

¿ES POSIBLE HABLAR DE DIOS? SOBRE LA POSIBILIDAD RACIONAL DEL LENGUAJE Y DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

Carmen Camey Marroquín

Resumen. Hay quienes sostienen que la razón y la fe son realidades distintas y además opuestas e irreconciliables. Juan Pablo II, manifiesta que ambos órdenes de conocimiento son distintos y a la vez complementarios, tal modalidad sigue la gran mayoría de teólogos y filósofos. En el presente trabajo se analizarán ambas posiciones basadas en los escritos de dos autores representativos de ambas visiones y específicamente la cuestión desde el punto de vista de la posibilidad de racionalidad del lenguaje divino. También se profundizará en la posible relación entre ambas y en la manera en que puede hablarse de un conocimiento racional de las realidades religiosas. Para ello, estudiaremos un ensayo de Anthony Kenny de su libro *The Unknown God: Agnostic Essays* e intentaremos comparar y aportar también la visión de Mariano Artigas.

La cuestión del ateísmo y el teísmo: creencia y realidad

En la introducción a sus *Ensayos sobre agnosticismo* (2004), Anthony Kenny explica que muchos filósofos actuales se sentirían incómodos al tener que responder con un «sí» o un «no» ante la pregunta de si creen en Dios. Tanto la afirmación como la negación que obtendrían como respuesta comporta cierta ambigüedad. Esto, explica Kenny, porque al decir tal cosa como «no creo en Dios» el hablante puede referirse tanto a «no poseo una creencia de que



haya un Dios», como a una afirmación de la no existencia de Dios (ateísmo positivo) o simplemente la negación de tener creencia en su existencia (ateísmo negativo), alguien que simplemente carece de la creencia en la existencia de Dios y tampoco posee la creencia en su no-existencia.

Sin embargo, dentro del grupo del ateísmo negativo, Kenny traza otra distinción: aquellos que carecen de la creencia en la existencia de Dios, porque consideran que tal afirmación (o su negación) significa nada, y aquellos que consideran que la proposición «Dios existe» tiene sentido y, sin embargo, no es posible conocer el valor de verdad de tal proposición (podrían ser llamados agnósticos). Quienes consideran que todo el lenguaje religioso carece de sentido niegan que este lenguaje tenga un valor de verdad, incluso un valor de verdad desconocido, pues lo que afirman es que al decir «Dios existe» o «Dios no existe» no se está diciendo nada. Kenny pasa a llamar a este grupo «positivista», un nombre apropiado, en su opinión, pues la mayoría de los pensadores que han sostenido esta visión han sido positivistas lógicos.

Kenny explica que quien afirma la no-existencia de Dios no puede afirmar a su vez la falta de sentido del lenguaje religioso, pues se estaría contradiciendo. Por tanto, respecto a la pregunta de si se cree en Dios o no, existen solamente cuatro posturas posibles: el ateísmo positivo, el agnosticismo, el positivismo y el teísmo (de cualquier tipo). Cada una de estas posturas denota a su vez una manera de comprender las relaciones entre fe y razón. Kenny se sitúa en el agnosticismo, mientras que Mariano Artigas, en el teísmo. Analizaremos cada una de estas posturas para intentar clarificar las relaciones entre ciencia y fe.

Positivismo

Una comprensión positivista de la cuestión conlleva necesariamente una posición materialista, puesto que su criterio de verificación de significado para cualquier proposición es la verificación empírica y, por lo tanto, material. Por ende, argumentan que las proposiciones acerca de Dios no son verificables empíricamente y que, consecuentemente, carecen de sentido.

