

FIDEÍSMO Y TRASCENDENCIA

FIDEISM AND TRANSCENDENCE

CARLOS MIGUEL GÓMEZ RINCON (*)



(*) **Carlos Miguel Gómez Rincon.**

Profesor asociado de Universidad del Rosario. Doctorado en Filosofía de la Religión - Universidad Goethe (Frankfurt) Maestría en Estudios de las Religiones - Universidad de Lancaster. Licenciado en Filosofía y Profesional en Estudios Literarios - Universidad Javeriana de Bogotá. Sus áreas de trabajo son: Filosofía de la religión, Filosofía intercultural y Hermenéutica. Es director del Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones de la Universidad del Rosario y del grupo de investigación con el mismo nombre, que congrega a investigadores de las Universidades Rosario, Nacional y Javeriana, el cual ha recibido financiación del Ian Ramsey Centre for Science and Religion de la Universidad de Oxford.

ID: <https://orcid.org/0000-0001-6806-7058>

E-mail: carlos.gomez@urosario.edu.co

Resumen: Este artículo explora críticamente la asociación entre la fe religiosa y la confianza básica propia de las presuposiciones absolutas. Esta asociación es una consecuencia de la interpretación fideísta de la imagen contemporánea del carácter situado y finito de la racionalidad, según la cual esta encuentra su base y límite en un trasfondo tácito que de suyo no puede ser justificado. Luego de explorar esta interpretación en la primera parte; en la segunda se diferencia la fe del presuponer. Finalmente, en la tercera sección se defiende que la fe religiosa ofrece un modo de evaluación de los compromisos básicos propios de las presuposiciones absolutas, el cual, no obstante, no tiene que ver con la justificación de la creencia, sino con la confrontación de la confianza puesta en lo presupuesto.

Palabras claves: Fe y racionalidad, presuposiciones absolutas, sentido, ambigüedad religiosa.

Abstract: This paper critically explores the identification between faith and the basic trust proper of absolute presuppositions. This identification is a result of the fideistic reading of contemporary criticism to rationality, according to which it has a historically situated and finite character. The first section explores this fideistic reading. The second attempts to differentiate religious faith from the trust we have in what we take for granted. In the final part, it is argued that faith makes it possible a form of evaluation of our basic commitment with absolute presuppositions, which has nothing to do with justification. This evaluation is rather a way of confronting the trust proper of presuppositions.

Key words: Faith and rationality, absolute presuppositions, meaning, religious ambiguity.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUCCIÓN

Una de las consecuencias más significativas que ha tenido la profunda crítica a la racionalidad, realizada desde diferentes frentes de la filosofía contemporánea desde finales del siglo XIX, ha sido el surgimiento de lo que denominaré aquí como fideísmo naturalista. Esta familia de posturas tiene en común el reconocimiento del carácter situado y dependiente de la razón, el cual se opone al ideal de la racionalidad como un proceso cosmovisionalmente neutral, independiente de todo compromiso con una tradición o unos valores culturales particulares, y capaz de garantizar el conocimiento a partir de su fundamentación a partir de principios seguros. Por el contrario, la crítica a la racionalidad ha mostrado, por un lado, su ineludible historicidad, el hecho de que tengamos que partir siempre desde el horizonte de sentido que sólo puede proveernos una tradición cultural; y por el otro, su carácter finito y dependiente, el hecho de que todo proceso de justificación encuentre su límite y punto de partida en presupuestos que de suyo escapan a la justificación y provienen de una fuente diferente a la sola razón.

De este modo, todas nuestras operaciones cognitivas descansan y se basan en un horizonte tácito que simplemente tenemos que tomar por dado. La actitud propia de este tomar por dado, interesantemente, se ha solido asociar con la fe religiosa. Así, Norman Malcolm, por ejemplo, afirma que:

La religión carece de fundamento, lo mismo que la química. Dentro de cada uno de estos sistemas de pensamiento y acción se presentan controversias y argumentos. Dentro de cada uno hay avances y retrocesos con respecto a los secretos de la naturaleza o la condición espiritual del ser humano y las exigencias del Creador, Salvador, del Juez y la Fuente. Dentro del marco de cada sistema se da la crítica, la explicación y la justificación. Pero no podemos esperar que haya una especie de justificación racional del marco mismo. (MALCOLM, 1992, p. 98).

