

**UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA**

**Escuela de Posgrado**



**LA TEORÍA DE LA VERDAD EN WILLIAM JAMES Y SU  
COMPATIBILIDAD CON LA CONCEPCIÓN DE LA VERDAD EN  
EL CRISTIANISMO EVANGÉLICO: BASES PARA UNA  
REINTERPRETACIÓN PRAGMATISTA DEL PRINCIPIO DE  
SOLA SCRIPTURA**

Tesis para optar el Grado Académico de Maestro en Filosofía  
Con mención en Ética y Política

**MAURO ALEJANDRO RIVAS ALVA**

**Presidente: Víctor Francisco Casallo Mesías**

**Asesor: César Augusto Escajadillo Saldías**

**Lector 1: Juan Miguel Dejo Bendezú**

**Lector 2: Aurelio Antonio Pérez Valerga**

**Lima – Perú  
Marzo de 2021**

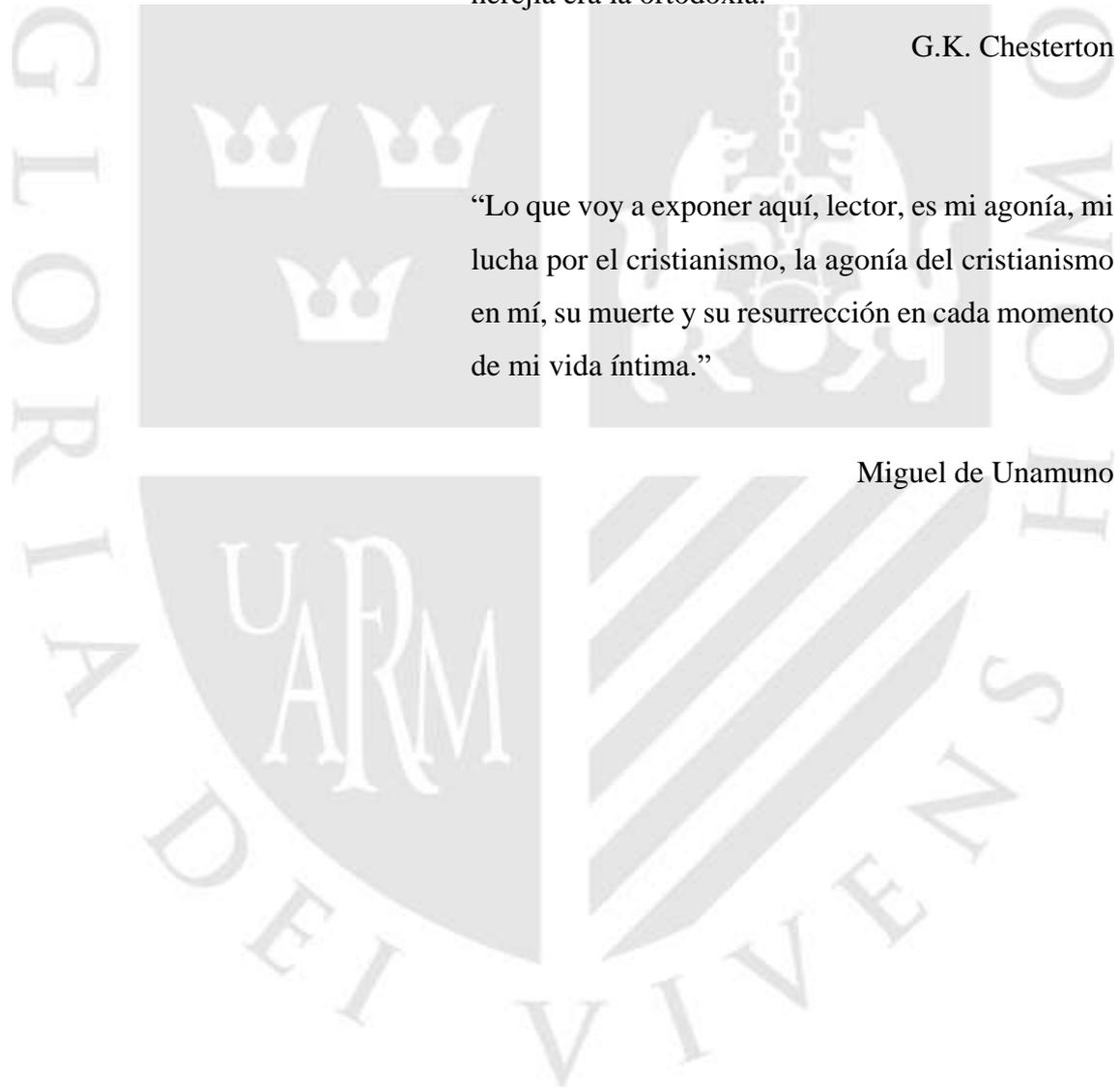
## EPÍGRAFE

“Quise ensayar alguna herejía por mi cuenta y, al darle los últimos toques, me encontré con que mi herejía era la ortodoxia.”

G.K. Chesterton

“Lo que voy a exponer aquí, lector, es mi agonía, mi lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en mí, su muerte y su resurrección en cada momento de mi vida íntima.”

Miguel de Unamuno



## DEDICATORIA

A mamá, que me inculcó la fe y el amor por los libros.

A Fiorella, mi compañera de vida, quien siempre me recuerda el valor de mis pensamientos.

A mis hermanos y hermanas creyentes, a quienes animo hoy a proseguir con la Reforma.

A Jesús, mi maestro, que aún camina conmigo a pesar de mí mismo.

## AGRADECIMIENTOS

No puedo dejar de agradecer a cada uno de los profesores de la Maestría de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, quienes inspiraron en mi continuamente el amor por la sabiduría; en especial a mi asesor, César Escajadillo, quien tuvo la paciencia y flexibilidad para acompañarme durante todo el proceso de redacción y corrección de la presente tesis.

Deseo agradecer también a mis compañeros de trabajo, servicio y lucha de la Asociación Paz y Esperanza: a Alfonso Wieland, Rolando Pérez, Ruth Alvarado, Benjamín Bravo, Roger Mendoza, German Vargas, Sarvia Grijalva y muchos otros, quienes siempre me animaron a avanzar la tesis y se mostraron comprensivos cuando tuve que dedicarle mayor tiempo a ella. Con ellos no solo he compartido amistad, sino también una comunidad de fe que me ha permitido cuestionarme y desplegar un pensamiento propio sobre la religión a la luz de las controversias actuales en torno a ella. De igual manera no quiero dejar de mencionar a Efraín Barrera y a Gerson Zamora, maestros y amigos de la Asociación Educativa Teológica Evangélica (AETE), lugar en el que amplíé mis horizontes teológicos, pero, sobre todo, mi encuentro personal con un evangelio comprometido con la justicia.

Finalmente, considero que debo agradecer también a aquellos a correligionarios míos que han mostrado hostilidad hacia mis ideas o que han hecho lo posible por no reconocer mi pertenencia al cuerpo de Cristo. Debo reconocer que si no fuera por su oposición gran parte de la relectura de la fe protestante que aquí que planteo no hubiera sido posible.

## RESUMEN

La presente investigación busca dilucidar si la teoría de la verdad de William James permite justificar racionalmente la religiosidad cristiano-protestante. Para tal efecto, se parte de los análisis escritos por dicho autor en sus obras *Pragmatismo* y *El significado de la verdad*, en conexión con otros de sus escritos. No obstante, las críticas efectuadas por Richard Rorty, Susan Hack y Hilary Putnam permitirán reformular la tesis de James interpretando que allí donde este habla de “verdad” se alude más bien al concepto de “convicción”. A partir de ello se procede a desarrollar dos ideas centrales. La primera consiste en demostrar la compatibilidad entre la teoría pragmática de la convicción y el evangelicalismo. La segunda explica el nexo entre dicha pragmática y la hermenéutica bíblica, expresada en el principio protestante de *Sola Scriptura*. Así, será la filosofía de Paul Ricoeur la que aportará las mediaciones conceptuales para justificar dicha conexión.

**Palabras clave:** *William James, pragmatismo, verdad, religión, protestantismo, Sola Scriptura*

## ABSTRACT

The present research seeks to elucidate whether William James' theory of truth allows for a rational justification of Christian-Protestant religiosity. For this purpose, it is based on the analyses written by this author in his works *Pragmatism* and *The Meaning of Truth*, in connection with other of his writings. However, the criticisms made by Richard Rorty, Susan Hack and Hilary Putnam will allow us to reformulate James' thesis by interpreting that where he speaks of "truth" he is referring rather to the concept of "conviction". Two central ideas are then developed. The first consists of demonstrating the compatibility between the pragmatic theory of conviction and evangelicalism. The second explains the link between this pragmatics and biblical hermeneutics, expressed in the Protestant principle of *Sola Scriptura*. Thus, it will be the philosophy of Paul Ricoeur that will provide the conceptual mediations to justify this connection.