Esta posición, heredada de los estudios de Comte y más adelante del Círculo de Viena, se ve influenciada por el éxito de las ciencias experimentales y busca someter la filosofía a las exigencias de las ciencias empíricas para así hacer de ella «verdadera

ciencia». Con este cometido espera acabar con la metafísica y la teología por no poder subsumir ante los criterios de verificación de las ciencias experimentales. Así pues, la ciencia empírica no puede decir nada sobre Dios, el alma humana o la religión, pues no son cuestiones empíricamente verificables y, por lo tanto, para el positivista, son también carentes de sentido. Como explica Artigas (2004): «Los miembros del Círculo pretendieron inaugurar una nueva etapa de la humanidad, etapa definitiva en la que el hombre solo tendría derecho al conocimiento de la experiencia “ordinaria” y al de las ciencias, que serían los únicos garantizados por los *datos experimentales* y por la *lógica*» (p. 111). Esto los llevó a afirmar que todos los problemas de la metafísica y de la teología eran simplemente *pseudoproblemas* derivados de un mal uso de la lógica. Muchas de las ideas científicas y positivistas se inspiraban en el pensamiento de Mach y Wittgenstein, quien en su *Tractatus* había formulado la tesis de los enunciados con y sin sentido, y su verificación mediante los hechos elementales de la experiencia.

Respecto a esta postura, Artigas explica que Wittgenstein fue lo suficientemente suspicaz para reconocer la contradicción a la que esta postura le conducía: su propia filosofía, su propia teoría de la ciencia y de la verificación no es a su vez verificable por la ciencia empírica ni por el análisis lógico de la ciencia. Por eso Wittgenstein, en su *Tractatus Logico Philosophicus*, recomendaba a quienes lo comprendieran que «tiraran la escalera después de haber subido». Sin embargo, explica Artigas, los miembros del Círculo de Viena subieron por la escalera y no la tiraron: esto los condujo constantemente a laberintos sin salida.

En cuanto al principio de verificación, tal y como fue formulado por los neopositivistas del Círculo de Viena, no es ni siquiera aplicable a la ciencia puesto que, si es necesaria la verificación de todos los enunciados reduciéndolos a puros hechos de experiencia, no habría ciencia posible. Todas las proposiciones construidas de esta manera pasarían a ser simples constataciones de lo que la experiencia presenta, pero no sería posible ni siquiera la formulación de conceptos elementales de la ciencia. Aún más, tendríamos que definir muchos otros hechos no inmediatos, como por ejemplo por qué creo que más allá de mis sensaciones subjetivas existen unos cuerpos reales que observo o qué valor tienen mis sensaciones como indicadores de lo que sucede en la realidad. La respuesta a estas preguntas no son puros hechos de experiencia, son pre-

guntas si se quiere *metafísicas* indispensables y supuestas por la actividad científica. «En estas condiciones, decir que la ciencia y la lógica condenan a la metafísica como “carente de sentido”, carece absolutamente de sentido», sentencia Artigas (2004, p. 113).

Frente a esta postura, Artigas argumenta que el presupuesto materialista del positivismo y el cientificismo le impide ver otras realidades por el mismo hecho de que intenta captar realidades inmateriales con instrumentos puramente materiales. De la misma manera, si se tiene una consideración del lenguaje en la que solamente aquellos enunciados que se refieran a «hechos puros de experiencia» tienen sentido, todas aquellas realidades que no sean de este tipo quedarán fuera. Pero no porque no existan, sino porque el método no es el adecuado para conocerlas.

Artigas presenta un sencillo ejemplo para explicar esto:

Supongamos que vamos a pescar, lanzando nuestras redes en un mar. Supongamos que esas redes tienen agujeros cuadrados de un metro de lado. Echamos nuestras redes una y mil veces, a lo largo y ancho del mar, a todas las profundidades. Estamos seguros de que hemos agotado todas las posibilidades de pesca. Y resulta que, mediante nuestras redes, hemos sacado a la superficie muchísimos peces. Medimos los peces, y todos miden más de un metro. Podríamos concluir que, en ese mar, solo hay peces que miden más de un metro, pero sería una conclusión falsa e ilógica. Lo que sucede es que, aunque haya muchos peces más pequeños, nuestras redes no pueden capturarlos porque la malla es demasiado grande.

