

¿ES RAZONABLE LA FE RELIGIOSA?

SENTIDO Y SINSENTIDO DE UNA PREGUNTA¹

Constantin Stroop

Humboldt Universität Berlin - Alemania

stroop.constantin@googlemail.com

¿Es razonable ser religioso? ¿Es razonable la fe religiosa? Este ensayo desea examinar estas preguntas y, por cierto, de modo literal. No pretendo encontrar buenas respuestas, sino analizar las preguntas mismas, pues debo confesar que no comprendo del todo su sentido o, en palabras más precisas, la forma en que tales preguntas son examinadas hoy en día ante todo por la filosofía analítica de la religión, ya que tal examen me resulta irritante.² A continuación quiero exponer algunas reflexiones concernientes a las siguientes cuestiones: ¿es, o puede ser, la fe religiosa objeto de una discusión epistemológica? ¿Existe una diferencia relevante entre las expresiones “fe religiosa” y “creencia religiosa”? Y, finalmente, ¿cómo es posible plantear la pregunta sobre lo razonable de la fe religiosa en términos informativos y dotados de sentido?

1. ¿CUÁL ES EL PROBLEMA?

La pregunta por lo razonable de la fe religiosa, es decir, por la relación entre razón y fe, es un elemento esencial de la filosofía de la religión actual. Muchos autores la consideran incluso “el problema fundamental de la filosofía de la religión” (Löffler 2006 27). La mayoría de los análisis se limitan a su dimensión teórica-epistemológica.³ En el núcleo de este interés se encuentra la pregunta por el estatus epistemológico de la creencia religiosa: se examina su justificación epistemológica en contraste con creencias de otro tipo, por ejemplo, creencias científicas, creencias sobre lo que *existe* en el mundo. Que una persona sea “razonable” significa entonces en este contexto que está en capacidad de ofrecer una justificación para su creencia. También el concepto de racionalidad desempeña un papel central: una persona es “racional”, y con ello “razonable”, cuando es capaz de fundar sus creencias sobre lo que existe y lo que no existe en “buenas razones”, en vez de, por ejemplo, adivinar o lanzar una moneda al aire.⁴ Los filósofos de la religión que examinan la pregunta “¿es la fe religiosa razonable?” en estos términos comparan distintos tipos de creencias no-religiosas sobre el “mundo externo” —como por ejemplo “Pedro tiene un perro”, “Michael Jackson está muerto” o “mañana va a llover”— con creencias religiosas —por ejemplo, la creencia monoteísta “existe un ser sobrenatural y todopoderoso”—, y discuten acerca de si es posible justificar estas creencias, qué criterios deben valer para la justificación, etc. Incluyen, pues, el fenómeno de la fe religiosa, entendido como un sistema de creencias de contenido específico, en una discusión epistemológica sobre la racionalidad teórica.

¹ Traducción de Hernán D. Caro A.

² Para ver diferentes acercamientos al tema por parte de la filosofía de la religión, cf. Hasker (2005), Phillips (2005) y Westphal (2005), así como Löffler (2006 24-33).

³ Cf. por ejemplo Yandell (1999 341 y ss.), Jäger (1998 41-46 y 303-353), Löffler (2006 33), Peterson, Hasker, Reichenbach & Basinger (1998 44) y Petersen & VanArragon (2004).

⁴ Olaf Müller ofrece una explicación sencilla de aquello que a menudo se define como racionalidad teórica: “[c]uán racional es un sistema de creencias depende de si corresponde de forma adecuada y, en la medida de lo posible, simple, a los hechos empíricos; de si es un sistema claro, consistente y coherente; de si sus partes no empíricas son lógicas y están fundamentadas de modo [...]” (2009 3).



