

# RAZÓN, LENGUAJE Y RELIGIÓN

Juan Antonio Estrada Díaz\*

## 1. Racionalidad y lenguaje

El giro hermenéutico y lingüístico de la filosofía expresa una nueva forma de abordar la racionalidad y, en general, la subjetividad humana. No tenemos acceso directo a la razón pero la mediación lingüística se revela como un instrumento esencial para captar las estructuras de nuestra racionalidad. El lenguaje no es un instrumento neutral para abordar la realidad, sino que, por el contrario, es una de las dimensiones más fundamentales para estudiar el influjo de la sociedad en el hombre. No pensamos lo que queremos, sino lo que podemos, y los límites del lenguaje marcan también los de nuestro mundo (L. Wittgenstein). Al aprender un lenguaje, adquirimos un instrumental que mediatiza nuestra visión del mundo, de tal modo que nuestra conciencia es troquelada y socializada en un determinado universo lingüístico.

El hombre es un animal sociocultural y la marca de la sociabilidad está impresa en nuestra conducta, a través del lenguaje, del aprendizaje sociocultural y nuestro devenir biográfico. Al pensar utilizamos el utillaje del lenguaje que hemos aprendido, con todos los prejuicios, proyecciones y cristalizaciones que se han sedimentado en cada lenguaje. Por eso, Nietzsche afirma que la metafísica, es decir, nuestra cosmovisión del mundo, se da ya en el lenguaje. Cada lenguaje es una ventana abierta al mundo y la colonización lingüística, es decir, la imposición de un determinado lenguaje constituye una de las formas fundamentales de dominio social.

Esto explica el giro intersubjetivo de la filosofía actual, en su doble dinámica lingüística y hermenéutica. Hay que estudiar el lenguaje como vía de acceso privilegiada a la racionalidad y hay que atender al contexto histórico social, ya que todo lenguaje es público y está enraizado en un mundo de la vida determinado. El yo individual autónomo hay que comprenderlo como un punto de llegada y no como un presupuesto del que partimos. Nuestra primera personalidad en el devenir biográfico es social, el resultado de las influencias y de la socialización que hemos recibido. A partir del doble mecanismo de identificación afectiva y de imitación referencial, asumimos unos roles y condicionamos nuestra conducta y nuestra forma de estar en el mundo. Luego, en un segundo momento, tomamos distancia de los influjos en que nos hemos socializado y buscamos autoafirmar nuestra personalidad de una manera autónoma, selectiva y personal, reestructurándola en la línea de un yo adulto, autónomo y personal.

En una palabra somos lenguaje e historia, estamos socialmente troquelados y somos inevitablemente hijos de una cultura. Nuestra presunta autonomía y adultez personal no puede obviar los influjos que hemos recibido en nuestro devenir autobiográfico y nunca superamos del todo los condicionamientos del pasado, comenzando por nuestro lenguaje. Incluso el individuo más solitario, como, por ejemplo, Robinson Crusoe, sigue siendo hijo de una cultura cuyas huellas y racionalidad lleva insertas en su racionalidad y sobre todo en su lenguaje. Las estructuras de nuestra subjetividad están construidas socioculturalmente y cada

---

\* Profesor de Filosofía de la Universidad de Granada. Conferencia celebrada en Santiago de Chile en Noviembre de 2006.

cultura y lenguaje potencia y favorece determinadas perspectivas y dimensiones de la racionalidad y de la visión del mundo.

Esta sociabilidad humana, el hombre como "animal político" de Aristóteles, se expresa en la misma experiencia religiosa. El místico más solitario que tiene una comunicación divina la interpreta desde los parámetros socioculturales y religiosos que comparte con la sociedad. La experiencia de lo sagrado se vivencia y se interpreta desde el marco teológico de la propia religión. Las experiencias de Dios de una persona occidental se ponen en conexión con la imagen dogmática y popular de Dios que hay en el cristianismo, sin que podamos establecer una demarcación estricta entre nuestra inevitable interpretación y la experiencia en sí del agente divino que se comunica. Esto no quiere decir que una determinada experiencia religiosa no lleve a poner en cuestión el canon dogmático de la religión de pertenencia. Hay una interacción, un círculo hermenéutico, entre la divinidad que se manifiesta, y que cuestiona nuestras ideas e imágenes de Dios, y el lenguaje religioso en el que nos hemos inculturado y desde el que analizamos esa experiencia. Una misma experiencia de Dios puede generar diversas imágenes, según el contexto sociocultural y religioso del místico o creyente.