De manera similar, la ciencia positiva y la lógica utilizan unas redes muy concretas que solamente pueden recoger aquellas realidades que son materiales, pero no pueden decir nada acerca de aquellas que no lo son. Con esto, estamos en el mismo punto en el que Kenny nos dejó: de la misma manera que si se cree que el lenguaje religioso no tiene sentido y, por lo tanto, no tiene sentido decir que «Dios existe» o que «Dios no existe», si se cree que el único lenguaje que tiene sentido es el lenguaje de la ciencia no es posible tampoco decir que «Dios existe o que Dios no existe».

Ahora bien, cabe todavía hacerse la pregunta sobre si esto es así, si la única manera de considerar proposiciones con sentido es considerar aquellas proposiciones que se refieren a «hechos puros de la experiencia».

Lo mismo ocurre con el lenguaje. El escéptico argumenta que son pseudoproblemas, porque no se siguen las reglas del lenguaje, es decir, que existen proposiciones sin sentido y pseudoproblemas metafísicos y religiosos, puesto que quien habla no conoce las reglas del lenguaje y, por lo tanto, cae en una confusión respecto a lo que tiene sentido decir y no decir en cierto lenguaje. El positivista argumenta, siguiendo a Wittgenstein, que esas reglas del lenguaje corresponden a la verificación mediante los hechos de la experiencia. De ser esto cierto, de ser esta la única posibilidad del lenguaje, entonces no le quedaría al teísta más que admitir que sus enunciados no tienen sentido, puesto que bajo estas reglas no lo tienen. Sin embargo, estas reglas son como las redes de las que hablaba Artigas, y no permiten darles sentido a otras realidades, pero no porque estas otras realidades no existan, sino porque las redes son de un tipo concreto que no permite captar otras. Ahora bien, si esas fueran el único tipo de redes al que tenemos acceso, entonces el agnosticismo sería la respuesta adecuada al problema: la abstención del juicio sobre Dios. Sin embargo, siguiendo a Artigas, podemos argumentar que ni el lenguaje ni nuestro conocimiento funcionan únicamente con estas reglas. Se trata de una cuestión de método. En el caso de la ciencia ha quedado patente ya, pero parece que existen otras realidades que demuestran que es posible otro lenguaje y otro tipo de conocimiento, distintos al científico, pero que también son verdadero conocimiento y verdadero lenguaje.

Estas realidades, a las que llamaremos inmateriales y dentro de las que están las realidades espirituales, las consideramos inmateriales precisamente porque nos damos cuenta de que tenemos un conocimiento de ellas que escapa al conocimiento material y experimental: la conciencia, el amor, la libertad, por poner algunos ejemplos. La dificultad de explicar estas realidades que captamos como reales se presenta en cualquier intento de explicación de la realidad, no se pueden evitar. Estas dificultades deben explicarse y el materialismo debe ser capaz de explicarlas si no quiere ser reconocido como una manera fallida e insuficiente de explicación y, por consiguiente, el lenguaje que pretende dar cuenta solo de las realidades materiales es un lenguaje insuficiente para la riqueza de la realidad. Como bien explica Artigas (2004), si el materialista dice que todo lo real es material «o bien tiene que decir que el pensamiento, la voluntad, las experiencias conscientes, etc. no existen (lo cual es demasiado), o bien *debe* explicar todo

ello, y tantas cosas más, recurriendo únicamente a lo material. Si no puede hacerlo cabe solo una postura honrada: renunciar al materialismo» (p. 65). Incluso si el materialista dijera que aún no se puede explicar todo mediante lo material, en el futuro se podrá. Pero eso exige que el materialista se adhiera a *promesas* de que la ciencia explicará todo más adelante, y, por lo tanto, exige que se someta a una *fe* que va más allá de los hechos experimentales.

Probar la existencia de Dios con la razón

Ahora, una vez que hemos visto que la ciencia, la lógica, los hechos puros experimentales no parecen suficientes para explicar algunas realidades, podríamos preguntarnos si es posible conocerlas de alguna otra manera. La mayoría de los teólogos y filósofos no materialistas consideran que sí es posible conocerlas a través de la razón, una razón no-científica. Precisamente en la línea de ese esfuerzo se presentan las pruebas de la existencia de Dios, como maneras de llegar al conocimiento de una realidad inmaterial-espiritual a través de la razón.

