

## LAS RAZONES DE LA FE ANTE LA INCREENCIA

JUAN A. ESTRADA DÍAZ

El enunciado mismo de estas reflexiones<sup>1</sup> implica una toma de posición ante la fe. De hecho, el ámbito religioso de una persona está determinado por su familia, su educación, el momento histórico y el contexto sociocultural en que se ha desarrollado. Las doctrinas y prácticas religiosas forman parte del aprendizaje infantil y de la socialización del individuo, de tal forma que pertenecemos a una religión determinada porque hemos nacido y nos hemos desarrollado en ella. Desde esta perspectiva, no hay razones sino circunstancias que nos han llevado a creer en Dios en el marco de una religión positiva dada. No hay razones para la fe sino circunstancias que la hacen posible. El problema está precisamente en pasar de una religión adquirida y aprendida a otra asumida de forma libre y autónoma.

### *1. Crítica racional y experiencia religiosa.*

Quizás una de las características más específicas de la cultura occidental está precisamente en que esa fe aprendida y vivida ha resultado insuficiente. Ya en la época presocrática, con el paso del mito a la filosofía, se desarrolló una razón crítica y reflexiva que no sólo se inspiró en el mito, cuyos símbolos nos dan que pensar, según la conocida expresión de Paul Ricoeur, sino que, además, procedió a una crítica de las creencias religiosas, analizando sus orígenes y significados. En el mismo nacimiento de la filosofía occidental, que podemos datar en torno al siglo VI antes de Cristo, se dio la confrontación entre la razón crítica y la religión, y se planteó el porqué de las creencias religiosas, su función social, su plausibilidad y credibilidad a la luz de la razón filosófica y científica. Los sofistas fueron la primera corriente ilustrada de la filosofía occidental, los pioneros en plantearse la validez racional de las creencias religiosas. La crítica filosófica a la religión popular y política, así como la «teología» natural que desarrollaron los

---

<sup>1</sup> Se trata de una ponencia tenida en el «X Foro Religión y cultura», organizado por la revista Encrucillada en Santiago de Compostela.

presocráticos y que culminaron los grandes sistemáticos griegos, expresa el convencimiento de que la razón es competente para profundizar en el fenómeno religioso y que la experiencia religiosa debía ser examinada crítica y racionalmente<sup>2</sup>.

La interacción, y frecuentemente también el conflicto entre fe y razón, ha sido determinante en nuestra cultura y un factor constante y permanente en las distintas épocas históricas. No se trata, tan sólo, de que el mito haya dado que pensar a la filosofía, que lo ha secularizado, más que rechazado, sino que la hermenéutica religiosa ha sido inspiradora de grandes cosmovisiones y sistemas filosóficos a lo largo de la historia. Ambas, filosofía y religión, han afrontado las grandes preguntas del hombre, se han interaccionado y han competido en sus respuestas.

La competencia y conflictividad entre ambas se ha agudizado a causa de las religiones positivas que más han influido en Occidente, el judaísmo, el cristianismo y, en menor medida, el islam. Las tres recurren a la Biblia como libro sagrado de la humanidad y establecen una interacción entre la racionalidad humana y la presunta revelación religiosa. Rechazan una incompatibilidad última entre la fe y la razón, entre lo que conocemos por comunicación divina y lo que podemos alcanzar por la razón. Una cosa es que no todo se pueda explicar a base de la razón, ya que persiste el misterio de Dios y nuestra forma inadecuada de representarlo, que es el equivalente religioso al enigma científico, y otra, que se pueda defender algo irracional, es decir, lógicamente inconsistente y contradictorio.

Históricamente, el esfuerzo por racionalizar la fe religiosa ha generado la teología natural y la teología filosófica que parte de las estructuras de la subjetividad humana. Ambas, pretenden alcanzar a Dios racionalmente, a partir del análisis del cosmos y del hombre. Estas teologías han servido, a veces, de prolegómenos a la teología positiva de la revelación religiosa, de la misma forma que el Dios de los filósofos ha introducido al Dios de la revelación, con el que acabó por identificarse. Otras veces, se ha superpuesto la teología natural, a la que llegamos por el uso de la razón, a las religiones positivas, viendo en estas últimas la fuente de conflictos humanos. La primera permitiría alcanzar un consenso mínimo que haría posible la convivencia pacífica, más allá de los conflictos desencadenados por las distintas confesiones religiosas.

Es lo que ocurrió con el deísmo tras el período de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica. Las luchas internas del cristianismo, no sólo desautorizaron a la fe religiosa y propiciaron el escepticismo ilustrado, sino que abrieron el camino a la preponderancia de una vía racional para encontrar a Dios, desde la cual se podían analizar las religiones positivas. De esta forma se puso el marco a una «religión dentro de los límites de la razón», en la que los mandamientos

---

<sup>2</sup> He desarrollado esta perspectiva en JUAN A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas I: aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Ed. Trotta 1994, 29-76.

divinos de la tradición religiosa no eran más que confirmación, desde una revelación positiva, de los imperativos de la razón, como ocurría en el caso de Kant. Había que someter la religión a una crítica racional, sea como planteamiento moral (Kant) o como cuerpo doctrinal (Hegel). La crítica a la religión como ideología respondía a esta convicción típicamente occidental de que la cosmovisión religiosa tenía que ser criticada racionalmente.

