

Creencia y análisis conceptual ¿Hacia dónde vamos?

D.Z. Phillips

En una ocasión le preguntaron a Humphrey Lyttleton adónde se encaminaba el jazz, a lo que él respondió: «Si lo supiera, ya estaría allí.» «¿Hacia dónde va la filosofía de la religión en la filosofía angloamericana?» ¿qué tipo de pregunta es ésta? ¿Adónde quiere llegar el interrogador? ¿Qué quiere saber? ¿Bastaría con una respuesta puramente descriptiva? ¿Algo como: «Hay cuatro escuelas de pensamiento y esto es lo que cada una de ellas sostiene»? Quizás sirviera si todo lo que quisiéramos fuera pasar revista al pensamiento filosófico. Pero este tipo de interés esconde un importante hecho intelectual: estos diferentes puntos de vista no existirían de no ser unos crítica de los otros. Un examen hecho así, brevemente, omite este elemento crítico, incluso cuando nos cuenta descriptivamente que los pensadores se criticaban entre sí. El seno de la filosofía es diálogo y discusión. Implicarse en la filosofía es implicarse en ese diálogo y discusión: ese diálogo va dirigido a nosotros. Nos enfrenta a preguntas filosóficas del tipo: «¿Qué se quiere decir con...?» «¿Por qué decimos esto?» «Si queremos decir esto, ¿qué ocurre con aquello?», etc.

La pregunta «¿adónde se dirige la filosofía de la religión?» toma un cariz diferente si nos la planteamos de nuevo. El interrogador al hacerla está preguntando de hecho, *cómo* va. Se está pidiendo un juicio intelectual, pero ¿cómo lo vamos a hacer? No como se podría contestar a la pregunta «¿cómo van los negocios?». Por lo general, para concretar esta última pregunta hay un consenso en los criterios que deben ser revisados: ventas, inversiones, cotizaciones, beneficios, etc. Estos criterios son independientes en cada caso de la naturaleza del negocio en cuestión, de manera que la gente de negocios puede seguir una conversación inteligible sobre cómo va el negocio: «Me alegro de que tu negocio esté prosperando. Lamento que el año pasado no fuera muy bueno para nosotros». «¿Adónde va la filosofía de la religión?» no se puede contestar de esa forma externa. A veces he oído intentos de hacerlo.

Los estudiantes americanos educados en la fe cristiana durante los años cincuenta y sesenta experimentaron, a diferencia de sus homólogos en el Reino Unido, un rechazo de la religión en algunos de los departamentos más conocidos de filosofía. En consecuencia, quizá sea natural para ellos regocijarse en el hecho de que los tiempos han cambiado. Muchos de ellos apuntarían hacia la creación de la Sociedad de Filósofos Cristianos, al modo en que se ha convertido en la sección más

grande de la Asociación Filosófica Americana, asentando un programa de investigación cristiano, y presentando a la revista *Faith and Philosophy* como autoridad en la materia. Todo esto, se dice, muestra que la filosofía de la religión está en marcha. Pero, ¿muestra en qué dirección se mueve, dónde reclama ésto un juicio cualitativo? Alguien podría admitir todos los hechos que han sido mencionados, y, concluir, con todo, que el resultado más importante ha sido el resurgimiento del neoescolasticismo, unido a un retorno de la epistemología empirista, que ha sido filosóficamente desastrosa para esta materia. Un punto de vista así puede encontrarse, de hecho, a cualquier lado del Atlántico. Enfrentados con lo que parece ser un gran desacuerdo filosófico, ¿cómo podríamos concretarlo? Debería ser obvio que esta consideración filosófica no puede evitarse haciendo una llamada a las externalidades.¹