Este tipo de postura es fideísta justamente porque al negar que sea posible ofrecer una justificación ulterior de un sistema de pensamiento, es decir, que sea posible trascender los estándares locales e internos de razonamiento de cada práctica particular, vincula toda operación racional a una actitud de confianza básica que no puede ser ni superada ni cuestionada. Tanto la ciencia, y en general toda otra empresa pretendidamente racional, como la religión, según esta postura, “carecen de fundamento”, en tanto que se basan en algo que de suyo ni proviene de la razón ni es susceptible de justificación racional. Pero, adicionalmente este tipo de fideísmo bien puede denominarse como

“naturalista”, en tanto que aquello sobre lo que descansan nuestras operaciones racionales no es propiamente la fe religiosa ni la confianza en una base revelada o una ley divina, sino simplemente horizontes de sentido meramente “naturales”, vinculados a nuestras prácticas y formas de vida contingentes.

En este artículo quiero mostrar que la asociación entre la actitud propia de este fideísmo y la fe religiosa es problemática. No sólo la fe religiosa no puede identificarse con la confianza tácita en los presupuestos de una práctica y un sistema de pensamiento, sino que además la fe hace posible una crítica de estos compromisos cosmovisionales mediante una apertura expectante ante aquello que trasciende todo horizonte de pre-comprensión. Para defender esta tesis, en la primera parte exploraré algunas de las razones principales que se han ofrecido para soportar esta forma de fideísmo; en la segunda mostraré cómo difiere de la fe religiosa, al menos en el sentido teísta, y finalmente señalaré un modo como la fe puede servir para cuestionar y evaluar nuestros compromisos básicos.

1. EL LÍMITE DE LA JUSTIFICACIÓN Y EL FIDEÍSMO

El hecho de que todas nuestras operaciones racionales descansen sobre un “trasfondo” (Cf. TAYLOR, 1993; SEARLE, 1995) que tiene un origen diferente a la investigación racional y que de suyo no parece ser susceptible de justificación, ha sido frecuentemente señalado en la filosofía contemporánea. En efecto, esta idea representa un lugar de intersección entre la fenomenología y la hermenéutica y al menos un sector de la filosofía analítica. Como es bien sabido, Husserl (1970, §28ss) propuso el concepto de mundo de la vida para indicar la base de sentido y validez pre-teórica en la que se enraíza la investigación teórica. De modo semejante, Collingwood (2014, p. 30ss) señaló que toda investigación racional parte de presuposiciones absolutas que no pueden de suyo ser justificadas, pues son justamente aquello que presuponemos sobre el mundo y sobre el proceso mismo de investigación científica para que esta funcione.

Estas presuposiciones absolutas, a diferencia de las proposiciones empíricas, cuya verdad y falsedad es susceptible de ser probada mediante un proceso argumentativo y cuya tarea consiste en describir el mundo, cumplen otra función en nuestro pensamiento. Antes que decir cómo es el mundo, las presuposiciones establecen las condiciones de

inteligibilidad de todo lo que puede ser dicho sobre el mundo. En este sentido, cumplen una función regulativa en nuestro pensamiento. (WITTGENSTEIN, 2009, §87, §167, §211) Al menos dos elementos pueden ser identificados en esta función. En primer lugar, las presuposiciones absolutas determinan las características básicas de los objetos que componen una cierta región de la realidad, así como sus “estructuras fundamentales”, a partir de las cuales surgen los “conceptos fundamentales” para la investigación de tal región. (HEIDEGGER, 2012, p. 30) Justamente por esto, al establecer “el sujeto ontológico” básico en cada dominio de lo real, las presuposiciones absolutas pueden denominarse como presuposiciones metafísicas. (KENNICK, 1955, p. 778)

En segundo lugar, estas presuposiciones establecen las reglas de la investigación propia de cada disciplina, o en palabras de Collingwood, “determinan la estructura de cualquier ciencia particular, determinado las preguntas que pueden surgir tanto como las posibles respuestas.” (2014, p. 52) Esto implica que ellas mismas no pueden ser verificadas ni refutadas, y en general que no son de suyo justificables, “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.” (COLLINGWOOD, 2014, p. 173)

En una palabra, las presuposiciones absolutas constituyen el horizonte de todo aquello que necesariamente debemos tomar por dado para que la investigación racional funcione. Estas se articulan en una constelación o sistema, el cual:

establece los límites dentro de los cuales podemos hacer preguntas, realizar nuestras investigaciones y realizar juicios. Sólo 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, 1992, p. 94)

Como consecuencia, todo proceso de justificación está sometido a cierta circularidad insalvable. En tanto que es siempre presupuesto, aquello que da sentido y orientación al proceso de justificación no representa “el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos” (WITTGENSTEIN, 2009, §105).