Esta correspondencia entre la razón y la fe ha tenido límites. La teología negativa siempre acentuó la trascendencia e incomprensibilidad de Dios, poniendo límites al conocimiento racional. «Si lo conoces es que no es Dios», decía San Agustín. Ese eslogan se ha mantenido inalterable a lo largo de la tradición filosófica para negar la validez última de todo cuanto decimos sobre Dios. La concepción judeocristiana de un Dios trascendente, que simultáneamente se hace presente en la inmanencia humana y creatural, pone límites muy estrictos al discurso. Dios no puede identificarse con ninguna representación humana, ni con ninguna criatura, sujeto o cosa, del orden creado. La crítica profética, anti-idolátrica, a los intentos de definir a Dios, a manipularlo o utilizarlo, ha llevado, incluso, a negar que el nombre de Dios sea suyo en sentido estricto.

Dios está más allá del horizonte de lo humano, sólo indirectamente se hace presente en el orden de la creación y no es identificable con ninguna entidad de la experiencia. Por tanto, la fe en Dios no puede fundamentarse racionalmente, y mucho menos es susceptible de una fundamentación científica. La crítica de Heidegger a la onto-teología y su rechazo de Dios como ente supremo integrable en un sistema filosófico es la última expresión de esta actitud filosófica y religiosa. En este sentido, el misterio y la trascendencia limitan el saber de la misma religión.

El principio de compatibilidad entre la razón y la religión, rechaza que la fe pueda ser irracional, en el sentido de lógicamente inconsistente o antirracional. La teología negativa no implica la irracionalidad de la fe, ya que la teología cristiana siempre ha defendido la correspondencia entre Dios y el hombre, «imagen y semejanza de Dios», y ha mantenido el principio de analogía que permite hablar de Dios a la luz de las huellas que ha dejado en la creación y en el mismo hombre. Nuestra manera de hablar de Dios es inadecuada y necesariamente falsa, pero llegamos a él indirectamente a partir de nuestras experiencias y de la contemplación de la creación. La misma mística cristiana ha desarrollado un camino experiencial para vislumbrar el misterio de Dios y ha evitado el irracionalismo. Los sistemas místicos han servido de inspiración a la filosofía, por ejemplo, el Maestro Eckhardt, San Juan de la Cruz o la misma Teresa de Jesús. La experiencia de Dios no se agota en la racionalidad pero no puede prescindir de ella.

El intento más importante de cuestionar esta premisa ha sido el del nominalismo, el cual, en nombre de la absolutez y trascendencia divina, impugnaba que Dios procediera racionalmente, sistematizando así el viejo principio de Tertuliano «credo quia absurdum». El voluntarismo divino, así como su condición de Dios

escondido, abrían la puerta a una experiencia religiosa no susceptible de ser analizada racionalmente. Modernamente, esta tendencia se ha dado en los postulados fideístas que asumen la validez de la experiencia religiosa pero niegan sus pretensiones cognitivas, y en Heidegger, que propugna un Dios divino que se revela en el horizonte del ser, para el que no es competente la razón<sup>3</sup>.

Un Dios que no se comunicara racionalmente y que se desligara del orden natural en el que se encuentra inmerso el hombre, sería incomunicable, incomprendible e inalcanzable. El hombre sólo puede conocer a partir de su fragmentariedad y contingencia, que está determinada por la racionalidad, aunque ésta no tenga el monopolio del saber ni de la experiencia cognitiva, que pertenece también a la intuición, al sentimiento, a la empatía, a la imaginación y fantasía etc. Si Dios no fuera racional tendría que comunicarse racionalmente o renunciar a darnos normas y valores que determinen nuestra vida y un sistema de creencias que nos permitan orientarnos en el mundo. Si el hombre es un ser racional que se comporta como tal, la religión tiene que incorporar la razón a su visión de la totalidad.

Si Dios existe y quiere comunicarse al hombre, tiene que hacerlo de forma compatible con la razón, si no, se expone a recibir legítimamente el rechazo del hombre. Es lo que expresó lúcidamente Kant cuando negaba que Abrahán debiera seguir el dictado de la presunta voz de Dios y sacrificar a su hijo, ya que Abrahán no sabía, si el que hablaba era Dios, mientras que sí podía confiar en lo que le decía la voz de su conciencia, que prohibía el asesinato de su hijo<sup>4</sup>. La racionalidad humana se interroga acerca de las hipotéticas revelaciones de la divinidad. Para discernir no tiene más remedio que recurrir a sus propias convicciones, creencias y presupuestos. En última instancia somos siempre nosotros los que creemos o no. Nos decidimos a asumir algo como verdadero a partir de los propios «standards» que establecemos para determinar lo que es plausible y creíble. Son, por tanto, creencias subjetivas, aunque podamos razonarlas. En cambio, no podemos asumir como divino lo que aparece como implausible y contradictorio para nuestra racionalidad moral, científica o lógica.