Esta conclusión, sin embargo, no nos lleva muy lejos, porque *cada* filósofo de la religión, no importa de qué credo, dirá que él/ella ha llegado a conclusiones como resultado del juicio filosófico. Estamos de vuelta con nuestras diferencias filosóficas. Pero han sido éstas, las que presumiblemente hicieron surgir la pregunta, «¿Hacia dónde se dirige la filosofía de la religión?» en un primer momento. Simplemente nos estamos moviendo en círculo, o al menos eso parece. Sin embargo, deberíamos ir hacia adelante si acentuamos algunas de las diferencias de la filosofía de la religión analítica, diferencias que necesitan ser discutidas. Inevitablemente, tengo que describir las implicaciones de estas diferencias desde un punto de vista filosófico, de otra manera caeríamos de nuevo en las externalidades. En mi caso, es un punto de vista influenciado por Wittgenstein. En cambio, al discutir las diferencias entre éste y otros puntos de vista tendremos que considerar la naturaleza de la investigación filosófica, y, en particular, la relación de la investigación filosófica con la creencia y el descreimiento. Mi objetivo es, al menos, subrayar cuestiones en la filosofía de la religión analítica que requieren una urgente discusión *entre* partidarios de diferentes puntos de vista. Esto no es una resolución externa de adónde deba ir la filosofía de la religión; más bien, es, en sí mismo, un argumento para ir en alguna dirección, esperando llevar a otros conmigo.

¿Qué tipo de dilema encuentra un wittgensteniano que se embarque en esta discusión? Quizás se haga más claro comparándolo con el dilema que Kierkegaard trató en el siglo XIX. Él estaba convencido de que había una profunda confusión sobre el cristianismo en la Dinamarca de su época. La gente lo confundía con perspectivas estéticas o éticas que condicionaban sus vidas. Es más, Kierkegaard sostenía que la filosofía hacía una contribución especial a esta confusión al sugerir que la creencia religiosa es una cuestión de asentimiento a ciertas proposiciones teológicas y filosóficas. Tanto si se está de acuerdo con Kierkegaard, como si no, coincidiremos en que él se veía a sí mismo como una voz solitaria intentando hacerse oír en medio de la profunda confusión que le rodeaba.

¿Cómo comenzó esta tarea Kierkegaard? Seguramente, todo lo que hubiera tenido que hacer era decirle a la gente que estaba equivocada; decirles: «*Eso* no es

¹ Para alguna de mis crítica a las externalidades ver «Advice to Philosophers Who Are Christians» en *Wittgenstein and Religion*. Londres y Nueva York: Macmillan y St. Martin's Press. 1993. Este artículo era una respuesta al de Alvin Plantinga llamado «Advice to Christian Philosophers» aparecido en *Faith and Philosophy*, Vol. I, No 3, 1984.

cristianismo, *esto sí*). Pero no hizo eso. ¿Porqué no? No simplemente porque decidiera no utilizar este método de refutación en favor de uno mejor. No, él vio que la confusión filosófica no puede ser refutada nunca de esta manera. Si yo mantengo una creencia equivocada sobre el cristianismo, digamos, que no contiene ninguna noción de escatología, mi visión, aunque falsa, es perfectamente significativa. La confusión filosófica no es así; acaece cuando se quiere decir algo que no se puede decir porque no tiene sentido. Así, los filósofos, de vez en cuando, han querido decir que las proposiciones no empíricas pueden ser ciertas, que una silla o un libro no pueden ser vistos inmediatamente, que nunca podemos tener la certeza de lo que ocurre en la mente de otro ser humano, que ninguna mente finita tiene la facultad de comprender una serie infinita, etc. Estas confusiones no se pueden refutar al modo en que se corrige un error. La manera de Kierkegaard de abordar el asunto consiste en que aclarar una confusión no admite una comunicación directa, lo que no ocurre cuando se corrige un error. Si se le dice a alguien que se manifiesta cristiano: «Tú no eres cristiano», esa persona se volverá probablemente más obstinado en su afirmación. Pero el motivo de Kierkegaard para no hacerlo así no es pragmático. Ve que sólo puedes sacar a alguien de su confusión si llevas a esa persona, paso a paso, a darse cuenta del camino que le llevó a la confusión. Hay que dar toda esta vuelta, a la que Kierkegaard llama comunicación indirecta.²

No hay contradicción en manifestar que la mayoría de la gente puede estar confundida acerca del cristianismo. Esto es lo que precisamente Kierkegaard sostenía de sus compañeros daneses. Comparaba las proposiciones filosóficas de sus contemporáneos con los paradigmas de fe que encontraba en la Biblia y en la piedad luterana. Quería conducir a sus compatriotas de nuevo a la claridad sobre el cristianismo, de manera que, incluso si no profesaban esta fe, al menos sus desacuerdos con ella fueran honestos.