Esta imagen de la racionalidad tiene importantes consecuencias para pensar las relaciones entre religión y racionalidad. En primer lugar, permite poner freno a las empresas filosóficas que ponen toda su energía en defender el carácter racional de la

creencia religiosa, como si tal carácter representara una obligación inevitable y garantizara la dignidad y respetabilidad intelectual del creyente. Vale la pena considerar aquí un ejemplo. Tomemos (de modo esquemático y sin entrar en todos los detalles) el célebre argumento con el que Alvin Plantinga procuró mostrar que “el creyente está enteramente dentro de sus derechos intelectuales al creer como lo hace, incluso si no sabe de ningún buen argumento teísta (deductivo o no deductivo), incluso si no cree que haya ningún argumento tal, e incluso si de hecho no existe tal argumento” (PLANTINGA, 1992, p. 258).

El célebre argumento de Plantinga se encamina a mostrar que la creencia teísta es propiamente básica y por lo tanto no requiere de otras creencias que la justifiquen para ser racional. Brevemente formulado, este argumento se basa en una reformulación (más que una crítica) al modelo fundacionalista clásico. Según este modelo, una creencia es racional solamente si se basa inferencialmente en otra creencia que haya sido racionalmente justificada. Como la cadena de la justificación no puede continuar al infinito, es necesario que encuentre su base en alguna creencia básica. Esto es, en una creencia que justifique las demás pero de suyo no requiera ser justificada. En el fundacionalismo clásico, según Plantinga, estas creencias básicas pueden ser de tres tipos: (a) las proposiciones autoevidentes, tales como las verdades analíticas; (b) las creencias basadas en la percepción sensorial; y (c) las creencias incorregibles, esto es, aquellas que cuando son sinceramente afirmadas no pueden ser erróneas. Un ejemplo de este tipo de creencias es: “*me parece* que estoy frente a un computador.” Dado que lo que se afirma aquí no es la existencia de tal objeto, sino que tengo la experiencia fenoménica de su existencia, no puedo estar equivocado al mantenerla honestamente. (1992, pp. 243-257; Cf. Hick, 1990, pp.70-74) Pero el centro del argumento de Plantinga es justamente que el principio básico del fundacionalismo clásico, según el cual sólo una creencia de cualquiera de estos tres tipos es propiamente básica, no es de suyo ni autoevidente, ni evidente a los sentidos ni incorregible. Por lo tanto, el fundacionalismo es inconsistente consigo mismo (PLANTINGA, 1992, p. 265) y el teísta puede estar justificado en creer en la existencia de Dios tal y como lo hace, pues esta creencia puede de suyo ser considerada básica.

Ahora bien, esto no quiere decir que la creencia teísta sea gratuita o arbitraria, pues una creencia solamente es básica bajo ciertas condiciones. Las creencias basadas en

la percepción sensorial, por ejemplo, son básicas solamente cuando ciertas condiciones de la experiencia se cumplen, de modo que no tengamos razones para pensar que estamos soñando, alucinando o bajo una ilusión. En el caso de la creencia en Dios, para Plantinga, la experiencia misma de la fe del creyente puede ofrecer las condiciones de su carácter básico. En sus palabras:

Cuando los reformados afirman que esta creencia es propiamente básica, no pretenden decir, por supuesto, que no hay circunstancias justificantes para ella, o que en ese sentido carece de fundamento o es gratuita. Todo lo contrario. Calvino sostiene que Dios “se revela y se descubre diariamente a sí mismo en toda la hechura del universo” [...] Dios nos ha creado de modo que tenemos una tendencia o disposición a ver su mano en el mundo en rededor nuestro. Más precisamente, hay en nosotros una disposición a creer proposiciones del tipo *esta flor fue creada por Dios* o *este vasto e intrincado universo fue creado por Dios* cuando contemplamos la flor o contemplamos el cielo estrellado, o pensamos acerca de las vastas extensiones del universo. (PLANTINGA, 1992, p. 261).