Existen ciertos presupuestos racionales que tanto la ciencia como quienes consideran que es posible aportar unas pruebas de la existencia de Dios aceptan, uno de ellos es que existe un *orden natural*. La ciencia lo presupone puesto que busca leyes constantes y, cuando las encuentra, este orden natural se ve constatado. Por su parte, la filosofía natural ve en este orden un camino para reconocer a Dios. Artigas lo explica así: «El orden del mundo, que se manifiesta en las leyes, los ritmos y ciclos de la naturaleza, en la interconexión de todo lo creado, y en la jerarquía de las criaturas que culmina en el hombre, muestra que la naturaleza responde a un plan y remite al gobierno divino» (Artigas, 2005).

El argumento continúa mostrando que existe finalidad en la naturaleza, existen medios que tienden hacia fines (una semilla que se convierte en flor, por ejemplo) y esta teleología demuestra una racionalidad intrínseca en unos seres, como las plantas y la naturaleza, que son irracionales. Por tanto, la finalidad supone en último término una inteligencia responsable del orden racional. Esa inteligencia corresponde al Autor de la naturaleza, es decir, a Dios. Este argumento corresponde a la quinta vía para el conocimiento de Dios de Santo Tomás de Aquino:

Vemos, en efecto, que algunas cosas que carecen de conocimiento, concretamente los cuerpos naturales, obran por un fin: lo cual se pone de manifiesto porque siempre o muy frecuentemente obran de la misma manera para conseguir lo mejor; de donde es patente que llegan al fin no por azar, sino intencionadamente. Pero los seres que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por algún ser cognoscente e inteligente, como la flecha es dirigida por el arquero. Luego existe un ser inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan al fin: y a este ser le llamamos Dios (Kenny, 2004, p. 17).

Este argumento es quizás el más conocido y el más afamado de los argumentos naturales para la existencia de Dios (los argumentos ontológicos tienen fallos ampliamente conocidos y discutidos). Aun así y a pesar de su aparente fuerza, no es una demostración automática. La existencia de Dios no es una respuesta necesaria ante las interrogantes que el orden de la naturaleza plantea, pero eso no significa que el argumento no sea racional. Es un argumento racional y válido, pero no por eso definitivo. Frente a esto Kenny argumenta que para que esta prueba cosmológica de la existencia de Dios sea satisfactoria debe mostrar que no hay posibilidad de ofrecer otra explicación a cierto fenómeno (el movimiento o la contingencia, por ejemplo) que no sea a través del recurso a un Dios. Solamente al recurrir a Dios, tal o cual fenómeno es inteligible. De lo contrario, serían simplemente un recurso a la existencia de Dios para ocultar una posible ignorancia o incompreensión: si existe cualquier otra explicación racional para el fenómeno, entonces la prueba pierde validez. Ahora bien, Kenny sitúa a los argumentos tomistas de la existencia de Dios entre estos argumentos cosmológicos insatisfactorios. Explica Kenny (2004) que para que el argumento funcione, debe depender de fenómenos necesarios del cosmos, no de fenómenos contingentes y que «los argumentos de Aquino dependen de teorías físicas anticuadas» (p. 13). Quizás en esto sea importante hacer la mención de que para comprender correctamente las pruebas de la existencia de Dios se debe entender que en las vías no se habla de causalidad física, sino de causalidad metafísica, es decir, se trata de causalidad del ser y no de causalidad de los fenómenos.

Examinemos esto con más detenimiento. Dice Kenny que estas pruebas más que ser pruebas son definiciones de Dios: Dios es lo que queda sin explicación en una serie de movimientos, de causas o de contingencias. Por lo tanto, al invocar a Dios, no es-

taríamos proveyendo una explicación, sino simplemente dándole un nombre a aquello que queda sin explicación. Dado que Dios no es parte de ninguna de las series que busca explicar, ninguno de los predicados o vocabulario utilizado en las series explicativas es aplicable a él: causa primera, motor inmóvil, etc. son nombres que no pueden aplicarse a Dios en ningún sentido literal. De aquí concluye Kenny (2004) que no es posible hablar en ningún sentido literal de Dios, solamente es posible referirse a Él a través de metáforas. Escribe que:

Decir que no podemos hablar literalmente de Dios es decir, en el lenguaje filosófico moderno, que la palabra «Dios» no pertenece a un juego del lenguaje. La verdad literal es verdad dentro de un juego del lenguaje... Yo creo que no existe un juego del lenguaje religioso, y que hablamos de Dios con metáforas. Usar metáforas es usar una palabra en un juego del lenguaje que no es el suyo (Kenny, 2004, p. 17).