¿No estamos hoy en una situación comparable, a pesar de la creciente actividad en filosofía de la religión? Al menos un distinguido wittgensteniano así lo creyó. En un comentario publicado en la cubierta del libro de la colección de Rush Rhees titulado *On Religion and Philosophy*³, el último Peter Winch decía que no conocía nada igual en esta disciplina con esa agudeza filosófica, honestidad intelectual y profundidad religiosa. En su nota al lector, sin embargo, viene a decir que estas virtudes están casi desapareciendo en la filosofía de la religión contemporánea. Si lleva razón en esto, se encuentra a sí mismo en una situación comparable a la de Kierkegaard; situación que sólo puede abordarse utilizando la comunicación indirecta. Creo que Winch diría, y yo estaría de acuerdo, que la necesaria discusión, en su gran mayoría, no está teniendo lugar. Hay muchas razones por la que esto ocurre, pero sólo mencionaré cuatro.⁴

El primero tiene que ver con la desafortunada impresión que los wittgenstenianos, y el propio Wittgenstein a veces, dan de estar libres de las confusiones que ellos

² Para ver cómo opera la comunicación indirecta véanse los *Philosophical Fragments* y *Concluding Unscientific Postscript* de Kierkegaard.

³ Editado por D.Z. Phillips, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁴ Discutí el fondo de nuestra presente situación en «At the Mercy of Method» en *Recovering Religious Concepts*. Londres: Macmillan, 1999.

achacan a otros. Tal aire de superioridad se podría interpretar como que no hay nada que aprender de los grandes filósofos, ni de sus análisis positivos, ni de sus confusiones. Para la mayoría, sin embargo, Wittgenstein nunca negó esos análisis, y trató las confusiones profundamente. Aún más, es esencial enfatizar que, en una discusión filosófica, alguien que se llame a sí mismo wittgensteniano puede llegar a darse cuenta de que es él quien está confundido. Sería una verdadera arrogancia negar esto.

El segundo obstáculo para la necesaria discusión es que al enfatizar la confusión conceptual, los wittgenstenianos introducen una nueva consideración dentro de la filosofía. Esto es falso. Es tan viejo como el método socrático, involucrar la investigación de Sócrates con lo que la gente quiere decir. ¿No tiene esto nada que ver con la negación por parte de Berkeley de las observaciones de Locke de que nuestros fracasos epistémicos se deben a la deficiencia de las facultades? Berkeley decía que eran el resultado de nuestras confusiones: primero levantamos polvo y después nos quejamos de que no vemos. El mismo énfasis se encuentra en aquellos que simpatizan o no con reivindicaciones religiosas. Tanto Kierkegaard como Feuerbach demandaron de los filósofos dejar de lado las abstracciones metafísicas y atender a las prácticas de la gente de carne y hueso. Wittgenstein pide una vuelta filosófica al duro suelo. La unión entre la filosofía y la batalla contra el hechizo de la inteligencia utilizando el lenguaje no es, ciertamente, en modo alguno nueva. Lo que es cierto es que ha ocupado el centro de la escena en el siglo XX de una manera no superada en la historia de la filosofía.