Por eso, hay que atender al contexto histórico, social y religioso, para evaluar una experiencia religiosa y una presunta revelación divina. Lo nuevo del cristianismo está precisamente en la mediación humana, por eso no hay una revelación inmediata de Dios sino una inspiración divina, en la que el hombre juega siempre un papel determinante. La revelación se da mediante una experiencia subjetiva, en la que el que se siente inspirado por Dios proclama el mensaje. De ahí, la importancia de la hermenéutica y de una teología contextual. También éste es el marco para comprender la evolución de los dogmas en contra de una supuesta estaticidad y esencialidad histórica de éstos. Y es que la revelación está condicionada por una mediación lingüística y, a su vez, ésta se interpreta de formas diversas según los contextos y los momentos históricos. Por eso podemos hablar de la Biblia como el conjunto de libros que testimonian cómo un pueblo, Israel, ha ido cambiando en su concepción de Dios y evolucionando a la luz de nuevas lecturas de la revelación, que a su vez remiten a los momentos históricos en los que se hace esta interpretación.

La experiencia humana de Dios, en cuanto que está inspirada, se convierte en revelación. No hay acceso directo a Dios y la Biblia refleja la evolución de la experiencia religiosa, a partir de una serie de personas que progresivamente rectifican la imagen de Dios y las formas de relacionarse con él. Son los testigos de Dios y sus experiencias religiosas las que van cambiando la forma de concebir la divinidad, en un proceso creciente de espiritualización que lleva a tomar distancia y a criticar concepciones anteriores. La fe madura de Israel, que se desarrolla y consolida a partir del exilio, precisamente cuando el pueblo pierde su soberanía nacional y se encuentra disperso, culmina en una espiritualización de Dios, cada vez más afirmado como trascendente y santo, de la cual derivan las mediaciones religiosas israelitas. El crecimiento de la religión depende de las experiencias que la ayudan a evolucionar y la presunta revelación divina depende de personalidades que se sienten inspiradas por él y transmiten sus creaciones al pueblo, constituyendo así una revelación progresiva.

Desde la perspectiva cristiana es significativo que sea precisamente el contexto del fracaso de Israel, el exilio de Babilonia, el que ofrece nuevas perspectivas sobre Dios, ayudando a pasar de un monoteísmo "patriótico", el del pueblo elegido, al universal, en el que las otras naciones forman también parte de los designios de Dios. El momento de mayor

humillación es el que permite la superación del triunfalismo religioso, que lleva a menospreciar a los otros pueblos, preparando a Israel para asumir que la revelación divina es una carga y un imperativo, en el que la elección está marcada por el servicio más que por un complejo de superioridad. Desde ahí se puede también comprender el significado posterior de un mesías crucificado, que precisamente en el contexto de la mayor humillación adquiere un significado universal, que desborda al mismo Israel. Las situaciones históricas de fracaso son también oportunidades para una lectura de la Biblia y de la revelación en una clave más abierta y universalista a lo largo de la historia de la Iglesia. Por eso, la revelación va creciendo y cobra nuevas dimensiones que remiten a una experiencia histórica y a las lecturas nuevas que suscita.

## *2. Dimensiones de la razón y pluralidad de lenguajes*

La diversidad de lenguajes obedece a la inevitable pluralidad de perspectivas. La razón no es unidimensional sino plural y compleja. En nuestra cultura valoramos sobre todo la racionalidad científico técnica, que, a su vez se integra, en la razón instrumental y práxica, centrada en el conocimiento utilitarista del mundo. El saber es poder y el conocimiento del funcionamiento de la naturaleza ha servido para poner las bases de la civilización moderna. El saber objetivable, analítico, medible, cuantificable y estrictamente demarcable es el que marca a la racionalidad científica y la praxis de dominio de la naturaleza. Esta dimensión de la razón, se ha presentado muchas veces como la determinante de nuestra cultura, incluso como el paradigma o modelo del conocimiento sin más, reduciendo la razón unidimensionalmente.

