que se advierte la existencia del mal. Para reforzar

48. J. HALDANE, *Analytical Thomism: A Prefatory Note*, en «The Monist» 80 (1997) 486. Este número de la revista se dedica al tomismo analítico.

49. Entre los diversos *status quaestionis* existentes, merecen destacarse: B.L. WHITNEY, *What Are They Saying About God and Evil*, New York 1989; E. ROMERALES, *El problema del mal*, Madrid 1995; F. CONESA, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona 1996, pp. 41-159; M.L. PETERSON, *God and Evil. An Introduction to the Issues*, Colorado 1998; A.M. WEISBERGER, *Suffering Belief. Evil and Anglo-American Defense of Theism*, New York 1999. Bibliografía muy buena en: B.L. WHITNEY, *Theodicy. An Annotated Bibliography on the Problem of Evil 1960-1991*, Bowling Green 1998.

50. J.L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, en «Mind» 64 (1955) 200-212. Admiten, además, que hay inconsistencia lógica A. Flew, Richard LaCroix, Henry David Aiken y H.J. McCloskey.

este planteamiento se suele recurrir a razonamientos de tipo inductivo. W. Rowe —quizás el mejor expositor de este argumento— subraya que determinados casos de mal gratuito y sin sentido (como el sufrimiento y muerte de un niño inocente) hacen muy improbable que exista un Dios omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno<sup>51</sup>.

Hacia finales de los ochenta algunos autores han evolucionado hacia planteamientos existenciales, destacando los efectos que el mal tiene en la vida de las personas y cómo, ante la existencia en el mundo de males terribles, una persona razonable no podría seguir confiando en Dios<sup>52</sup>.

### b) *Las defensas frente al problema del mal*

Las respuestas de los autores teístas a estos planteamientos se suelen clasificar en dos grupos: las defensas y las teodiceas. Mientras que las defensas tienen por objeto mostrar que los argumentos de los ateos, sean lógicos o evidenciales, no prueban, las teodiceas intentan dar razones positivas y plausibles de la existencia del mal desde una concepción teísta. Vamos a examinar de modo sumario las principales defensas y teodiceas.

La defensa principal es la que apela a la libertad humana y ha sido propuesta de modo magistral por Alvin Plantinga. El objetivo de la defensa es mostrar que no existe un problema de consistencia lógica, como pensaba Mackie. El punto crucial de la denominada «defensa basada en el libre albedrío» consiste en intentar mostrar de modo positivo que son consistentes las afirmaciones de que «Dios existe» y de que «existe el mal». Para mostrar la consistencia lógica es suficiente con aducir una proposición que sea posible y que muestre el paso de «Dios existe» a «existe el mal». Es importante advertir que sólo se requiere que esta proposición no sea lógicamente contradictoria; no se supone su verdad. Con el fin de hallar tal proposición Plantinga recurre

51. Cfr. W.L. ROWE, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, en «American Philosophical Quarterly» 16 (1979) 335-341; IDEM, «The Empirical Argument from Evil», en R. AUDI-W. WAINWRIGHT (eds.), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca 1986, pp. 227-247; IDEM, *Evil and Theodicy*, en «Philosophical Topics» 16 (1988) 119-132. Siguen esta línea autores como M. Tooley o M.L. Martin. En ocasiones se plantea la cuestión recurriendo al cálculo de probabilidades. Cfr. P. DRAPER, *Probabilistic Arguments from Evil*, en «Religious Studies» 28 (1992) 303-317. Vid. D. HOWARD-SNYDER, *The Evidential Problem of Evil*, Bloomington 1996.

52. Ver como ejemplo M.M. ADAMS, *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, en «Faith and Philosophy» 5 (1988) 121-142.

a la semántica de mundos posibles, desarrollada por Kripke. Lo que tenemos que hallar es un mundo posible en el que haya Dios y haya mal. Pues bien, tal mundo podría ser aquel que estuviera habitado por seres auténticamente libres puesto que Dios no podría actualizar un mundo semejante e impedir que se diera el mal. Plantinga advierte que Mackie ha cometido una equivocación semejante a la de Leibniz al pensar que la omnipotencia divina supone que Dios puede actualizar cualquier mundo posible. Según Plantinga existen ciertos estados de cosas lógicamente posibles que un ser omnipotente no puede actualizar y, en concreto, no puede actualizar un mundo con seres libres que obren siempre el bien. Con esto tenemos ya la descripción que buscábamos. Si es posible que «para cualquier mundo que Dios creara y estuviera poblado por criaturas libres, Dios no podría hacer que las criaturas libres no obraran el mal» entonces es consistente afirmar que «Dios existe» y «existe el mal».