Pero aquí encontramos justamente el lugar donde se “dobla la pala” contra la base de la argumentación que no puede ser justificada. Porque el *sensus divinitatis*, el “sentido interno” que según Calvino ha puesto Dios en nosotros para reconocerlo en el mundo, es ya una creencia propia del sistema total de creencias y sólo apelando a ella se puede pretender justificar el carácter básico de la creencia en Dios. Esta circularidad, que no puedo aquí sino señalar, más que un defecto del argumento es una señal del carácter holístico y situado de la racionalidad al cual nos hemos estado refiriendo. No es posible establecer las condiciones bajo las cuales la creencia en Dios es básica sin apelar y presuponer el universo entero de creencias con las cuales esta está vinculada.

Como consecuencia, la imagen del carácter situado de la racionalidad muestra, en segundo lugar, hasta qué punto toda empresa racional, y no sólo la creencia religiosa, parte de compromisos fundamentales que tienen un origen diferente a la argumentación racional. Es justamente aquí que las posturas fideístas ven un movimiento semejante al de la fe en los sistemas de pensamiento. Antes de mostrar por qué considero que esta identificación es problemática, quisiera señalar un punto en el que estoy acuerdo con estas posturas.

En otros trabajos he mostrado que a la base de la creencia religiosa y en general de lo que podríamos llamar creencias cosmovisionales, cuya función es establecer el sentido del mundo como totalidad, se encuentra una suerte de elección cognitiva pre-

teórica. Esta responde a lo que John Hick denominó la ambigüedad religiosa de la realidad:

El universo es religiosamente ambiguo en tanto 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. (HICK, 2004, 12)

No puedo detenerme aquí a explorar la cuestión de qué hace posible esta plasticidad fundamental del modo como podemos experimentar la realidad. Baste con señalar que las presuposiciones absolutas de las que hemos estado hablando cumplen la función de establecer las condiciones de inteligibilidad tanto de nuestra experiencia del mundo, como de lo que a partir de ella podemos decir y hacer. Así, las presuposiciones absolutas cumplen la función de desambiguar nuestra experiencia de la realidad. Esto puede ocurrir permitiéndonos tanto distintos tipos de experiencia religiosa de la realidad, como diferentes formas de experiencia naturalista.

Pero, como hemos dicho, no podemos ir más allá de ellas para justificarlas, justamente porque son una respuesta a la ambigüedad fundamental de nuestra experiencia de la realidad. Dado que no representan el mundo, sino que permiten captarlo desde cierto punto de vista, simplemente no pueden ser consideradas como verdaderas o falsas con respecto a la realidad. No hay forma de pararse por fuera de ellas para evaluar si corresponden o no con el modo como son las cosas, pues el modo como son las cosas es primeramente abierto para nuestra experiencia y pensamiento por ellas. Si tratamos de justificar los conjuntos de presuposiciones absolutas, es decir, los principios básicos de la interpretación de lo real, encontramos que la ambigüedad adquiere una dimensión intelectual.

Esta se caracteriza, según Robert McKim, por los siguientes elementos: En casos de ambigüedad extremadamente rica, como en las cuestiones religiosas y los conflictos cosmovisionales, existe una gran cantidad de evidencia a favor de cada una de las posiciones y esta evidencia es tan abundante, variada y diversa que nadie puede acceder más que a una parte limitada. La riqueza y diversidad de la evidencia hace que distintas porciones se puedan interpretar de diferentes formas, apoyando una u otra cosmovisión. Esto hace que haya desacuerdos sobre cómo interpretar las evidencias y en general, dada

la polisemia y amplitud de la evidencia, es imposible examinarla de manera comprensiva para determinar si apoya más una posición que la otra. Por todo esto, es frecuente que en casos de ambigüedad intelectual sea posible defender, aparentemente con igual legitimidad racional, posiciones incompatibles. (McKIM, 2008, pp. 375-379)

En semejantes casos, no es la “fuerza de las razones” lo que inclina a alguien hacia una posición u otra. Ciertamente, una cierta elección pre-teórica ha tenido ya lugar. Es justamente aquí donde la función *fundadora* de sentido de las presuposiciones absolutas se relaciona con la fe religiosa. En ambas nos encontramos no sólo ante la imposibilidad de concluir racionalmente cuál postura es mejor justificada, sino que nos hemos movido ya a un terreno anterior al de la justificación. Por eso, toda opción cognitiva implica una suerte de riesgo epistémico que debe ser asumido mediante un acto de confianza básica.