**Key words:** *William James, pragmatism, truth, religion, protestantism, Sola Scriptura*

## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN .....	13
CAPÍTULO I: LA TEORÍA DE LA VERDAD EN WILLIAM JAMES Y LA INTERPRETACIÓN PRAGMÁTICA DE LA RELIGIÓN.....	50
1.1. La teoría de la verdad en la obra de William James .....	50
1.1.1. La reinterpretación de la tesis de la correspondencia .....	51
1.1.2. La estructura de la verdad: los fundamentos empíricos de la relación veritativa.....	53
1.1.2.1. El principio de conservación.....	54
1.1.2.2. El principio de utilidad.....	56
1.1.2.3. Consecuencias de la dimensión “subjetiva” de la verdad: el pluralismo epistemológico .....	58
1.1.2.4. El contenido de la relación veritativa .....	62
1.1.2.4.1. El rol de la experiencia en el proceso verificador: funcionalidad y verificación.....	62
1.1.2.4.2. La verificabilidad: la teoría jamesiana de la verdad y la voluntad de creer.....	68
1.1.2.4.3. El principio de satisfacción.....	80
1.1.2.4.4. El principio de utilidad práctica en la relación veritativa.....	84
1.1.2.4.5. El concepto de realidad y el realismo directo de William James.....	85
1.1.3. Síntesis: una teoría fenomenológica y ontológica de la verdad.....	90
1.2. El pensamiento religioso de William James.....	93
1.2.1. La tesis de Las variedades de la experiencia religiosa.....	94
1.2.1.1.El método .....	94
1.2.1.2. El concepto de religión.....	97
1.2.1.3. El contenido de la experiencia religiosa: ¿una fe sin dogmas?.....	103
1.2.1.4. La relación entre fe y razón.....	108
1.2.1.5. La verdad religiosa: la existencia de Dios y la voluntad de creer.....	111
1.2.2. La metafísica religiosa: la octava conferencia de Pragmatismo.....	113

1.2.3. ¿Qué metafísica?: Un universo pluralista y “La escala de la fe”.....	117
<b>CAPÍTULO II: HACIA UNA FILOSOFÍA PRAGMÁTICA DE LA CONVICCIÓN: ESBOZO DE UNA TEOLOGÍA PRAGMÁTICA.....</b>	<b>124</b>
2.1. Lecturas críticas: objetividad, individualismo pragmático y el valor de la verdad jamesiana.....	124
2.1.1. Los malos entendidos.....	125
2.1.2. ¿Teoría de la verdad o teoría sobre la justificación de las creencias?.....	126
2.1.3. La crítica de Putnam: los límites de la correspondencia.....	132
2.2. Recapitulación: una filosofía pragmática de la convicción y de la religión.....	137
2.2.1. La convicción: criterios de vinculación.....	140
2.2.2. La teología pragmática, el excepcionalismo jamesiano de Victor Anderson y el preternaturalismo.....	147
2.2.3. La fe en Dios interpretada pragmáticamente.....	154
2.3. La lectura jamesiana de la religión: corolarios.....	161
2.3.1. La crítica de la religión como expresión análoga a la crítica del pragmatismo a la filosofía racionalista.....	162
2.3.2. El individualismo pragmático y sus proyecciones religiosas: ¿hacia un protestantismo más radical?.....	163
2.3.3. La articulación entre fe y razón: el racionalismo pragmático.....	166
2.3.4. El carácter derivado de la metafísica: de una religión de dogmas a una religión de convicciones .....	169
2.3.5. Hacia nuevas formas comunitarias: el carácter compartido de la experiencia...	172
2.4. Hacia una interpretación pragmática del protestantismo evangélico.....	173
<b>CAPÍTULO III: FE, RACIONALIDAD Y SOLA SCRIPTURA: HACIA UNA REINTERPRETACIÓN PRAGMÁTICA DEL PROTESTANTISMO.....</b>	<b>175</b>
3.1. El protestantismo histórico: la articulación entre fe y razón, entre experiencia y revelación.....	177
3.1.1. Los orígenes de la Reforma (s. XVI): la controversia con el catolicismo.....	178
3.1.2. Las controversias en torno a la Reforma radical (s. XVI).....	182
3.1.3. El surgimiento del pietismo y la transición hacia la ilustración (s. XVI y XVII).	186
3.1.4. Viejo y nuevo protestantismo: nuevas configuraciones de la experiencia religiosa (siglos XVII y XVIII).....	189
3.1.5. El protestantismo ante el desafío de la Ilustración y en la época del romanticismo (s. XVIII).....	195

3.1.6. Teología liberal y teología de la mediación (s. XIX).....	202
3.1.7. El protestantismo del nuevo mundo: orfismo americano y fundamentalismo teológico (s. XIX y XX).....	204
3.1.8. El pragmatismo teológico norteamericano (s. XX).....	217
3.1.8.1 Naturalismopragmatista.....	217
3.1.8.2. La escuela teológica de Chicago: el argumento vitalista en teología.....	218
3.1.8.3. El realismo religioso y la crítica del programa de Chicago.....	222
3.1.8.4. La teoría del valor relacional en teología y la crítica del realismo religioso.....	227
3.2. El protestantismo histórico bajo una lectura pragmática de la religión: corolarios.....	233
3.2.1. La recepción pragmática de la Reforma.....	233
3.2.2. La historia del protestantismo valida el principio pragmático que reconoce la verdad de las creencias por sus efectos.....	234
3.2.3. La lectura pragmática de la religión identifica la secularización en los individuos.....	237
3.2.4. La “verdad bíblica” como verdad pragmática.....	240
3.2.5. Falibilismo religioso y eclesiología democrática.....	241
3.3. La conexión entre revelación y experiencia religiosa: el pragmatismo y la singularidad de la religión cristiana.....	244
3.3.1. La compatibilidad entre experiencia religiosa y texto revelado.....	245
3.3.2. El texto: Las características del discurso religioso .....	249
3.3.2.1. La fe cristiana requiere una mediación lingüística.....	250
3.3.2.2. El texto bíblico produce significaciones sobre la base de sus estructuras textualesinternas.....	251
3.3.2.3. Los géneros literarios de la Biblia implican la respuesta humana.....	254
3.3.2.4. Las expresiones-límite y su influencia en el sí.....	258
3.3.3. El lector: la experiencia religiosa a partir de la Palabra.....	259
3.4. La hermenéutica religiosa de Paul Ricoeur y la concepción pragmática de la religión: corolarios.....	267
3.4.1. La singularidad de la religión cristiana.....	269
3.4.2. La unidad ontológica entre la fe y la racionalidad en la experiencia del sí.....	269
3.4.3. La conciliación entre principio de subjetivación y principio escriturístico.....	269
3.4.4. La redefinición del principio de Sola Scriptura.....	271
CONCLUSIONES .....	273





## INTRODUCCIÓN

Uno de los presupuestos centrales del pensamiento de William James es que nuestra capacidad para hacer filosofía no proviene solo de habilidades que podríamos considerar “técnicas” como la capacidad de abstracción, la destreza argumentativa, la consistencia lógica, una poderosa imaginación intelectual y la disposición a contemplar y asombrarnos de las cosas, sino también de nuestras intuiciones, de nuestros intereses, de nuestras búsquedas personales, de ese mundo de motivaciones y predisposiciones individuales a las que el filósofo norteamericano comprendió bajo el nombre de “temperamento” (1973). Pienso que transparentar esas motivaciones íntimas es quizá la mejor manera de hacer filosofía: de esa manera resulta más sencillo comprender por qué un pensamiento se decanta por una interpretación y no por otra, o por qué se escoge un autor y no otro, o por qué es posible ofrecer ciertas relecturas ahí donde siempre existió una lectura ortodoxa. En ese sentido, es el mismo James, para quien la historia de la filosofía es un choque de temperamentos humanos (1973), para quien la filosofía debía mantener “una conexión positiva con este mundo real de vidas humanas finitas” (James, 1973, p. 35), el que me anima a revelar, en esta introducción, las motivaciones que impulsan el presente trabajo.

La presente es una tesis de filosofía de la religión y mi propio temperamento, mis propias motivaciones religiosas<sup>1</sup>, son las que la impulsan. Escribo como un protestante cuya

---

<sup>1</sup> Por única vez en la presente tesis, el autor se ha tomado la libertad de romper los estándares de la formalidad y escribir este párrafo en primera persona. Esto es así porque aquí se apela a razones singularmente personales, no necesariamente compartidas por otros autores ni por el asesor de la presente tesis.

religión es previa a su filosofía, pero a la vez insatisfecho con el tipo de religión que ha recibido; como un crítico del dogmatismo eclesiástico y de la interpretación abstracta de la realidad a la luz del texto revelado; como quien pretende justificar una manera personal de comprender y practicar la religión que no calza en el tradicionalismo y el convencionalismo evangélico, pero cuya legitimidad, así lo espero, pueda replicarse y proyectarse hacia otras identidades religiosas; pero también escribo como alguien preocupado por el futuro de la religión en una sociedad plural y secularizada, en la que amplios actores religiosos, en particular evangélicos, han empezado a participar en el espacio público con una visión integrista, en abierto conflicto con los valores democráticos. Empero, este sentimiento de insatisfacción y preocupación no es exclusivamente personal.

Desde hace ya algunas décadas, los estudios sociológicos vienen reconociendo el resurgimiento del fenómeno religioso e intentando descifrar sus implicancias (Casanova, 1994; Berger, 1999; Blancarte, 2008; Romero, 2008). Se suponía que el proceso de secularización -inherente al proyecto ilustrado- debía desembocar en la desaparición o ineludible relegación de las religiones hacia el ámbito privado, lo que no ha sido así. No obstante, este contexto postsecular (Lerner y Giusti, 2017; Marramao, 2014), de “retorno” de la religión, se presenta, en el contexto de las sociedades democráticas y plurales, como un fenómeno ambiguo, en la medida que manifiesta potencialidades tanto constructivas como destructivas para la convivencia humana. Es el caso de los sectores cristiano-evangélicos cuya participación social y política viene entrando en tensión con los elementos sociopolíticos característicos de nuestras sociedades contemporáneas (secularismo, pluralismo, procedimientos democráticos para la deliberación, derechos humanos, etc.), de modo que diversos estudios en nuestro medio académico buscan explicar las razones y consecuencias de este fenómeno (Martin, 1990; Stoll, 1990; Lynch, 1998; López, 2004; Pérez, 2016 ; Pérez Guadalupe, 2017; Pérez Guadalupe y Grundberger, 2018; González, Castro, Burneo, Motta, y Amat y León, 2018). Es precisamente el análisis de estas potencialidades respecto de la religión las que convocan una multiplicidad de esfuerzos desde el ámbito académico por dilucidar la validez, legitimidad y operatividad de la práctica religiosa en este nuevo contexto, esfuerzos de entre los cuales la filosofía no está exenta. En

ese sentido, uno de los principales estímulos que subyacen a este trabajo es profundizar sobre las concepciones religiosas que impulsan la intervención de la religión en la esfera pública.

Una tercera motivación atiende al contenido mismo de los debates filosóficos contemporáneos sobre religión, los cuales conciernen a la filosofía política y a la filosofía de la religión. Desde la filosofía política el debate concierne al rol de la religión en el espacio público, en particular, en lo que atañe a los presupuestos normativos que deben regir el discurso religioso y su compatibilidad con la ética procedimental que caracteriza a las sociedades democráticas actuales.

Una primera aproximación a la cuestión consiste en dilucidar si la constitución del poder político posee una justificación plenamente secularizada (postmetafísica), es decir, totalmente independiente de cualquier fundamento religioso. Sobre esta discusión, traigo a colación el debate entre Jürgen Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger. Así, mientras Habermas defiende la independencia del Estado de todo fundamento prepolítico, Ratzinger señala lo contrario (Habermas y Ratzinger, 2008).