Respecto del llamado «mal físico», la respuesta de Plantinga es bastante original. Su estrategia consiste en la reducción del mal natural a mal moral. El filósofo norteamericano sostiene que es posible que los ángeles caídos —es decir, determinadas criaturas libres— sean la causa del mal natural. No se sostiene que esto sea así, ni siquiera que sea probable, sino que es posible. Y, efectivamente, si es posible que el mal natural se deba a la acción de los demonios, entonces tampoco sería inconsistente un conjunto que contuviera las proposiciones de que Dios existe y existe el mal<sup>53</sup>.

Otra línea de defensa se denomina «epistémica» y se limita a afirmar que *puede* haber razones para el mal y que, por tanto, no es inconsistente afirmar que «Dios existe» y «existe el mal». Uno de los mejores expositores, N. Pike, sostiene que para que hubiera inconsistencia el ateo tendría que probar que «es lógicamente imposible que un ser omnisciente y omnipotente pueda tener razones morales suficientes para permitir el mal». Ahora bien, el ateo nunca puede probar esto en último término porque aunque Dios creara el mejor mundo posible puede ser que ese mundo contenga como componente lógicamente indispensable algún mal<sup>54</sup>.

53. Cfr. A. PLANTINGA, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca 1967; IDEM, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974; IDEM, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids 1977. En otros escritos ha analizado también el problema evidencial del mal, especialmente en A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, pp. 458-499. Ofrecen también una defensa basada en el libre albedrío K. Yandell y J.F. Ross.

54. Cfr. N. PIKE, *Hume on Evil*, en M.M. ADAMS-R.M. ADAMS (eds.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, pp. 38-52. Una respuesta parecida sostiene R. Chisholm.



Esta última sugerencia ha sido recogida por algunos filósofos, y especialmente por G. Schlesinger, quien se apoya en la idea de que no existe «el mejor mundo posible» para realizar su defensa. Schlesinger advierte que el concepto de «mejor mundo posible» es contradictorio, de manera que ni siquiera Dios podría crear un mundo particular que fuera el mejor posible<sup>55</sup>.

Una última defensa apela a la limitación cognoscitiva del hombre: como hombres tenemos un conocimiento limitado de las cosas y no podemos penetrar en la mente divina para conocer las razones que tiene para permitir el mal<sup>56</sup>. Como se puede advertir, el objetivo de estas defensas es, simplemente, advertir que no hay realmente un problema *a priori* del mal.

### c) *Las teodiceas analíticas*

Sin embargo, algunos autores no se conforman con una defensa y piensan que es preciso realizar una teodicea, es decir, articular un discurso sobre las razones que explican la existencia del mal. Una de las más conocidas es la denominada «teodicea de la formación del alma», sostenida por J. Hick. La idea fundamental —que el autor atribuye a S. Ireneo— es que, aunque Dios podría haber creado un mundo en el que los seres nunca experimentarían el sufrimiento físico o psíquico, no lo ha hecho, ya que, si bien los habitantes de tal mundo no sufrirían nunca, tampoco tendrían la oportunidad de desarrollar su moralidad o de formar sus almas<sup>57</sup>.

Otra línea de argumentación es la desarrollada por R. Swinburne el cual pone de relieve que no es moralmente malo que Dios permita algunos males si éstos son condición de un bien mayor. Swinburne considera que ese bien es la libertad humana, de manera que —en su consideración del mal moral— sostiene que Dios ha elegido crear un mundo con seres auténticamente libres, lo cual conlleva la posibilidad de sufrimiento. En respuesta a la existencia del mal

55. Cfr. G.N. SCHLESINGER, *The Problem of Evil and the Problem of Suffering*, en «American Philosophical Quarterly» 1 (1964) 244-247; IDEM, *Religion and Scientific Method*, D. Reidel, Boston 1977.

56. Entre los defensores más destacados están S. WYKSTRA, *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance*, en «International Journal for the Philosophy of Religion» 16 (1984) 73-93; W.P. ALSTON, *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, en J.E. TOMBERLIN (ed.), *Philosophical Perspectives, 5: Philosophy of Religion*, Atascadero 1991, pp. 29-67.