La evolución de Occidente ha estado marcada por una progresiva racionalización de la experiencia religiosa, a veces, a costa de ella misma. Si, en un primer estadio, se podían admitir sacrificios irracionales a la divinidad, en función del poder del ente divino y del sometimiento humano, luego se fue acentuando cada vez más la importancia y dignidad del sujeto humano, que se

---

<sup>3</sup> Algunas corrientes de la filosofía de cuño wittgensteiniano son las que más han defendido el carácter irracional y no cognoscitivo de la religión. En la misma línea han ido algunas teologías de la muerte de Dios que reducían a la religión a una actitud, a mera expresividad emotiva, o a intuición no susceptible de ser criticada racionalmente. Cf., *Dios en las tradiciones filosóficas I*, 169-190.

<sup>4</sup> I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1981, 89 (*Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, VI,86).

reveló como un «fin en sí», como alguien con una dignidad absoluta y sagrada, mientras que, paralelamente, se cuestionaba el poder, la verdad y la misma existencia del ente divino y, sobre todo, su capacidad para imponerse arbitrariamente a la conciencia del sujeto humano. En un primer estadio, la obediencia apareció como la virtud cardinal de la religión respecto de Dios y a través de sus representantes.

En un segundo momento, se fue abriendo paso la idea del discernimiento, a la evaluación crítica de la conciencia que discierne si la creencia o el presunto mandato puede ser divino. La espiritualidad de la sospecha ha sido un correlato progresivo de la experiencia mística y encontró un momento de cristalización y de sistematización en los albores de la modernidad con San Ignacio de Loyola, que fue el primero en establecer un camino racional, sistemático y de constante evaluación e impugnación para alcanzar la voluntad de Dios. Una de las desgracias mayores de la tradición cristiana consistió en que este camino se quedara en buena parte abortado, aunque resurge con fuerza hoy, mientras que la filosofía, con Descartes, inició una nueva etapa con la racionalidad como plataforma y la duda como método<sup>5</sup>.

Asumir que Dios puede pedir algo absurdo, injustificable para la racionalidad moral, como proponen Santo Tomás de Aquino y Kierkegaard<sup>6</sup>, supone abrir espacio al fanatismo religioso, negar la capacidad del hombre como interlocutor de Dios y, sobre todo, cuestionar la dignidad del hombre desde la conciencia autónoma como instancia última. No es la presunta palabra de Dios la que se convierte en referente último determinante de la conducta humana, sino la decisión del hombre que discierne y opta desde una libertad avalada por su capacidad racional. Lo contrario sería postular un Dios maligno, que exigiría el «sacrificium intellectus», para imponer despóticamente su voluntad. Esa concepción de Dios es inadmisibles tanto para la teología como para las tradiciones filosóficas de Occidente.

Descartes, con su hipótesis del «genio maligno», sistemáticamente impugnó la presunta absolutez de la creencia o representación religiosa. La Ilustración se

---

<sup>5</sup> El planteamiento de Ignacio de Loyola es renovador, tanto en su metodología como en sus presupuestos, aunque tuvo un límite fundamental: parar el discernimiento cuando había un choque con la autoridad jerárquica, a la que había que someterse. La obediencia triunfaba en este caso sobre el discernimiento, como prueban sus «reglas para sentir con la Iglesia militante» que son una contestación al planteamiento de Erasmo. Sin embargo, su praxis es mucho más compleja y más fiel a su inspiración inicial que su doctrina sobre la obediencia. Los jesuitas se aferraron posteriormente a la doctrina de la obediencia, olvidando o, al menos, marginando la inspiración de su planteamiento y su método inicial de discernimiento. En este sentido, Ignacio de Loyola es un maestro de la sospecha en la espiritualidad católica y su planteamiento moderno es comparable al de Calvino en el protestantismo. He analizado las diferencias y puntos comunes entre el método ignaciano y el cartesiano en *Dios en las tradiciones filosóficas II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, ed. Trotta, Madrid 1996, 77-80.

<sup>6</sup> Cf., F. TORRALBA ROSELLÓ, *Santo Tomás y Kierkegaard ante el dilema abrahámico: Pensamiento 50 (1994) 75-94.*

desarrolló como una progresiva indagación y cuestionamiento de los principios religiosos, en particular los cristianos<sup>7</sup>. Hume fue decisivo en la crítica racional del cristianismo, cuyas pretensiones epistemológicas fueron sometidas a una dura revisión. El proceso culminó con Kant, que estableció el principio ilustrado del «atrévete a saber», puso las bases de una racionalidad argumentativa y crítica, afirmando que la razón nunca es privada, sino que exige el foro público, e impugnó de forma radical el acceso racional a Dios a partir de la naturaleza. El mismo Hegel, que buscaba salvar la religión de la impugnación ilustrada, la sometió a una racionalización total, rebajando la verdad de la religión a un saber representativo que tenía que dejar paso al conocimiento superior de la filosofía y del concepto. El ateísmo humanista posterior (Feuerbach, Marx, Freud), así como la negación atea del humanismo (Nietzsche) culminaron la crítica racional, que colocó a la religión a la defensiva. Definitivamente, y al menos para Occidente, la fe tiene que dar razones para apoyar sus pretensiones y creencias. No es posible una doble verdad teológica y filosófica, como recuerda Leibniz en su discurso sobre la conformidad de fe y razón, ya que la razón es un don divino.