Habermas reconoce que el funcionamiento de un estado constitucional y democrático es sostenido por la conducta de sus ciudadanos y, en ese sentido, requiere de “fuentes espontáneas” para mantenerse y que la ley no puede asegurar (como “virtudes políticas”, “ideales éticos”, así como también de la religión). Ello, sin embargo, no significa que las prácticas democráticas no posean una dinámica propia. La lógica procedimental inspirada en Kant opera de manera autónoma independientemente de la metafísica. Además, ésta ya está anclada en el derecho y sus instituciones. De ahí que si bien reconoce el aporte que en su momento tuvo la religión como elemento unificador, arguya que ello ya no es así, en la medida que la conciencia de los ciudadanos apela más bien a un “patriotismo constitucional”, esto es, a una internalización de los principios constitucionales, como de actitudes tales como la indignación que provocan las vulneraciones a los derechos humanos. Por otro lado, si bien la coherencia interna del Estado democrático asegura su estabilidad, existen razones externas (como el individualismo, el acrecentamiento del poder del mercado, etc.) que amenazan con la solidaridad que requiere la sociedad democrática para poder funcionar, lo que abre la

puerta al aporte de la religión (siempre que esta no caiga en el dogmatismo ni en el moralismo). Así, la religión puede convertirse en una fuente de contenidos para la vida en democracia (por ejemplo, la creencia de que los seres humanos son creados a imagen y semejanza de Dios es compatible con y refuerza la idea de dignidad de las personas). Tratándose del cristianismo, incluso los conceptos bíblicos pueden aportar con el fin de mediar una adecuada traducción en términos seculares (Habermas y Ratzinger, 2008). De ahí que el Estado deba “cuidar la relación con todas las fuentes culturales que de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos.” (Habermas y Ratzinger, 2008, p.28).

Este reconocimiento del aporte de la religión a la vida pública es precisamente lo que caracteriza el contexto “postsecular” que Habermas defiende. Por esta razón, ciudadanos religiosos y seculares deberían valorar sus aportaciones mutuas como un aprendizaje político complementario en lo que concierne a su educación democrática. Esta idea lleva a Habermas a plantear un esbozo sobre la manera en que deberían articularse las relaciones entre ciudadanos religiosos y seculares. Señala como legítima la expectativa que tiene el Estado por que las comunidades religiosas hagan un esfuerzo por traducir sus creencias conforme a la razón pública (así, se trata de una asimetría entre ciudadanos creyentes y no creyentes en tanto que solo los primeros tienen una carga en la traducción racional de sus creencias amparadas en la revelación), mientras que los ciudadanos secularizados deberían reconocer el aporte de la religión, respetar el lenguaje religioso en el ámbito público y hacer el esfuerzo por traducirlo a un lenguaje accesible (público-racional) (Habermas y Ratzinger, 2008).

Por su parte, Ratzinger, defendiendo las bases prepolíticas y metafísicas del Estado, alude que la democracia y el derecho deben tener un criterio de justicia que impida que las mayorías se impongan sobre las minorías. Se trata de un criterio ético que a su juicio es posible hallarlo en los “valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza.” (2008, p.40). Ratzinger apela al derecho natural (Grocio, Samuel, Pufendorf) como el argumento común a las sociedades laicas y las comunidades religiosas. Sin embargo, por la influencia del evolucionismo, el último elemento de derecho natural que ha quedado es el de los derechos

humanos, los cuales, señala Ratzinger, deberían complementarse “con una doctrina de los deberes y los límites del hombre” que se interprete de forma intercultural. Ratzinger señala que si bien la cultura laica racional ocupa un papel preponderante, la comprensión cristiana de la realidad continúa siendo una fuerza activa. No obstante, ninguna de estas dos cosmovisiones es universal. La racionalidad laica, por tanto, no puede ser comprendida por todos y posee límites en su modo de hacerse inteligible. Ella no puede operar de manera global. De ahí que tanto la fe como la racionalidad laica deban ser capaces de entenderse mutuamente y autolimitarse a fin de evitar tanto las patologías religiosas (fundamentalismo) como los excesos (*hybris*) de la razón (Habermas y Ratzinger, 2008).

Posteriormente, en *Naturalismo y religión*, Habermas (2006) amplía sus reflexiones, concretamente en el ensayo *La religión en la esfera pública*, en el que hace manifiesta su preocupación por la actuación de las religiones en el espacio público (alude así al fundamentalismo, la fuerte influencia de la religión en los movimientos de la sociedad civil y la renuencia a aceptar la evidencia en el marco de las discusiones públicas). Además, se pregunta sobre el significado de la separación entre Estado e iglesia y sobre la frontera entre religión y racionalidad laica (lo que determinará, a su vez, los límites de la tolerancia). Habermas es guiado por la concepción de “uso público de la razón” utilizado por John Rawls en su libro *El liberalismo político*. En ese sentido, el Estado constitucional democrático apoya su funcionamiento en argumentos públicos que son accesibles por igual a todos. Así, el Estado se mantiene neutral en las decisiones que adopta, pero sus decisiones solo pueden valer como legítimas siempre que estén basadas en “razones universalmente accesibles” (Habermas, 2006, p.129). La postura de Rawls, en ese sentido, es que las creencias religiosas pueden introducirse en la discusión pública con la condición de que introduzcan razones políticas adecuadas que apoyen lo que sus doctrinas señalan de forma ortodoxa (doctrinas que Rawls concibe como “doctrinas comprensivas razonables”, esto es, como máximos éticos, es decir, como concepciones que contienen valores o ideales que van más allá de la esfera estrictamente política y encierran alguna concepción del bien en los más variados aspectos de nuestra vida). Así, la libertad religiosa está condicionada a la delimitación restrictiva del uso público de la razón a los ciudadanos. Habermas analiza las objeciones a esta idea y defiende la postura de Rawls. Las objeciones se plantean en el sentido de que esto

puede ser una carga sumamente restrictiva e intolerable para los ciudadanos religiosos e, incluso, podría interpretarse como una violación a su libertad religiosa. De hecho, supondría que se les esté exigiendo algo a los ciudadanos creyentes que no están en capacidad de hacer. ¿Qué respuesta ofrece Habermas a estas objeciones? Si bien afirma que los ciudadanos religiosos deben respetar la neutralidad del Estado, considera que el Estado liberal no debe convertir la separación institucional entre religión y política en “una indebida *carga mental y psicológica*” para los ciudadanos religiosos (Habermas, 2006, p. 137).<sup>2</sup> Por ello, las personas religiosas tendrían que, por regla general, traducir institucionalmente sus creencias religiosas en un lenguaje basado en razones accesibles a todos, salvo cuando no encuentren traducciones seculares disponibles para ellas.

Las razones de esta idea son varias: la exigencia siempre y en todos los casos de una traducción puede llevar a los creyentes a negar su forma religiosa de vida; el Estado debe cuidarse de no desalentar las voces religiosas a través de esta exigencia, ya que al hacerlo negaría su neutralidad; la salvedad también permite que los ciudadanos no religiosos puedan aprender algo de las contribuciones religiosas, en la medida que estas muchas veces articulan adecuadamente intuiciones morales (más que argumentos) que en muchos casos pueden ser traducidas a un lenguaje secular. No obstante, Habermas enfatiza que la traducción no debe ser una labor unidireccional, esto es, un esfuerzo exclusivo de los ciudadanos creyentes, sino una tarea cooperativa en la que toman parte también los ciudadanos no religiosos. Además, hay que cuidarse de que el poder político pueda alegar justificaciones religiosas vulnerando así el procedimiento democrático (Habermas, 2006).

Lo cierto es que Habermas plantea la necesidad de reconocer que, en las sociedades democráticas, los ciudadanos religiosos poseen una carga cognitiva, centrada en el deber de “traducibilidad” de sus creencias religiosas, que no poseen los ciudadanos seculares, por lo que existe de facto una suerte de asimetría. Más aún, incluso apuntala cierto resentimiento

---

<sup>2</sup> Así, el Estado debe “eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal.” (Habermas, 2006, p. 137).

de parte de las iglesias sobre el deber de hacer uso público de su razón<sup>3</sup>. Ahora bien, Habermas es específico al señalar cuáles serían estas “cargas cognitivas” para los ciudadanos religiosos, las cuales consisten en el desarrollo de nuevas actitudes epistémicas referidas a:a) reconocer la legitimidad de las creencias de otras religiones (sin por ello hacer peligrar su propia pretensión exclusiva de verdad); b) aceptarla independencia del conocimiento secular y científico con relación a los dogmas religiosos; c) el reconocimiento del estatus privilegiado de las razones seculares en el ámbito público (lo que implicará armonizaciones con sus propias doctrinas comprensivas) (2006, pp. 144, 145). Habermas califica este esfuerzo como una “autorreflexión hermenéutica” en el que la teología y la filosofía de la religión que procede apologéticamente tienen un rol importante y privilegiado. Por ello, “Las nuevas actitudes epistémicas son “adquiridas por aprendizaje” cuando surgen de una reconstrucción de las verdades religiosas transmitidas que sea razonable y convincente para los propios participantes a la luz de unas condiciones de vida modernas para las que ya no existen alternativas.” (2006, p.146). Si bien el deber de traducibilidad es propio de los ciudadanos religiosos, no significa que, por su lado, los ciudadanos seculares no tengan ningún tipo de deber o carga cognitiva. Para Habermas, los no creyentes tienen un deber de admitir la legitimidad de la religión en la esfera pública y realizar un esfuerzo por traducir dichas creencias al lenguaje de la razón pública. Ambos deben realizar procesos de aprendizaje complementarios para la convivencia. A ambos concierne desarrollar actitudes epistémicas que interpreten la relación entre fe y saber (Habermas, 2006).