La tercera barrera en la discusión es un producto de las dos razones que acabamos de considerar. El centro de la atención pasa a ser ahora la acusación de confusión en sí misma, como si fuera una presuposición de la discusión, mas que algo que debiera surgir en su curso. Entonces se procede a discutir la presuposición alegada: «¿Presupones entonces que mi punto de vista está equivocado? Bien, déjame que te diga que no creo que esté confundido, y no me siento confundido. Supongamos que la mayoría de los creyentes y teólogos no estuvieran de acuerdo contigo. ¿Dirías entonces que todos ellos están equivocados y tú eres el único en lo cierto?» No es difícil ver la carga de arrogancia oculta a la vuelta de la esquina. Pero, aquí, lo votado por la mayoría ha tomado el lugar de la discusión, y la situación de Kierkegaard ha sido legislada fuera de existencia. Debería estar claro que la búsqueda del entendimiento no necesita tomar esta forma fácilmente criticable. Comparémoslo, por ejemplo, con lo siguiente: «Creo que si fuera católico y quisiera hablar con alguien, o *acercarme* a alguien que ha rechazado el cristianismo, pensaría que mi deber es intentar con toda mi alma y mi corazón creer que ese hombre estaba en *lo cierto* al rechazar el cristianismo. Después *debería* hacer un intento por entender cuál fue su dificultad. Y él debería empezar a pensar que yo estoy encarando la dificultad con él, en lugar de dirigirme a él como alguien que ha recibido la gracia de Dios (quizás, después de todo, *yo no la he recibido*), o como un portavoz de la iglesia que conoce todas las respuestas y que las ha sabido durante siglos.»⁵

⁵ Rhees, op. cit., p. 384.

Rhees está hablando aquí de una discusión entre un creyente y alguien que no cree, pero esta actitud atraviesa toda su concepción sobre la indagación filosófica. La obra mencionada, *On Religion and Philosophy*, acaba con estas palabras: «Los curas tienen la costumbre de decir que no hay nuevos pecados ni nuevas dificultades. Sé lo que quieren decir. Pero en un sentido esto está equivocado. Ya que los problemas y dificultades de todos aquellos que piensan que la religión es más que una formalidad representan nuevos problemas. Y —en mi opinión— deberían ser tratadas como tales.»⁶

Esto nos lleva a la cuarta razón por la que las discusiones entre los wittgenstenianos y los demás son probablemente difíciles. Los primeros argumentan que, en primera instancia, tratar la creencia religiosa conlleva deshacernos de la asunción de que ésta envuelve teorización metafísica. Para aquellos dedicados a estos temas, esto parecerá simplemente una huida de la responsabilidad intelectual. Este conflicto oculta un desacuerdo más profundo. Los teóricos señalan que ellos están investigando la verdad o falsedad de la creencia religiosa, mientras que sus oponentes wittgenstenianos niegan que ésta sea una tarea que la filosofía pueda llevar a cabo. Va a ser duro, por consiguiente, irrumpir en la batalla de las teorías. Los teóricos rivales dicen entenderse unos a otros a pesar de llegar a conclusiones diferentes. Los wittgenstenianos dirán que los planteamientos de esas teorías están basados en confusiones. Un desacuerdo tan profundo tendrá un hondo efecto en cómo entendamos nosotros la relación entre la creencia y el descreimiento, y la investigación filosófica.

II

¿Qué tipo de interés es el interés filosófico en realidad? Este tema es tan viejo como la filosofía. Los presocráticos se preguntaron: «¿Cuál es la naturaleza de todas las cosas?» y dieron respuestas como: «Todas las cosas son agua», o «Todas las cosas son átomos». ¿Pero cómo podemos dar cuenta de la realidad del agua o de los átomos? ¿Cómo puede haber una teoría que sea una teoría de todas las cosas? Platón se enfrentó a este problema de medir la medida, cuando esta se refiere a la medida de «todas las cosas».

Lo que concierne a la filosofía es *el concepto* de realidad; lo que significa distinguir entre «lo real» y «lo irreal». Wittgenstein muestra que esto no viene a ser lo mismo en todos los contextos. Lo que viene a ser se encuentra en las diferentes formas en las que dialogamos con cada uno.⁷ Los juicios sobre la verdad y la falsedad se hacen *en* estos contextos, pero la discusión filosófica acerca de qué quiere decir esto no es en sí misma una manera de hacer tales juicios. Esto es tan cierto de la investigación filosófica sobre la religión, como de cualquier otro ámbito.

⁶ Ibid., p. 384.

⁷ Rhees trata de estos temas en *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, D.Z. Phillips (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 1998; y en dos trabajos hasta ahora sin publicar, *Philosophy and the Presocratics* y *Plato and Dialectic*.