57. Cfr. J. HICK, *Evil and the God of Love*, London 31977.

natural, Swinburne argumenta que éste es necesario para que los hombres tengan libertad<sup>58</sup>.

Otras teodiceas se centran en el mal natural e intentan mostrar que la existencia de un orden natural —el cual es indispensable para la libertad humana— implica una autonomía de los objetos del mundo, los cuales operan en ocasiones de un modo que aparentemente no tiene sentido, generando la posibilidad del mal<sup>59</sup>.

Desde el «tomismo analítico» antes mencionado también se ha intentado presentar una teodicea que, inspirada en Tomás de Aquino, pone el acento en esclarecer el concepto de mal, en distinguir causación / permisión y en profundizar sobre la bondad divina<sup>60</sup>.

Finalmente, un conjunto de teodiceas intentan responder al problema existencial y, para ello, apelan de modo explícito a argumentos de carácter teológico. Se piensa que el problema del mal consiste, principalmente, en la percepción de que algo no marcha bien en este mundo y no es posible responder a estas convicciones sin apelar a algunas creencias religiosas como las que se refieren a la existencia del pecado o a la consideración de Dios como nuestro sumo bien<sup>61</sup>.

## 5. LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Un buen grupo de cuestiones debatidas entre los filósofos analíticos se refieren a la racionalidad de las creencias religiosas<sup>62</sup>. Evidentemente una de las

58. Cfr. R. SWINBURNE, *Natural Evil*, en «American Philosophical Quarterly» 15/4 (1978) 295-301; IDEM, *The Existence of God*, Oxford 1979. El mal natural proporciona libertad a los hombres de dos modos. Por una parte, a partir de las experiencias e inferencias que se realizan desde males naturales, se adquiere el conocimiento de cómo alcanzar el bien y el mal con el fin de ser libres. Por otro lado, el mal natural permite obtener bienes de un orden mayor. Cfr. R. SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.

59. Entre los defensores destaca B. REICHENBACH, *Evil and a Good God*, New York 1982.

60. Cfr. B. DAVIES, *Thinking About God*, London 1983, pp. 200-231; E. COOK, *The Deficient Cause of Moral Evil, according to Thomas Aquinas*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1996; J.L. YARDAN, *God and the Challenge of Evil*, Washington 2001.

61. Destacan entre los defensores M.M. ADAMS, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca 1999; E. STUMP, *The Problem of Evil*, en «Faith and Philosophy» 2 (1985) 392-423.

62. Cfr. E. ROMERALES, *Introducción: teísmo y racionalidad*, en IDEM (ed.), *Creencia y racionalidad*, pp. 11-43. A veces estos tópicos aparecen con la denominación «epistemología de la religión», «creencia y racionalidad» o simplemente «fe y razón».

cuestiones clave en esta discusión es qué se entiende por «racional». Por esto, en seguida se formula la pregunta: ¿qué es preciso para que una creencia sea racional o —según otra terminología— tenga garantía epistémica? ¿qué tipo de justificación racional requieren las creencias religiosas?

a) *El evidencialismo*

Una posible respuesta —heredada de la Ilustración— es que para que una creencia sea racional debe estar respaldada por una evidencia proporcionada. Se suele denominar «evidencialismo» a esta posición. Según el evidencialismo, si no tenemos evidencia a favor de la existencia de Dios, no debemos creer en ella. Como se ve, existe un componente normativo en estas afirmaciones, tal como reconoció W.C. Clifford (1845-1879) al afirmar que «está mal siempre, en todo lugar y para toda persona creer algo sin contar con la evidencia suficiente»<sup>63</sup>. Algunos autores como A. Flew y, con más claridad, Michael Scriven han usado este principio evidencialista para combatir al teísmo<sup>64</sup>.

Además de esta versión fuerte o extrema del evidencialismo, cabe también una forma más débil del mismo, que es la que se sostienen algunos autores teístas, los cuales tratan con más flexibilidad el concepto de «evidencia». En este grupo habría que situar a todos aquellos que suscriben el proyecto de realizar una teología natural y consideran que se requieren argumentos para garantizar la racionalidad de las creencias. Así, por ejemplo, A. Kenny piensa que, sin el apoyo de la teología natural, la fe sería un vicio y no una virtud<sup>65</sup>. El problema es que este autor se muestra escéptico respecto de la posibilidad de realizar tal empresa. Otros autores consideran sin más que ésta es posible y piensan que la racionalidad de las creencias religiosas es apoyada por los argumentos sobre la existencia de Dios y las reflexiones acerca de la coherencia de su concepto.