No obstante, considero problemática la conclusión que la postura fideísta pretende derivar de aquí. Esta conclusión consiste en afirmar que los compromisos básicos que establecen las presuposiciones absolutas no pueden ser evaluados de ningún modo, sino que apenas puedan ser confirmados o abandonados, para “convertirse” a otro sistema de creencia igualmente cerrado sobre sí mismo.

En primer lugar, si bien un tipo de postura fideísta parece defender la fe religiosa de quienes la decretan irracional en tanto que no satisface ciertos estándares de racionalidad, esta defensa es al mismo tiempo problemática desde el punto de vista de la fe religiosa. Esto es así porque termina por negar su valor cognitivo, el cual implica la pretensión, constitutiva de buena parte de las tradiciones religiosas del mundo, de poner en contacto con la realidad suprema. Ciertamente, el argumento de Plantinga se opone directamente a este tipo de consecuencia fideísta y en general a la relatividad conceptual, pero no por esto consigue mostrar cómo es posible una evaluación de las creencias básicas que no apele a otras creencias del sistema al que pertenece. La pretensión de verdad constitutiva de la creencia religiosa exige que se dé cuenta de su función cognitiva de cara a la diversidad religiosa y cosmovisional del mundo contemporáneo.

En segundo lugar, la lectura fideísta de la imagen situada de la racionalidad es problemática para pensar las relaciones entre fe y racionalidad porque simplemente suspende otra pretensión constitutiva de la fe religiosa, ligada a su pretensión de verdad. A diferencia de otras empresas de justificación, es común a la experiencia y al

pensamiento religioso reconocer que la realidad divina no puede atraparse ni reducirse a conceptos, y que todo enunciado que pretender hablar de ello tiene un carácter simbólico. De este modo, no es satisfactorio identificar una tradición religiosa con un “sistema” o esquema conceptual que establece enteramente los límites de lo que puede ser dicho y argumentado. Si bien esto puede ocurrir en los casos en los que las tradiciones se solidifican y tienen al dogmatismo, es propio de la experiencia religiosa mantenerse abierta hacia aquello que trasciende todo sistema y no puede ser apresado ni aprendido conceptualmente. Como veremos a continuación, en esto se encuentra una diferencia fundamental entre la fe religiosa y la certeza propia de las presuposiciones absolutas.

2. LAS CERTEZAS PRIMITIVAS Y LA APERTURA DE LA FE

Si en últimas todo proceso de justificación se basa y encuentra su límite en una base de suyo no justificable, la cual debemos tomar por dada, pareciera que una actitud de confianza al menos análoga a la fe es la condición necesaria de nuestro pensamiento. Collingwood llega incluso a afirmar que las presuposiciones absolutas “dan a la gente un toque del sentimiento que Rudolf Otto llamó el terror numinoso” (2014, p. 46), de modo que “el resultado de simplemente presuponer nuestras presuposiciones, agarrándose a ellas por un puro acto de fe [...] es el origen de la religión.” (2014, p. 197) No obstante, esta confianza básica de lo presupuesto no puede ser identificada sin más con la fe religiosa.

Comencemos por señalar que la confianza básica propia de las presuposiciones absolutas tiene un carácter tácito y está encarnada en nuestras prácticas. Más que una idea en la mente, es una forma de actuar plenamente confiada, como cuando simplemente nos sentamos asumiendo que existen objetos sólidos, como la silla, y que estos no desaparecen cuando no los estamos mirando. Simplemente no pensamos en ello. Tomar por dado es aquí actuar sobre la base de una certeza, como la llama Wittgenstein, incuestionable. Este tipo de seguridad “no es [tanto] la condición de nuestras maneras de pensar y actuar, sino [más bien] una seguridad encontrada en nuestras maneras de pensar y actuar.” (PHILLIPS, 2005, p. 23)

Justamente por esto, varios autores han señalado que hay algo “primitivo”, semejante a los instintos, vinculado a las certezas básicas. (WITTGENSTEIN, 2009,

§359, §475; MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 97) Esto no significa que constituyan un tipo de comportamiento evolutivamente menos evolucionado que la actividad intelectual, sino que en todas nuestras actividades y prácticas actuamos sobre la base de una confianza inmediata, no tematizada, no cuestionada. Si nos detuviéramos a pensar sobre esta confianza y pretendiéramos justificarla, las acciones y prácticas que se basan en ella simplemente no podrían funcionar. En una palabra, la confianza propia de las presuposiciones absolutas es tácita y se encuentra articulada en nuestras maneras de actuar y pensar.