Junto a esta racionalidad científica hay otras dimensiones de la razón que corresponden a ámbitos de la actividad humana como la estética, la ética, y la sociedad. El hombre no sólo busca dominar la naturaleza sino también entenderse con los otros, con los que construye relaciones sociales. Surge así, una interacción comunicativa y relacional, que se expresa en un lenguaje intencional y simbólico y que genera un saber práctico, moral y político canalizado en las ciencias sociales y humanas. Es otra dimensión de la racionalidad junto a la del dominio de las cosas, subordinándose ambas a la intencionalidad emancipativa del hombre que se expresa con la crítica reflexiva, con un lenguaje argumentativo y público, y con la búsqueda de un consenso libre y racional entre los dialogantes (J. Habermas)

Sobre todo nos interesa clarificar el tipo de racionalidad propia de la comunicación intersubjetiva. En las últimas décadas, la filosofía ha ido cobrando cada vez mayor interés por la racionalidad comunicativa, que determina la interacción sociocultural entre los sujetos. No sólo transmitimos algo sino que nos comunicamos con alguien. En el diálogo intercomunicativo hay una expresividad que se manifiesta y una recepción que nunca es pasiva. Surge así la intersubjetividad comunicativa con un saber que no es objetivable sino simbólicamente transmisible, ya que la comunicación no es la de un mero saber sobre los hechos sino la de un significado que se expresa. Es todo el sujeto el que se comunica desde una subjetividad que es racional, afectiva, imaginativa y simbólica.

En la intercomunicación personal la mediación fundamental no es el concepto ni la abstracción, propia de la relación utilitarista con las cosas, sino el símbolo. El símbolo evoca un significado, lo actualiza y hace presente una determinada realidad, a la que representa. El símbolo es una epifanía, una manifestación polisémica que admite pluralidad de significados. Por eso la diversidad cultural, que expresa la variedad de situaciones humanas, es simbólica. Nos relacionamos y nos comunicamos a partir de las mediaciones simbólicas culturales,

siendo también el lenguaje el primer código de comunicación, cristizador del simbolismo sociocultural. Esta dimensión simbólica está enraizada en la subjetividad humana y es específica de cada civilización.

De la misma forma que la razón es pluridimensional, así también lo es el lenguaje. No hay un lenguaje omniabarcante ni una racionalidad global que englobe todas las dimensiones de la razón. El tipo de racionalidad propio del ámbito científico técnico es impropio para la experiencia artística, para la fundamentación y desarrollo de la ética o para la comunicación interpersonal. El bosque, por ejemplo, es visto de forma diversa por un pintor, por un comerciante en maderas, por un cazador o por un campesino que pasea junto a un habitante urbano. La misma realidad es vista selectivamente y cada perspectiva se expresa en un lenguaje al que subyace una dimensión específica de la razón. Según los ámbitos de la vida humana, expresamos diversas dimensiones de la razón, que es una pero compleja y plural.

No hay un lenguaje universal que sirva para todos los ámbitos y fenómenos humanos, de la misma forma que cada lenguaje es interpretación de la realidad. La complejidad del ser se dice de muchas maneras (Aristóteles) y no hay una correspondencia estricta entre lenguaje y realidad, sino hermenéuticas selectivas, aunque cada una tenga una pretensión de realidad. Desde un punto de vista biográfico, histórico, el lenguaje corriente es el metalenguaje referencial desde el que aprendemos todos los lenguajes especializados y nuestra lengua materna es la que nos sirve de soporte para aprender nuevos lenguajes y captar nuevas cosmovisiones inherentes a cada cultura y lenguaje.