Este planteamiento de la cuestión por parte del filósofo alemán ha sido objeto de varias objeciones. Charles Taylor, por ejemplo, ha cuestionado a Habermas señalando que la neutralidad del Estado no permite hablar de un lenguaje secular privilegiado, de manera que no hay razones para valorar lo religioso como un “caso especial” y, si es que ello se percibe así, lo es porque aún conservamos prejuicios propios de la modernidad, como la autosuficiencia de la razón o la asunción de que la ciencia natural debe servir como modelo

---

<sup>3</sup> Al respecto, señala que: “Todo “deber” presupone un “poder”. Las expectativas que van asociadas a los papeles democráticos de los ciudadanos discurren en el vacío si no ha tenido lugar un cambio oportuno de la mentalidad; solo entonces suscitan el resentimiento de parte de aquellos que se sienten malentendidos y sobreexigidos.” (Habermas, 2006, p. 144).

para la ciencia social (Habermas, Taylor, Butler, West, 2011). La réplica de Habermas a Taylor consiste en enfatizar las diferencias constitutivas de la racionalidad secular y de la racionalidad religiosa: esta última pertenece a un particular tipo de experiencia que “apela implícitamente a la pertenencia a la correspondiente comunidad religiosa” (2011, p. 62). Si bien Taylor contesta señalando que la racionalidad religiosa es tan legítima como la secular, Habermas insiste en señalar que se trata de dos géneros de discursos distintos por lo que el lenguaje religioso requiere de una traducción. Taylor, por el contrario, afirma que la traducción no es necesaria porque son únicamente las referencias religiosas las que tocan la vida espiritual de una persona y no de otras (Habermas, Taylor, Butler, West, 2011).

Por su parte, Judith Butler ha emitido sus opiniones sobre el estatus privilegiado de la racionalidad secular aduciendo lo difícil de arribar a un lenguaje común y con pretensiones de universalidad (Habermas, Taylor, Butler, West, 2011). Otros críticos han alegado que el argumento de Habermas da la impresión de que la adopción de una religión viene dada como si fuese una imposición, como algo que no es asumido voluntariamente. Sin embargo, cuando los ciudadanos se hacen religiosos, están siendo conscientes de una peculiar decisión: la de elegir regir sus vidas por la revelación, esto es, por razones privadas religiosas, antes que por la razón. En tal sentido, “Si los creyentes no pueden renunciar al uso político de razones privadas religiosas, es porque así lo han elegido” y, en la medida que ser religioso es una decisión libre, no habría porqué hablar de cargas o deberes especiales o de alguna suerte de compensación o acción afirmativa en lo que respecta a sus creencias.” (Puyol, 2014, p.181). De otro lado, el estatus privilegiado que Habermas confiere al lenguaje secular no se justifica cuando se toma en cuenta que este ha sido una reelaboración de contenidos religiosos, por lo que debe considerarse a este discurso como una parte más en el diálogo (Gómez, 2017). De igual manera, la crítica se ve reforzada al apelar a un texto como *La razón dentro de los límites de la religión* de Nicholas Wolterstorff, quien ataca la idea de poder contar con proposiciones fundacionales, esto es, indubitables y no inferenciales, por lo que las creencias en general poseen un mismo estatus epistemológico, en la medida que dependen para su afirmación en el sujeto de compromisos personales. Por esta razón, no sería posible privilegiar epistemológicamente el saber sobre la fe, diferencia que se encuentra a la base de la teoría política de Habermas (Gómez, 2017).

Como es posible advertir, el debate se encuentra aún abierto. Sin embargo, le debemos a Habermas el haber problematizado la cuestión, así como haber planteado una propuesta que sortee los riesgos del naturalismo antirreligioso y del fundamentalismo religioso. La cuestión referida al privilegio de la razón secular sobre el lenguaje religioso que he hallado en los debates Habermas/Ratzinger y Habermas/Taylor constituye, como ya señalaba, una tercera motivación para emprender el presente trabajo de investigación. La problemática del fundamentalismo religioso y el surgimiento de los integristas políticos en nuestro país como en Latinoamérica ofrece un contexto oportuno para dilucidar esta cuestión. Tanto la teología como la filosofía de la religión pueden emprender, como también Habermas lo ha reconocido, un papel importante en las posibilidades que la religión tenga a la hora de definir su posición frente a la racionalidad liberal. En este escenario, existen diversos caminos para la filosofía. O bien esta aboga por una crítica *contra* la religión con miras a delimitar su participación o bien puede efectuar una crítica *de* la religión (en el sentido utilizado por Harold Bloom según he de expresar más adelante) con el fin de ofrecer a la teología y al discurso político-religioso las mediaciones conceptuales que le permitan conciliar sus contenidos doctrinales con la lógica de las sociedades liberales. La filosofía de la religión que planteo en esta tesis responde, pues, a esta segunda opción.

Adicionalmente, aparte de la filosofía política, considero necesario hacer referencia a un segundo gran enfoque sobre el que se centra el debate contemporáneo sobre la religión. Este atañe a las posibilidades de reinterpretar o reformar la religión bajo el presupuesto de que la ortodoxia religiosa ha entrado en una crisis de paradigma en un nuevo escenario concebido como “postmoderno” y “postmetafísico”. Desde esta perspectiva, nos encontramos ya en el campo propio de la filosofía de la religión.

Considero que la búsqueda de una redefinición filosófica de ciertas concepciones religiosas que puedan mostrarse compatibles con la ética de las sociedades abiertas es un tema clásico en filosofía de la religión, pero que en los últimos años viene cobrando mayor relevancia en nuestro medio académico. Aunque no podría hablar propiamente aquí de un “estado de la cuestión” respecto al tema, es justo aludir a algunos trabajos que se insertan en

la línea argumentativa que pretendo seguir en esta tesis. Debo reiterar que lo común a estos trabajos no es solo brindar mediaciones conceptuales para pensar racionalmente la religión, sino también su pretensión de ofrecer relecturas de la religión que permitan su conciliación con la cultura secular. Lo valioso de este tipo de trabajos, además, es que funcionan a manera de propuestas que pueden ser acogidas por la teología. Me limitaré sin embargo a algunos análisis desarrollados en el medio académico peruano.

Uno de ellos lo encontramos en *Tierra Baldía. La crisis, del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna* de Fernando Fuenzalida Vollmar (1995). Para Fuenzalida la secularización ha llevado a un fenómeno de postmodernidad cultural que ha sido el caldo de cultivo para que los nuevos movimientos religiosos y el fundamentalismo resurjan intentando llenar el vacío dejado por una razón fragmentada. Así, se ha perdido confianza a lo “real”. Los nuevos mitos, hipótesis y teorías constituyen para mucha gente la realidad, una realidad objetiva cultural y social, “cuasi-realidades” o “factoides”. Y es que los nuevos mitos tienen el poder para organizar y orientar las conductas grupales. El propósito de Fuenzalida es explicar y dar solución al fenómeno: “He cargado intencionalmente las tintas hacia la irracionalidad de ese modo de pensar postmoderno.” (Fuenzalida, 1995, p.11). Fuenzalida analiza el resurgimiento de la religión, materializado en la aparición de una nueva forma de religiosidad (nuevos movimientos religiosos) y ofrece ciertas disquisiciones que demuestran la dificultad de precisar el concepto de secta religiosa<sup>4</sup> con el fin de demostrar la dinámica fluida de la religiosidad hoy en día. Postula que el resurgimiento de la religión obedece a una búsqueda humana de respuestas frente a tres cuestiones: a) la pérdida de la condición adscriptiva de la afiliación religiosa, b) la avanzada condición nihilista del paradigma cultural de occidente y c) la concurrencia simultánea de creencias contradictorias en un mismo mercado. Si bien el análisis de la religión efectuado por Fuenzalida a lo largo

---

<sup>4</sup>“Resulta evidente que, si el término “secta” se ha de seguir aplicando en un universo tan vasto como el de la religiosidad emergente, se necesitará en el futuro de una definición más precisa y un discernimiento más fino entre tipos estructurales, estilos grupales, individuos y grupos, pastores y fieles y-por último- entre las distintas etapas de la formación de una iglesia, del proceso de conversión de sus miembros y de su interacción con el medio.” (Fuenzalida, 1995, p. 46)

de esta obra atiende a estos tres fenómenos culturales, nos limitaremos aquí a aludir a su particular lectura de lo religioso. Hacia el final del último capítulo del libro, Fuenzalida nos ofrece al menos tres interpretaciones de la religión en este clima cultural. La primera de ellas, proveniente de autores como como Toynbee, Henri de Saint Simon, Auguste Comte, Oswald Spengler, es el de una nueva religiosidad de carácter universal, de carácter ecuménico y sincrético. La segunda alternativa para el futuro de la religión proviene de Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre*, que plantea la posibilidad de retorno a un consenso social sobre la base de la religión, la cual se mostraría incompatible con los postulados liberales; se trataría así de un consenso impuesto y autoritario: “La imposición de un “consenso” arbitrario con pretensión de ser “mandato divino” y “destino manifiesto” que ejecuta “el pueblo elegido”.” (1995, p. 185)<sup>5</sup>. La tercera alternativa, sin embargo, es la que Fuenzalida acoge y propone (inspirándose en Herbert Spencer): la de una espiritualidad centrada en el individuo, pues “la proyección alienante de Iglesia y Estado se reabsorberá en la persona, descubriéndose esta como fuente originaria de una nueva moral basada en la virtud y el amor” (1995, p. 187). Se describe así un “último hombre”<sup>6</sup>, pero cuya individualidad esté avocada a pensar en el bienestar social. Se trata de un “Individuo-Social”. Fuenzalida piensa así en una religión (pero también en una ciencia social) que promueva un nuevo individuo que encarne la doctrina cristiana de la apocatástasis<sup>7</sup>, que “socialice lo

---

<sup>5</sup> Comenta Fuenzalida citando a Fukuyama: “Fukuyama comparte la solución fundamentalista del problema. “La decadencia ha ocurrido no a pesar de los principios liberales, sino a causa de ellos... no será posible ningún fortalecimiento de la vida comunitaria a menos que los individuos... acepten la vuelta a ciertas formas históricas de la intolerancia.” (Fuenzalida, 1995, p. 184).

<sup>6</sup> Fuenzalida cita aquí la *Social statics or the conditions essential to human hapiness* de Spencer: “El último hombre será aquel cuyas necesidades privadas coincidan con las colectivas. Será tal clase de hombre que incidentalmente, dejándose espontáneamente llevar por su propia naturaleza, cumplirá las funciones de una unidad en el cuerpo social; y sin embargo estará en condiciones de cumplir con su propia natura porque los otros harán lo mismo de la misma manera espontánea.” (Fuenzalida, 1995, p. 186).

