



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.49618>

AMBIGÜEDAD RELIGIOSA, DIVERSIDAD Y RACIONALIDAD



RELIGIOUS AMBIGUITY, DIVERSITY, AND RATIONALITY

CARLOS MIGUEL GÓMEZ*
Universidad del Rosario - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido el 27 de febrero del 2015; aprobado el 28 de junio del 2015.

* carlos.gomezr@urosario.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Gómez, C. M. "Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad." *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 55-77.

APA: Gómez, C. M. (2017). Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad. *Ideas y Valores*, 66 (164), 55-77.

CHICAGO: Carlos Miguel Gómez. "Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad." *Ideas y Valores* 66, n.º 164 (2017): 55-77.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se explora la relación entre las dimensiones proposicional y no proposicional de la creencia religiosa para mostrar que la última dirige el proceso de justificación y representa su límite. Se defiende que la no proposicional también tiene valor cognitivo, porque constituye una suerte de elección epistémica preteórica que no es exclusiva de la fe religiosa. Se explora la noción de ambigüedad religiosa, tanto a nivel intelectual como experiencial, y se sostiene que la relación entre la dimensión proposicional y la no-proposicional de la fe está mediada por la función directiva de las presuposiciones metafísicas instauradas por la experiencia religiosa.

Palabras clave: creencia, fe, racionalidad, religión.

ABSTRACT

The article explores the relation between the propositional and non-propositional dimensions of religious belief in order to show that the latter guides the process of justification and represents its limit. It argues that the non-propositional dimension also has cognitive value because it constitutes a sort of pre-theoretical epistemic election that does not pertain exclusively to religious faith. The article also delves into the notion of religious ambiguity, both in its intellectual and experiential interpretations, and argues that the relationship between the propositional and the non-propositional dimensions of faith is mediated by the guiding role of the metaphysical presuppositions established by religious experience

Keywords: belief, faith, rationality, religion.

Introducción

La filosofía de la religión de las últimas décadas, particularmente en el campo de la filosofía analítica, ha girado en torno al problema de la racionalidad de la creencia religiosa. Diferentes preguntas, como ¿es coherente el teísmo?, ¿bajo qué condiciones una creencia religiosa puede considerarse justificada?, y, en general, ¿es razonable creer?, han dado lugar a una impresionante cantidad de literatura. No obstante, esta revitalización de la filosofía de la religión ha tenido el doble efecto negativo de o bien exagerar la dimensión proposicional de la creencia religiosa, mediante la elaboración de teorías de la justificación que buscan salvar la racionalidad de la fe, o terminar por negar el valor cognitivo de la creencia, mediante teorías del lenguaje religioso que lo reducen a su función expresiva. En cualquier caso, las dos opciones han contribuido a ocultar la relación que hay entre las dimensiones proposicional y no proposicional de la creencia.

A mi modo de ver, es de esta relación de donde surgen los problemas epistemológicos más complejos que ocuparon la reflexión filosófica mucho antes de que el cargo de irracionalidad fuera presentado contra la religión. En efecto, el hecho de que la fe no depende de la argumentación racional (aunque tampoco la niega), sino más bien de una suerte de *elección* que tiene dimensiones cognitivas, en cuanto que precede y determina toda argumentación subsecuente, es un motivo de perplejidad que ha ocupado la reflexión filosófica y sobre el que quisiera ocuparme en este artículo. En mi opinión, la cuestión del vínculo entre religión y racionalidad solo puede ser adecuadamente planteada mediante una investigación de las relaciones dadas entre las dimensiones proposicional y no proposicional que componen lo que solemos denominar una creencia religiosa.

El argumento que intentaré desarrollar parte de la tesis que sostiene que la creencia proposicional depende de la dimensión no proposicional, la cual no puede ser justificada en la medida en que representa el límite y el punto de partida de toda justificación. Esto vale tanto para las creencias religiosas como para aquellas de otro tipo, pero las religiosas plantean complicaciones extraordinarias que hay que rastrear

Este trabajo comenzó a realizarse con una beca de investigación posdoctoral del Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD) para el verano del 2013 en la Universidad Goethe de Frankfurt. Una versión preliminar, titulada "Religious Ambiguity and the Limits of Justification" fue presentada ese año en el coloquio de Filosofía de la Religión del profesor Thomas Schmidt. Una versión posterior se presentó en el Coloquio de Investigación de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Expreso mis agradecimientos al KAAD y a las personas que han discutido las diferentes versiones del texto. La discusión con Carlos Cardona, Raúl Meléndez y Luis Fernando Múnera, entre otros, ha sido particularmente fructífera.

con cuidado. Defenderé que la dimensión no proposicional de la creencia religiosa puede comprenderse como un tipo de *elección cognitiva preteórica*, llevada a cabo mediante la instauración de presuposiciones metafísicas, que determinan la manera como la experiencia es interpretada y la evidencia es construida para luego ser usada en el proceso de justificación de la creencia proposicional. Esta elección cognitiva preteórica es una respuesta a la ambigüedad fundamental de la realidad, esto es, a su plasticidad y capacidad de dejarse interpretar, determinar y experimentar en formas diversas e incluso incompatibles entre sí. Lejos de ser meramente arbitraria y contingente, la dimensión no proposicional de la fe es instaurada por la experiencia religiosa.

Para desarrollar mi tesis, en primer lugar, mostraré, luego del análisis de un argumento célebre en la filosofía analítica de la religión actual, que, si bien no es posible escapar de la circularidad en la justificación de la creencia religiosa, la constatación de esta circularidad no es el fin del análisis filosófico. En la segunda parte, delimitaré con más cuidado la dimensión proposicional de la no proposicional, mostrando que esta distinción es común en los dos principales modelos de la fe en el pensamiento cristiano. En la tercera parte, me concentraré en el análisis de la dimensión no proposicional de la creencia, ligándola a la noción de ambigüedad religiosa. La relación entre la dimensión proposicional y la no proposicional de la creencia será examinada en la cuarta parte, y se analizará la función que cumplen las presuposiciones metafísicas en las creencias.

La inevitabilidad de la circularidad en la justificación de la creencia religiosa

Uno de los argumentos centrales de la llamada epistemología reformada (particularmente elaborado por Alvin Plantinga) intenta sostener que la creencia en Dios es racional, aun si no se basa en razones que la justifiquen, pues se trata de una “creencia básica”. Para demostrar esto, Plantinga intenta desmontar el modelo de racionalidad fundacionalista, según el cual una creencia es racional solo si es adecuadamente justificada, esto es, si se basa (deductiva o inductivamente) en otra creencia racionalmente justificada, o si (para evitar el regreso al infinito) es ella misma básica (cf. Plantinga 1983 47-55). Consecuentemente, una creencia básica es aquella que no admite una justificación ulterior, pero que ofrece la base segura para todo el proceso de justificación, pues hace parte de los fundamentos de la estructura noética de una persona. ¿Qué tipo de creencia puede cumplir esta tarea?