La razón pertenece al mínimo irrenunciable del hombre. La fe última en la razón es parte de nuestro patrimonio cultural<sup>8</sup>, aunque no sea en última instancia demostrable (porque nunca llegamos a lo último que nos permitiría actuar carentes de presupuestos). De hecho, la racionalidad está inserta en el lenguaje y la afirmamos como instancia última irrebable siempre que nos comunicamos con pretensiones de verdad, sentido y validez<sup>9</sup>. Se trata siempre de una razón fragmentaria, circunstancial, condicionada e inserta en una tradición cultural particular, en la que hay inevitablemente presupuestos últimos que hemos asumido con la cultura y que no son plenamente tematizables y concientizables, por la opacidad del mundo vital en el que vivimos.

Pero esta razón pobre y limitada es lo único que poseemos para abordar los problemas de la vida y son por tanto inevitables a la hora de abordar la religión. En una palabra, podemos y debemos preguntarnos personalmente y ante los demás por qué creemos. Es necesario dar razones de nuestra fe, debemos comprometernos con una fe al menos razonable, plausible y convincente, ya que no demostrable, porque toda pretensión global de sentido para la vida humana rebasa el marco de lo comprobable empíricamente y de lo racionalmente funda-

---

<sup>7</sup> Una buena síntesis histórica es la que ofrece A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Ed. Verbo Divino, Estella 1992.

<sup>8</sup> K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1967, 259; *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 1981, 398.

<sup>9</sup> Esta es la justificación pragmática de la razón que ofrece Apel como alternativa a la fe en la razón que propone Popper. Cf., K. O. APEL, *La reflexión trascendental como paradigma de la fundamentación última filosófica en: Estudios éticos*, Ed. Alfa, Barcelona 1986, 139-158.

mentable<sup>10</sup>. Pero esto nos lleva a otro apartado de nuestra reflexión, el de la fe como una actitud razonable.

## 2. *Los límites de la razón ante la creencia religiosa.*

Es verdad, sin embargo, que la razón no lo es todo para el hombre y que nuestra capacidad racional es limitada. No olvidemos que la religión es también hija del deseo y está impregnada de afectividad. Creemos no sólo porque racionalmente tengamos razones sino porque nos sentimos motivados por el comportamiento de otras personas religiosas. El doble mecanismo de identificación afectiva, positiva o negativa, y de imitación, que marca la dinámica del desarrollo de la personalidad humana arroja también sus sombras sobre la base racional de las creencias religiosas. Es la educación familiar y escolar, así como la socialización cultural la que ha sembrado en nosotros la fe. Esta no es sólo una respuesta racional que damos sino también afectiva, intuitiva y voluntaria<sup>11</sup>.

Nadie cree sólo por razonamientos filosóficos y posiblemente casi nadie deja de creer por una simple aporía o contradicción racional, aunque ésta pueda servir como elemento erosionador de la fe y de las creencias. La racionalidad no es suficiente para fundar la religión desde un punto de vista genético. Desde la razón el hombre puede llegar, a lo máximo, al Dios de los filósofos, al que nos sirve de fundamentación y de respuesta para nuestros problemas y enigmas. Pero ante este Dios no podemos caer de rodillas y rezar, nos recuerda Heidegger<sup>12</sup>. No es el referente, el Dios divino que busca el hombre, ya que ese Dios no es pensable ni se puede integrar en un sistema racional. La religión tiene mucho que ver con las preguntas de sentido, especialmente aquellas que conciernen al origen, significado y término de la vida humana. Estas preguntas están en la base de la religión y de la filosofía, pero la primera se distingue de la segunda en que no sólo las analiza, cuestionando la validez racional de las distintas respuestas, sino que ofrece consuelo, esperanza y sentido allí donde surge la pregunta por la felicidad humana y por el significado de la finitud y contingencia, así como el comportamiento moral.

La religión en general y las bíblicas en particular son soteriologías, es decir, mensajes de salvación. Responden a la inseguridad y angustia humana ante lo infundamentado y precario de nuestra existencia, ante el miedo a la finitud y ante los imperativos del instinto de supervivencia que se transforman en el hombre en

---

<sup>10</sup> Este es uno de los sentidos válidos del planteamiento de Wittgenstein acerca de lo místico, que estriba en que el mundo es, que no es susceptible de convalidación empírica. En cambio, es inaceptable el que ante lo místico debamos callar, ya que hay que dar razones del porqué nos adherimos a lo místico y por qué nos sirve de fuente de inspiración, de motivación y de normatividad en la vida. Cf., L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid 1973, 6.44-45; 6.522; 6.53.

<sup>11</sup> Doble mecanismo de imitación/identificación (cf., Piaget, Erikson, etc.).

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona 1988, 153.

ansias de pervivencia e inmortalidad. Son necesidades constitutivas de la vida humana que plantean el problema de Dios, que en este sentido, en cuanto problemática global, es universal, aunque haya una infinidad de respuestas particulares y circunstanciales. Estas expectativas humanas encuentran respuesta en la religión y a su servicio se ponen las razones y creencias. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios no lo son en sentido estricto, pero marcan las vías desde las que el hombre se plantea el problema de Dios y se abre a la religión.