<sup>7</sup> Orígenes de Alejandría fue el primero en hablar de una salvación universal, esto es, extensible a todo el género humano, creyentes y no creyentes, pecadores y no pecadores. Para ello Orígenes se valió del término apocatástasis, del griego apokacisto, que significa: poner una cosa en su puesto primitivo, restaurar. Orígenes afirmará que si Dios ha sido el principio, solamente Él puede ser el fin, “pues siempre fue semejante el fin a los comienzos” y se podrá decir que el mundo habrá alcanzado su finalidad en el momento en que la connatural resistencia entre la muerte y el demonio de una parte y Dios de otra haya desaparecido totalmente. Puesto que

individual-natural y concrete en el individuo lo cultural-colectivo”, sintetizando así la fe y la razón. Para ello la sociología y la antropología deberían reconocer lo mítico que hay en nosotros e interesarse por todas las manifestaciones de la vida humana, pero también es necesaria una nueva teología. Por esta razón, Fuenzalida recomienda a los agentes pastorales “una línea de ecumenismo tolerante, flexible y sensato, tratando de comprender que no se trata de un problema de autoridad pastoral que pueda ser resuelto por el “brazo secular” con medidas de disciplina o fuerza” y evocando a Harvey Cox apela a la necesidad de “una perspectiva teológica fundamentalmente nueva, una teología postmoderna.” Una que necesite “una nueva actitud frente a la razón y la ciencia.” (1995, p. 189).

Por su parte, Luis Bacigalupo (1999) ha alegado la compatibilidad entre la fe cristiana (que concibe a Dios como verdad absoluta) y ciertas posturas filosóficas, siempre que estas últimas no afirmen “conocer la verdad total en este mundo y en esta vida” o nieguen “que exista la verdad o que tenga sentido hablar de una verdad total.” (Bacigalupo 1999, p. 148). En esa línea de análisis, Bacigalupo reivindica la tradición agustiniana de la religión cristiana caracterizada por su escepticismo en cuanto al conocimiento de la realidad (en contraste con la tradición tomista que pretende un conocimiento demostrativo, deductivo y subordinado a la revelación) con el fin de demostrar que existen al menos dos formas en que el catolicismo puede articular la fe y la razón.

En consistencia con ello, distinguirá una fe escéptica, que contrapone a la existencia de una fe dogmática, ambas presentes en la tradición cristiana (2008). Para Bacigalupo, la creencia religiosa se compone de contenidos dogmáticos, pero también de principios de acción, de modo que los creyentes “dogmáticos” y “escépticos” se distinguirán uno del otro dependiendo del contenido de la creencia que prioricen frente a determinados contextos de crisis, como lo es la crisis cultural que afecta al catolicismo (y al protestantismo) en el marco de sociedades plurales, laicas y secularizadas. Así, el “creyente conservador” es el que

---

el mal no puede prevalecer con el dominio del mundo, ya que Dios lo permitió para conducirlo hacia el bien, por tanto, las mismas penas de los demonios y condenados en el infierno no tendrían otra finalidad que servir de enseñanza y de medicina. Así pues, llegaría un día en que todos los seres inteligentes, incluidos Satanás y ángeles rebeldes, entrarían de nuevo en la amistad de Dios y El “será todo en todos” (1 Co 15:28).

reafirmando su identidad en los dogmas de su iglesia enfrentará exitosamente los cuestionamientos a su fe; mientras que el “creyente liberal” priorizará los principios de la acción (subsumiéndolos en el amor cristiano) de la creencia para superar dichos cuestionamientos, con el fin de hallar mínimos comunes que le permiten convivir con quienes piensan distinto.

Según Bacigalupo (2008) se trata de dos modos diferentes de racionalidad religiosa. Más aún, la tradición cristiana que admite una fe escéptica puede ser hallada bíblicamente en el libro de Eclesiastés y, en el ámbito filosófico y teológico, en San Agustín. Para el obispo de Hipona la sabiduría cristiana no implicaba el conocimiento completo y directo de su objeto, como así lo exigen las ciencias exactas. Las ciencias se limitarían únicamente a las realidades temporales, mientras que la religión a las realidades espirituales, propio de una sabiduría cristiana centrada en la epígnosis (término utilizado por Pablo para aludir al conocimiento de Dios). De ahí que en Pablo y en Agustín la sabiduría cristiana sea esencialmente un conocimiento práctico. Desde esta perspectiva, la razón teórica se subordina a la razón práctica. En tal sentido, la duda escéptica “es el rechazo a la pretensión de que el razonamiento práctico dependa, para ser verdadero, de algún tipo de visión teórica de la realidad.” (2008, p. 66). Agustín y el pase que el concilio Vaticano II dio a la corriente modernista dentro de la Iglesia Católica, representarían la legitimidad de la fe escéptica dentro del catolicismo.

Otro análisis desde la filosofía de la religión que, al igual que la presente tesis, explora las relaciones entre la teoría de la verdad en William James y la teología cristiana es *Minimalismo Teológico Pragmatista. Los aportes de William James y Gustavo Gutiérrez a la reflexión teológica contemporánea*, de Raúl Zagarra (2011). Esta propone una nueva lectura del libro de James *las variedades de la experiencia religiosa*, en la que es posible identificar, a juicio del autor, una interpretación del hecho religioso en un sentido minimalista y otra en sentido maximalista. En efecto, existiría una doble manera de considerar la religión: la racionalista (denominada también “débil” o “minimalista”), que coincide con el estudio efectuado por James en *Las variedades*, con miras a demostrar los fundamentos empíricos de la experiencia religiosa; y la proveniente de la fe (en un sentido “fuerte” o “maximalista”),

que comprende los contenidos densos de la religión, difíciles de probar, en el que se incluyen las denominadas por James “supercreencias” (overbeliefs). Para Zegarra la fe ciertamente no puede ser reducida a una expresión racionalista o empirista, pero sí es posible que esta se exprese en un lenguaje racional, a manera de estrategia discursiva para conseguir el diálogo con la perspectiva secular. Así, la fe minimalista resultaría una suerte de estrategia discursiva para entablar el diálogo con la cosmovisión secular<sup>8</sup>.

Otro aporte lo he podido hallar en la tesis titulada *La sola scriptura génesis de una racionalidad mínima y práctica*, de Miguel Luna Revoredo (2013). Mi interés por este trabajo es la reinterpretación de un principio hermenéutico característico de la religión protestante (la “sola scriptura”). Desde el aporte que intento ofrecer en la presente tesis, este trabajo me parece valioso porque propone una hermenéutica conciliable con la tradición protestante, pero que al mismo tiempo se aleja de las influencias ortodoxas del fundamentalismo teológico que impera en la mayoría de iglesias evangélicas. Así, resalto la forma en que el autor ofrece una relectura del adjetivo “sola”. Así, en el protestantismo histórico “sola scriptura” significará: “una forma tradicional de interpretar las Escrituras en la comunidad de fe” (tradición I); una tradición de dos fuentes: la bíblica y la oral extra-bíblica (tradición II); la comprensión teológica que no asigna importancia a la tradición en absoluto.” (tradición 0) (Luna, 2013, p. 36). Ello significa que, al menos en dos de estas tres tradiciones, la unidad hermenéutica entre Escritura y tradición también forma parte del cristianismo protestante. Ambas constituirían criterios normativos para la fe cristiana. Para arribar a esta conclusión, el autor intenta demostrar el entroncamiento de la concepción luterana sobre la autoridad de la Escritura en la hermenéutica agustiniana. Así, Agustín, no solo tiene como criterio normativo para una hermenéutica la consideración de la tradición escrita y la no escrita, sino que para él “el texto sagrado no responde a un modelo representacional de la verdad, sino más bien, dicho texto es entendido como espacio de apertura y libertad, jamás correspondiente al imperialismo conceptual, que mira al texto revelado como dador de

---

<sup>8</sup> “Una estrategia teológicamente minimalista supone, entonces, un cierto debilitamiento de nuestras convicciones más fuertes no para dejar de creer en ellas, sino para aprender a escuchar a quien piensa distinto y para hacer que quien así lo hace aprenda también a escuchar a quien piensa distinto y para hacer que quien así lo hace aprenda también a escucharnos a nosotros.” (Zegarra, 2011, p. 141).

razones, y no como el libro que comunica experiencias” (2013, p. 13). Esta lectura será potenciada y sometida a desarrollos dentro de la tradición protestante, lo que incluirá a la hermenéutica de Schleiermacher y a Gadamer, quienes permitirán asentar la idea de que el texto bíblico es solo “una” y no “la” fuente de la hermenéutica. Esta interpretación del principio de *sola scriptura* se ve una vez más reforzada al apelar a las fuentes agustinianas<sup>9</sup>, pero también al demostrarse compatibles con propuestas hermenéuticas como la de Severino Croatto y la filosofía de la religión de Gianni Vattimo. Así, el autor sugiere que la lectura fundamentalista de la Biblia<sup>10</sup>, que busca encontrar en ella el conocimiento de la realidad, debe ser reemplazada por una hermenéutica práctica, centrada en los efectos que el texto tiene para la fe del creyente.

Asimismo, Véronique Lecaros, en *La conversión el evangelismo* (2016), interpreta la dinámica de las iglesias evangélicas a la luz de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. La autora manifiesta su preocupación por las posiciones fundamentalistas que enarbolan una concepción de la verdad que “se codifica en forma de reglas muy claras fundadas sobre la autoridad trascendente e inmutable de la Biblia” (Lecaros 2016, p.194), señalando como un conflicto propio de nuestras sociedades democráticas “el debate sobre la articulación entre verdades religiosas y ética” (2016, p. 197). Si bien el texto ofrece un análisis sociológico y no filosófico sobre el evangelicalismo, la autora llama la atención, hacia el final del libro,

---

<sup>9</sup> “(...) el principio hermenéutico de la caridad en Agustín es determinante en la medida en que respeta la libertad que la misma Escritura ofrece al creyente, la libertad de que sea él quien en un encuentro personal experimente la verdad acaeciendo en su vida a través de la superación de la inmanencia del escrito sagrado, donde la remisión última a la caridad a su vez, se asuma como canon de medición de la autenticidad del texto sagrado.” (Luna, 2013, p. 79).