Dependiendo de la teoría fundacionalista que se trate, las creencias básicas pueden ser de tres tipos: a) proposiciones autoevidentes (como las verdades analíticas), b) creencias basadas en la percepción sensorial

o c) creencias incorregibles, es decir, aquellas que cuando son sinceramente mantenidas no pueden ser falsas. Un ejemplo de este tipo de creencia es “*me parece que estoy hablando ante un auditorio lleno de personas*” –puedo estar alucinando o conectado a la *Matrix*, pero aun así la afirmación continúa siendo correcta–. De acuerdo con el fundacionalismo, solo las creencias de este tipo pueden conferir a otras, que se deriven de ellas mediante relaciones lógicas adecuadas, el carácter de aceptabilidad racional (cf. Plantinga 1983 80).

Pero, ¿cuál es la razón de esto? ¿Cómo puede demostrarse que estos son los únicos tipos posibles de creencia básica? Y, más devastador aún, ¿cuáles son los criterios para evaluar el carácter básico de una creencia? Esta pregunta introduce el punto de quiebre con el fundacionalismo tradicional. Para Plantinga, no contamos con criterios claros para establecer la *basicidad* de una creencia (cf. Plantinga 1983 59-63). Aún más, los criterios que ofrecen las teorías fundacionalistas no son de suyo ni básicos ni derivados de una creencia básica. En otras palabras, la idea misma de que solo las creencias autoevidentes o incorregibles pueden ser básicas no es de suyo ni autoevidente ni incorregible. En consecuencia, estos criterios son incoherentes en los propios términos del fundacionalismo (*i. e.* no son propiamente racionales).

Por el contrario, para Plantinga la creencia en Dios puede considerarse como legítimamente básica y puede darse una explicación de ello. En sus palabras,

Cuando los reformados afirman que esta creencia [en Dios] es propiamente básica, no pretenden decir, por supuesto, que no hay circunstancias que la justifiquen o que se trata de una creencia sin fundamento o fortuita. Todo lo contrario. Calvino mantiene que Dios “se revela y muestra a sí mismo diariamente en las innumerables y sin embargo bien ordenada diversidad de huestes celestiales”. Dios nos ha creado de tal modo que tenemos la tendencia o disposición de ver su mano en el mundo alrededor nuestro. Más precisamente, hay en nosotros una disposición a creer proposiciones como “esta flor fue creada por Dios” o “este vasto e intrincado universo fue creado por Dios”, cuando contemplamos la flor o los cielos estrellados o pensamos en la gran riqueza del universo. (Plantinga 1983 80)¹

Así pues, las creencias básicas no son creencias sin fundamento, sino que dependen de ciertas condiciones que “son la base de su justificación y, por extensión, la base de la creencia misma” (Plantinga 1983 80). El adecuado funcionamiento del *sensus divinitatis* (de la disposición para creer en Dios que, según Calvino, está inscrita en nuestra naturaleza)

1 Todas las traducciones de obras en inglés son mías.

sería una de estas condiciones.² Pero aquí aparece justamente nuestro punto: no es posible determinar las condiciones de aceptabilidad de una creencia básica sin haber aceptado ya otras afirmaciones del sistema total de creencias. Por ese motivo, todo intento de justificación racional, entendido como un proceso que quiere comprobar la adecuada conexión lógica entre creencias hasta descubrir su fundamento en una creencia básica, está condenado a la circularidad. En efecto, si bien el argumento de Plantinga puede sacudir un poco el modelo fundacionalista, lo hace solo porque cuestiona el presupuesto de que contamos con criterios para determinar el carácter básico de una creencia, pero su fuerza termina ahí. Luego, simplemente acepta el modelo fundacionalista de justificación y procura introducir, entre las grietas que abre su crítica, la idea de que la creencia en Dios es básica y que, por lo tanto, es racional creer en Dios así no se tenga razones para justificarlo.

¿Pero no podría utilizarse este argumento para probar la racionalidad de diferentes creencias religiosas y no religiosas, aun si son incompatibles entre sí? Plantinga ve la cuestión e intenta responderla tratando lo que denomina la objeción de la gran calabaza (*The Great Pumpkin Objection*). ¿No podríamos decir que, por ejemplo, la creencia de que una gran calabaza retorna en Halloween es tan básica como la creencia en Dios? (cf. Plantinga 1983 74). Plantinga responde negativamente, proponiendo que las creencias básicas solo lo son cuando se cumplen ciertas condiciones –por ejemplo, la creencia “estoy en un auditorio lleno de personas” es básica solo en la situación particular en la que estoy cuando leo una conferencia en público–. Así, determinar estas condiciones permitiría establecer un criterio de *basicidad*. Pero (y aquí surge la gran dificultad), las condiciones de *basicidad* solo pueden conducir a un criterio *inductivamente*, esto es, mediante un proceso de recolección de ejemplos de creencias y condiciones tales, que las primeras se muestren como propiamente básicas cuando se dan las segundas,

.....

2 Esta idea adquiere una importancia fundamental en la obra posterior de Plantinga, y se desarrolla en su teoría del *warrant* como “función adecuada” (*proper function*). Según esta teoría, una creencia está “justificada” (o, más exactamente, se encuentra racionalmente “garantizada”, pues para Plantinga la justificación aplica a las personas y no las creencias), si ha sido producida por las facultades cognitivas que han sido *diseñadas* para producir tal tipo de creencias, siempre y cuando estas facultades hayan funcionado adecuadamente y en el ambiente epistémico para funcionar en el cual fueron diseñadas (cf. Plantinga 1993 17; Beilby 2007 127). Una de estas facultades cognitivas, que Plantinga toma de Calvino, es el *sensus divinitatis* que, cuando funciona adecuadamente, permite formar creencias sobre Dios tan inmediata y espontáneamente como formamos creencias empíricas. De modo interesante, también de esta teoría del *warrant* se deriva su famoso argumento evolucionista contra el naturalismo, presentado en el último capítulo de *Warrant and Proper Function*.

y ejemplos de creencias y condiciones en los que esto no ocurra (cf. Plantinga 1983 76). El problema es que, obviamente, al usar tal procedimiento inductivo, diferentes personas pueden producir diferentes listas en las que aparezcan distintos tipos de condiciones y de creencias básicas. En tal caso, el procedimiento no llevaría al establecimiento de un criterio común de *basicidad*, sino todo lo contrario, a la constatación de la imposibilidad de determinar tal criterio.³

Esto, para Plantinga, no es sin embargo un signo de relatividad conceptual. Para él, de dos listas incompatibles solo una puede ser verdadera, así su verdad no pueda demostrarse apelando a criterios comunes (cf. Plantinga 1983 78). Como resultado, los disputantes no tienen otra alternativa que reafirmar sus compromisos con lo que consideraban una creencia básica antes de comenzar la disputa. Es decir, cada uno no puede hacer más que volver a apelar a los criterios de basicidad de su lista. En palabras de Plantinga:

[L]os epistemólogos reformados pueden estar de acuerdo con Calvino en que Dios ha implantado en nosotros una tendencia natural para ver su mano en el mundo; mientras que lo mismo no puede decirse de la gran calabaza, pues ni existe la gran calabaza, ni hay una tendencia natural a aceptar creencias acerca de ella. (1983 76)

Esto muestra hasta qué punto la solución de Plantinga no es en realidad una solución. Solamente apelando al *sensus divinitatis* puede el teísmo defender, en este argumento, su carácter racional. Pero, en un sentido más general, esto es una señal de que solo desde el interior de cada tradición particular puede ser justificada una creencia. Diferentes tradiciones ofrecen distintas versiones de aquello que cuenta como su experiencia fundacional y, por extensión, de aquello que puede contar como una creencia básica. La circularidad de la justificación racional de creencias se muestra así inevitable. Este círculo, sin embargo, en lugar de ser un círculo vicioso, hace presente el carácter holístico de toda justificación y, en general, de todo sistema de creencias: en lugar de una cadena de proposiciones conectadas deductiva o inductivamente, la racionalidad de un sistema de creencias consiste en una red de diferentes tipos de conexiones significativas. Consecuentemente, no solo es problemático el criterio de *basicidad* del fundacionalismo, sino la idea completa de la justificación como un proceso lineal.

Ahora bien, el hecho de que toda justificación encuentra un límite más allá del cual no es posible dar razones representa, ciertamente, un *leitmotiv* de la filosofía contemporánea. Wittgenstein lo señala una

.....
 3 Para la discusión sobre una línea de argumentación semejante, véase Beilby (2007 143) y Clark (2007).

y otra vez en *Sobre la certeza* con la noción de “sistema”, el cual no es tanto “el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos”, en la medida en que en él tiene lugar toda validación o refutación de hipótesis (cf. §105, §140, §209, §248 y §253). Más recientemente, algunos filósofos de la religión wittgensteinianos, como Norman Malcolm, han desarrollado la idea de que las creencias fundamentales, aquellas que determinan nuestro pensamiento y constituyen el esquema conceptual en el que pensamos, carecen de fundamento. En sus palabras:

Un “sistema” establece los límites dentro de los cuales podemos hacer preguntas, realizar nuestras investigaciones y realizar juicios. Solo dentro de un sistema pueden presentarse y cuestionarse hipótesis. La verificación, la justificación, la búsqueda de evidencia tiene lugar dentro de un sistema. Las proposiciones que constituyen el esquema conceptual del sistema no son ni comprobadas ni respaldadas por evidencias. (Malcolm 94)

Ian Hacking desarrolla la misma idea con su concepto de un “estilo de razonamiento”, el cual genera las condiciones de verdad o falsedad de las proposiciones de una teoría. Más allá del estilo en que ha sido producida, una proposición no tiene sentido ni puede ser considerada como verdadera o falsa (cf. Hacking 56). También en el concepto de comprensión de la tradición hermenéutica reorientada por Heidegger, encontramos una constatación semejante. En esta tradición, la circularidad pertenece a la estructura misma de toda comprensión y es su condición de posibilidad, pues “la interpretación se funda siempre en una manera previa de ver”, en las precomprensiones de la existencia en las que se mueve ya el ser-ahí (cf. Heidegger §32).⁴

Podríamos seguir aumentando la lista de reinterpretaciones de la idea de la inevitabilidad de la circularidad de la justificación (de la explicación o de la comprensión) en la filosofía contemporánea. Pero lo que importa es tratar de captar la perplejidad filosófica que este *leitmotiv* encierra, y las cuestiones que plantea la idea misma de este límite. Sobre todo, es notable que la idea del límite, en algunos casos, establezca la frontera para la filosofía misma, como si más allá de su constatación no quedara nada por hacer, excepto, tal vez, mostrar cómo se ha ido configurando genealógicamente cierto horizonte de comprensión, o comparar visiones de mundo. Ciertamente, la idea del sistema, de la visión de mundo, del esquema conceptual, representa un límite para las empresas filosóficas de fundamentación última que tratan de garantizar la racionalidad o la verdad de un sistema anclándolo a algo exterior.

4 Como es sabido, la estructura de la precomprensión que Heidegger desarrolla en este apartado consta de tres elementos: los puntos de vista previos (*Vorsicht*), las ideas previas (*Vorgriff*) y el “haber previo” (*Vorhabe*).

Porque “cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema” (Wittgenstein §105). Incluso la experiencia falla a la hora de corroborar o rebatir un sistema, pues justamente ella tiene sentido solamente al ser interpretada desde los conceptos que se quieren evaluar (cf. Wittgenstein §145).

En consecuencia, dado que no es posible salirse de un esquema conceptual para evaluar su relación con algo exterior, el *leitmotiv* del sistema ha hecho que no tenga sentido en el pensamiento contemporáneo preguntar qué hay del otro lado del límite. La pregunta “¿nuestro esquema conceptual, visión de mundo, constelación de conceptos fundamentales, formas de vida, o como quiera que lo llamemos, limita con respecto a qué?” parece inadecuada, porque la idea del límite sirve tanto para indicar la imposibilidad de un fundamento independiente y exterior a nuestros modos de conocer, actuar y pensar, como para delimitar el *medio* en el que ocurre todo proceso cognitivo. Fuera de nuestro sistema, si acaso, está el de alguien más, la visión de mundo de otra tradición. Así, una visión de mundo, a la vez que limita lo que puede ser dicho y experimentado significativamente, lo constituye.

Sin embargo, el *leitmotiv* del límite de la justificación resulta problemático cuando es aplicado al problema de la relación entre la religión y la racionalidad en la situación religiosa del presente. En primer lugar, la pretensión de verdad de gran parte de las tradiciones religiosas, a diferencia de las de las teorías científicas, si bien no puede desligarse de los principios de una visión de mundo particular, no pretende ser justificada por ella. Por el contrario, la pretensión de verdad religiosa de un buen número de tradiciones se basa en la distinción entre lo que es accesible a la sola razón y lo que no, así como en la afirmación de que es posible una forma de acceso a lo real no mediada conceptualmente. Aun en el caso no muy frecuente en la historia de las religiones, en el que se defiende la posibilidad de la teología natural (o algo análogo a ella), esta es siempre vista como limitada y supeditada a otros medios de conocimiento (revelación, experiencia religiosa). En este sentido, la intención –reprobable desde el punto de vista de la filosofía actual– de saltar más allá de los límites del sistema, para tener contacto inmediato con la realidad, es central en gran parte de las tradiciones religiosas del mundo. Estas serían incomprensibles si se les quita su confianza constitutiva de referirse a lo *real por excelencia*, de que al menos consiguen indicarlo indirecta y analógicamente en sus mitos y doctrinas. De esta confianza disponen los fieles para encontrar lo real mediante ciertas prácticas y para vivir en relación con ello.

En segundo lugar, apelar a la imposibilidad de contar con criterios de evaluación externos a un esquema conceptual no solo es insatisfactorio sino irresponsable en la situación de pluralismo religioso actual.