Por eso, cada lenguaje tiene que ser contextualizado y es pertinente para ámbitos determinados de la realidad y para una dimensión específica de la razón. El uso que hacemos del lenguaje es el que determina el significado y la intencionalidad que pretendemos. Podemos hablar de un lenguaje estético, jurídico, científico, ético o religioso, sin que haya un lenguaje englobante de todos y que pudiera abarcarlos. Cada lenguaje tiene un ámbito de realidad al que se refiere, con sus propias reglas, significados y pretensiones. Podemos hablar desde la tradición de la filosofía analítica de "juegos de lenguaje" que tienen que ser analizados y comprendidos desde dentro y que no admiten enjuiciamientos externos desde otro "juego de lenguaje" heterogéneo. Esto es lo que lleva también a hablar de familias de lenguajes, cada uno con su propia dinámica y lógica.

Muchos problemas de comprensión vienen de la colonización de una cultura por un lenguaje que tiende a invadir y determinar todos los ámbitos y sectores de la vida humana. Es lo que ocurría con las culturas mitológicas, en las que el lenguaje afectivo, totalizante, e imaginativo se imponía y estructuraba todos los ámbitos de la cultura. En la cultura mitológica, el imaginario naturalista y cósmico era el determinante, a costa de la dimensión reflexiva propia de la razón crítica y de la capacidad analítica de la razón científica técnica. En nuestras culturas desarrolladas, por el contrario, es el paradigma de la racionalidad científico-técnica el dominante, con el peligro de identificarse unidimensionalmente con la razón, a costa de cegarnos para fenómenos humanos que no son susceptibles de un análisis objetivo y de una verificación empírica, como la que se da en el ámbito científico. Un lenguaje inadecuado, y el tipo de racionalidad que le subyace, hacen incomprensibles determinados fenómenos humanos que tienen que ser analizados con otras claves y pretensiones de racionalidad.

Esta pluralidad y heterogeneidad de los lenguajes plantea muchos problemas. Sobre

todo concierne a la relación entre particularidad sociocultural y pretensión de universalidad de cada cultura. Los lenguajes son diferentes y no pueden ser analizados desde fuera, pero hay una condición humana universal, un sujeto humano que se comunica. A partir de ahí es posible la comunicación, la traducción de un lenguaje a otro, y la implicación de un lenguaje con otro. Los lenguajes no son cerrados, ni inconmensurables, aunque nunca haya una traducción exacta de un lenguaje a otro ("traductor, traidor", según el refranero italiano), ni una comprensión plenamente adecuada de una cultura desde otra. Hay, sin intercomunicación entre juegos heterogéneos de lenguaje y una pretensión de realidad con validez cognitiva y proposicional, que se expresa en cada lenguaje.

Todo lenguaje pretende transmitir algo, comunica referencialmente a la realidad, tiene un contenido cognitivo. Por eso, el lenguaje transmite un saber, apela al asentimiento del otro, remite a la realidad empírica, social o intersubjetiva para legitimar sus pretensiones. Ni las culturas son guetos comunicados, ni los juegos de lenguaje son inaccesibles a un análisis, interpelación e incluso impugnación por el otro. Somos diferentes pero nos comunicamos y la pluridimensionalidad de la razón y la diversidad de lenguajes y culturas no es un obstáculo ni un límite para la comunicación sino lo que lo hace posible.

### *3. Religión, racionalidad y lenguaje.*

Esta problemática afecta a la religión. La religión está enraizada tanto en la subjetividad individual, a partir de la experiencia de lo sagrado, que permite la comunicación de los dioses (R. Otto), como en la dimensión social del hombre, en cuanto que la religión es el referente que sirve para dar cohesión y estabilidad social y para dar fuerza normativa a las costumbres y convenciones sociales (E. Durkheim). La religión implica la religación con lo divino, con los dioses, desde la doble dimensión individual y social que constituye la personalidad humana. Nacemos en el seno de una religión que forma parte fundamental de la cultura en la que nos socializamos y, por otra parte, tenemos determinadas experiencias religiosas, positivas o negativas, desde las que asumimos una determinada visión del mundo.