La fe religiosa, por el contrario, no equivale nunca a tomar por dado de esta forma. Esto por varias razones. Por un lado, la fe religiosa es explícita y no está nunca simplemente garantizada y protegida de la duda mediante su encarnación en una práctica. Por el contrario, la fe puede perderse, puede ponerse a prueba y ser fuerte o débil. (Lc 22, 32) La confianza primitiva, en cambio, no admite grados ni puede cuestionarse con sentido. Como señaló Wittgenstein (2009, §24), incluso la duda presupone el horizonte de sentido que es tomado por dado y regula lo que puede ser pensado con sentido.

Por otro lado, mientras que la confianza tácita no es evaluativa, la fe religiosa implica tener en la más alta estima y valoración a aquel en quien se deposita. Por esto, es posible confiar sin tener fe religiosa en ello, como cuando alguien “confía” en que no llegará tarde a una cita o en que encontrará entradas disponibles para una película sin que por esto tenga fe en ello. (AUDI, 2011, 71) Aún más, la fe requiere de una especie de orientación consciente y voluntaria, muy lejana a la confianza tácita, hacia aquello o aquel en quien se tiene fe. Esta orientación es más bien un tipo de confianza esperanzada y expectante que parte siempre de la experiencia de la bondad y confiabilidad de aquel en quien depositamos nuestra fe. Por esto, la metáfora de la llamada y la respuesta es central para expresar el sentido de la fe bíblica, la cual requiere y se basa en una relación personal. (Gn 12, 1-6; Jn 10, 3)

Sin el encuentro con Dios, quien se manifiesta irrumpiendo en todo trasfondo, desestabilizándolo y movilizándolo, no es posible la fe. De este modo, la fe no depende propiamente de una elección de la sola voluntad, como tampoco puede ser producida como resultado de un argumento. Por otra parte, tampoco depende de un sistema de presuposiciones, tal y como lo hace la certeza básica que está garantizada por las necesidades mismas de una práctica. En otras palabras, la fe no es una actitud internalista

de confianza en aquello que hacia adentro de un sistema funciona como condición de todo lo demás. Por el contrario, la fe es siempre una apertura hacia la exterioridad, hacia aquello que, si bien se manifiesta al interior de un sistema, lo hace cuestionándolo, sacudiéndolo, irrumpiendo.

En otras palabras, mientras que la confianza de las presuposiciones nos pone en contacto con la base y el límite de nuestro pensamiento, la fe nos abre hacia lo que trasciende todo trasfondo y sistema. Esto es así porque la fe religiosa es una orientación de confianza esperanzada hacia aquel que no puede ser reducido a conceptos ni atrapado en ningún sistema. La inefabilidad de lo divino, esto es, su trascendencia tanto con respecto al mundo como a nuestro lenguaje, conceptos y operaciones racionales que están ajustadas a los objetos del mundo, es un rasgo común de un gran número de tradiciones religiosas. Por eso, los vehículos privilegiados del lenguaje religioso son las expresiones simbólicas, las cuales, lejos de pretender atrapar y representar totalmente su referente, apenas señalan hacia él. Este señalar del símbolo se corresponde con la actitud de apertura expectante propia de la fe. En ambos casos se trata de una disposición de apertura hacia lo que no puede ser reducido a conceptos ni encerrado en una cosmovisión, y sin embargo nos viene al encuentro.

Por esta razón, nada es tan contrario a la fe como el dogmatismo. La fe no puede identificarse con la afirmación de un conjunto de proposiciones o doctrinas. De hecho, como señala Audi, si bien la fe no se opone a la formación de creencias, tampoco la requiere, “como cuando uno tiene fe en que un amigo sobrevivirá el cáncer, sin ni creerlo ni no creerlo” (AUDI, 2011, p. 53). Es incluso posible creer que Dios existe sin tener fe en él; esto es, sin vivir la vida en una actitud de apertura expectante y confiada hacia él, tratando de responder a su llamado movilizador.