De un lado, el conflicto entre las pretensiones de verdad de las diferentes tradiciones religiosas exige que cada tradición encuentre la forma de interpretar y explicar las visiones rivales con respecto a la propia, ya que la diversidad de visiones sobre la realidad última, sobre la meta y sentido de la vida humana, sobre lo que cuenta como moralmente correcto (y asuntos semejantes), no solo cuestiona la validez de las propias afirmaciones, sino que, en un escenario tal, la autocomprensión del lugar de una tradición en el mundo contemporáneo se juega en su capacidad de dar cuenta de la diversidad, de modo que, a la vez que no sacrifique la propia pretensión de verdad, pueda responder al reto planteado por los otros. De otro lado, la cuestión de la relación entre religión y racionalidad hoy, lejos de cumplir la mera función de defender racionalmente una fe particular contra, por ejemplo, los ataques secularistas, tiene que ver con la necesidad de encontrar criterios normativos para el diálogo interreligioso, que hagan posible la convivencia armónica en sociedades plurales, y que provean la base para un proceso de deliberación y resolución de conflictos en el que puedan participar representantes de cosmovisiones diversas (cf. Gómez 2012 77, 263-299).

Por estas razones, es necesario repensar el *leitmotiv* filosófico del límite de la justificación, en busca de una mejor comprensión de la relación entre religión y racionalidad, de cara tanto a la pretensión de verdad de las religiones, como a las exigencias de la diversidad religiosa actual. Para esto, comencemos por considerar más de cerca la distinción que hemos indicado entre dos dimensiones de la fe: una proposicional y otra no proposicional, para luego, en la tercera parte, enfocarnos en el modo como la última determina a la primera.

La dimensión no proposicional de la creencia religiosa

Como he mencionado en la introducción, el hecho de que la fe no dependa de la razón, aunque tampoco se oponga a ella, ha sido una fuente de complejidades filosóficas que ha ocupado a la filosofía de la religión mucho antes de que los filósofos se sintieran en la necesidad de atacar o defender la racionalidad de la creencia. En efecto, al menos en la filosofía cristiana, este hecho ha sido interpretado en el sentido de que la fe tiene un carácter voluntario, y de que su motivación viene de fuentes distintas y superiores a las de la razón. Curiosamente, este carácter voluntario es común a las dos interpretaciones de la fe surgidas durante los siglos. De un lado, tenemos la visión de la fe que enfatiza en su carácter proposicional. Según esta interpretación, inaugurada para algunos por Tomás de Aquino, la fe consiste en el acto de asentir a proposiciones a las cuales no tenemos acceso mediante la sola razón. Estas proposiciones no son, ciertamente, opuestas a la razón, sino más bien incognoscibles sin la ayuda de la revelación. La cuestión es que

el acto de asentir a estas proposiciones no puede ser motivado por la razón, en el sentido en que, por ejemplo, estamos impelidos a asentir con respecto a una verdad analítica o a una conclusión alcanzada deductivamente. Por el contrario, el asentimiento propio de la fe consiste en que el intelecto es movido por una elección (*cf.* Aquino *II-IIae*, Q1, art. 4). En este sentido no es posible tener fe y certeza racional (*scientia*) al mismo tiempo. De lo contrario, la fe perdería su carácter libre. En otras palabras, la condición voluntaria de la fe requiere una fundamental incertidumbre racional con respecto al objeto de la creencia. Esto no significa, para Tomás de Aquino, que la fe sea irracional, pues ciertamente la teología natural cumple una función de preparación para la fe y, en últimas, las proposiciones reveladas no pueden ser inconsistentes con los descubrimientos de la sola razón. Pero, en cuanto que elección libre, el asentimiento a las proposiciones por fe requiere una falta de seguridad racional insuperable, y es motivada no por la fuerza de la razón, sino por la gracia.

En la segunda interpretación tradicional de la fe en el pensamiento cristiano, cuyo origen se suele rastrear hasta la tradición reformada, la fe no consiste en un asentimiento a proposiciones, sino en una respuesta existencial a Dios, cuya revelación no reside en una transmisión de doctrinas, sino en una serie de acciones históricas por medio de las cuales se da a conocer a sí mismo y se pone en relación con la humanidad. Para esta versión de la fe, lo central no es el carácter proposicional de la creencia, sino la experiencia de la relación con Dios basada en la confianza. *Fiducia*, en lugar de *fides*, es aquí el elemento central. No se trata de “creer *que* (ciertas proposiciones son verdaderas)”, sino de “creer *en* (la persona de Dios)”. Ciertamente, esta interpretación no es incompatible con la primera y se encuentra también en la *Suma Teológica*. La cuestión aquí es que, para esta segunda interpretación, aun si la fe no tiene primeramente un carácter proposicional, también se basa en una elección voluntaria que solo es posible como respuesta a una fundamental inconclusividad racional. En este caso, la incertidumbre no consiste tanto en la imposibilidad de llegar deductivamente a las proposiciones que enseña la revelación, sino en que los eventos a través de los cuales Dios se revela en la historia pueden ser interpretados bien como eventos naturales, sin significación religiosa, o como manifestaciones definitivas de la acción de Dios. En este sentido “la fe es el reconocimiento humano de que ciertos eventos ambiguos son reveladores y permiten experimentar la presencia y la actividad de Dios” (Hick 1998 28). La fe es experiencia de Dios, y solo porque se tiene esta experiencia se puede desambiguar el sentido de los eventos que se tratan de interpretar.

Sea como sea, la cuestión central para nosotros es que en ambas versiones de la fe, como asentimiento voluntario a proposiciones motivado por la gracia o como respuesta existencial a Dios basado en la experiencia de Él, las creencias fundamentales sobre Dios no solo no dependen de la razón, no son producidas por ella, sino que solo son posibles de cara a una inconclusividad racional que no puede ser superada. Esta inconclusividad e incertidumbre racionales básicas, que hacen posible la elección voluntaria de la fe, pueden describirse mejor en términos de una esencial ambigüedad de la realidad.