El lenguaje de la religión es simbólico, interpersonal y experiencial. El lenguaje religioso se inscribe dentro del ámbito de la comunicación simbólica y presenta dificultades especiales tanto en lo que se refiere al sujeto que se comunica, como al que se dirige, así como en lo que concierne a los contenidos que se transmiten. Por un lado, el lenguaje religioso está en conexión con los problemas límites de la vida humana: el nacimiento, la muerte, el mal, la enfermedad, en una palabra, el sentido de la vida. El hombre se pregunta por el significado de su propia existencia, por la validez de las normas éticas que determinan su comportamiento, y por el posible referente de las ideas y conceptos sobre Dios que encuentra en su cultura y lenguaje.

Durante mucho tiempo se impuso una visión positivista, comtiana, de las religiones. Se pensaba que la humanidad se desarrollaba por etapas. En un primer momento habría una fase mítico-religiosa, que pertenecía a las sociedades primitivas. Al mito, le sucedió la etapa de la racionalidad filosófica y de los grandes sistemas metafísicos, así como de las primeras imágenes científicas del mundo. A pesar de que la filosofía es la sabiduría obtenida a partir de una racionalidad crítica, reflexiva, y evaluadora de la cultura mítica, no dejaba de inspirarse en los mismos mitos a los que criticaba. Por eso los sistemas metafísicos, es decir, las cosmovisiones filosóficas, no lograban desprenderse del todo de las mitologías a las que suplían. Pasamos de una inicial edad religioso-mítica de la humanidad a otra filosófica y científica, en la que había una racionalización del mundo y se ponían las bases de la crítica a

la religión. Si en un primer momento era la naturaleza la que servía para interpretar el hombre y para hablar de los dioses, desde la convergencia entre el dios de los filósofos y el de las religiones, luego se daba el giro antropológico que degradaba la naturaleza a materia prima para la acción humana, poniendo las bases de la revolución científico técnica, y posibilitaba criticar a los dioses como mera proyección de la subjetividad humana.

El problema de Dios se le presenta al hombre en correlación con su vida y en relación con el mundo del que forma parte. La vieja pregunta por el orden y significado del universo se da ya en las culturas mitológicas. El hombre busca orden y sentido, se pregunta el de dónde y el para qué de lo que existe, y, en última instancia surge la pregunta "¿por qué hay algo y no más bien nada?", que ha sido un acicate tanto para la filosofía y la religión. El hombre es un animal religioso (M. Eliade) en cuanto que las preguntas por el universo y por el hombre, de las que surgen las tradicionales "pruebas" o vías de la existencia de Dios, se presentan inevitablemente al hombre. Al qué puedo saber y al qué puedo hacer, se une siempre el qué puedo esperar (I. Kant), al que responde la religión. El asombro ante la realidad del universo y del hombre, la pregunta por su significado y finalidad, y la búsqueda de reglas de juego que determinen el comportamiento humano es algo constante en todas las culturas y épocas de la historia. Por eso, la religión pertenece constitucional y no coyunturalmente al hombre, aunque haya diversidad de sensibilidades y preocupaciones religiosas, tanto en las culturas como en cada individuo.

Esas preocupaciones se expresan con un lenguaje simbólico, que tiene pretensiones de realidad. Cuando el hombre religioso habla de la existencia de Dios su lenguaje no es meramente afectivo, ni expresa sólo un talante o cosmovisión determinada ante la vida, sino que apela a un referente ontológico al que llama Dios. Desde esa apelación a Dios encuentra una respuesta al qué puedo esperar de la vida, remite a un bien y un mal que fundamenta la conducta ética, aunque en cada cultura sea interpretado de manera distinta, y encuentra una respuesta a las preguntas por el origen y finalidad del universo y de la misma vida humana. El lenguaje religioso tiene, por tanto, pretensiones de realidad y un contenido cognoscitivo susceptible de ser evaluado, criticado y, en caso dado, rechazado.

Sin embargo, es un lenguaje con pretensiones de globalidad. Implica una extrapolación, una comprensión de la totalidad desde la fragmentariedad individual y colectiva. No es, por tanto, susceptible de una demostración científica. A lo más puede ser una hipótesis de sentido, desde la que se interpreta el universo y el hombre mismo. No se puede demostrar la existencia de Dios, en cuanto que Dios no es un ente mundano al que podamos alcanzar desde nuestra experiencia intramundana. Dios es, en la tradición judeocristiana que ha troquelado a Occidente, trascendente e inmanente al mismo tiempo a la realidad mundana y humana. El hombre y el mundo se nos manifiestan de tal forma que afirmamos su infundamentación y su contingencia, remiten a su creaturidad y nos plantean el problema de Dios.