Con esto Kenny quiere decir que todo lo que podemos decir de Dios: omnipotente, causa primera, motor inmóvil, omnisciente, etc. no podemos decirlo de él propiamente, solo podemos decirlo de manera metafórica, figurada.

Kenny (2004) explica que:

La solución a la paradoja de Dios, si es que hay una, debemos encontrarla en la insistencia de que aunque podemos hablar de Dios, no podemos hablar de Él literalmente... Podemos decir que la contradicción surge porque el lenguaje metafórico se ha tomado equivocadamente como lenguaje literal (p. 18).

Por tanto, Kenny insiste en la imposibilidad de hablar propiamente de Dios debido a que incurrimos en contradicciones dada la imperfección con la que el lenguaje nos permite referirnos a las realidades religiosas, por tanto, propone que para evitar estas contradicciones (o aparentes contradicciones) debemos recurrir a la metáfora y al lenguaje poético como único modo de referirnos a Dios.

¿Qué podemos decir de Dios?

Kenny señala apropiadamente que el lenguaje que utilizamos para hablar de Dios es un lenguaje sacado de las criaturas: vemos

la causalidad en las criaturas y por tanto llamamos a Dios Causa Primera, vemos el movimiento en las criaturas y por ello le llamamos Motor Inmóvil. Sin embargo, y en esto Kenny se equivoca, no son definiciones (pues para definir algo, ese algo debe tener límites, definir es limitar y Dios no tiene límites), sino que presentan a Dios como la causa que las criaturas reclaman (siempre parten de la consideración de entes causados que reclaman una causa incausada), pero no son definiciones, sino se indica que, dado que hay necesidad de una cierta causa incausada, que en cada vía se llama de distinto modo atendiendo al tipo de causalidad que las criaturas muestran: primer motor inmóvil, ser por esencia, necesario no por otro, etc. Estas no son definiciones de Dios, sino *nombres o maneras de llamar* a Dios.

Ahora bien, Kenny advierte en su análisis uno de los atributos de Dios y precisamente por ello explica que no podemos hablar de Él en sentido literal (a pesar de que parece estar usando el término en sentido literal): la inefabilidad de Dios. Como añade González (2008) «La infinita trascendencia del Ser divino y su consiguiente incomprehensibilidad lleva consigo la inefabilidad de Dios. El Ser divino propiamente es innombrable, inexpresable. Sin embargo, puede ser significado por diversos nombres» (p. 149). Adentrarnos en estos diversos matices entre lo que significa el nombre y el modo de significar pueda quizás aclararnos mejor lo que Kenny intentó explicar al decir que no podemos hablar de Dios más que con metáforas.

Si consideramos que las palabras son signos de los conceptos, en la medida en que una cosa puede ser conocida (y por conocimiento entendemos que el conocimiento solo es conocimiento cuando es verdadero, de lo contrario es no-saber), en esa medida puede ser designada por un nombre o un término, podemos referirnos a lo que conocemos de la cosa. El nombre es expresión de la realidad conocida (que, como ya hemos dicho, necesariamente para ser conocida debe ser una realidad cognoscible), cuando ponemos un nombre expresamos las cosas. Por lo tanto, en la medida en que deficientemente conocemos a Dios podemos nombrarlo y lo nombramos de tal manera según lo conocemos: tanto por la vía positiva (Bondad, Verdad, Omnipotente), como por la vía negativa (inmaterial, infinito). Es decir, a pesar de que nuestro conocimiento de Dios sea inabarcable y deficiente y, por lo tanto, el Ser de Dios sea propiamente inefable, podemos nombrarlo según lo que le conocemos y aunque tal conocimiento (y, consecuentemente, tal nombre) sea deficiente, no por ello es menos verdadero. Es verda-