La ambigüedad religiosa de la realidad

Más que una característica de nuestras creencias, la ambigüedad religiosa señala un rasgo fundamental de la realidad misma, la cual se deja interpretar no solo de manera religiosa y no religiosa, sino que acepta y motiva diversas e incompatibles interpretaciones religiosas y no religiosas. John Hick ha descrito esta ambigüedad fundamental de la realidad en los siguientes términos:

El universo es religiosamente ambiguo en cuanto que es posible interpretarlo, intelectual y experiencialmente, tanto de forma religiosa como naturalista. Los argumentos a favor y en contra del teísmo son todos igualmente inconcluyentes, porque la evidencia a la que apelan puede ser también interpretada en términos de la visión de mundo contraria. Aún más, no es posible otorgarle al conjunto de evidencias opuesto un valor objetivo cuantificable. (2004 12)

Intentemos explorar esta ambigüedad religiosa en los dos niveles indicados por Hick, el de la ambigüedad intelectual y el de la ambigüedad experiencial. El primero tiene que ver con la dificultad de evaluar grupos de evidencia ofrecidos a favor o en contra de una creencia religiosa. Para Robert McKim, las cuestiones religiosas representan casos de lo que él denomina una *ambigüedad extremadamente rica*, en la medida en que las siguientes condiciones se cumplen: a) no solo existe una cantidad significativa de evidencia a favor de más de una creencia, teoría o visión de mundo, sino que la cantidad y la calidad de la evidencia disponible es tal que nadie puede tener acceso a más de una pequeña porción de evidencia; b) esta evidencia es multifacética y diversa, de modo que c) dentro de cada cuerpo de evidencia hay porciones que favorecen una interpretación particular de esta. Como consecuencia, d) surgen desacuerdos sobre cómo puede interpretarse la evidencia y cuál es su estatus. Por ejemplo, la presencia del mal o la apariencia de un diseño inteligente en el mundo están abiertos a interpretaciones religiosas y no religiosas. Dado que la evidencia es sobreabundante, diversa y polisémica, e) es imposible que pueda ser examinada comprensivamente

y, basándose en ello, decidir si soporta una posición más que la otra (cf. McKim 375-379). Esto hace posible que, en casos de extrema ambigüedad, como en las discusiones sobre asuntos religiosos, sea posible defender racionalmente posiciones incompatibles. Dado que hay diferentes cuerpos de evidencia a los que se puede apelar y diferentes interpretaciones que pueden adoptarse legítimamente, posturas diversas resultan igualmente bien justificadas.

Pero, ¿qué hace que en un caso de ambigüedad semejante alguien tome una posición en lugar de otra? Ciertamente, no se trata de la fuerza de las razones, pues las cuestiones ambiguas no pueden ser resueltas argumentativamente. Más bien, parece que algo anterior a la justificación ha tenido lugar. La dimensión no proposicional de la fe aparece aquí como una suerte de elección cognitiva que precede y dirige el proceso de justificación. Así, la ambigüedad experiencial parece subyacer en la ambigüedad intelectual. Pasemos ahora a considerar este segundo nivel, más profundo, de ambigüedad.

En lugar de la dificultad de evaluar cuerpos de evidencia, la ambigüedad experiencial tiene que ver con la fundamental plasticidad de la realidad, que hace que pueda ser experimentada de diferentes modos (religiosos y no religiosos). El hecho de que esta forma de ambigüedad sea anterior, más originaria, que la ambigüedad intelectual, no significa que en ella los conceptos no jueguen ningún papel. Por el contrario, el carácter hermenéutico de la experiencia que constituye este nivel de la ambigüedad apunta justamente a la cuestión de la función de los conceptos en la constitución de la experiencia.⁵ Una teoría bastante extendida para dar cuenta de la ambigüedad experiencial, que tiene su origen en Kant y se extiende a través de Durkheim, para determinar una parte importante de las interpretaciones actuales de la diversidad (religiosa y cultural), afirma que las religiones son “modelos o esquemas conceptuales” a través de los cuales vemos la realidad y la disponemos (la organizamos, la estructuramos, la *cosmizamos*) para hacer posible una experiencia humana significativa. De este modo, las religiones (en el sentido amplio de visiones de mundo) cumplirían la función de proveer los conceptos fundamentales (las categorías) mediante los cuales un pueblo estructura la realidad para convertirla en un mundo, es decir, en un todo de relaciones significativas. En este paradigma de interpretación, estas categorías, a diferencia de las kantianas, no son trascendentales, sino más bien son producto de la historia y la cultura. En este sentido, diferentes cosmovisiones harían posibles diferentes tipos de experiencia, sobre los cuales los representantes de

5 Para una discusión crítica sobre las principales posiciones que pretenden dar cuenta del lugar de los conceptos en la experiencia mística, véase Gómez (2015).

diversas tradiciones optarían por diferentes modos de interpretar las evidencias y justificar sus creencias.⁶

Pero, este paradigma de la cosmovisión encuentra serios problemas. Quisiera discutir uno de ellos, para ver si alcanzamos una mejor comprensión de la ambigüedad experiencial en la que parece tener lugar la elección cognitiva que fundamenta y dirige el proceso ulterior de justificación de las creencias. Este problema puede formularse del siguiente modo: ¿qué significa que la realidad pueda ser interpretada (construida, organizada) mediante sistemas conceptuales diferentes? ¿Cómo es posible que diferentes universos de experiencia y creencia sean incompatibles, pero a la vez pragmáticamente apropiados para quienes viven según ellos? Piénsese, por ejemplo, en casos de conversión religiosa, en los que la misma persona descubre en las mismas experiencias sentidos no solo diferentes sino incompatibles, los cuales parecen tener la misma validez para dirigir la vida de la persona y, como dijimos, están bien justificados hasta donde ello es posible.

El paradigma de la visión de mundo se basa en una dicotomía entre “algo ahí”, una especie de materia prima no interpretada, y un esquema conceptual que la organiza, configura y dispone para la experiencia significativa. Esta dicotomía y la idea misma de que existen esquemas conceptuales han sido objeto de crítica intensa en las últimas décadas. Basado en los ya célebres argumentos de Donald Davidson en su “*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*”, Terry Godlove ha retado el paradigma de las visiones de mundo en los estudios actuales de la religión. Para él, siguiendo a Davidson, la tesis misma de que existen diferentes esquemas de organización e interpretación de la experiencia es incoherente, porque tal idea solo tiene sentido si hay un sistema común desde el cual puedan ser descritos (cf. Godlove 93-110). La condición para reconocer una visión de mundo diferente sería, según esta crítica, el uso de un lenguaje común en el que los sistemas pudieran ser descritos y comparados. Si existe tal lenguaje, la idea de que hay diversos esquemas conceptuales pierde sentido. Por lo tanto, Godlove concluye que la diversidad de creencias es en realidad relativamente pequeña, y se basa siempre en un área de acuerdo mayor. En sus palabras,

por cada pensamiento o creencia extraña que el intérprete afirma identificar, debe existir un área muy amplia de acuerdo y familiaridad, porque el sentido y la referencia de la creencia solo pueden ser determinados suponiendo una serie de creencias compartidas. (Godlove 95)

6 El iniciador de este modelo es sin duda Durkheim con *Las formas elementales de la vida religiosa*, y algunas célebres versiones han sido desarrolladas por Eliade (1983), Katz (1978) y Hick (2004).