En esta discusión, el concepto de razonabilidad no posee solamente un significado aclaratorio, sino que constituye al mismo tiempo el criterio decisivo para la aceptación o el rechazo de una creencia. Esto es, ‘razonable’ no se entiende sólo de forma descriptiva, sino también *normativa*: debemos elegir nuestras creencias basados en el criterio de si pueden ser justificadas adecuadamente. Los epistemólogos sostienen entonces que, primero, “las creencias tienen por objetivo la verdad” y, segundo, que las razones se caracterizan por su “capacidad de producir verdad”, lo que a su vez significa que uno se acerca a la verdad a través de las propias creencias en la medida en que se orienta a través de razones (*cf. Baumann 2002 2*). El aspecto normativo de este tipo de razonabilidad o de racionalidad, es decir, la función epistémica de una buena justificación, es sencillo de reconocer, pues sin duda produciría gran irritación en la mayoría de personas que, por ejemplo, una persona dijera que no tiene razones para creer que anoche cruzó un unicornio por su habitación y, sin embargo, creyera que esto sucedió en verdad. Esto, dado que, en primer lugar, estamos convencidos de que en términos ontológicos, es decir, como elementos de un mundo “externo” real, no existen unicornios; en segundo lugar, dado que todos sabemos que cuando la gente se encuentra en su dormitorio en la noche, a menudo *duerme* y muchas veces sueña al mismo tiempo; y, en tercer lugar, dado que muchas experiencias pasadas hablan por el hecho de que los sueños muchas veces parecen muy reales para quien los sueña —parecería que en esta situación hipotética existe una mejor justificación para la creencia de que la persona referida simplemente vio un unicornio en un sueño—. La justificación racional es, pues, un criterio más plausible para la ponderación de posibles creencias epistémicas. Ahora, la pregunta es si también se trata de un criterio plausible para responder la inquietud de si deberíamos tener o no fe religiosa. Consecuentemente, esta pregunta vale también para las siguientes: ¿significan las cuestiones “¿es razonable la fe religiosa?” y “¿cuál es el estatus epistemológico de las creencias religiosas?” lo mismo? En mi opinión, sería bastante extraño que éste fuera el caso (es decir, que las dos preguntas fueran equivalentes). En las siguientes líneas intentaré hacer plausible mi opinión a través de tres breves reflexiones.

2. FE RELIGIOSA Y CREENCIAS RELIGIOSAS

En primer lugar, si la perspectiva (epistemológica) sobre la fe arriba descrita es correcta, entonces no existe una diferencia esencial entre las expresiones “fe religiosa” y “creencia religiosa”, o dicho de otro modo: la traducción de la fe en vocabulario epistemológico constituye una representación conceptual adecuada.

Personalmente, pienso que a la hora de analizar la pregunta de si la fe es razonable, es necesario examinar el tema de lo que las personas creyentes experimentan de hecho. En efecto, los fenomenólogos de la religión subrayan justamente los aspectos antes indicados. Karl Lehmann, por ejemplo, caracteriza la fe entre otras cosas a través de “el momento de certeza práctica fundada en una confianza sin reservas” (1973 599). Como resumen de este primer punto se puede constatar entonces lo siguiente: la “traducción” epistemológica de la fe religiosa arriba descrita parece traer consigo necesariamente una reducción semántica del concepto de fe religiosa al concepto de creencia religiosa. Que se trata realmente de una *reducción* y no de una correspondencia completa de contenido lo demuestran algunos indicios lingüísticos, que se apoyan en resultados de la fenomenología de la religión. Si ahora se aplica el criterio normativo de verdad, interpretado en términos epistemológicos, al concepto

de “creencia religiosa” —un concepto que visto desde la fe religiosa no es adecuado—, es posible preguntarse —a causa de la diferencia semántica entre las dos terminologías— si la respuesta dada a la pregunta por *lo razonable de la creencia religiosa* puede tener algún sentido o aportar algún tipo de conocimiento cuando es aplicada a la pregunta por *lo razonable de la fe religiosa*.

La segunda reflexión anunciada está vinculada a observaciones de Ludwig Wittgenstein, quien al referirse a la relación entre personas religiosas y su fe comprobó que tales personas “no consideran esa relación como una cuestión de razonabilidad” (1994 81). En sus “Vorlesungen über den religiösen Glauben” (*cf. ibíd.*), Wittgenstein intentó comprender la fe desde la perspectiva del creyente (del fiel), y a través de ello establecer los límites entre tal perspectiva y la de un ateo respecto a oraciones de fe como por ejemplo “habrá un Juicio Final”. Según él, no se trata en esos casos de “hipótesis de alta probabilidad” y tampoco de “conocimiento” (*cf. ibíd.* 78). Definir algo como “una cuestión de la razón” significa entonces para Wittgenstein considerar que la racionalidad epistémica de una pregunta determinada (“¿debo hacer esto o aquello?”, “¿debo creer esto o aquello?”) es un criterio decisivo autorizado y adecuado:

Si algo es un error o no, es un error al interior de un sistema determinado. Del mismo modo como algo es un error en un juego determinado y en otro no. [...] Podrías también decir que donde nosotros somos razonables, ellos no lo son, lo que significaría que ellos no hacen uso de la razón en este caso. (Wittgenstein 1994 82)

¿No existen, en efecto, campos de la vida cotidiana de cada persona en los que no seguimos el imperativo epistemológico de la justificación y consideramos tal comportamiento completamente adecuado? Un ejemplo son nuestras relaciones con otras personas: imaginemos que durante una fiesta de bodas la recién casada confiesa a sus curiosos familiares que se casó con su esposo porque había “buenas razones” para hacerlo; tal afirmación causaría al menos asombro. Si, ahora, uno preguntara a la recién casada por su relación emocional con su esposo, y ella respondiera que tal aspecto no jugó papel alguno en su decisión de casarse con él, tal respuesta resultaría bastante irritante para sus familiares, quienes considerarían que la mujer tiene un importante déficit emocional. En un primer momento, este ejemplo puede parecer algo romántico, pero es suficiente visto bajo criterios pragmáticos, pues es claro que no pocos de los asombrados familiares concederían muy poco tiempo de duración a un matrimonio así. En otras palabras: para el caso de relaciones interpersonales, consideramos la presencia o la ausencia de determinados sentimientos como un criterio de decisión importante, pues partimos de la suposición de que los sentimientos pertenecen a una relación tal, que no es posible dejarlos fuera sin más cuando un matrimonio debe funcionar felizmente. Por supuesto, esto no significa que las reflexiones racionales no jueguen también un papel: si el marido es un psicópata violento, muchos pensarían que la mujer habría hecho mejor en no casarse con él, incluso si expresa sentimientos intensos frente a él. Sería posible, pues, decir con Wittgenstein que no juzgamos nuestras relaciones con otras personas, o no únicamente, en términos de ‘razonable’ y ‘no razonable’. Existen así campos vitales en los que lo razonable no es lo decisivo. Para la pregunta de si la fe religiosa pertenece a ellos —lo cual corresponde a la opinión de Wittgenstein— o no —como lo implica su tratamiento como objeto epistemológico por parte de la filosofía analítica de la religión— he ofrecido algunos indicios iniciales que parecen hablar a favor de la primera alternativa.



Quisiera ahora construir un ejemplo a partir del cual se pueden resumir los aspectos centrales de los dos puntos anteriores. Imaginemos que David, un profesor de matemáticas de cuarenta y cinco años, futurólogo apasionado, se hiciera bautizar después de muchos años de abierto ateísmo y se declarara a partir de ese momento fiel de los dogmas católicos romanos. Interrogado acerca de su cambio de creencias, David dice que ha vivido todos estos años con creencias completamente falsas, pues le faltaba el algoritmo matemático correcto para calcular la probabilidad del Juicio Final. Dado que la probabilidad de este suceso es mayor que 0,75 (75%), él cree ahora que el Juicio Final ocurrirá algún día en el futuro y, gracias a este conocimiento y a otros estudios lógicos y filosóficos, una variante de la prueba ontológica de Anselmo de Canterbury lo ha convencido de la existencia de Dios. ¿Diríamos frente a una situación tal que David es una persona que tiene fe religiosa? ¿Existe en realidad en David lo que llamamos ‘fe religiosa’ en otras personas? Quizá este ejemplo, junto con las preguntas finales, parezca en un primer momento risible e inviable. Pero sostengo que en el caso de David no existe fe religiosa, pues, por una parte, está presente de hecho el método matemático de cálculo y su resultado y, por otra, que en un futuro cercano se podría hallar una prueba científico-matemática de la existencia de Dios. Quisiera también plantear la tesis de que este escenario no marcaría el triunfo, sino justamente lo contrario: el *final* del fenómeno de la “fe religiosa”. La clave subyace en la distinción arriba indicada entre los estados “estar convencido de algo por buenas razones” y “tener fe religiosa”, pues aquel aspecto de la confianza y la certeza, que determina al menos en parte tal distinción, sería eliminado a través de la prueba científica (en este caso de la existencia de Dios): una certeza que surge a través de la *confianza* es genuinamente distinta de una certeza que se apoya en la *evidencia*; las pruebas lógicas le roban a la fe como “aventura” (cf. Lehmann 1973 599) su necesidad.⁵