3. LA FE COMO CONFRONTACIÓN DE LOS COMPROMISOS BÁSICOS

Si la fe religiosa es esta forma de apertura expectante hacia lo divino que trasciende todo trasfondo, entonces tal vez sea posible que la experiencia de la fe nos sirva para evaluar de algún modo los compromisos fundamentales propios de las presuposiciones absolutas. Si esto es así, entonces la fe cuestiona el fideísmo y una filosofía de la religión que parta de ella puede a la vez reconocer el carácter situado y

dependiente de la razón y contar con medios para evaluar los sistemas de creencias y prácticas en los que vivimos. Este modo de evaluación que a mi modo de ver hace posible la fe no tiene que ver para nada con una teoría de la justificación. Más bien, se trata de un tipo de confrontación y discernimiento de las opciones fundamentales a partir de las cuales respondemos a la ambigüedad de lo real. Para terminar este artículo, quisiera presentar dos elementos centrales de la confrontación de la certeza que hace posible la fe, la cual he desarrollado con más detalle en otro trabajo.

En primer lugar, considero que la experiencia de apertura expectante hacia la trascendencia, que caracteriza la fe, tiene el potencial de interpelar la autoconciencia contemporánea, tan basada en la inmanencia. En efecto, la certeza básica de las presuposiciones absolutas, la seguridad casi instintiva que las acompaña, trae consigo siempre como su sombra una suerte de sentimiento global de angustia. Rilke lo expresó bellamente del siguiente modo:

¡Ay! Incluso las bestias, astutas, se percatan
de que es torpe, inseguro, nuestro paso
que yerra por un mundo interpretado. (2015, 11)

No estamos nunca realmente en casa en nuestros mundos interpretados justamente porque si bien las constelaciones de presuposiciones son absolutas en tanto que constituyen la base y el límite de nuestro pensamiento, están sujetas al cambio y la transformación constantes. En efecto, su carácter absoluto no significa que no sean históricas. Por el contrario, nuestra historicidad consiste, como indicó Gadamer, (2007, p. 344, p. 360) en el vivir siempre en tradiciones, las cuales justamente están constituidas por sistemas de presuposiciones. Cada uno de estos sistemas es dinámico e inestable, al punto que:

Lo esencial de una fase histórica es que cada una de estas da lugar a otra, no porque sea violentamente destruida por fuerzas externas que impactan su tejido mediante la guerra o por fuerzas internas que producen una revolución, sino porque cada fase se va convirtiendo en la siguiente mientras vive. (COLLINGWOOD, 2012, 73)

Adicionalmente, no estamos nunca encapsulados en un sistema de presuposiciones cerrado e inconmensurable. Por el contrario, podemos entrar en otros sistemas, aprender otras formas de vida y a contribuir con la transformación de la

tradición en la que vivimos a partir del encuentro con otras. En estos procesos de conversión, resocialización y diálogo intercultural se descubre siempre la ambigüedad fundamental de nuestra experiencia de la realidad como la base de nuestros sistemas de presuposiciones. Para utilizar la célebre metáfora de Wittgenstein, aquello que reposa como fondo de roca sólida en el fondo del río se puede volver fluido. Justamente por esto, una angustia básica acompaña a la confianza propia de las presuposiciones. Esta angustia es el recuerdo de la inadecuación y fluidez fundamental de todo sistema, su carácter histórico y el sentimiento de que podríamos siempre vivir de otro modo, haber sido diferentes. En este respecto, la experiencia de apertura a la trascendencia hace siempre explícita esta intranquilidad global, pero lo hace no de un modo que conduzca al lamento, la desesperación o la ironía, sino justamente descubriendo en la contingencia un signo de la presencia divina hacia la cual estamos convocados. La fe permite vivir la contingencia justamente como el movimiento hacia la trascendencia, un movimiento de confianza expectante.

Pero además de esto, la fe permite un tipo de confrontación aún más radical de nuestros compromisos básicos. Ciertamente, estos no pueden ser nunca aclarados del todo, pues todo proceso de clarificación de las presuposiciones requiere basarse en otras presuposiciones que deben funcionar tácitamente (Cf. TAYLOR, 1993, 328). Más bien, la fe hace posible la interrogación gradual de la confianza básica en lo presupuesto mediante una pregunta que puede formularse como: ¿Es compatible la naturaleza (tal y como es interpretada en nuestras presuposiciones) de aquello que tomamos por dado con la necesidad de confiar en ello? Otra forma de plantear la pregunta es si aquello que presuponemos permite las operaciones cognitivas y las actividades que basamos en ello.