Esta dinámica afectiva, vivencial y emocional es inherente a la religión y ha servido de inspiración a la misma filosofía. La religión responde al ¿qué puedo esperar?, que para Kant es una de las preguntas fundamentales de todo hombre. Esa respuesta la da la religión, ya que donde hay esperanza hay religión, aunque no siempre haya esperanza en la religión<sup>13</sup>. La esperanza no puede ser irracional pero no es sólo mera razón, sino que se abre paso al sentido, a la intuición, a la expectativa de futuro, al ánimo y el coraje ante los conflictos... que son dimensiones fundamentales del hombre. Por eso, la religión puede definirse como una ilusión, fruto del deseo<sup>14</sup>, y también como una instancia consoladora que se abre razonablemente a la utopía. Es decir, mantiene abierto el futuro del hombre y se convierte en canalización, válida o no, de una racionalidad que se abre a lo posible, deseable y no demostrable<sup>15</sup>.

Occidente ha vivido siempre de la aspiración a la convergencia entre bien y ser. En la medida en que se toma conciencia de que divergen en la facticidad histórica y en la experiencia humana surgen tanto la tragedia (que es lo que subraya la tradición griega) como la utopía (que es lo que más realza la concepción judeocristiana). No hay correspondencia entre el sentido, el bien, y la realidad. De ahí la dicotomía entre deber y ser, como indica la «falacia naturalista», que se niega a sacar normas de conducta de la naturaleza, y la necesidad de colmar el dualismo para hacer viable el sentido, a partir de la praxis humanista y la expectativa religiosa. Esta dinámica afectiva, desiderativa y dadora de sentido caracteriza a las religiones, aunque de forma y grado distinto, y es una de las explicaciones de la pervivencia de la religión a pesar de la dura crítica a la que se la ha sometido en Occidente.

El cristianismo se presenta como una respuesta de sentido, que ofrece valores normativos para la conducta, y que se abre a la esperanza y al compromiso transformador. De ahí, su enorme influjo en la tradición occidental y su relación de interacción y de conflicto con la concepción trágica<sup>16</sup>. Esto no es irracional, pero va mucho más allá de la razón. El hombre no es sólo racionalidad y los

---

<sup>13</sup> E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983, 16; 250.

<sup>14</sup> S. FREUD, *El porvenir de una ilusión*, *Obras Completas*, III, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 2976.

<sup>15</sup> E. BLOCH, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid 1977, 283-313.

<sup>16</sup> Quizás ha sido Miguel de Unamuno el que mejor ha cristalizado esta tensión en su *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa y Calpe, Madrid 1939<sup>3</sup>, 92-131.



motivos para creer no son sólo racionales. Cuando se pregunta el porqué de una adhesión a una religión determinada, frecuentemente se alude a esas motivaciones y valores que responde a nuestra contingencia y finitud: ayuda a vivir, ofrece sentido y motiva a comportamientos que van más allá de los intereses propios y de las dinámicas egocentristas del hombre. La fe no sólo se basa en razones sino también en necesidades existenciales del hombre. Nadie cree sólo por un planteamiento racional sino que la creencia en Dios está en función de la totalidad de la vida del creyente, está enraizada en su biografía, no es algo puntual y aislable, sino que responde a una búsqueda, convicciones y experiencias desde las que se cree o no en Dios y en una determinada tradición religiosa.

El problema estriba en que, aunque la religión sea también hija del deseo y de la afectividad, no puede reducirse a ella so pena de ser rechazada como irracionalidad que no es capaz de justificación alguna. La necesidad de sentido hace comprensible la búsqueda religiosa pero no la legítima, ni, mucho menos, convalida su verdad y sus pretensiones de haber alcanzado a un Dios que es el último referente de sentido y la instancia que permite la esperanza. Por eso, la religión es compatible con la duda, más aún, la duda debe ser un elemento humanizador de la religión, ya que la propia perplejidad impide las mil formas de fundamentalismo e integrismo, abre a las interpelaciones de otras religiones, y de los no creyentes en una religión, y permite el autocuestionamiento y la autorevisión.

Habría que hacer un elogio de la duda en relación con las creencias, no sólo de las religiosas. Sólo cuando hay capacidad de crítica y de autocuestionamiento cobra valor la adhesión a lo religioso, mientras que la alabanza y la identificación con una religión determinada carece de validez última cuando no es posible expresar la disidencia o indagar críticamente el valor de las creencias asumidas. En buena parte, esta coerción de la duda y la impugnación de la crítica, es decir, esta negación de la capacidad de discernimiento y evaluación personal, es la que ha limitado el valor del cristianismo para la modernidad y la que ha posibilitado la crítica y la negación del mismo cristianismo.