Esto señala una importante diferencia entre Kierkegaard y Wittgenstein. El interés de Kierkegaard por la claridad está motivado por su deseo de distinguir entre el cristianismo, la estética y la ética. Kierkegaard da por hecho el sentido de estas categorías, en tanto que Wittgenstein lucha contra nuestras tentaciones filosóficas por falsear o negar estos sentidos.⁸ La obra de Wittgenstein está impregnada por la extrañeza de que la gente da sentido a las cosas de un número indeterminado de formas; sentidos que incluyen a la religión.

Esta concepción de la tarea de la filosofía la separa de otras concepciones. Haré un breve comentario de cuatro de ellas. La primera tiende a ser olvidada o ignorada por aquellos que piensan en términos de un resurgimiento de la filosofía de la religión. Me refiero al gran movimiento surgido en el seno de la filosofía analítica que mantiene haber mostrado la falta de sentido que hay en la creencia religiosa. Esto es dado por hecho por tantos, que creen que la discusión queda ya fuera de lugar. Los wittgenstenianos replican que esta conclusión es aceptada porque los filósofos no han prestado la atención suficiente a la gramática de la creencia religiosa. La discusión en torno a esto sería una discusión sobre el *sentido*, no sería una disputa planteada entre la creencia y el descreimiento. Clarificar el sentido de algo no es aceptarlo, o comulgar con él. Por lo que concierne al ateísmo no filosófico, todo lo que se habría mostrado es que ese ateísmo no necesita una filosofía errada como su cimiento.

La segunda concepción de la filosofía de la religión sostiene que su tarea es tratar la cuestión de la verdad de las creencias religiosas. Me estoy refiriendo al evidencialismo filosófico del tipo que puede encontrarse en la trilogía de Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, *The Existence of God*, y *Faith and Reason*. La creencia religiosa, se sostiene, debe considerarse, como cualquier otra creencia, de acuerdo con la evidencia. Las enormes dificultades, dificultades conceptuales, que envuelve hacer esto se han señalado en *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume. ¿No pudiera parecer, en una primera aproximación, de una incompetencia sorprendente que la gente esté tan profundamente en desacuerdo sobre la religión a pesar de que consideran las mismas evidencias? ¿Estaban equivocados John Wisdom en «Gods»⁹ y O.K. Bouwsma en *Without Proof or Evidence* al decir que la disputa entre el creyente y el no creyente no es de tipo empírico? ¿Eludimos sus argumentos diciendo que cuando reflexionamos sobre las leyes de la naturaleza, los principios de la economía, la simplicidad y la elegancia apuntan a un Creador como su autor? ¿Ignoran acaso los ateos estos principios? ¿O es todo esto el resultado de ofrecer la canción de la creación a la constatación científica?¹⁰ ¿Depende la estabilidad de la fe de los creyentes de fundamentos evidencialistas suministrados por intelectuales?

⁸ Para una discusión de autoridad sobre Kierkegaard y Wittgenstein véase la obra de James Conant, «Putting Two and Two Together» en *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. Editado por Timothy Tessin y Mario von der Ruhr. Londres y Nueva York: Macmillan y St. Martin's Press, 1995; y mi respuesta, «Kierkegaard's Qualitative Dialectic» y «Wittgenstein's Philosophical Method» en *Philosophy's Cool Place*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

⁹ John Wisdom, «Gods» en *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Blackwell, 1968.

¹⁰ Ver D.Z. Phillips, «Is Hume's «True Religion» A Religious Belief?» en *Religion and Hume's Legacy*. D.Z. Phillips y Timothy Tessin (eds.), Londres y Nueva York: Macmillan y St. Martin's Press, 1999.