Cuanto más lejano está Dios, el Altísimo cuyo reino es el cielo, más necesidad hay de mediaciones, que sirvan de puente entre Dios y el hombre. La bipolaridad de lo santo (sagrado) y lo profano, característica común de las religiones, se radicaliza en los monoteísmos que se inspiran en la Biblia. El Dios trascendente deja espacio a una secularización del mundo y al rechazo de lugares naturales santos, "hierofónicos", en los que Dios se revela. En cambio, la concepción de un Dios providente que rige la historia humana lleva a ver los eventos como resultado de la acción de Dios, a interpretar los acontecimientos

desde la clave de la alianza de Dios con el pueblo y a sacralizarlo desde la perspectiva de la elección. En cuanto que Dios se hace presente en la historia humana, sacralizando luego la vida y obra de Jesús, que se convierte en clave de lectura para las escrituras judías y en modelo para sus seguidores, se revaloriza el papel del hombre en cuanto agente de la historia.

Hay una “naturalización” de la gracia, es decir, el esfuerzo humano forma parte del plan de salvación, aunque lo sobrenatural sigue siendo determinante, ya que es Dios en cuanto Espíritu el que guía, motiva e inspira el curso histórico, que se completa con la parusía del Cristo triunfante. No es posible el espiritualismo ni la “fuga mundi” que se desentiende de lo histórico, ya que va contra la misión; ni tampoco refugiarse en el culto, ya que es la praxis de Jesús la que llevó a la crucifixión. El acento no se puede poner en las prácticas religiosas, sino que pasa por la identificación con la forma de vida de Jesús. De esta forma va cambiando la concepción de Dios, el significado de la elección y de la misma alianza, y el contenido de la revelación, que se deduce de ver como palabra de Dios la vida de una persona. La inmanencia de Dios en la historia remite a la persona de Jesús y su trascendencia lleva a desbordar cualquier intento de poseer a Dios, incluso conceptualmente, ya que es indefinible y permanece como un misterio para el hombre.

En tanto en cuanto la humanidad de Jesús se ve como revelación, se rompe la teología de la historia propia del judaísmo. La trascendencia divina estaba vinculada a la teocracia, ya que no hay espacios neutros para la acción de Dios, y los acontecimientos históricos eran el resultado de las decisiones divinas, que castiga al pueblo de Israel por sus pecados. De modo distinto Israel y el Islam han desarrollado la soberanía divina y el sometimiento a su ley o voluntad como lo característico de ambas religiones. El cristianismo rompe este dualismo asimétrico desde la perspectiva del dios encarnado que se hace presente en la historia de Jesús. No es Dios el que castiga a Jesús con la cruz, como pretendían las autoridades religiosas, sino que hay autonomía de los agentes históricos y acontecimientos que se escapan a la voluntad divina. No todo lo que ocurre en la historia es obra de Dios y la fe no sirve para escaparse de la contingencia y del mal que se hace presente en toda la vida humana. Por eso, la vida y muerte de Jesús es el alfa y omega de la historia, la clave que revela lo que Dios espera del hombre y el significado de la salvación. Se ve la historia desde su reverso, desde la óptica de los vencidos, la del crucificado y la verdadera religión se pone en las formas de comportamiento.

Desde ahí afirmamos a Dios como una realidad fontanal, desde la que nosotros fundamos todo lo que hay y le encontramos un significado. Buscamos a Dios desde lo último de nuestra experiencia humana, como lo que da consistencia y realidad a todo lo que existe y rechazamos que el referente último sea nuestra mismidad ("Self"), o el mundo en cuanto tal (panteísmo). Así surge la fe religiosa que se expresa en un lenguaje con pretensiones intencionales de un referente ontológico divino. La persona religiosa rechaza que la búsqueda de Dios sea inútil o que una experiencia religiosa determinada sea mera proyección o autosugestión. Pero esa afirmación pertenece al orden de la creencia, es el resultado de una opción ante la realidad y puede ser razonable, argumentable y convincente, pero nunca puede ser demostrable porque es extrapolación y no tiene como referente a ningún ente intramundano.