No obstante, esta crítica, a pesar de parecer conclusiva por su simplicidad, presupone una teoría de la comprensión que no puede ser aceptada sin más cuando se trata del estudio de las religiones. Aunque no puedo entrar a profundidad en esta cuestión (cf. Gómez 2012 102-109), puedo afirmar que comprender una visión de mundo ajena no consiste en traducir los términos de un lenguaje indicando sus equivalentes conceptuales en otro, sino más bien en aprender a pensar de acuerdo con el nuevo lenguaje. En efecto, la señal de haber alcanzado una comprensión adecuada de otro lenguaje no está en poder traducirlo todo, sino justamente en identificar aquello que no se puede traducir y por lo tanto debe ser comprendido en sus propios términos. Esto requiere una suerte de resocialización en la otra cultura. Porque la cuestión no es aquí determinar qué significa, por ejemplo, la frase “*Schnee ist weiss*” en español, sino cómo puede ser comprendida la frase “*Ātman es Brahman*” por un cristiano. Las condiciones de verdad de la segunda frase dependen ciertamente de la visión de mundo en la que la frase tiene sentido, y no a la inversa. Tenemos que ser iniciados en la otra visión de mundo para comprenderla, tal como en toda disciplina que aprendamos en la práctica. Así, no es porque compartimos la mayoría de nuestras creencias que podemos comprendernos, sino porque podemos aprender nuevos conceptos (cf. Hacking 60; Panikkar 20, 34).

Esta capacidad de aprender a ver el mundo desde otra visión es central para comprender la ambigüedad experiencial. Así mismo, esta capacidad indica que la inadecuación de nuestros conceptos con respecto a la realidad es dinámica. El límite que representan nuestros esquemas conceptuales no es como una muralla. Ni nuestra comprensión está sujeta y atrapada en un único esquema conceptual, ni los esquemas conceptuales son sistemas fijos de conceptos, ni la realidad es un simple producto pasivo de la actividad interpretativa.

Antes de precisar con mayor detenimiento esta conclusión, consideremos una complicación adicional del paradigma de la visión de mundo. ¿Qué significa que hay “algo ahí” que luego es interpretado? A partir de esta pregunta, Godlove plantea una crítica mucho más contundente que la anterior. Si eso que está ahí y luego es interpretado es algo no-conceptual y no-discursivo, entonces nada podría ser dicho sobre eso y de ese modo perdería todo poder explicativo. ¿Qué uso puede tener la noción de algo que es completamente inefable? Puesto de un modo más radical, ¿cómo podríamos formar una noción de algo que por su propia naturaleza no puede ser conceptualizado? Así mismo, si ese algo es en algún sentido discursivo, pertenecería ya al mundo que es supuestamente producido por el proceso interpretativo. De aquí Godlove concluye que la dicotomía entre esquema y contenido, que parece subyacer en el paradigma de la visión de mundo, es superflua (cf. 90).

Sin embargo, más que conducir al abandono completo del paradigma, la crítica de Godlove permite reinterpretarlo para comprender en qué sentido la ambigüedad experiencial exige y hace posible una elección cognitiva que funda y dirige todo proceso de justificación ulterior. La cuestión que señala Godlove, a mi modo de ver, es que no es posible pensar la total heterogeneidad entre esquema conceptual y realidad, es decir, que entre ellos haya un abismo tal que el sentido dependa enteramente del esquema. Esto es particularmente importante en la cuestión que nos concierne: la relación entre la circularidad de la justificación de las creencias religiosas y la pretensión de verdad de las religiones. Porque esta pretensión suele basarse en lo que podríamos denominar el carácter *revelador* de la experiencia religiosa. Con esta expresión no me refiero solamente a la creencia fundamental en las religiones teístas de que Dios se manifiesta a los hombres, dándose a conocer a sí mismo de modos diversos y demandando de ellos cierto tipo de respuestas. También las experiencias religiosas no teístas tienen un carácter revelador, en el sentido de que, si bien lo divino no es personal y por lo tanto no actúa mostrándose a sí mismo (no se encarna, ni dicta un libro, ni envía o inspira profetas), la experiencia de la iluminación (*samādhi, satori, nirvāna*) implica siempre un descubrimiento de la naturaleza profunda de la realidad que es *vista directamente*. Tanto para las religiones teístas, como para las no teístas, la experiencia religiosa descubre la naturaleza y el sentido último de la realidad en su totalidad. Si bien, en muchos casos suele decirse que tal experiencia es inefable e inapresable conceptualmente, esta determina el sentido y la dirección de lo que puede ser dicho y experimentado. Aún más, en cada tradición hay una experiencia fundacional que se presenta como meta y modelo de aquello que debe ser buscado y de lo que puede ser alcanzado.

Así, no es que la experiencia sea interpretada (constituida, organizada) a partir de los conceptos disponibles en el esquema conceptual de una tradición, sino más bien que la experiencia religiosa misma funda (o transforma reinterpretándolo) en cada caso el esquema mismo. De lo contrario, no serían posibles ni las conversiones, ni las reformas religiosas, ni la fundación de nuevas religiones en el seno de religiones existentes. En este sentido, que la realidad sea ambigua no significa primordialmente que se deje organizar a partir de diferentes modelos, como una materia neutral y completamente maleable, sino más bien que *se da de forma tal que permite crear diferentes modelos*.

En otras palabras, los esquemas conceptuales ni construyen la realidad a partir de una materia prima indeterminada, ni la copian como algo enteramente dado. Más bien, expresan nuestras formas de relación con la realidad, la cual, a la vez que solo es inteligible y habitable porque se deja determinar a partir de nuestras interpretaciones, nos exige cierto

tipo de respuestas que determinan la manera como podemos interpretarla. No hay ninguna dicotomía en este tipo de relación entre nuestros sistemas de conceptos y la realidad, sino más bien un proceso dinámico y relacional en el que lo que se da determina nuestras formas posibles de interpretación, tanto como estas nos hacen accesible lo que se da, de modo que los esquemas y la experiencia no están nunca terminados para siempre. En este sentido, que la realidad es ambigua significa que no está compuesta ni por un grupo estático de objetos ordenados en una estructura fija, ni por una serie de esquemas conceptuales diferentes y cerrados sobre sí mismos que constituyen los objetos y determinan la estructura, sino más bien que nuestros sistemas de conceptos y la realidad se configuran mutuamente.⁷

La relación entre las dimensiones proposicional y no proposicional de la creencia

Intentemos puntualizar con más detalle los elementos centrales de nuestra discusión hasta ahora. La cuestión central que nos concierne es cómo se relacionan la dimensión no proposicional de la fe y la creencia proposicional. Hemos dicho que todo intento de justificación de la creencia proposicional es circular, en cuanto que no puede llevarse hasta ningún tipo de creencia básica que garantice su racionalidad, al estilo de las teorías fundacionalistas, sino que toda justificación es dirigida por un tipo de creencias no justificables, que funcionan como presuposiciones del sistema de argumentación, las cuales son instauradas por la experiencia religiosa. Estas presuposiciones determinan el modo como la evidencia puede ser construida, interpretada y utilizada en el proceso de justificación. En este sentido pueden denominarse “presuposiciones metafísicas”. Con este término nos referimos, siguiendo a Kennick y Collingwood, a los instrumentos que hacen posible la interpretación y descripción de los rasgos más generales de la realidad y la experiencia. A diferencia de los conceptos y las proposiciones, las presuposiciones metafísicas no pretenden representar o describir lo real, sino que, antes bien, preparan y dirigen toda posible descripción.