<sup>10</sup> “Para salvaguardar la singularidad de la Biblia como la palabra de Dios, el fundamentalismo recurre a la doctrina de la inspiración verbal. Esta teoría que no tiene origen cristiano sino del judaísmo helénico, se puede encontrar de forma similar en el fundamentalismo de una gran variedad de religiones, por ejemplo el hinduismo, y el Islam. Los fundamentalismos asumen que la Revelación es un sistema atemporal de verdad, (aunque no se cuenta con un original definitivo, sino una serie de manuscritos distintos copiados) de tal manera que se llega a la conclusión distorsionada de que el Verbo se hizo libro, en vez de hacerse carne, dando la impresión de que después de su encarnación, la Palabra de Dios “se codificó de nuevo.” (Luna, 2013, p. 123).

sobre la posibilidad de que “Una meditación entre cristianos sobre la verdad podría abrir bellas perspectivas sobre el sentido del bien vivir-vivir juntos.” (2016, p. 198)

También desde la sociología, Catalina Romero en *Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú* (2008), analiza el catolicismo peruano desde las categorías de Estado y sociedad civil en un contexto de pluralismo, siguiendo así la tesis de José Casanova en lo que concierne a la democratización de las religiones y la tendencia a la transformación de las estructuras eclesiales católicas en públicas y modernas. La preocupación que se desprende de este esfuerzo es la búsqueda de una democratización de la iglesia que permita escuchar las voces de sus miembros<sup>11</sup>, pero también de entablar diálogo con los ciudadanos no creyentes<sup>12</sup>. Sin embargo, considero que el aporte resulta también filosófico, toda vez que el análisis concreto sobre las transformaciones en el funcionamiento de la institucionalidad católica posibilita una redefinición conceptual de lo que significa ser una “iglesia”.

De igual manera, en el ensayo *Una comprensión de la religión para el siglo XXI*, Pablo Quintanilla (2018) habla de una reforma de la religión que sea consecuente con una visión ortodoxa de la religión. Quintanilla justifica sus reflexiones manifestando su preocupación por lo que él denomina “patologías religiosas”: el fanatismo, la superstición, el fundamentalismo y la arrogancia moral. En ese sentido, considera que la religión debería redefinirse sobre la base de dos aspectos: en primer lugar, como espacio libre de crítica y autocrítica, que fomenta el diálogo libre y plural sobre cualquier tema, en particular en lo que concierne al sentido de lo trascendente como apuesta gratuita y sin justificación que hace

---

<sup>11</sup> “Plantear la posibilidad de entender la comunidad eclesial como una sociedad civil, en los términos como se entiende contemporáneamente, es un primer paso para reconocer los derechos de los fieles (canon 212) a expresarse y opinar, y a contribuir con sus propios dones y capacidades a la marcha de la Iglesia, pero también a realizarse humanamente como ciudadanos del mundo, y esto incluye el derecho que tienen a asociarse con distintos fines, dentro y fuera de la Iglesia.” (Romero, 2008, p. 22)

<sup>12</sup> “El haber desarrollado un espacio público de vida interna en la Iglesia ha sido fundamental para que ésta lograra transformarse y trasladarse a la sociedad civil secular. Porque es en este espacio de sociedades civiles donde se produce el encuentro entre el creyente y el ciudadano en dos niveles: tanto en la autopercepción individual cuando aprende a entenderse a sí mismo como ciudadano, como en la relación con el no creyente con quien aprende a relacionarse como ciudadanos.” (Romero, 2008, p. 22).

valiosa la vida; y, en segundo lugar, como instancia de transformación social que busque erradicar el sufrimiento humano. Se trata de dos intuiciones que no necesitan de justificación racional y que, al mismo tiempo, encarnan dos mandamientos cristianos (amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo), por lo que se encuentran más allá de la filosofía. Esta concepción de la religión supondría una redefinición de la fe como “la confianza en el sentido trascendente de la vida humana y la experiencia en que más allá de cualquier otra consideración, la búsqueda del bien es un fin en sí mismo que debemos emprender desinteresadamente.” (Quintanilla, 2018, p. 12)

Los trabajos que acaban de ser reseñados poseen un común denominador. En primer lugar, todos ellos muestran una preocupación por el papel social y político de la religión en el marco de una relación conflictiva entre esta y la sociedad secular. En segundo lugar, estos análisis se centran en la comprensión y reinterpretación filosófica de al menos un concepto religioso (religión, iglesia, fe, verdad, *sola scriptura*, libertad religiosa, etc.) para aliviar dichas tensiones. Por último, estos trabajos se plantean como propuestas a ser acogidas por la ortodoxia religiosa, en ese sentido, si bien se muestran disconformes con la religiosidad imperante, se muestran optimistas respecto de su recepción por parte de la teología y reconocen la importancia y el potencial de la religión para la vida humana. Es precisamente este “esquema de objetivos” que acabamos de resaltar el que anima la principal hipótesis de esta investigación, que busca averiguar *en qué medida el pensamiento pragmático-jamesiano permite redefinir las categorías utilizadas por la fe evangélica para que esta pueda pasar, de una concepción “fuerte” de la verdad, centrada en la interpretación del texto revelado (orientado en la tradición protestante por el principio de sola scriptura), a una más flexible, que permita la inclusión de otras creencias y saberes en la dilucidación de problemas o controversias de diversa índole (morales, políticos y sociales), en el marco del pluralismo que caracteriza a las sociedades democráticas.*

Ello nos lleva, hechas explícitas las motivaciones que llevaron a formular la hipótesis del presente trabajo, a centrarnos en el método empleado en esta investigación. Ya se ha mencionado la intención de abordar la cuestión desde la filosofía de la religión. Siguiendo a Jean Grondin (2010), la filosofía reconoce la competencia de la religión para responder al

enigma sobre el sentido de la vida y medita sobre el sentido de esa respuesta, sin desdeñarla, toda vez que, históricamente, la religión es previa a la filosofía. En ese sentido, “La cuestión filosófica fundamental de una filosofía de la religión es intentar comprender su esencia”, en otras palabras, intenta responder a la pregunta “¿Qué es lo que se mantiene en el fenómeno religioso a través de todas sus metamorfosis?” (2010, p.38). Sin embargo, en un sentido más preciso, hay filosofía de la religión en la reflexión sobre determinados temas religiosos (Dios, la inmortalidad, la vida de fe, lo sagrado, etc.), cuando se procura una justificación racional de la religión o de las cuestiones teológicas sin referencia a la autoridad de la revelación, o bien cuando se medita acerca de la universalidad que poseen todas las religiones.

Esta precisión en cuanto al campo de la filosofía de la religión responde a nuestra intención por resaltar la utilidad que ella tiene ante el actual “revival” político y cultural de lo religioso, así como frente a los peligros del fundamentalismo. El análisis de la religión en la hora actual no debería solo limitarse al análisis “externo” de la religiosidad de los individuos, como por ejemplo cuando se busca explicar las causas y dinámicas sobre las que opera en una sociedad determinada (sociología de la religión), o bien sus interacciones con el poder de turno o su influencia en el ejercicio del poder (ciencia política), o las formas diversas de lo religioso (antropología y ciencia comparada de las religiones), o la importancia cultural de la religión en nuestra cultura (filosofía de la cultura). Partimos, por tanto, del presupuesto de que las relecturas ofrecidas por la filosofía respecto de ciertos conceptos religiosos pueden incidir no solo en el discurso religioso mismo (la teología), sino también en su práctica (comprensión de la realidad, de la espiritualidad, etc.), algo que es constatable en la historia de la religión (y de la teología), como lo fue la recepción del vocabulario neoplatónico (“ousía” e “hipóstasis”) para sustentar el concepto de divinidad (trinidad) en el cristianismo antiguo; la acogida de la filosofía aristotélica por parte de la escolástica medieval para la elaboración de un sistema que articule la fe y la racionalidad; la elaboración y justificación de un teísmo cristiano dentro de los límites de la razón (Kant) o en el marco de una dialéctica del absoluto (Hegel) por parte de la teología protestante liberal del siglo XIX; la influencia del existencialismo de Kierkegaard en la teología dialéctica de Karl Barth; la recepción de la hermenéutica existencialista de Heidegger en el proyecto de desmitologización teológica emprendido por el teólogo protestante Rudolf Bultmann; la

influencia del “círculo hermenéutico” de Schleiermacher y el proyecto gadameriano de una hermenéutica universal en la hermenéutica bíblica, entre otros.

Tomando así las dos primeras opciones del esquema señalado por Grondin (el análisis de conceptos religiosos y su justificación racional), la filosofía de la religión que se emplea en la presente tesis se vale del método analítico, esto es, de la disquisición y esclarecimiento de un concepto en particular, el de “verdad religiosa” –o, más concretamente, tratándose de la religiosidad popular evangélica, el de “verdad bíblica”–, a fin de descubrir, por un lado, los presupuestos conceptuales sobre los que se ampara y, por otro lado, a fin de examinar y explorar los sentidos filosóficos que el concepto pragmático-jamesiano de verdad puede tener para con ella.

Ahora bien, consideramos necesario complementar el método analítico escogido con lo que lo que Harold Bloom (2009) ha denominado “crítica de la religión”. ¿En qué consiste este concepto? Según Bloom, análogamente a la crítica literaria que busca la dimensión estética irreductible en las obras teatrales, poéticas y narrativas, la crítica de la religión buscaría la dimensión espiritual irreductible de los fenómenos religiosos y no religiosos. Se trata de buscar la singularidad de lo religioso. Lo interesante de esta definición y de su aplicación (que he extraído, para los efectos de este análisis, del libro de Bloom *La religión americana*), es que la crítica no se ubica en los estudios religiosos pertenecientes al campo de la historia o de la sociología, sino en otras disciplinas como la psicología, la filosofía e, incluso, la teología (de hecho, Bloom considera a Emerson, William James, Kierkegaard y Nietzsche como “críticos de la religión”). A juicio de este autor, los sociólogos e historiadores (que por lo general son los académicos que se interesan por la religión) poco pueden decirnos sobre los desarrollos y creaciones que provienen de la misma religión en su afán por superar y dar sentido a lo que considera es el principal motivo de la existencia de las religiones: la superación de la muerte. La crítica de la religión buscaría identificar, por tanto, las motivaciones existenciales conectadas con las mismas experiencias religiosas (experiencias difíciles de probar para el mundo académico), erigiéndose así como una tarea hermenéutica. Se trata de un “estilo interpretativo”, aunque no se trata de una interpretación

de textos (como en la crítica literaria), sino que, juzga y compara percepciones y sensaciones religiosas, así como las consecuencias de vivir determinada fe.