dero, aunque limitado. Por ejemplo, podríamos decir que aún no tenemos un conocimiento completo de cómo funciona el cuerpo humano: quedan todavía muchas cosas por conocer y probablemente muchas que no conoceremos nunca, nuestro conocimiento sobre el cuerpo es limitado y deficiente. Sin embargo, hay *algunas* cosas que sí sabemos y por tanto podemos darles nombres a las cosas: que es un organismo pluricelular, que es la estructura física del ser humano, etc. El hecho de que no conozcamos todo sobre tal o cual realidad no implica que lo poco que podamos conocer de tal realidad sea falso o que solo podamos referirnos a él de manera “metafórica”. Según como conocemos una cosa, así la nombramos. Si nuestro conocimiento es imperfecto, el nombre será imperfecto, pero no por ello menos válido e iluminador.

Esto solo se sostiene si se considera que, aunque imperfecto, es posible tener algún conocimiento positivo de Dios. Por otro lado, siendo Dios incomprensible no puede ser abarcado por un solo nombre pues ningún término expresa con plenitud la esencia divina. Sin embargo, podemos conocerlo a través de las criaturas y, por lo tanto, podemos darle nombres sacados de las cosas creadas: vemos en ellas ciertas perfecciones y las aplicamos a Dios de manera perfecta: Suma Verdad, Suma Bondad, Inmortalidad, etc. Aunque estos términos no abarquen a Dios, no lo definan y no se apliquen sustancialmente a Él pues son tomados de las criaturas, proceden de un conocimiento verdadero y, por ende, son verdaderos nombres.

Este tipo de nombres no son idénticos a otros que pueden darse a Dios pero que propiamente no le competen: roca, vara, cayado, etc. Estos nombres expresan tan imperfectamente las perfecciones divinas que solo pueden ser dados a Dios en sentido metafórico, pues convienen, en primer lugar, a las criaturas y a Dios solo de manera impropia. La conclusión de Kenny es que solamente puede hablarse de Dios en sentido metafórico y, tal como hemos visto, es posible hablar de Dios de modo imperfecto, pero verdadero, y no tan solo metafóricamente. En cualquier caso, es importante resaltar que la metáfora y el lenguaje poético es necesario para el conocimiento de las realidades espirituales pues nuestro conocimiento de ellas parte de las cosas sensibles.

El valor de la metáfora

El lenguaje tiene una naturaleza material, ya que utilizamos gestos o palabras que son propiamente materiales, pero por su na-

turalidad simbólica estos gestos o palabras nos señalan un mensaje que es inmaterial, ya que está solo en la mente del cognoscente. Las palabras son más propias de aquello que es material o de lo inmaterial de lo material (es decir, las esencias o universales de las cosas materiales). Sin embargo, en el momento en el que intentamos trascender por completo la materialidad, a medida que avanzamos en los temas más propios del hombre, las palabras comienzan a faltar y se quedan cortas ante la inmensidad de los temas. Por tanto, la dificultad no es por defecto de los temas, sino por exceso: los temas muchas veces superan a las palabras. Wittgenstein termina su famoso *Tractatus Logico Philosophicus* expresando que «de lo que no se puede hablar es mejor callar». En cierto modo, esto puede parecernos lógico y hasta razonable. Sin embargo, a pesar de que existen cosas que son inefables, me parece un poco pesimista darse por vencido tan pronto en la comunicación de la superioridad. Está clara la dificultad a la hora de hablar directamente de estas realidades.