Esto significa, en primer lugar, que funcionan como “principios regulativos” que cumplen la función de: a) determinar aquello que constituye la “unidad metafísica básica” o el “sujeto ontológico” y b) controlar aquello que puede ser dicho acerca del sujeto ontológico (cf. Kennick 778).⁸ En este sentido las presuposiciones metafísicas funcionan como

7 Esta idea es, a mi modo de ver, una conclusión necesaria de las posturas que tratan de conciliar la relatividad conceptual con cierta forma de realismo, tal como el “realismo promiscuo” de Dupré (1996) o el realismo interno de Putnam (1981).

8 En una línea semejante, Xavier Zubiri habla del “principio positivo” de las ciencias, el cual determina, antes de que la investigación científica pueda tener lugar, la naturaleza

principios ontológicos que establecen una suerte de jerarquía de lo real, en la cual ciertas entidades y propiedades son proclamadas como más reales que las demás (incluso como lo propiamente real, en relación con lo cual lo demás adquiere su realidad). Por esto, las presuposiciones metafísicas son formas de *dar valor* a rasgos particulares de lo real. Si no cumplieran esta función valorativa que privilegia ciertos aspectos de la experiencia, “no tendríamos ningún rasgo genérico, sino más bien una masa caótica en la que nada podría ser reconocido porque nada podría ser enfatizado o seleccionado” (*id.* 777).

En segundo lugar, las presuposiciones metafísicas se diferencian de las proposiciones porque no son verificables y, por consiguiente, no son objeto de verdad o falsedad. En efecto, como sugiere Collingwood, no podemos ni adquirir ni cambiar nuestras presuposiciones metafísicas mediante argumentos, “porque argumentar sería imposible para nosotros si no las tuviéramos ya [...]. No podemos confirmarnos al probarlas, pues la prueba depende de ellas y no ellas de la prueba” (173). En otras palabras, la idea de verificación no aplica a las presuposiciones metafísicas, justamente porque para exigir cualquier verificación, para formular cualquier pregunta, tenemos ya que presuponerlas.

Su uso en la ciencia es su eficacia lógica, y la eficacia lógica de una suposición no depende de su carácter verificable ni de si es verdadera: depende únicamente de ser presupuesta [...]. Su negocio no es ser postuladas, sino ser presupuestas. (*id.* 32, 33)

Es interesante cómo Collingwood vincula las presuposiciones absolutas no solo con la ciencia sino con la religión, o, más bien, para este autor la ciencia y la religión cumplen dos funciones complementarias con respecto a ellas:

En cada civilización las instituciones religiosas son las encargadas de refrescar en las personas cada cierto tiempo la voluntad (porque es un asunto de voluntad, aunque no una cuestión de elección) de mantener las presuposiciones mediante las cuales reducen las experiencias que tienen a la ciencia que desarrollan. Porque si la ciencia es la “experiencia” interpretada a la luz de nuestras convicciones generales sobre la naturaleza del mundo, la religión es aquello que expresa estas convicciones en sí y por sí mismas, así como lo que las transmite de generación en generación. (198)

Así, por ejemplo, Collingwood muestra cómo la presuposición de la unidad del mundo natural está ligada a la creencia monoteísta en la

de los objetos a los cuales el método se va a aplicar. En sus palabras, “[t]odos los métodos son posibles gracias a un método primario, al método cuyo resultado no es tanto conocer lo que las cosas son, sino ponernos las cosas delante de los ojos.” (Zubiri 290)

existencia de un único Dios (*cf.* 211). No solo carece de sentido exigir la demostración de cualquiera de las dos, sino que ambas solo pueden ser asumidas en la fe (*cf. id.* 216). ¿Qué significa esto? Consideremos un enigmático argumento que Collingwood presenta al respecto, del cual se deriva una conclusión importante para nuestra discusión:

El acto por medio del cual mantenemos estas presuposiciones es la fe religiosa; y Dios es aquello que creemos por fe; por lo tanto, todas nuestras presuposiciones absolutas deben ser presuposiciones, al mantener las cuales creemos algo acerca de Dios. (216)

Mientras que la primera premisa no parece añadir nada a la idea propia del *leitmotiv* filosófico del límite de la justificación, según la cual no podemos pensar sin presupuestos tomados por dados, la segunda premisa añade un elemento central para nuestra reflexión. “Dios es aquello que creemos por fe” no es, naturalmente, una definición *teológica* de Dios, sino más bien una descripción de la función que cumplen en nuestro pensamiento las presuposiciones absolutas. En este sentido, la segunda premisa podría reformularse como: “[l]as presuposiciones metafísicas tienen en nuestro pensamiento el carácter de Dios”, por eso (parafraseando la conclusión), “lo que creemos sobre ellas es lo que creemos sobre Dios”. ¿Qué significa “Dios” aquí? Ciertamente, no se trata del dios de ninguna religión en particular, pues de lo contrario solo los monoteístas declarados tendrían presuposiciones metafísicas. Más bien, se trata de aquello que tiene un carácter absoluto en nuestro pensamiento, justamente porque, al no poder ser justificado, permite interpretar y justificar todo lo demás. No solo no podemos pensar sin una cierta idea de lo absoluto, sino que tal idea solo puede ser mantenida mediante la fe (*cf.* Clouser 186-192).

Así, si bien no es necesario que una presuposición metafísica esté ligada a la noción de lo divino de una tradición religiosa particular, incluso para una persona no religiosa aquello que funciona como presuposición metafísica adquiere un carácter por lo menos análogo al de las nociones religiosas de lo divino. La cuestión no es meramente que no sea posible pensar sin creer, sino que no es posible pensar sin una idea (así sea putativa) de divinidad.

Por “divinidad” entendemos aquí, siguiendo a Clouser, la idea de aquello que, independientemente de cómo sea interpretado, es considerado poseedor de “una realidad incondicionalmente no-dependiente” (23). No suscribo, sin embargo, su argumento para defender que toda teoría es inevitablemente regulada por una idea de divinidad, porque parece exclusivamente diseñado para funcionar en el caso de teorías reduccionistas. En efecto, su argumento se enmarca dentro de la crítica al reduccionismo, y puede ser esquemáticamente presentado así: la

formulación de cualquier teoría requiere de un proceso de abstracción con respecto a la experiencia preteórica del mundo. Este proceso implica una diferenciación y selección de aspectos de lo real sobre los que se enfoca la investigación. Estos aspectos adquieren la forma de *tipos básicos* de propiedades y leyes que son estudiadas por la teoría. Dado que la experiencia preteórica presenta una rica variedad de aspectos, de los cuales solo unos pocos son sistematizados e investigados teóricamente, surge la cuestión de cómo se relacionan los diferentes aspectos de lo real. Las teorías reduccionistas (tanto en el sentido epistémico como en el metafísico), según Clouser, ofrecen dos estrategias para responder a esta cuestión: o bien procuran mostrar que la diversidad de aspectos propios de la experiencia cotidiana son solo *manifestaciones*, de un tipo u otro, del aspecto que la teoría estudia, el cual se considera la forma básica de lo real (reduccionismo fuerte); o bien procuran mostrar cómo la diversidad de aspectos ha surgido *causalmente* del aspecto que la teoría estudia (reduccionismo débil). En ambos casos, el aspecto estudiado es considerado como la naturaleza básica de la realidad, de la cual todo lo demás depende, sin depender de suyo de nada (posee realidad incondicionadamente no-dependiente) (*cf.* Clouser 185-192). Me parece más conveniente un argumento como el de Collingwood para mostrar que es imposible pensar sin una idea de divinidad, porque no se reduce a la crítica al reduccionismo, sino que en rigor pretende valer para todo intento teórico.