El método analítico de investigación, aplicado a ciertos conceptos religiosos, pero sobre la base de la funcionalidad que ofrece el concepto de “crítica de la religión” empleado por Bloom, precisa la forma en que el presente trabajo pretende hacer “filosofía de la religión”; así, consideramos necesario explorar, así como determinar, aquellas formas de pensamiento (el pragmatismo) que sean capaces de orientar (o reorientar) la conciencia religiosa hacia concepciones y prácticas que favorezcan la convivencia en un mundo plural y que resulten, asimismo, compatibles con los valores y procedimientos democráticos. De ahí que la presente tesis no se conforme con una lectura pragmático-jamesiana de conceptos religiosos como la fe, la verdad, la teología o la revelación, sino también con demostrar su compatibilidad con la tradición protestante, con el fin de reorientar su discurso y praxis.

Considerando lo expuesto, quisiéramos mencionar dos trabajos que, a nuestro juicio, representan bien el método que pretendemos emplear en esta tesis. Se trata de *Una fe común*, de John Dewey, y *Creer que se cree*, de Gianni Vattimo.

*Una fe común*, de John Dewey (1934), forma parte del “canon” que ha servido de referencia para nuestro análisis filosófico de la religión. Las reflexiones de Dewey atienden al rol de la religión en un contexto de secularización, en el que pugnan dos posturas contrapuestas: quienes defienden la religión y quienes están contra ella. La controversia gira en torno al concepto y práctica de la religión. Los críticos más extremos abogan por la eliminación de lo sobrenatural en la religión, mientras que sus más acérrimos defensores consideran lo sobrenatural como su esencia; ambos coinciden, sin embargo, en identificar la religión con lo sobrenatural. Dewey caracteriza su postura como intermedia. Así, pretende redefinir lo religioso, liberarlo de lo “sobrenatural” con el fin de reivindicar y emancipar “lo genuinamente religioso”.

Para ello, el primer paso argumentativo de Dewey es distinguir entre “la religión”, “una religión” y “lo religioso”. Todas las religiones aluden a poderes invisibles, cultivan la

obediencia y reverencia, y apelan a diversas motivaciones morales en su actuar. Sin embargo, no existe la religión en singular. Lo que tenemos es un conjunto de religiones y si hiciésemos abstracción de sus elementos para así poder hablar de un concepto de lo religioso este carecería de sentido. Además, probablemente unas creencias nos parezcan mejor que otras. Por ello nos resulta imperativo no hablar de “la” religión, sino de “una” religión. Pero para Dewey aún es posible efectuar otra especificación, la que concierne a distinguir entre la adhesión a una religión y la experiencia religiosa, a la que Dewey se refiere como “lo religioso”. El punto de Dewey es que “las religiones impiden en la actualidad, a causa del peso de las cargas históricas, el que la cualidad religiosa de la experiencia llegue a la conciencia y halle la expresión adecuada a las condiciones actuales, intelectuales y morales.” (Dewey, 2005, p.18).

Una religión es un cuerpo especial de creencias y prácticas con cierta organización institucional, mientras que lo religioso denota más bien actitudes hacia un objeto o ideal propuesto. Lo religioso, pues, está en la experiencia religiosa. Pero, ¿qué es lo que otorga cualidad religiosa a dicha experiencia?, ¿qué es lo que diferencia la experiencia religiosa de otras experiencias?: el “efecto producido”, “la mejor adaptación a la vida y sus condiciones”, “la función” de la experiencia (Dewey, 2005, p.23). La experiencia propiamente religiosa es aquella generada por la consecución de los ideales, lo que la coloca ya en un plano trascendente (no sobrenatural). Son precisamente estas experiencias las que, a juicio de Dewey, deben emanciparse de las creencias, prácticas y dictados institucionales. Por ello, no es que la religión produce las experiencias religiosas (lo religioso), sino que es cuando estas se suscitan que podemos decir que existe religión. Esta lectura posibilita también una relectura de la fe religiosa: esta podría definirse como aquella dirigida a un cuerpo de creencias o doctrinas que se asumen como verdaderas debido a su origen sobrenatural a las que la razón se subordina y debe demostrar. Pero también puede definirse como una convicción práctica y moral hacia un fin que tiene supremacía sobre la conducta. En este segundo sentido, la fe es dejarse vencer por un fin superior y reconocer su derecho sobre nuestros propósitos y deseos, lo cual es esencialmente práctico y no intelectual. Por esta razón, el intento por atribuir realidad a esos ideales intelectuales es precisamente una falta de fe. La fe es en el ideal, no en el hecho. Así, la fe está movida por la fidelidad a lo posible, no

por la adhesión a lo real. Tampoco ella necesita de la seguridad intelectual, sino que habita en la naturaleza intrínseca del ideal. En suma, la emancipación de lo religioso de la religión consiste en liberar los factores religiosos de la experiencia del peso de lo sobrenatural<sup>13</sup>. Por ello, para Dewey la oposición entre los valores religiosos y las religiones no se puede conciliar. La identificación de los valores religiosos con los credos y cultos debe disolverse.

Pero, además, Dewey se pregunta por el objeto de la fe. Las religiones tradicionales centran la fe en las verdades que se encuentran en el texto revelado o su aparato doctrinal. Sin embargo, el ateísmo y el agnosticismo están directamente ligados con los contenidos intelectuales, históricos, cosmológicos y teológicos que se consideran indispensables para todo religioso. Las religiones están ligadas a lo sobrenatural y eso es lo que ha hecho dudar de ellas, debido al estatus que lo científico ha alcanzado en nuestra cultura. Sin embargo, la fe no debería sentirse perturbada por lo científico si la concebimos como “la unificación del yo mediante fines ideales inclusivos” (2005, p. 48). ¿Cómo entonces delimitar los campos de competencia entre la fe y lo científico? Dewey plantea varias opciones. Decir que la fe tiene un campo de competencia exclusivo no es claro, ya que mañana la ciencia podría decirnos algo sobre ese campo; tampoco lo es recurrir a la experiencia mística como un campo reservado a la religión, ya que la experiencia mística se interpreta a la luz de la cultura humana con la ayuda de los recursos científicos disponibles. Más aún, el método científico y el “método doctrinal” son excluyentes.

La fe, por el contrario, muestra su campo de competencia al referirse a su objeto: la divinidad. Pero Dios, para Dewey, representa los supremos ideales unificados. Lo ideal, además, no es una ilusión; los fines ideales son realidades en la medida que tienen un innegable poder de acción. Estos ideales son captados por la imaginación, concebida como las cosas no realizadas que tienen el poder de conmovernos. Ahora bien, la identificación de

---

<sup>13</sup> “Toda actividad realizada en pro de un fin ideal y frente a los obstáculos y amenazas de pérdidas personales tiene una cualidad religiosa a causa de la convicción de su valor general y eterno. (...) la pretensión, de parte de las religiones, de poseer un monopolio de ideales, y de los medios sobrenaturales mediante los cuales afirman que se pueden llevar adelante, estorba la realización de los valores claramente religiosos inherentes en la experiencia sobrenatural.” (Dewey, 2005, p. 38).

lo divino con los fines ideales no significa que lo ideal deje de tener apoyo en la existencia. Lo que Dewey critica es la identificación del ideal con un ser que se encuentra fuera de la naturaleza. El ideal, por el contrario, surge cuando la imaginación idealiza la existencia valiéndose del pensamiento y la acción. Los fines (o ideales) son la proyección de nuestros bienes experimentados. Así pues, “Cuando los factores vitales alcancen la fuerza religiosa transferida a las religiones sobrenaturales, el refuerzo resultante será incalculable.” Así pues, la idea de Dios o lo divino está unida con las fuerzas y condiciones naturales: “A esta relación *activa* entre lo ideal y lo real es a la que yo daría el nombre de “Dios”.” (Dewey, 2005, p. 67).

Redefinido así los conceptos de religión, fe y divinidad, Dewey se avoca a examinar la utilidad que su filosofía de la religión tiene para nuestro mundo. Según afirma, la secularización ha supuesto una usurpación respecto de las materias sobre las cuales las iglesias eran competentes. Una religión basada en lo sobrenatural siempre está obligada a marcar una distinción entre lo religioso y lo secular profano, pero el sentido de que lo religioso es una cuestión de actitud y criterio no necesita tal división. De esta manera la posición de Dewey permitiría ligar la devoción religiosa a los valores propios de la asociación humana. El dualismo tradicional de las religiones, sin embargo, distraería la energía de la religión, mermaría su potencial transformador. Ello se prueba, por ejemplo, cuando la religión menosprecia los valores sociales y recurre a lo sobrenatural como única fuente de salvación. Para Dewey, el interés exclusivo en lo sobrenatural impide la inteligencia social que podríamos ganar a través de la acción y mantiene el *status quo*. Se desprecia así el esfuerzo humano.

La apuesta de Dewey por la emancipación de lo religioso supondría así una resacralización de los ideales humanos (no necesariamente afiliados a tradiciones religiosas), que apela a lo trascendente antes que a lo sobrenatural (los ideales), disponiendo así de todos los elementos humanos (cosa que no es así dentro del dualismo religioso) para la transformación de nuestro mundo. Se trataría, pues, de una fe común a todos, no solo de la religión anclada en lo sobrenatural.

Otro texto referencial en cuanto al método de análisis lo hemos podido hallar en el texto *Creer que se cree* del filósofo italiano Gianni Vattimo (1996). Si para Dewey la filosofía es útil para redefinir la religión, para Vattimo será útil para ofrecer una relectura de la secularización. En efecto, para el filósofo italiano las propuestas de Nietzsche y Heidegger, relacionadas con el fin de la metafísica, esto es, con la ruptura de una lectura objetivista del ser, están en armonía con un sustrato religioso, propio del cristianismo. Como es sabido, Vattimo postula un “pensamiento débil” que consiste en admitir que no se puede proseguir la crítica heideggeriana del ser, por lo que hay que tratar de pensarlo, pero no identificarlo en ningún sentido -siendo la característica del ser el sustraerse, debilitarse y reducirse-. Así, si bien el ser ya no se puede pensar en términos metafísicos, sí puede ser pensado en términos nihilistas. Esta concepción estrecha lazos, a juicio de Vattimo, con la doctrina cristiana de la encarnación. Así, la filosofía y el dato cristiano coincidirían en pensar la secularización en términos de encarnación, de *kénosis*, de debilitamiento.