Ya hemos indicado que la religión motiva al hombre desde las vivencias más íntimas de la vida, que son las que tienen que ver con el sufrimiento y la felicidad, con el nacimiento y la muerte, con el placer y el dolor, con la sexualidad y la búsqueda de poder y de reconocimiento social. Este enraizamiento de la religión en las dinámicas más determinantes del comportamiento humano es el que hace a la religión capaz de lo mejor y de lo peor en el hombre, como bien muestra la historia de la humanidad. La lucha por la tolerancia se ha desarrollado en Occidente contra las intolerancias confesionales, sobre todo a partir de las guerras de religión del siglo XVI, defendiendo la prioridad de la conciencia contra la imposición de la religión de Estado. La verdad de la conciencia se ha opuesto a la imposición ideológica confesional, que se legitimaba desde la afirmación de que «el error no tiene derecho a existir». Se confundía así una ideología o representación religiosa con la verdad, que es Dios, como si éste

fuera dominado e integrado en una comprensión humana. Se olvidaba la finitud del conocimiento humano y la fragmentariedad histórica de nuestras verdades, así como el carácter místico de la trascendencia divina y la dinámica escatológica del cristianismo, siempre en camino teórico y práctico a la identidad definitiva del reinado de Dios.

Es verdad que la duda puede erosionar progresivamente la adhesión religiosa; por eso las autoridades religiosas tienden a negativizarla y a postular como ideal la «fe del carbonero», que cree sin preguntarse y sin inquietarse por la fundamentación de la fe. Sin embargo, la duda es la otra cara de la fe auténtica y madura que no teme el cuestionamiento y la pregunta. En realidad, para abrirse libremente a las críticas hay que tener una confianza última en las convicciones religiosas que se profesan. Además la duda no sólo puede bloquear y erosionar una fe viva, sino que puede servir de purificación, abrir a la búsqueda y posibilitar el desarrollo de una tradición religiosa genuina, en la que la experiencia es la madre de las convicciones y desplaza a la rutina de verdades aprendidas, impuestas o meramente ofrecidas por la institución jerárquica. La duda, por tanto, es inherente a la creencia y es compatible con la fe. Las razones de la fe no son incompatibles con las dudas de las creencias. A partir de aquí podemos analizar ahora las razones de la fe ante la increencia en nuestra sociedad actual.

### *3. De la fundamentación a la razonabilidad de la fe.*

El itinerario normal de la fe en nuestra sociedad, inevitablemente impregnada por la tradición cristiana, es el de una fe vivida existencialmente, en la mayoría de los casos de una forma inicialmente aporosa, y alimentada por un contexto familiar, social, educativo etc. Para mucha gente, éste es el substrato fundamental sobre el que se apoya la fe religiosa, que ha pasado a formar parte de la identidad personal y de la cosmovisión orientativa. Desde ahí se ha aprendido a ver la vida, a orientar moralmente el comportamiento y a abordar los problemas existenciales. Esta ha sido la gran dadora de sentido en nuestra sociedad tradicional, mientras que el ateísmo o el agnosticismo han sido tradicionalmente minoritarios, fundamentalmente desarrollados en círculos académicos y cultivados.

La ruptura con la fe religiosa de la mayoría del pueblo ha venido por otro camino. Por una parte, el gran obstáculo ha sido la Iglesia, identificada con una parte de la sociedad y legitimadora de la dictadura después de la guerra civil. Por otra, la progresiva secularización de la sociedad ha llevado a una pérdida de poder e influencia de las instituciones eclesásticas, sobre todo en su poder simbólico de definir la realidad y de dar un sentido a la vida humana. Los medios de comunicación social, la sociedad de consumo con su materialismo práctico y pragmático, y la crisis de valores generada por el pluralismo y movilidad social han potenciado y facilitado esta crisis religiosa.

La mayoría de la gente ha vivido su crisis de fe en la forma de un desapego y distanciamiento creciente de las tradiciones religiosas y de la Iglesia, más que

como resultado de un cuestionamiento ideológico. La incapacidad de buena parte de la Iglesia para conjugar identidad cristiana y mentalidad moderna, que se ha reflejado, sobre todo, en lo que concierne a la moral y a la eclesiología, ha contribuido decisivamente a la crisis general de la religión y a la pérdida de fe de amplios sectores de la población. El resultado de este proceso, que es muy complejo, ha sido el vacío e inseguridad éticos, una vez que se ha abandonado el «ethos» oficial católico, y una carencia de experiencias legitimadoras y configuradoras de sentido. Diversas formas de «sobrenaturalidad» intramundana, de irracionalidad pseudoreligiosa y de emotividad y afectividad sectaria, han aparecido como sustitutos a rellenar el hueco de la religión.

A pesar de esto, la religión mantiene su pervivencia. Es verdad que hay una privatización de la religión, que se produce un acentuamiento de la conciencia respecto a las doctrinas que se proponen, y que hay distanciamiento de la autoridad religiosa y de las doctrinas eclesiales oficiales. Pero no es verdad que estemos pasando a una sociedad posreligiosa y que la fe religiosa sea algo arcaico y primitivo, condenado a ser sustituido por la ética racional o la mentalidad científica. Esta ha sido la opinión mayoritaria en la segunda mitad del siglo XX y ha comenzado a entrar en crisis desde finales de los ochenta. La pervivencia y vitalidad de las tradiciones religiosas, con toda la ambigüedad del fenómeno, se manifiesta en que juegan un creciente papel público como plataforma de contestación, reivindicación e impugnación de los valores sociales<sup>17</sup>.