Las experiencias de algunas personalidades religiosas, como Jesús, nos sirven de referente y nos ofrecen unas hermenéuticas globales del hombre y del universo que dan respuesta a esas preguntas que nos planteamos desde la experiencia que tenemos de la

realidad. Nuestras propias vivencias y experiencias religiosas, que siempre son socioculturales, nos confirman no sólo la razonabilidad de la fe en la existencia de un dios personal sino la plausibilidad y credibilidad de esas hermenéuticas globales que son las religiones. Por eso, las religiones no son estrictamente falsables ya que no remiten a hechos sino a interpretaciones de sentido. Esa hermenéutica de sentido puede ser convincente, plausible, razonable y argumentada, pero somos nosotros los que optamos por ella.

Por eso, no todas las religiones son iguales ni ofrecen la misma credibilidad, aunque siempre estemos troquelados por el imaginario religioso de la cultura en la que nos hemos socializado. Pero podemos comparar religiones, hermenéuticas globales de sentido, valorar las conductas y doctrinas de personales religiosos (Jesús, Mahoma, Buda) y creer o no en la oferta global que nos ofrecen. La evaluación sobre la presunta credibilidad de una religión no está sólo en función de una prueba puntual de la existencia de Dios, ni sobre un dogma o credo aislado, sino que obedece a una comprensión global y a una decisión que se hace de forma biográfica, totalizante y experiencial.

Sólo en un sentido amplio, podemos hablar de una falsación de las doctrinas religiosas. En cuanto cosmovisiones totales pueden perder credibilidad, capacidad de motivación y de sentido, plausibilidad y credibilidad porque entran en contradicción con afirmaciones de la ciencia o con experiencias socioculturales que erosionan su capacidad de convicción. En buena parte, es lo que ocurre hoy con el lenguaje religioso judeocristiano que no ha sabido evolucionar, hacerse comprensible y motivador para nuestra sensibilidad moderna, o simplemente creíble en determinados puntos de su credo, a la luz de los avances de las ciencias naturales y humanas. Pero lo que digamos sobre Dios y sobre la religión cristiana que lo afirma es inevitablemente personal, biográfico y subjetivo. Afirmamos o no al Dios cristiano de nuestra tradición sociocultural, sustentamos o criticamos la credibilidad del credo que lo sustenta, tanto a nivel global como en puntos particulares, y, desde ahí, nos identificamos con una cosmovisión que nos da sentido.

Por eso, el lenguaje religioso es inevitablemente simbólico y experiencial, siendo la oración su ámbito específico, tanto o más que la misma teología. Tiene contenidos racionales pero es también una cristalización de sentimientos, actitudes, valores éticos y deseos. La religión es hija de la contingencia humana y está enraizada en la búsqueda de sentido del hombre, que puede soportar malas hermenéuticas de sentido pero no puede vivir sin ellas (F. Nietzsche). En este sentido, el lenguaje religioso no puede ser irracional, tiene que ser lógicamente consistente y experiencialmente plausible, pero no es racionalmente demostrable ni científicamente comprobable. Pedir demostraciones a las apelaciones de sentido, apelando al principio científico de verificación empírica, equivale a equivocarse de lenguaje y a confundir las dimensiones de la razón. Esto no quita la crítica racional al lenguaje religioso, tanto más necesaria cuanto mayores son las pretensiones de totalidad y de universalidad inherentes a toda religión. La razón no lo es todo pero debe estar en todas partes, so pena de irracionalidad, superstición y fraude. Esta es también una de las exigencias de la religión judeocristiana que proclama la no incompatibilidad de la razón y la fe.

#### Bibliografía:

- E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*. Madrid, Anthropos 1992.  
J. GÓMEZ CAFFARENA- J.M. MARDONES (eds.), *La tradición analítica*. Madrid, Anthropos



1992.

J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas* I-II. Madrid Trotta, 1994-1996.

J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* I-II. Madrid, Taurus 1987.