Una posición más moderada es la que suscribió Mitchell, para el cual es suficiente con un argumento acumulativo en favor del teísmo<sup>66</sup>. En la misma línea se sitúa Swinburne, para quien existen evidencias a favor del teísmo, pero

63. Cfr. W.C. CLIFFORD, *Lectures and Essays*, London 1879, p. 186.

64. Cfr. A. FLEW, *The Presumption of Atheism*, London 1976; M. SCRIVEN, *Primary Philosophy*, New York 1966.

65. Cfr. A.J.P. KENNY, *Faith and Reason*, Irvington 1983.

66. B. MITCHELL, *The Justification of Religious Belief*, London 1973.

evidencias que lo hacen probable, no conclusivo<sup>67</sup>. En su ensayo *Faith and Reason*, Swinburne explica que la racionalidad de la fe en Dios exige sólo que sean probables el conjunto de creencias que sostenemos sobre Él<sup>68</sup>. Es de destacar que tanto Mitchell como Swinburne apoyan estas reflexiones en Newman y en su rechazo del evidencialismo de Locke y Paley.

El evidencialismo está ligado a epistemologías fundacionalistas, es decir, aquellas que consideran que debe haber un fundamento último del conocimiento (sea la evidencia o cualquier otro). Pero desde el idealismo y también entre autores analíticos se sostienen a veces posturas coherentistas, según las cuales la racionalidad de una creencia depende de su coherencia con el resto de creencias que sostiene un individuo. Desde esta epistemología, algunos autores como Pojman han intentado entender la racionalidad de las creencias religiosas. Lo relevante en este caso sería la coherencia con el conjunto de creencias que suelen sostener las personas racionales<sup>69</sup>.

#### b) *El fideísmo wittgensteniano*

Otra respuesta está en la línea del fideísmo, pues sostiene que no es precisa una garantía racional de nuestras creencias. Ésta es la reacción típica de algunos intérpretes de Wittgenstein quienes sostienen que la religión es un juego de lenguaje peculiar que no puede ser juzgado con estándares de racionalidad propios de otros lenguajes como el metafísico o el científico. Sólo cabe hablar de justificación en el interior de un juego de lenguaje, pero el juego mismo es siempre infundado. No cabe aducir una justificación racional del juego de lenguaje religioso.

El gran difusor de esta posición es D.Z. Phillips, según el cual lo característico de la religión es que nos ofrece una descripción (*picture*) de la realidad<sup>70</sup>. Tener una creencia religiosa es usar una descripción de la realidad que regula la propia vida. Como otras formas de vida, la religión tiene sus criterios propios acerca de lo que es verdadero o falso o lo que significan conceptos co-

67. Cfr. R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford 1979. Vid. también P. FORREST, *God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism*, Ithaca 1996.

68. Cfr. R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford 1987.

69. L. POJMAN, *Can Religious Belief Be Rational?*, en L.P. POJMAN (ed.), *Philosophy of Religion: An Anthology*, Belmont 1994, pp. 507-517; L.P. POJMAN, *Philosophy of Religion*, Mountain View (California) 2001, pp. 111-153.

70. Cfr. D.Z. PHILLIPS, *Creencias religiosas y juegos de lenguaje*, en E. ROMERALES, *o.c.*, pp. 189-217.

mo «racionalidad» o «realidad». Para Phillips y los filósofos de Swansea, preguntar por la racionalidad de las creencias es equivocar la cuestión pues desde fuera de las mismas creencias no pueden realizarse preguntas acerca de ellas. No cabe un examen externo de las creencias religiosas, las cuales además son entendidas por estos autores como formas de ver las cosas más que como afirmaciones sobre la realidad.

Desde una perspectiva atea, Kai Nielsen calificó esta postura como «fideísta»<sup>71</sup>, lo que ha generado una fuerte discusión en torno a este tema y, especialmente, acerca de si la interpretación fideísta del pensamiento de Wittgenstein que ofrecen los filósofos de Swansea es correcta o no.