Si contestamos a esta pregunta negativamente, de qué otra manera podríamos hacerlo, ¿se preguntará si podemos dar cuenta de cómo se pasa de la creencia a la no creencia? Consideremos ahora la siguiente respuesta: «Bien, consideremos las historias de la Biblia en las que ha ocurrido esta transición, donde la gente ha pasado de no creer a creer. Por ejemplo Saúl en su camino a Damasco. El cambio le ocurre a un hombre intelectual, pero su intelecto no tiene nada que ver aquí. El cambio no esta desconectado con el resto de su vida (que estuviera persiguiendo a los cristianos, por ejemplo). Y la historia nos cuenta cómo cambió. Pero lo que vemos no es una explicación de cómo pasar de no creer a creer. No se nos muestra «cómo hacerlo».¹¹

La tercera concepción de la religión proviene de la tradición protestante.¹² En ésta, no se piensa que la gente llega a creer en Dios por considerarlo una evidencia común de acuerdo con algunos métodos de constatación neutrales que comparten con los no creyentes. Ni se piensa que la creencia religiosa sea una cuestión «de alta probabilidad» como claman los evidencialistas. Más bien, los epistemólogos protestantes señalan que alguien llega a creer porque dios le habla, o porque reciben de él un dictado. O ante Dios pudieran haber llegado a sentirse culpables. Estas experiencias son formativas, y puede que no haya una evidencia más básica mediante la que los creyentes puedan justificarse.

¿Cuál es la relación de la filosofía con estas experiencias básicas? Esto no está completamente claro. Los evidencialistas dirán que estas experiencias no pueden ser básicas. Los creyentes probablemente no sabrán cómo enfrentar este reto, pero es aquí, parece, que los intelectuales pueden venir en su ayuda. Pueden crear un argumento que implique la demostración de que los creyentes tienen todo el derecho de tomar sus experiencias como básicas.

En la historia de la filosofía, las proposiciones que se han tomado como básicas son las proposiciones evidentes de la lógica y las matemáticas, y las proposiciones irrefutables concernientes a la experiencia sensible. Los epistemólogos protestantes quieren saber cómo, sin un criterio de lo que es básico, pueden los filósofos decir qué proposiciones son básicas en este sentido. A falta de tal criterio, los creyentes están totalmente capacitados para considerar sus experiencias como básicas. Obviamente, no pueden mostrar a nadie porqué deberían considerar sus experiencias de este modo, pero, del mismo modo, nadie les puede impedir hacerlo. ¿Deja esto la cuestión de qué sea una proposición básica al gusto de cada uno? Aparentemente, no. Se nos dice que mediante un examen detallado de las prácticas, estará claro que ciertas proposiciones no pueden tenerse por básicas. Sin embargo, una vez que se ha admitido esto, el argumento sobre las experiencias básicas se viene abajo. Las prácticas no dependen de las experiencias básicas, ya que es la práctica la que marca el sentido. Ciertamente, lo que no tiene fundamento no es una proposición, sino la práctica. Este último punto de vista está muy cerca del que Wittgenstein sostiene en *On Certainty*.

¹¹ «Voices in Discussion» en *Can Religion Be Explained Away?* Editado por D.Z. Phillips. Londres y Nueva York: Macmillan y St. Martin's Press, 1996, p. 287.

¹² Ver Alvin Plantinga, «Is Belief in God Rational» en *Rationality and Religious Belief*, C.F. Delaney (ed.), Indiana: University of Notre Dame Press, 1979; Alvin Plantinga, «Reason and Belief in God» y, Nicholas Wolterstorff, «Can Belief in God be Rational?» en *Faith and Rationality*, A. Plantinga y N. Wolterstorff (eds.), Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.

Por otra parte, no está claro si esta postura es reconciliable con la epistemología protestante. Ya que esta última admite que la defensa intelectual está abierta a objeciones, «cargas» que, de ser válidas, la echarían abajo. Pero las «cargas» deberían contestarse con «contra-cargas». Éstas, a su vez, deberían ser confrontadas con «contra-contra-cargas», y así hasta el final. Así parece que también, desde esta perspectiva, el que los creyentes tengan derecho a considerar sus creencias como básicas depende de la construcción de cargas intelectuales, cargas que la mayoría de ellos no son capaces de formular.

La cuarta concepción de la filosofía de la religión insiste en que debemos tener muy buenas razones para confiar en nuestras prácticas doxológicas.¹³ Es comúnmente aceptado que, ya pensemos en una creencia religiosa o en la percepción, no podemos dar una justificación que no sea circular. Es más, es considerado prácticamente racional confiar en prácticas que nos han sido útiles. Nuestras prácticas no son culpables hasta que se pruebe su inocencia, sino inocentes hasta que se pruebe su culpabilidad.