La religión pervive como respuesta a las preguntas existenciales, dadora de sentido, como motivadora del comportamiento moral, como consoladora y dinamizadora ante las experiencias del mal y del sufrimiento humano. Estas funciones sociales caracterizan a las religiones porque hay una imposibilidad de la razón y la ciencia para sustituirlas. Incluso, algunos autores afirman que la actual crisis existencial y ética de nuestras sociedades desarrolladas hacen cada vez más necesaria la religión. Hay por tanto razones que explican el porqué de la pervivencia de la religión, sus creencias y funciones y las carencias humanas de las que surgen<sup>18</sup>. En este sentido, se puede seguir defendiendo la hipótesis

---

<sup>17</sup> Remito al importante estudio de J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1994. Casanova rechaza que la privatización de la religión sea una consecuencia inevitable de la secularización y progresiva diferenciación de la sociedad y analiza el papel público que siguen desempeñando las religiones en las sociedades modernas.

<sup>18</sup> Quizás el autor que más ha estudiado las necesidades humanas de las que surge la religión y desde las que se explica su persistencia es H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Styria Verlag, Graz 1986; También, cf. KARL ALBERT, *Säkularisierung*, Friburgo 1975<sup>2</sup>; F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, J. C. B. Mohr, Tübinga 1989; G. ROHRMOSER, *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, Styria Verlag, Innsbruck 1989; H. DÖRING-F.X. KAUFMANN, *Experiencia de la contingencia y pregunta por el sentido en: Fe cristiana y sociedad moderna IX*, Ed. SM, Madrid 1986, 11-81; A. MÜLLER, *¿La religión como práctica para superar la contingencia?: Concilium 231 (1990) 213-25.*

del «hombre siempre religioso», aunque las carencias y preguntas humanas de las que surge la religión no sirvan para legitimar la verdad de las respuestas religiosas, mucho menos de las religiones positivas.

Pero la función social de la religión no equivale a su verdad. Las ilusiones y proyecciones pueden ser eficaces e incluso, en un momento dado, beneficiosas y necesarias como factor de estabilidad, de aglutinamiento social y de dinamicidad y potencial de inspiración, pero eso no las justifica últimamente. Hoy las razones para creer pasan también por la vuelta crítica a los contenidos religiosos de las religiones positivas, concretamente el cristianismo, y por el examen de los planteamientos racionales desde los que el hombre se pregunta por Dios. Los argumentos tradicionales de la existencia de Dios han perdido su valor demostrativo, han dejado de ser pruebas, y han perdido también gran parte de su capacidad orientativa y de su plausibilidad social a partir de la crítica global que han desarrollado diversas tradiciones filosóficas.

Sin embargo, a partir de la década de los ochenta, asistimos a un renovado interés por las implicaciones religiosas de los problemas filosóficos, así como resurge la vieja teología natural y filosófica, a pesar de sus problemas, aporías e insuficiencias. El mismo desarrollo de la ciencia ha llevado a replantear el viejo problema metafísico del ¿por qué algo y no nada?. Tanto a la luz del origen y desarrollo del universo, que aparece cada vez más como algo incomprensible y enigmático, difícilmente respondible aludiendo al mero azar, como en lo que concierne al origen y evolución de la vida en nuestro planeta, resurge la pregunta por Dios. Viejas pruebas de la teología natural se replantean, no en cuanto tales pero sí en cuanto hipótesis globales que responden a problemas vigentes. Ya no hay pruebas pero sí interrogantes y respuestas orientadoras que pueden ser defendidas argumentativamente con razonable plausibilidad y consistencia.

Algo parecido ocurre en el campo de la teología filosófica tradicional que analizaba la hipótesis teísta en relación con la fundamentación y normatividad de la moral, con la idea de Dios presente en la cultura y con la búsqueda de felicidad y de plenitud por parte del hombre. No se trata de que la hipótesis teísta pueda ser demostrada. A esto se ha, globalmente, renunciado, a pesar de los intentos aislados que siguen existiendo. Lo que sí se puede defender, sin embargo, es la persistencia, plausibilidad y credibilidad de la hipótesis teísta, ya que no hay inconsistencia lógica en el mantenimiento de la fe religiosa por el científico o el filósofo que procede racionalmente.

Es razonable creer en Dios, siempre que se den razones y explicaciones para justificar la propia fe. También puede serlo la respuesta agnóstica y atea siempre que cumpla las mismas condiciones. La pregunta aparece como universal, las respuestas son todas extrapolaciones desde la fragmentariedad, ya que aluden a interpretaciones totales de la existencia humana y del universo. Su mayor o menor verosimilitud puede ser evaluada e indirectamente falsada, en cuanto respuesta convincente y coherente con nuestros presupuestos y convicciones

racionales y culturales<sup>19</sup>. Esa evaluación siempre será personal y global, aunque esté culturalmente condicionada. Por eso, se puede defender la razonabilidad del teísmo y se puede argumentar contra los que predecían su desaparición y lo acusaban de inconsistencia lógica. En este sentido, hoy el teísmo tiene mayor posibilidad racional que hace decenios, cuando parecía inevitablemente superado por el progreso científico y filosófico.