En el libro *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Kierkegaard analiza la relación entre el hombre y Dios, como su maestro y salvador, a través del amor y la comprensión. Es un tema que supera con creces la materialidad y para el cual las palabras se nos quedan bastante cortas. Sin embargo, Kierkegaard logra hablar de ello y no solo eso, sino que logra que su interlocutor, el lector, lo comprenda y lo acepte. No existe mayor refutación para el destacado aforismo final de Wittgenstein que el segundo capítulo de Kierkegaard. El filósofo existencialista conoce la envergadura del proyecto que se propone llevar a cabo, sin embargo, me parece que su éxito radica en dos cuestiones: la primera, y que en cierto modo contiene a la segunda, es que utiliza un lenguaje metafórico. La segunda, en que Kierkegaard se preocupa únicamente por su propia existencia, se plantea estas cuestiones en la medida que le afectan a él como ser existente en el tiempo, a él en primera persona.

El lenguaje metafórico es un uso del lenguaje por medio del cual decimos una cosa para significar otra, un acercamiento a una realidad desconocida por su similitud con otra más conocida o más cercana. En este caso Kierkegaard utiliza una historia de amor entre una muchacha humilde y un rey. Un cuento. Algo tan sencillo como un cuento de niños. Sin embargo, a través de estas sencillas explicaciones podemos comprender el sentido profundo que se esconde detrás, podemos, por nuestra naturaleza racional y simbólica, conocer aquello a lo que el símbolo apunta. La metá-

fora es esencialmente un símbolo y, como sabemos, el hombre es propiamente un animal simbólico, con lo cual es muy propio de él el uso de los símbolos, por lo que la comprensión se le facilita a través de ellos. Por tanto, en este punto podemos decir con Kenny (2004): «Para traer luz a los problemas que conlleva hablar de Dios, debemos ir a la poesía de lo inexpresable» (p. 18). Kenny es muy perspicaz al reconocer el valor de la metáfora y el lenguaje poético para hablar de las realidades religiosas mas esto no implica que sea la única manera posible para hablar de estas realidades.

Verdad y creencia

Como decíamos al principio, la posibilidad del teísmo y el ateísmo se encuentra interconectada con la relación entre verdad y creencia. La mayoría de los conocimientos que poseemos parten de creencias y no de comprobaciones o constataciones personales. Incluso los avances de la ciencia parten de una serie de creencias sobre los resultados de lo que otras personas dicen haber comprobado o constatado. Ningún científico podría discutir críticamente los innumerables conocimientos que obtiene a través del testimonio de otros, es decir, a través de creencias. Tal y como dice Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*:

¿Quién sería capaz de discutir críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre las que se basa la vida moderna? ¿quién podría controlar por su cuenta el flujo de informaciones que día a día se reciben de todas las partes del mundo y que se aceptan en línea de máxima como verdaderas? Finalmente, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad? El hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquél que vive de creencias (Juan Pablo II, 1998).

Con frecuencia el mayor argumento frente a la imposibilidad del conocimiento racional sobre los contenidos religiosos y espirituales está en este punto: se considera que la fe es una creencia metafísica con pretensión de legitimidad y que, sin embargo, es imposible comprobar tales afirmaciones, utilizando por otro lado como único modo de comprobación la demostración científica (que ya hemos visto que es también falible y que no es el único modo de demostración racional). Dado que la tradición y la autoridad

ocupan un puesto central en la religión, hay quienes argumentan que esto no ocurre en la ciencia en donde la comprobación y la discusión crítica son protagonistas. Sin embargo, como hemos adelantado antes, tanto la confianza como los argumentos de autoridad son centrales en la ciencia, desde la enseñanza de las ciencias hasta el uso de conocimientos heredados en la comprobación de nuevos conocimientos. Es importante mencionar que, en la ciencia, a diferencia de en la religión, todo puede ponerse en tela de juicio y nada se considera permanentemente establecido. Por el contrario, en la religión el argumento de autoridad ocupa un lugar insustituible, pero no por ello irracional.

Es posible admitir la autoridad teniendo buenas razones para hacerlo, no por el hecho de que sea una autoridad únicamente sino porque existen motivos racionales que nos mueven a reconocer tal o cual autoridad. Es importante que en el debate entre ciencia y religión no se olvide que el punto principal no debe ser la comprobación, sino la verdad, tanto una como la otra deben buscar la verdad como motivación principal de su conocimiento.