La confusión en esta postura es que trata la práctica doxológica como si fuera una creencia. Hacemos juicios de percepción que son verdaderos o falsos en términos de conceptos perceptuales, pero esos conceptos no son creencias. La postura en cuestión no tiene en cuenta la distinción entre «error» y «locura» de una manera suficientemente seria. Alston dice que es lógicamente posible que nuestras prácticas doxológicas estén completamente equivocadas y no expresen «cómo son las cosas». Esto es confuso. Si, de hecho, alguien pudiera convencerme de que no puedo fiarme de mis juicios de percepción *en absoluto*, no pensaría que estoy *equivocado*, diría que me estoy volviendo *loco*. Con la religión es distinto. No creer no es una forma de locura. Pero la cuestión lógica, en ambos casos, es que nuestras prácticas no son creencias sobre lo que es real, sino los contextos en los que las distinciones entre lo real y lo irreal tienen sentido.

Echando una mirada a las cuatro concepciones de la filosofía de la religión observamos que se basan en una relación *absoluta* con la creencia religiosa: la filosofía muestra que las creencias religiosas no tienen sentido; la filosofía muestra que hay una gran evidencia de la verdad de la creencia religiosa; la filosofía muestra que los creyentes tienen el derecho de considerar básicas sus creencias religiosas; la filosofía muestra que es prácticamente racional para los creyentes religiosos confiar en sus prácticas doxológicas.

Los wittgenstenianos niegan estas relaciones absolutas entre la filosofía y la creencia religiosa. La religión no puede ser refutada por normas filosóficas previas. La filosofía atiende a los sentidos que brotan de la religión, y éstos confirman que son un saco con un poco de todo. Así pues no se pueden formular preguntas de una manera *absoluta*: ¿contradice la religión a la razón? ¿contradice la religión a la ciencia? Dependerá de lo que se diga, de quién lo diga y de dónde lo diga. A veces habrá incluso contradicciones, y el precio de ignorarlo sería muy alto. Gosse el viejo, un geólogo eminente, que era también un fundamentalista, intentó reconciliar la datación de fósiles con la cronología de la creación que encontró en la Biblia. Dijo

¹³ Ver William P. Alston, *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

que la fecha bíblica era la correcta, y que Dios simplemente había creado los objetos con un aspecto más viejo. El precio que pagó, según recuerda conmovedoramente su hijo, fue no menos que su desprestigio científico.¹⁴ El error, sin embargo, es pensar que *debe de* haber una contradicción entre Darwin y el Génesis; la idea que se esconde, latente en la razón o en la ciencia, es la contradicción con la religión. Wittgenstein subraya que las contradicciones son algo con lo que uno debe enfrentarse *sólo si aparecen, y en ese mismo momento*.¹⁵ Si aparecen, no pueden ser tratadas de una forma absoluta. Tampoco puede serlo la relación entre la filosofía y la creencia religiosa. Las confusiones filosóficas obstaculizarían la creencia religiosa, pero también lo haría la claridad filosófica. Los resultados prácticos respecto a la creencia y al ateísmo son impredecibles.

Lo que debe ser extraído de estas cuestiones prácticas es la naturaleza de la indagación filosófica, ya que hemos visto que es, ella misma, una cuestión filosófica. Hay concepciones de la filosofía de la religión rivales que, en mi opinión, no discuten lo suficiente lo que las separa. Lo que he ofrecido en este breve ensayo espero que no sea una mera descripción de estas diferentes concepciones, sino alguna indicación, al menos, de porqué creo que las discusiones sobre sus diferencias son urgentes. ¿Es necesario que diga que habrá muchos que no estén de acuerdo?

Traducción: *Yolanda López Muñoz*

¹⁴ Edmund Gosse, *Father and Son*. Londres: Heinemann, 1958.

¹⁵ Estoy en deuda con la discusión de Peter Winch sobre la contradicción en «Darwin and Contradiction» en *Trying to Make Sense*. Oxford: Blackwell, 1987.