Para construir un tercer y último argumento quisiera simplemente suponer que no existe una serie de contenidos de creencias religiosas, sino únicamente la creencia en la existencia de Dios. Bajo esta suposición, ¿sería adecuado decir que una persona ya es “religiosa” sólo por tener aquella creencia? Para responder esta pregunta es posible formular de un nuevo modo la tesis que presenté al examinar la pregunta “¿qué es la fe religiosa?”. No, aquella persona no es religiosa por el solo motivo de creer en una proposición en la cual también creen los creyentes, pues lo que designamos como ‘fe religiosa’ claramente comprende mucho más que sólo un conjunto de creencias. Parecería —como he intentado mostrar en los párrafos anteriores—, que se trata (al menos) también de una cierta *forma* de creer, la cual es constitutiva de la fe.⁶

⁵ En este sentido, Volker Gerhardt constata que “[u]na prueba de la existencia de Dios, que rebaja a Dios al nivel de los hechos empíricos, a fin de deducir su facticidad cosmológico-histórica [...] siempre ha sido inadecuada [...] pues si Dios se redujera a un mero hecho empírico, toda fe en él se perdería” (2008 140). También Schärtl afirma: “[q]uien tiene fe no hace depender sus creencias de un vórtice de posibilidades de falsificación permanentes. Tener fe en sentido religioso supone —dicho en términos de la fenomenología de la religión— una cierta terquedad y una confianza optimista en que siempre serán posible nuevas pruebas” (2003 49-50). Se debe notar que si bien Thomas Schärtl descarta una falsificación de la fe religiosa, no parece por ello descartar la posibilidad de una comprobación verificadora.

⁶ Por ‘forma’ entiendo, por ejemplo, a través de qué y por qué uno se deja convencer, cómo se “siente” estar convencido y qué emociones acompañan la creencia (qué emociones ocasionan la creencia y qué emociones surgen de ella). Para un análisis muy preciso y sensible a los fenómenos del resto de atributos y funciones de las creencias, también de las no-religiosas, cf. Schärtl (2003), quien parte una dimensión de creencias constitutiva de sujeto o de identidad (*id. 23-24*), constitutiva de un mundo y guía de comportamientos (*id. 26-31*), y quien considera que la característica principal de las creencias religiosas (junto a los aspectos nombrados antes) es su “estatus de significado existencial” (*id. 50*).

3. CONSECUENCIAS PARA LA PREGUNTA POR LO RAZONABLE DE LA FE

Primero que todo, un breve resumen: al inicio de este texto expresé mi irritación filosófica respecto a la forma en que la pregunta por lo razonable de la fe religiosa se percibe y discute en la filosofía analítica de la religión. En el primer capítulo examiné el respectivo procedimiento analítico de exploración del tema “razón y fe” y la perspectiva implícita hacia el tema de la fe religiosa. Se pudo constatar allí que la interpretación analítica de la pregunta inicial se puede expresar de modo más preciso en la fórmula: “¿cuál es el estatus epistemológico de las creencias religiosas?”. De aquella irritación que dio origen a estas reflexiones, surgió la pregunta crítica de si es de hecho posible aplicar legítima y convenientemente un criterio epistemológico normativo de razonabilidad a la fe religiosa, es decir, si la fe religiosa es de hecho un posible objeto de la teoría del conocimiento: ¿es posible, sin caer en una modificación de significado decisiva, preguntar no por lo razonable de la fe religiosa, sino por el *estatus de las creencias religiosas*? En la primera parte del segundo apartado, desarrollé la hipótesis de que tales preguntas *no* son equivalentes, y sostuve la tesis de que un discurso sobre “creencias religiosas” no capta o expresa de modo adecuado lo que se entiende comúnmente bajo “fe religiosa”. En la segunda parte del apartado, se presentó la observación de Wittgenstein de que los creyentes (los fieles religiosos) no consideran su propia fe bajo los dictados de la racionalidad (epistémica). Así, desde un punto de vista neutral (suponiendo que algo así existe) o ateísta, el comportamiento meramente epistémico-racional de una persona respecto a sus creencias no es suficiente para llamar a esta persona ‘creyente’ en sentido religioso.