El Dios de los filósofos no se opone al de los cristianos, pero tampoco se pueden equiparar. La razonabilidad de la fe hoy es para la mayoría de nuestros conciudadanos y de nosotros mismos, la de las religiones positivas, en concreto la del cristianismo. Aquí es donde se juegan hoy fundamentalmente las razones para creer. Una tradición religiosa positiva no se convalida sólo en función de sus fundamentos racionales, sino de la capacidad de arrastre, de persuasión y de motivación que puede tener. La pregunta está en si el cristianismo puede seguir siendo hoy una tradición dadora de sentido, motivadora de la praxis, creíble al responder a las preguntas y carencias humanas y justificable argumentativamente ante las críticas y el foro público de la razón. Aquí es donde las respuestas son más diferentes.

El desarrollo del mismo cristianismo ha llevado a un conocimiento mayor de su historia, del proceso de constitución de sus escrituras fundacionales y de los factores que han determinado sus dogmas y su praxis sacramental. Hoy el cristianismo aparece en gran medida como preso de una tradición, que debe servir de pauta de identidad, pero que exige ser transformada, releída y replanteada. Buena parte de ese desarrollo se da en el contexto de una tradición dogmática con contenidos míticos, cuyos símbolos se han interpretado de forma literal y realista. Esto afecta tanto a las escrituras fundacionales como a la tradición dogmática posterior. La desmitificación de la Biblia como programa se ha impuesto en la conciencia de los cristianos, por lo menos en los círculos cultivados, pero los contenidos dogmáticos están muy lejanos de haberse transformado. Sobre todo en lo que respecta a la concepción de Dios, a la valoración de Jesús, al significado del concepto trinitario de Dios y su derivación de un monoteísmo estricto, y a los dogmas fundamentales que definen en qué consiste el Dios cristiano y en qué sentido se puede hablar de la divinidad como algo inherente a Jesús. La desmitificación del cristianismo pasa también por sus imágenes de Dios y de Jesús.

La crisis de plausibilidad y de credibilidad del cristianismo es hoy un obstáculo para la fe. No resulta tan fácil ser parte de la modernidad actual y asumir postulados, credos, dogmas y principios cristianos que se expresan con un lenguaje y contenidos desfasados, a veces, inconsistentes con las adquisiciones científicas y filosóficas sobre el hombre y el mundo. La ilustración, la modernidad y la misma post-ilustración siguen siendo retos, impugnaciones y preguntas

---

<sup>19</sup> Intento mostrar cómo es posible la falsación, indirecta y fragmentaria, de las hipótesis religiosas en *Dios en las tradiciones religiosas II*, Ed. Trotta, Madrid 1996, 244-248; 260-268.

que afectan al cristianismo actual, que erosionan sus creencias y que limitan la plausibilidad y credibilidad de su fe.

Por otra parte, siguen siendo muchos los que piensan que es razonable ser cristiano y defender una comprensión de la vida en función de la imagen y concepto de Dios que se nos ofrece en sus escrituras. La vida y personalidad de Jesús, tal y como la conocemos a partir de ellas, tiene capacidad suficiente para inspirar y potenciar a muchos de nuestros conciudadanos, aunque esa identificación no alcance literalmente a símbolos, credos y praxis del pasado cristiano. Nos encontramos en una situación de encrucijada y de transición, ante la oportunidad de recobrar plausibilidad o perderla aún más, a finales del siglo XX. El nuevo orden internacional a crear en el siglo XXI pasa también por la colaboración de las grandes religiones. La situación es muy distinta de la de finales del siglo pasado y las razones epocales para creer pueden crecer y consolidarse. Aunque siempre tendrán que convivir con los planteamientos agnósticos y ateos, que inevitablemente serán siempre los compañeros de camino del teísmo judeo-cristiano. No en balde se ha definido al cristianismo como la religión que posibilita la mayoría de edad del hombre y que ayuda también a crear las condiciones para la salida de la religión<sup>20</sup>. Dios no puede ser demostrado, sería una forma humana de apropiarse de él y de integrarlo en un sistema racional. Se puede, sin embargo, optar por Dios, y fiarse de la oferta de sentido cristiana. La conjunción entre fe ilustrada y crítica racional permite sostener la viabilidad de la opción cristiana y del postulado de Dios. No se puede demostrar a Dios, ya que la demostración se da sólo en el ámbito de lo mundano mientras que al afirmar a Dios aludimos a un ser trascendente que nunca se integra en lo intramundano. Pero sí podemos sostener la fe en Dios y argumentar que el universo nos plantea a Dios como pregunta. También, la dinámica de la razón moral cuando aborda ¿por qué ser moral?, y busca fundamentar universalmente lo bueno y malo de cada cultura, acaba aterrizando en el problema de Dios. La búsqueda de sentido aterriza en la teología y hace que la fe aparezca como correlativa a un referente y significativo, al que llamamos Dios. Se puede sostener de forma argumentativa y coherente, que esa referencia teísta no es alienante ni empobrecedora de la existencia humana, que es plausible y que responde suficientemente a las preguntas del hombre sobre qué hacer y qué puedo esperar, que se resumen en la cuestión fundamental ¿qué es el hombre?, como bien afirma Kant.

JUAN A. ESTRADA DÍAZ

---

<sup>20</sup> Remito al sugerente estudio de M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, París 1985.