Conclusión

Hemos avanzado en la clarificación de la relación entre la dimensión no proposicional y la proposicional de la creencia. La segunda es controlada y determinada por las presuposiciones metafísicas de la primera. El hecho de que estas no sean propiamente proposiciones, en cuanto que no son objeto de verdad o falsedad, no significa que no sean creencias, o que no sean susceptibles de ser expresadas y formuladas como tales. Aún más, sería un error pensar que las presuposiciones metafísicas no tienen valor cognitivo y más bien solo cumplen una función expresiva o, si acaso, *comisiva* con cierta forma de vida. Todo lo contrario. Si bien su propósito no es representar la realidad, sino dirigir toda posible representación, determinando y limitando lo que puede ser dicho con sentido, esta función es eminentemente epistémica.

Las presuposiciones metafísicas constituyen los principios de la representación y determinan el andamiaje de un sistema conceptual. Y esto no solo en cuanto que principios formales, pues, a diferencia de las categorías, tienen cierto contenido, o más bien determinan aquello que puede contar como el contenido de cualquier representación. La presuposición de la unidad del mundo, o de su inteligibilidad, por ejemplo,

no es un mero principio formal que sirve para conectar representaciones, sino que ofrece un contenido positivo sobre la naturaleza de lo real. Este contenido, no obstante, no puede ser nunca completamente representado. La misma presuposición metafísica da lugar a un sinnúmero de descripciones proposicionales diferentes, ninguna de las cuales consigue expresar exhaustivamente el contenido de la presuposición.

En este sentido las presuposiciones metafísicas son eminentemente simbólicas, se *refieren* a algo que no puede nunca ser totalmente dicho, pero con lo cual *ponen en relación* (cf. Tillich 1987 253-255). En este carácter simbólico de las presuposiciones tiene su origen la posibilidad de la diversidad de los sistemas conceptuales. La realidad última no es reducible a ninguno de ellos. Pero esta infabilidad de lo real no significa su total inexpresabilidad, o su total indeterminación o ausencia de rasgos positivos, sino más bien que toda referencia es siempre analógica, es decir, mediada por una presuposición metafísica que establece lo que puede ser dicho.

Ahora bien, el hecho de que estos sistemas sean diversos, es decir, que haya diferentes visiones de mundo, a la vez que *podamos* movernos de una a otra y aun transformar aquella en la que nos movemos, muestra lo que significa que el límite de la justificación de las creencias se encuentre en una suerte de *elección* cognitiva que tiene que ser hecha ante la fundamental ambigüedad de la realidad. Esta elección no tiene que ver con un esfuerzo individual de la voluntad (algo así como un salto al vacío), en cuanto que, de un lado, ha sido ya tomada por la tradición en la que nos formamos y, de otro, las experiencias que podrían conducir a su transformación (en la medida en que inauguran una nueva manera de considerar lo que constituye el rasgo más fundamental de la realidad) no pueden ser simplemente producidas a voluntad, sino que en cierto sentido *nos pasan*. A pesar de esto, se trata de una elección justamente porque la pertenencia a ninguna visión de mundo es necesaria. Si bien no podemos salir de todo sistema para alcanzar algo así como una perspectiva-sin-perspectiva, un punto de vista desligado de toda determinación, con todo podemos entrar en otras visiones de mundo, convertirnos en otra manera de ver y de vivir. Así, las opciones cognitivas implican siempre un riesgo epistémico que solo puede ser asumido por la fe.

Bibliografía

Aquino, T. *Suma Teológica*. Vol. 3, II-II (a). Madrid: B.A.C., 1990.

Beilby, J. "Plantinga's Model of Warranted Christian Belief." *Alvin Plantinga*. Ed. Deane-Peter Baker. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 125-165. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611247.007>

- Clark, K. J. "Pluralism and Proper Function." *Alvin Plantinga*. Ed. Deane-Peter Baker. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 166-187. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611247.008>
- Clouser, R. *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013.
- Collingwood, R. G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2014.
- Davidson, D. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973-1974): 5-20. <https://doi.org/10.2307/3129898>
- Dupré, J. "Metaphysical Disorder and Scientific Disunity." *The Disunity of Science: Boundaries, Context and Power*. Eds. Peter Galison and David J. Stump. Stanford: Stanford University Press, 1996. 101-117.
- Durkheim, É. *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912]. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza, 2008.
- Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1983.
- Godlove, T. *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Durkheim to Davidson*. Georgia: Mercer University Press; Macon, 1997.
- Gómez, C. M. *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Würzburg: Echter Verlag, 2012.
- Gómez, C. M. "Experiencia mística, lenguaje y conocimiento." *Misticismo y filosofía*. Eds. Ángela Uribe y Carlos Miguel Gómez. Bogotá: Universidad del Rosario, 2015. 9-30.
- Hacking, I. "Language, Truth and Reason." *Rationality and Relativism*. Eds. Martin Hollis and Steven Lukes. Oxford: Blackwell, 1982. 48-66.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2009.
- Hick, J. *Faith and Knowledge*. London: Macmillan, 1998.
- Hick, J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven; London: Yale University Press, 2004.
- Katz, S. "Language, Epistemology and Mysticism." *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Steven Katz. New York: Oxford University Press, 1978. 22-74.
- Kennick, W. "Metaphysical Presuppositions." *The Journal of Philosophy* 52.25 (1955): 769-780. <https://doi.org/10.2307/2022284>
- Malcolm, N. "The Groundlessness of Belief." *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Eds. Douglas Geivett and Brendan Sweetman. New York: Oxford University Press, 1992. 115-122.
- McKim, R. "On Religious Ambiguity." *Religious Studies* 44.4 (2008): 373-392. <https://doi.org/10.1017/S0034412508009621>
- Panikkar, R. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1999.
- Plantinga, A. "Reason and Belief in God." *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. 16-93.

- Plantinga, A. *Warrant and Proper Function*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Putnam, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Tillich, P. "The Religious Symbol/Symbol and Knowledge." *Writing in the Philosophy of Religion*. Ed. John Clayton. Berlin; New York: De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk, 1987. 253-269.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Madrid: Gredos, 2009.
- Zubiri, X. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1994.