¿Qué consecuencias se desprenden de todo esto de cara a la pregunta por lo razonable de la fe? Se presentan al menos cuatro opciones distintas. En primer lugar, se puede admitir que, sea como fuere, las creencias religiosas de contenido epistemológico constituyen una parte integral del fenómeno total de la “fe religiosa”. De lo cual resulta la pregunta, insinuada al final del segundo capítulo: ¿qué valor epistemológico tiene examinar el tema de la justificación de creencias religiosas de cara a la cuestión de si es o no razonable ser religioso? En mi opinión, hay varias razones de peso que hablan en contra de considerar una forma tal de análisis como adecuada para comprender el fenómeno de la fe y la pregunta de si tal fenómeno es o no razonable. Estar convencido de proposiciones religiosas puede ser una parte constitutiva de aquello que llamamos ‘fe religiosa’; sin embargo, esto no significa necesariamente que este aspecto singular pueda ser evaluado de modo independiente, es decir, sin tener en cuenta su papel funcional al interior de la estructura general del fenómeno de la fe religiosa. He intentado indicar que *ser creyente religioso y estar convencido de proposiciones religiosas* (de las que un creyente también está convencido) representan dos cosas completamente distintas. La forma en que las personas creyentes están convencidas parece distinguirse fundamentalmente de un modo empírico-falsacionista de estar convencido. Los atributos característicos de la fe, como por ejemplo los aspectos de la confianza, la fidelidad y la certeza, parecen poner los contenidos de creencia en un contexto por completo distinto —uno podría decir, con algo de reserva, un contexto *funcional*— al que tienen cuando se abstraen del todo orgánico de la fe. O dicho con otras palabras: aparentemente, las creencias religiosas, en cuanto partes integrales del fenómeno de la fe, se hallan configuradas en términos de acciones recíprocas con el resto de aspectos y características del fenómeno. Cuando a aquello que aquí se ha llamado ‘forma de estar convencido’ se añaden las facetas de una “afirmación ilimitada” y un “entusiasmo incondicional”, se puede sostener claramente la tesis de Kart Lehmann de que “el acto de la fe y



su ‘contenido’ (la creencia) son indissociables” (1973: 598)⁷. El acercamiento a la fe religiosa que se lleva a cabo en este texto, en especial su consideración como fenómeno extremadamente complejo, es entonces inconsistente con una perspectiva según la cual la reducción epistemológica de la fe es una forma adecuada de examinar la pregunta de si tal fenómeno es o no razonable.

En segundo lugar, una alternativa también sería descartar como sinsentido la pregunta por lo razonable de la fe. Una posición tal podría justificarse haciendo referencia a las observaciones de Wittgenstein: ‘razonable’, entendido como racionalidad epistémica, es un criterio inadecuado o, por así decirlo, una *categoría falsa* cuando se habla de religión. El surgimiento de la pregunta por la relación entre razón y fe resulta únicamente de una confusión semántica en torno a la palabra ‘creencia’: confusión de su sentido epistemológico (‘creencia’) y su sentido religioso (‘fe’).

En tercer lugar, sería posible dejar de lado los pronunciamientos de Wittgenstein, aceptar la pregunta como una pregunta con sentido para la cual se pueda hallar una respuesta inequívoca, y solamente renunciar al aspecto normativo del concepto de ‘razón’. Tal respuesta sería, por lo demás, ciertamente inequívoca pero trivial y poco interesante: no. La fe religiosa no es razonable, pero no importa, pues la fe precisamente no *tiene* que ser razonable. Esta opción implicaría examinar la fe religiosa desde una perspectiva epistemológica, aun a sabiendas de que en este caso los criterios epistemológicos no son, de hecho, decisivos, y pierden su función normativa más allá del campo epistémico. Con ello, parece legítimo descartar esta opción como incoherente, pues ¿para qué hablar de una ‘perspectiva epistemológica’ si los conceptos correspondientes no se pueden aplicar al objeto estudiado y para aplicarlos se debería modificar su sentido? En la medida en que la perspectiva epistemológica se caracteriza justamente por la dimensión normativa de la racionalidad epistémica, hablar de una ‘perspectiva epistemológica de la fe religiosa’ no tiene, de hecho, sentido alguno. Con ello, la tercera alternativa recaería a fin de cuentas en la segunda: la crítica de Wittgenstein.