### c) *La epistemología reformada*

Una posición alternativa es la que mantiene la epistemología reformada, sostenida entre otros por Wolterstorff y Plantinga<sup>72</sup>. Esta epistemología parte de una crítica al evidencialismo, al que acusa de ser auto-referencialmente contradictorio y sostiene que es racional sostener algunas creencias sin contar con evidencia para ellas. Se trata de creencias que son «adecuadamente básicas» como las que tenemos sobre la percepción o la memoria. Plantinga sostiene que existe una paridad epistemológica entre tales creencias y la creencia en Dios la cual sería también una creencia adecuadamente básica. Esto no significa que tales creencias carezcan de fundamentación; de hecho Plantinga suscribe el proyecto de una teología natural si bien entendida como una justificación ulterior de unas creencias que *prima facie* ya están justificadas. Desde finales de los años ochenta, Plantinga ha reformulado esta posición en términos de «garantía epistémica» sosteniendo que el *sensus divinitatis* de que habla Calvino es una fuente no proposicional que garantiza epistémicamente la creencia en Dios.

Ante la intervención de algunos autores católicos en esta cuestión se ha comenzado a hablar —con una terminología muy poco precisa— de una «Epis-

71. Cfr. K. NIELSEN, «El fideísmo wittgensteniano», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, Madrid 1992, pp. 163-188.

72. Me he ocupado de ello en F. CONESA, *La Epistemología Reformada*, en «Revista de filosofía» 41 (1998) 41-76. La exposición más completa de la primera formulación de su postura se puede encontrar en A. PLANTINGA, «Reason and Belief in God», en A. PLANTINGA-N. WOLTERSTORFF (eds.), *Faith and Rationality, Reason and Belief in God*, Notre Dame, 1983, pp. 16-93. Respecto a la epistemología de la garantía epistémica vid. A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, pp. 167-353.

temología contrarreformada». Lo característico de esta tendencia, que está en sus inicios, sería la intuición de que, para que una creencia esté garantizada, debe situarse en una tradición religiosa correcta. Además, entre los autores católicos se da una mayor confianza en la razón (y por ello respetan la teología natural), se insiste en el carácter voluntario de la fe y, por lo general, admiten el internalismo, es decir, la teoría que considera que las condiciones de justificación de una creencia son accesibles a la conciencia del creyente<sup>73</sup>.

#### d) *El valor epistemológico de la experiencia religiosa*

Otra tendencia distinta busca el apoyo racional para las creencias en la experiencia religiosa. Mientras que para algunos la experiencia ofrecería una justificación fuerte de las creencias religiosas, para otros sólo ofrece una justificación débil de las mismas. Gary Gutting, aun siendo escéptico respecto de los argumentos teístas, acepta que la experiencia religiosa apoya una justificación fuerte de la racionalidad de las creencias<sup>74</sup>. También se ha ocupado del tema K.E. Yandell, para el cual, en el caso de que la experiencia religiosa cumpla ciertos requisitos (si existen bases para comprobarla, si se puede descubrir su falsedad en el caso de que así lo sea, si puede ser disconfirmada), se puede considerar como una base adecuada para afirmar la existencia de Dios<sup>75</sup>.

El más destacado reivindicador del valor gnoseológico de la experiencia religiosa es W.P. Alston<sup>76</sup>. Según Alston la experiencia religiosa tiene una función epistémica respecto a las creencias sobre Dios análoga a la que tiene la percepción sensorial respecto a las creencias sobre el mundo físico. La clave de la argumentación de Alston está en considerar la experiencia religiosa como una práctica epistémica básica, es decir, como aquella práctica que proporciona el acceso básico a un tema. Ahora bien, nuestras prácticas epistémicas básicas requieren sólo una justificación débil o negativa y, como piensa que es posible aportar tal justificación en el caso de la creencia en Dios, re-

73. La obra principal es L. ZAGZEBSKI (ed.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame 1993. En la introducción se perfilan estas características.

74. Cfr. G. GUTTING, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame 1982. El autor desarrolla tres criterios para garantizar la racionalidad: que la experiencia sea repetible, que sea realizada en diversos lugares y culturas y que tenga como consecuencia una mejora moral de las personas.

75. Cfr. K.E. YANDELL, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge 1993.

76. Cfr. W.P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London 1991.

sulta que la experiencia religiosa es base epistemológica de esta creencia. Como se puede adivinar, el concepto de «práctica epistémica básica» se asemeja mucho al de «creencia adecuadamente básica» propio de la epistemología reformada.