Conclusiones

Quizás uno de los más grandes retos de la sociedad actual es superar el conflicto aparente entre fe y razón, y buscar la manera en que estas pueden ser complementarias y apoyarse la una a la otra en la búsqueda honesta de la verdad. Ambos son componentes importantes de nuestra cultura y ambos son necesarios para favorecer un mundo más humano. Para solucionar esta situación tan compleja, Kenny recomienda acudir a la «poesía de lo inexpresable» en lugar de al lenguaje literal. Como hemos visto, es imprescindible recurrir al lenguaje metafórico para hablar de Dios y de las realidades divinas, además de ser una manera muy humana de expresar lo inefable, que nos permite de alguna manera acercarnos a estas realidades que nos trascienden y nos superan. Sin embargo, el recurso a este tipo de lenguaje no debe hacernos creer que es el único modo de acceder a estas realidades. Si bien son realidades que nos superan y de las cuales nunca podremos tener un conocimiento perfecto, son realidades cognoscibles para el hombre y sobre las cuales podemos tener conocimientos verdaderos y, por lo tanto, es posible decir algunas cosas sobre ellas en un lenguaje con sentido propio.

Como hemos dicho, el hecho de que el conocimiento sea imperfecto o incompleto no significa que sea falso. Las realidades

trascendentes son cognoscibles y, si renunciamos por principio a un conocimiento racional de ellas y nos resignamos únicamente a hablar de ellas en sentido poético y metafórico, estaremos perdiendo la posibilidad de acceder a un campo de conocimiento que puede dar sentido al resto de conocimientos dispersos y además puede ofrecer una visión integral del hombre y de su universo. Aceptar esto, sin embargo, puede resultar difícil en un mundo que está acostumbrado a validar ciegamente todos los avances científicos y a considerar como únicos la racionalidad y la experimentación y el método científico. Son iluminadoras las palabras de Juan Pablo II:

La situación de la cultura actual, dominada por los métodos y por la forma de pensar propios de las ciencias naturales, y fuertemente influenciada por las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica, tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre; y por eso, lógicamente, a omitir o negar la cuestión de Dios y de revelación cristiana (Juan Pablo II, 1982).

El agnosticismo de Kenny puede quedar refutado si se comprende que el conocimiento religioso no es del mismo tipo que el conocimiento científico, ni aspira a serlo. Como hemos mostrado es posible tener conocimientos racionales respecto a las realidades religiosas y espirituales. Estos conocimientos no son de tipo científico, pero el conocimiento científico-positivo no es el único conocimiento racional posible. Respecto a las pruebas o demostraciones que pueden hacerse de los conocimientos teológicos y de la existencia de Dios específicamente, se trata de pruebas que son racionales, pero no definitivas. Son plausibles, y por tanto pueden convencer a algunos, sin embargo, no son definitivas (pero no por ello irracionales). Por otro lado, afirmar la inefabilidad de Dios, afirmar que de Dios no se puede decir nada, es ya de hecho decir algo acerca de Dios.

Con este trabajo se busca haber avanzado un poco más en el camino a una mejor comprensión y a estar más cerca de la posibilidad de un intercambio dinámico que respete la diversidad y la integridad de cada una de estas ciencias y realidades. Por eso, aunque la fe y la ciencia deben moverse cada vez más hacia una unidad, esta unidad no debe ser homogeneidad, pues cada una debe preservar su autonomía y sus rasgos.

Referencias

- Artigas, M. (2004). *Ciencia, Razón y Fe*. Pamplona: Eunsa.
- Artigas, M. (2005). *Finalidad Natural y Existencia de Dios*. Recuperado de <http://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/finalidad-natural-y-existencia-de-dios>
- González, A. L. (2008). *Teología Natural*. Pamplona: Eunsa.
- Juan Pablo II. (1982). *Discurso a los profesores de teología de la Universidad de Salamanca*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821101_universita-salamanca.html
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et Ratio*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Kenny, A. (2004). The ineffable Godhead en *The Unknown God. Agnostic Essays*. Nueva York: Continuum.
- Kierkegaard, S. (2007). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid: Tecnos.