En cuarto lugar, sería posible determinar que la dimensión normativa es el núcleo del concepto de ‘razón’, y no pretender modificar tal dimensión, sino precisamente el significado descriptivo de ‘razonable’, a fin de poder aplicar el concepto al fenómeno de la fe religiosa. Considero que esta es la única posibilidad de plantear la pregunta por la relación entre razón y fe de modo tal que permita una respuesta con sentido, informativa e interesante. Por ello, para concluir desearía bosquejar una propuesta para el desarrollo de esta alternativa de solución.

4. UNA PROPUESTA DE SOLUCIÓN: ¿CÓMO ES POSIBLE PREGUNTAR DE MODO ADECUADO SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN?

Si decidimos no entender el concepto de ‘razonable’ como tener buenas razones para la verdad de una proposición epistémica, ¿cuál entonces sería una alternativa para definir un concepto de ‘razonable’ que pueda ser aplicado al objeto ‘fe religiosa’? ¿A partir de qué criterios se decide si el ser humano en general, o una persona determinada, *debería* creer o no?

En el marco de la descartada perspectiva epistemológica, esta pregunta era equivalente a la pregunta acerca de qué razones determinan *la verdad* de una creencia religiosa, por ejemplo, la

⁷ Los conceptos de ‘afirmación’ y ‘entusiasmo’ manifiestan en la exposición de Lehmann justamente este carácter práctico de un *acto* de fe.

existencia de Dios. Eso significa que la racionalidad epistémica o teórica tiene como objetivo final el reconocimiento de la verdad: éste es el fondo de la empresa epistemológica y por ello también la razón de que el criterio de razonabilidad juegue un papel normativo en terreno epistémico. Dicho de otro modo: la verdad es el *objetivo* o la finalidad de las creencias (*cf.* Baumann 2002 202). El criterio de razonabilidad está entonces sujeto a un esquema específico, en el cual la verdad es el objetivo y las “buenas razones” representan el mejor medio para alcanzarlo. Respecto a este esquema, quisiera expresar la suposición de que, a través de la nueva definición del objetivo, es posible llegar a un criterio de razonabilidad alternativo. En este caso, seguramente, el contenido de lo razonable se describirá a través del mejor medio para llegar a ese nuevo objetivo. Al mismo tiempo, tal procedimiento también implicaría describir la fe religiosa como una actitud que no está dirigida en último término hacia la verdad, para la cual, a fin de cuentas, la verdad no es determinante. Sin duda, algunos analistas del fenómeno de la fe considerarán que una alternativa tal no es plausible.⁸ Por otra parte, la perspectiva del fenómeno de la fe como objeto de la teoría del conocimiento ha demostrado no ser viable, y parece también bastante improbable que exista otro campo que ciertamente tenga la verdad como su objetivo, pero que no pueda ser examinado con el instrumental filosófico adecuado. En este punto, parece ser necesario distinguir entre dos afirmaciones: al sostener la tesis “la verdad *no es el objetivo* de la fe” no se debe entender que la fe *nunca* se trata de la verdad, que la fe no tiene *nada que ver* con la verdad. La fe puede perfectamente tener pretensiones de verdad, sin que ésta se entienda como su fin absoluto. Tales pretensiones podrían no referirse a sí mismas, sino legitimarse a través de algo distinto, algo *externo*. ¿Por qué tendría que ser siempre la verdad?