## 6. EL VALOR TEOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Una vez expuesto el modo en que la filosofía analítica se plantea el acceso a Dios, conviene que subrayemos el valor que esta filosofía tiene para la teología. La filosofía del lenguaje puede aportar a la reflexión teológica, ante todo, su estilo de pensar y su preocupación por la claridad conceptual y la precisión. La teología también tiene que luchar muchas veces contra «el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje»<sup>77</sup>. No es infrecuente encontrar en el discurso teológico ese defecto que Wittgenstein denominó «ansia de generalidad», es decir, la tendencia a sacar conclusiones generales precipitadas pasando por alto aspectos importantes del objeto de estudio. El teólogo, en su tarea de hablar de Dios, no debe temer subrayar los límites de su propio lenguaje. Si quiere articular un discurso creíble deberá poner en claro el alcance de sus expresiones, haciendo constar cuándo usa el lenguaje analógico y cuando lo abandona para introducirse en los terrenos de la metáfora, el símbolo e incluso la paradoja y fijando las reglas de uso de estas fórmulas literarias.

En segundo lugar, la filosofía del lenguaje puede ayudar en el análisis y estudio del lenguaje de la fe, que es una de las tareas de la teología. A ello se refirió Wittgenstein cuando calificó a la teología de «gramática»<sup>78</sup>. La teología busca esclarecer el significado del lenguaje de la revelación y la fe, mostrando su lógica peculiar y las implicaciones que tiene, así como su conexión con el lenguaje ordinario<sup>79</sup>. Esta tarea no ha estado nunca ausente de la tradición teológica, que desde la época patrística ha reflexionado sobre cuestiones como los nombres divinos y el modo de hablar de Dios. Para realizar este análisis, a la teología le será útil conocer y recurrir al análisis de conceptos religiosos realizados ya en el ámbito analítico.

77. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 109.

78. Cfr. F. CONESA, «La teología como gramática del lenguaje sobre Dios», en J. MORALES (ed.), *Cristo y el Dios de los cristianos*, Pamplona 1998, pp. 79-93.

79. En otro lugar he esbozado una sintaxis, semántica y pragmática de este lenguaje. Vid. F. CONESA, *La teología y el análisis del lenguaje de la fe*, en «Estudios Eclesiásticos» 73 (1998) 221-233 y F. CONESA-J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona 1999, pp. 263-301.

La filosofía del lenguaje puede ayudar también en el estudio de lo que se suelen denominar *praeambula fidei*. Existe un lenguaje sobre Dios que compartimos con otros hombres y es importante mostrar la conexión del lenguaje teológico con el discurso de la razón humana sobre Dios. El lenguaje con el que la fe habla de Dios no anula el saber que el hombre racional puede alcanzar acerca de Él; es más, un cierto saber racional de Dios es preciso para que nuestro saber en la fe no gire en el vacío. Por eso al teólogo le interesarán particularmente estos análisis de la existencia de Dios y del concepto de Dios realizados por la filosofía analítica contemporánea de la religión. También las cuestiones de epistemología de las creencias interesan al teólogo en cuanto que le ayudan a situar los fundamentos de su discurso. Uno de los atractivos que a mi juicio tiene la filosofía analítica es que mantiene viva la discusión acerca de Dios. Es gratificante y alentador descubrir que, cuando buena parte del discurso filosófico europeo se ha dejado de lado esta reflexión, en el ámbito angloamericano es una cuestión viva, sobre la que se sigue discutiendo en revistas y libros. Temas como la relación entre fe y razón, el conocimiento de Dios, el teísmo, la libertad y la gracia, etc. aparecen periódicamente en las revistas de filosofía del mundo anglosajón.

Finalmente, otra de las ayudas que puede prestar la filosofía del lenguaje a la teología está en relación con su tarea apologética. Y esto no sólo porque de hecho la filosofía analítica contemporánea haya estudiado cuestiones típicamente apologéticas como la posibilidad del milagro o la decisión de creer, sino también porque el teólogo puede encontrar en algunos autores de esta tradición filosófica sugerencias y reflexiones que, aunque no se presenten sistematizadas, le pueden ayudar a mostrar la razonabilidad de la fe cristiana.

«El lenguaje ordinario —decía Austin— no es la última palabra; en principio, en todo lugar puede ser complementado y mejorado y suplantado. Pero recordemos que es la primera palabra»<sup>80</sup>. Ciertamente, en el rico proceso del *intellectus fidei*, el análisis del lenguaje es sólo una primera palabra, pero no por ello debe despreciarse su importancia.

Francisco Conesa  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

80. J.L. AUSTIN, «Un alegato en pro de las excusas», en *Ensayos filosóficos*, «Revista de Occidente», Madrid 1975, p. 177.