Aparentemente, sólo cierto tipo de inconsistencias auto performativas no pasarían esta forma de evaluación. Piénsese, por ejemplo, en casos en los que afirmaciones como “No hay verdad”, “Nada puede ser conocido” o incluso “No existen más que entidades físicas” (Cf. CLOUSER, 2013, 84-85), funcionaran como presupuestos de un sistema de pensamiento. Pero la “compatibilidad” a la que se refiere la confrontación que hace posible la fe es mucho más que la simple consistencia lógica. Se trata más bien de la interrogación del carácter mismo de confiabilidad y estabilidad que atribuimos a lo presupuesto. La experiencia de la fe establece una especie de medio de contraste para

confrontar lo presupuesto, justamente porque la confiabilidad propia de aquel en quien depositamos la fe desborda y hace posible toda otra confianza.

En efecto, como señala Pannenberg (1971, 3), el término bíblico que se traduce como verdad es *emeth*, que se refiere tanto la estabilidad y la firmeza de aquello que puede soportar algo, como la fidelidad de algo o alguien en quien puede depositarse sin temor una confianza que nunca es defraudada. Por esto, sólo Dios es verdadero en este sentido. Es importante notar que este concepto de verdad como fidelidad no tiene que ver ni con la verdad como correspondencia entre una creencia o una proposición y el mundo, ni con el concepto griego de la verdad como *aletheia*, es decir, como la desocultación de la esencia racional, fija e inmutable, de los entes. Por el contrario, como indica Pannenberg, *emeth* no es algo inmutable que se descubra mediante la sola razón, sino que tiene que ser encontrado una y otra vez en el flujo contingente de la experiencia histórica. Es ante esta contingencia que la fidelidad de Dios es una y otra vez comprobada y, por esto mismo, es ante la apertura de la historia y la indeterminación de la experiencia futura que la respuesta de la fe es posible.

Confrontada con la apertura expectante ante aquel en quien se puede confiar de este modo, una actitud fideísta ante la certeza propia de lo presupuesto se deshace. En efecto, la confiabilidad de un sistema y, en el sentido bíblico, su verdad, depende de su capacidad para integrar la apertura expectante hacia lo trascendente, disponiéndonos para encontrar una y otra vez su fidelidad en medio de la contingencia.

REFERENCIAS:

- AUDI, Robert (2011). *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press.
- CLOUSER, Roy. (2013). *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (2014). *An Essay on Metaphysics*. Mansfield Centre: Martino Publishing.
- GADAMER, Hans-Georg. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- HICK, John (1990). *Philosophy of Religion*, fourth edition. New Jersey: Prentice Hall.

- HICK, John. (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven and London: Yale University Press.
- HUSSERL, Edmund (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- KENNICK, W. (1995). "Metaphysical Presuppositions", en *The Journal of Philosophy*, vol 52, no.25.
- MALCOM, Norman (1992). "The groundlessness of brief", en *Contemporary perspectives on religious epistemology* D. Geivett, B. Sweetman eds. Oxford: Oxford University Press.
- McKIM, Robert. (2008) "On Religious Ambiguity". *Religious Studies* 44: 373-392.
- MOYAL-SHARROCK, Danièle (2004) *Understanding Wittgenstein's on Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillian.
- PANNENBERG, Wolfhart. (1971). "What is Truth?" En *Basic questions in theology*, vol. II. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- PHILLIPS, D. Z. (2005). "Wittgenstein's On Certainty: The Case of Missing Propositions". En *Readings of Wittgenstein's On Certainty* D. Moyal-Sharrock, W. H. Brenner eds. Hampshire-New York: Palgrave Macmillan.
- PLANTINGA, Alvin. (1992). "Racionalidad y creencia religiosa", en Enrique Romerales, ed., *Creencia y racionalidad: Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos.
- RILKE, Rainer Maria. (2015) *Elegías de Duino*. Versión de Juan Rulfo. Madrid: Sexto piso.
- SEARLE, John (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- TAYLOR, Charles (1993). "Engaged Agency and Background in Heidegger". En *The Cambridge Companion to Heidegger* C. Guignon ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2009). *Sobre la certeza*. Madrid: Gredos.