No se trata de buscar una estrategia *ad hoc* para salvar lo razonable de la fe. De hecho, para el caso de otro tipo de creencias, también es posible preguntar genuinamente por las condiciones externas de la justificación de su búsqueda por la verdad. A este respecto, se puede lanzar un vistazo escéptico a las ciencias naturales, aquel campo de creencia de cuya razonabilidad la mayoría de personas están convencidas. ¿A través de qué se legitiman en último término las creencias científicas, por ejemplo, las creencias fisicalistas? ¿Es la verdad en este caso un fin absoluto, o se basa lo razonable de tales creencias, es decir, lo razonable de un modelo de mundo fisicalista, también —al menos en parte— en su disposición práctica o su utilidad? A partir de esta pregunta, se podría llegar a la tesis de que lo razonable de las creencias científicas se puede entender *no sólo* como un elemento *teórico* —que se define únicamente a través del hecho de tener a la verdad como objetivo—, sino también —a partir de un esquema funcional— como *racionalidad práctica*.

La reflexión que quiero ilustrar a través de la referencia a lo razonable de las creencias científicas es simplemente que bajo el concepto de ‘razonable’ también es posible comprender una legitimidad práctica, cuyo objetivo último no es la verdad, sino su aplicabilidad a las circunstancias de la vida cotidiana. A menudo, objetivos como por ejemplo una mejor calidad de vida, una mayor duración de la vida, protección firme frente a catástrofes naturales o enfermedades, o el

⁸ Ver por ejemplo las tesis de John Worrall: “[e]l científico y el creyente religioso juegan el mismo juego; ambos realizan afirmaciones sustantivas, descriptivas, explicativas, sobre lo que es el mundo” (Worrall & Ratzsch 2004 60). También Magnus Striet: “[l]as creencias religiosas tienen siempre también pretensiones de verdad y pretenden poder ser verificadas” (2008 101).



desarrollo de medios de transporte y comunicación más efectivos, se convierten en razones para aceptar ciertas creencias científicas como buenas condiciones para alcanzar aquellos fines. Las creencias, pues, están justificadas a través de su practicidad. Del mismo modo, en el caso de la fe religiosa es posible imaginar muy buenas razones prácticas que decidirán si la fe es razonable o no.⁹ En este lugar no se examinará en detalle esta posible alternativa. En todo caso, para un examen de este tipo se debería aclarar con *qué objetivo* se podría vincular verosímilmente la fe religiosa y, de acuerdo a esto, qué clasifica como “buena razón”. A este respecto parece haber dos opciones, que corresponden a una perspectiva sociológica y a una perspectiva psicológica. En primer lugar, se puede localizar el objetivo de la fe en sus efectos sobre la totalidad de una sociedad o un grupo social; se puede pensar, por ejemplo, en una función armonizadora o estabilizadora del clima social. En segundo lugar, también es posible definir parámetros individuales como objetivo de la fe; en este caso, factores como el efecto positivo sobre la constitución psíquica y emocional de los creyentes hablaría a favor del carácter práctico razonable de la fe (*cf. Löffler 2006 13-15*). Esta última alternativa ofrecería la posibilidad de decidir sobre lo razonable o no razonable de la fe no de modo global, sino para cada caso individual, con respecto a una persona determinada en su situación vital determinada.

La pregunta sobre lo razonable de la fe religiosa no estaría por ello respondida definitivamente; se trataría de una pregunta muy interesante, en la medida en que sería una pregunta *abierta* que se resuelve en cada caso concreto a través del criterio de si la fe ayuda o no a una persona a superar los retos que ésta se planteó individualmente.¹⁰ Además, las preguntas “¿hay buenas razones para ser creyente religioso?” y “¿hay buenas razones para la existencia de Dios?”, que en sentido epistemológico son idénticas, se distanciarían una de la otra con la aplicación del concepto de razonabilidad práctica: ninguna prueba de la existencia de Dios, por más conclusiva que fuera, podría garantizar el carácter (práctico) razonable de la fe.

La reflexión básica expuesta en este ensayo, por tanto, lleva a una perspectiva funcionalista del fenómeno de la fe. Sin duda, esta posición es controversial. La mayoría de las personas creyentes se negarían a entender su fe en términos de ‘utilidad’. Ahora bien, muy probablemente quien toma una posición negativa tal frente a mi propuesta rechaza también cualquier tipo de pregunta por lo razonable de la fe. Mi objetivo aquí, sin embargo, ha sido indicar a qué objeciones está expuesta la reducción epistemológica de la fe religiosa y subrayar que la pregunta sobre si es razonable o no ser religioso no puede ser examinada de forma adecuada en el contexto de la teoría del conocimiento. También he querido dar algunas claves sobre una posible interpretación adecuada de la pregunta por lo razonable de la fe religiosa. En mi opinión, rechazar tal interpretación obliga a rechazar también por completo la pregunta, o a ofrecer y justificar una propuesta alternativa para examinar los problemas descritos.

⁹ Con ello, mi reflexión básica parece corresponder con el proyecto de Burkhard Müller de examinar si “el concepto ‘Dios’ logra aquello que se espera de él” (2007 93). Müller, por lo demás, responde a esta inquietud de manera negativa. *Cf.* también Kessler (2008).

¹⁰ La pregunta acerca de si las creencias científicas y las religiosas se excluyen mutuamente, es decir, de si existe una “competencia por la razonabilidad” entre la ciencia y la religión, no puede ser examinada en este lugar. Al respecto, *cf.* Worral & Rasch (2004) y Kitcher (2005).

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, R. E., ED.

The Concise Oxford Dictionary of Current English. New York - Oxford: Oxford University Press, 1990.

BAUMANN, P.

Erkenntnistheorie. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2002.

FOLEY, R.

The Theory of Epistemic Rationality. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology. New York - Oxford: Oxford University Press, 1993.

GERHARDT, V.

„Die Vernunft des Glaubens. Zur Atheismusdebatte“. *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Striet, M., ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008: 139-50.

GOSEPATH, S., ED.

Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

HASKER, W.

“Analytic Philosophy of Religion”. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Wainwright, E. J., ed. New York - Oxford: Oxford University Press, 2005: 421-46.

JÄGER, C., ED.

Analytische Religionsphilosophie. Paderborn: Schöningh, 1998.

KESSLER, H.

„Das Konzept Gott - warum wir es nicht brauchen?“ Zu Burkhard Müllers respektablen Atheismus“. *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Striet, M., ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008: 57-76.

KITCHER, P.

“The Many-Sided Conflict Between Science and Religion”. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Mann, W. E., ed. Malden: Blackwell, 2005: 266-82.

LEHMANN, K.

„Glaube“. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kring, H., Baumgartner, H. M. & Wild, C., eds. München: Kösel, 1973: 596-605.

LÖFFLER, W.

Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt: WBG, 2006.

MÜLLER, B.

„Das Konzept Gott - warum wir es nicht brauchen“, *Merkur* 61/2 (2007): 93-102.

MÜLLER, O.

„Gott, Freiheit und Unsterblichkeit: Drei Postulate der Unvernunft?“. *Realismus, Wahrheit und Existenz*, Rami, A., ed. Berlín: Walter de Gruyter, 2009.



Constantin Stroop

PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B. & BASINGER, D.

Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion. Nueva York - Oxford: Oxford University Press, 1998.

PETERSON, M. & VANARRAGON, R., eds.

Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Malden: Blackwell, 2004.

PHILLIPS, D. Z.

“Wittgensteinianism. Logic, Reality, and God”. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Wainwright, E. J., ed. New York - Oxford: Oxford University Press, 2005: 447-71.

PLANTINGA, A.

“Warranted Belief in God”. *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Stump, E. & Murray, M. J., eds. Malden: Blackwell, 2004: 285-97.

SCHÄRTL, T.

„Was sind religiöse Überzeugungen?“. *Was sind religiöse Überzeugungen?*, Joas, H. ed. Göttingen: Wallstein, 2003: 18-53.

STRIET, M.

„Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht“. *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Striet, M., ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008: 99-118.

WESTPHAL, M.

“Continental Philosophy of Religion”. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Wainwright, W. J., ed. New York - Oxford: Oxford University Press, 2005: 472-93.

WITTGENSTEIN, L.

„Vorlesungen über den religiösen Glauben“. *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Düsseldorf, Bonn: Parerga, 1994: 77-101.

WORRALL, J. & RATZSCH, D.

“Does Science Discredit Religion?”. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Peterson, M. & VanArragon, R., eds. Malden: Blackwell, 2004: 59-94.

YANDELL, K. E.

Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction. London: Routledge, 1999.