Las ideas de René Girard en *La violencia y lo sagrado*, inspiran también esta lectura de Vattimo. Lo sagrado en Girard está emparentado con la violencia, pues las religiones, al seguir la lógica del sacrificio y seguir el impulso imitativo, necesitan de un chivo expiatorio para reestablecer la convivencia. Sin embargo, la novedad aportada por el cristianismo sería la de un Jesús que es tomado como sacrificio de una vez por todas, con el fin de eliminar el vínculo entre la violencia y lo sagrado (ya que al ser Jesús Dios no hay otro sacrificio que quepa hacer). Se trata de la idea de encarnación como disolución de lo sagrado en cuanto violento. En ese sentido, existe un nexo entre historia de la revelación cristiana e historia del nihilismo. De ahí que Vattimo identifique la secularización como hecho interno al cristianismo, como ligado al mensaje de Jesús. El concepto importante para Vattimo es el de secularización: Jesús desmiente lo sagrado natural, la secularización, que es también un vaciamiento del poder de la iglesia, de los dogmas, es un efecto positivo del mensaje de Jesús<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> “Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kénosis*, el

¿Hacia qué tipo de fe, de doctrina o de praxis religiosa conduciría esta lectura “kenótica” del cristianismo y de la secularización? Vattimo alude a un núcleo irreductible que, más allá de atender a un particular credo o figura respecto de lo que es Dios, se centra en el sentido de dependencia (Schleiermacher), ello parece ser así en cuanto a la espiritualidad. Pero, ¿qué de los dogmas de la Escritura? En este esquema, la revelación bíblica se dirigiría a la instrucción en el amor a Dios y en el amor al prójimo, sin que este sea un libro que establezca cuestiones definitivas. La revelación sería, pues, un ejemplo histórico y contextual de la aplicación del amor divino, se trataría de “la esencia de la revelación reducida a la caridad, y todo lo demás dejado a la no definitividad de las diversas experiencias históricas” (Vattimo, 1996, p.96).

Hemos podido advertir que las reflexiones de Dewey y Vattimo no solo se valen del método analítico en su análisis de “lo religioso” y de la “secularización”, respectivamente, sino que ofrecen interpretaciones que no desdeñan en lo absoluto el elemento religioso, al mismo tiempo que ofrecen propuestas en favor del potencial de la religión para la mejora de nuestro mundo. En ese sentido, no hacen crítica “contra” la religión, sino crítica “de” la religión (en el sentido utilizado por Harold Bloom). Nuestro análisis sobre el concepto de la verdad en la obra de William James y su aplicación al cristianismo-protestante persigue el mismo camino metodológico.

En efecto, en el presente trabajo intentaremos demostrar la compatibilidad entre el concepto de la verdad en el pensamiento de William James y la concepción de la verdad cristiano-protestante -asentada esta última en la creencia en la suprema autoridad de una

---

abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos “naturales” de la divinidad.” (Vattimo, 1996, p. 50). La secularización puede tener un efecto purificador de la fe cristiana “en cuanto disolución progresiva de los elementos de la religiosidad “natural” a favor de un reconocimiento más sincero de la esencia auténtica de la fe.” (1996, p. 51) (...) La secularización es una kénosis que continua realizándose a fin de superar la violencia de lo sagrado y de la vida social: “la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo.” (1996, p. 54).

revelación escrita (principio de *Sola Scriptura*). En ese sentido, buscamos indagar la teoría de la verdad en William James y sus consecuentes aplicaciones al campo religioso contenidos a lo largo de su obra. A partir de ello, pretendemos comprobar si el principio protestante de *Sola Scriptura* puede ser reinterpretado a través de las categorías pragmatistas, asumiendo que el “proceso de verificación” que permite la relación veritativa entre sujeto y objeto (en el sentido indicado por el filósofo norteamericano), es aplicable a la relación Biblia-Lector. De ahí que el presente trabajo sea también un intento por averiguar si la relación entre distintos criterios de verdad -tradicionalmente aceptada por la teología y la filosofía-, esto es, entre racionalidad y revelación (razón y fe), puede ser reinterpretada de distinta manera a través de una propuesta “teológico-pragmatista”, en el que la autonomía entre esferas no suponga una exclusión en términos de competencia (ámbito de la salvación y ámbito del conocimiento de la realidad), sino de relación dialéctica y de eventual yuxtaposición (sobre todo en cuestiones morales), en la que los límites vengan dados por la diferenciación de diversos niveles epistémicos de creencia, en armonía con lo que James denominó “La escalera de la fe” (James, 2009).

No obstante, ¿de qué manera se justifica la formulación de esta hipótesis? Quisiéramos a continuación ofrecer algunas respuestas a esta interrogante. En primer lugar, nuestra elección por examinar la concepción de la verdad (tanto en el sentido pragmático como en el protestante) obedece a una cuestión contextual. A primera vista, abordar el tema de la “verdad” en tiempos como los nuestros –tiempos de reivindicación de la diversidad y del pluralismo- pareciera ser algo anacrónico. Sin embargo, conviene recordar que el debate filosófico contemporáneo no ha desdeñado la discusión sobre la verdad, no al menos en el ámbito de la filosofía política (Habermas y Putnam, 2017; Habermas, Rorty y Kolakowski, 2000) y en el de la epistemología en el campo de la filosofía de la ciencia. Empero, de cara a los hechos, existe un ámbito en el que el concepto de verdad es actualmente utilizado, invocado y defendido con frecuencia y pasión. Tal es el ámbito de la religión, sobre todo en lo que concierne a la religiosidad evangélica. Por esta razón, lejos de incurrir en el anacronismo, consideramos que la reflexión sobre la verdad en el ámbito de la religión resulta pertinente.

Además, como ya se ha señalado, y como la experiencia histórica nos lo indica, el problema es que en nombre de la verdad la religión puede cometer equivocaciones y abusos. Hoy en día, por ejemplo, presenciamos, no solo en el Perú, sino en el mundo, una defensa política de la verdad religiosa por parte de muchos grupos, comunidades, iglesias y organizaciones evangélicas que se traduce en su oposición a diversas materias (el aborto, la homosexualidad, el estado laico, la democracia, el enfoque de género, la familia, la crisis ambiental, los derechos humanos, la filosofía, las ciencias sociales, etc.). Estos grupos, en nombre de la verdad religiosa o, si es que esta no es explícitamente invocada, en nombre de conceptos afines a ella como “verdades autoevidentes”, “lo objetivo”, “lo real”, “lo natural” o “lo científico” (en oposición a lo “relativo”, lo “ilusorio”, lo “ideológico” o lo que proviene de “ciencias inexactas” como las ciencias sociales) están prestos a desatar una “guerra” contra lo que consideran el error. En otras palabras, los grupos religiosos están invocando, explícita o implícitamente, una determinada concepción de la verdad y tan seguros están de ella que han llegado a interpretar las ideas contrarias a las suyas como una imposición, como ideologías que se infiltran e imponen desde el poder. Aunque sean pocos los analistas que lo hayan advertido, el motor de las motivaciones de estos grupos, más que político, es esencialmente religioso; y, más aún, la energía que mueve el motor de esa acérrima militancia es su propia concepción de la verdad, y no cualquier verdad, sino su manera de comprender y vivir la verdad religiosa, lo que ellos consideran es la verdad cristiana. En este contexto los riesgos para la humano son enormes. Primero, el actual revivalismo de lo político por parte de grupos religiosos supone un ataque frontal contra los discursos políticos que sustentan la acción en favor de la justicia social y la dignidad humana (feminismo, humanidades, ciencias sociales, derechos humanos, etc.). Segundo, el fundamentalismo religioso, encarnado en el integrismo político, mal podría distanciar la cultura política de las sociedades latinoamericanas de valores democráticos importantes como la tolerancia y el diálogo, haciendo así más difícil la convivencia. El tercer riesgo es para la propia religión: su desprestigio en nuestro continente parece inminente y, por ende, no solo su gradual reducción, sino el detrimento de su potencial para aportar constructivamente a la lucha contra la injusticia y la desigualdad, lo que a mi juicio sería una gran pérdida para la humanidad. Sortear tales riesgos es nuestra principal motivación para hablar de la verdad desde la filosofía de la religión. Partimos de la intuición de que un auténtico concepto de verdad no

puede tener efectos tan negativos. Por tanto, el contexto actual nos da razones para sospechar y preguntarnos sobre la mejor manera de comprender la “verdad religiosa”.

En segundo lugar, cabría preguntar: ¿qué razones tenemos para plantear la posibilidad de una reinterpretación de la concepción protestante de la verdad que pueda ser aceptada por la ortodoxia evangélica? Nuestra respuesta a esta pregunta es doble. Por un lado, si bien la concepción protestante de la verdad está ligada a la autoridad de la Biblia (se trata, por tanto, de una “verdad bíblica” formulada históricamente bajo el principio de “solo la escritura”), el estudio de la historia del protestantismo nos ha llevado a identificar distintas tradiciones y teologías que conciben la hermenéutica bíblica de diversas maneras. Eso significa que la concepción de la “verdad bíblica” no es uniforme en el ámbito protestante, de modo que es posible hallar en su seno nuevas potencialidades hermenéuticas.

Por otro lado, una reinterpretación pragmática del concepto de verdad es posible si atendemos a la existencia de al menos dos dimensiones históricas respecto a la verdad: el significado hebreo y el griego (Núñez, 1997). Según la dimensión griega de la verdad (*aletheia*) las cosas tienen una realidad esencial. De ahí que la verdad griega carezca de carácter histórico y se descubre mediante el conocimiento. Desde esta perspectiva, una premisa es verdadera siempre que el decir se condiga con la realidad. El cristianismo, influenciado por el helenismo en autores como San Agustín y, salvando las distancias, Santo Tomás de Aquino, buscó precisar la relación entre razón y revelación, por lo que terminó adoptando este concepto. En el caso de la dimensión hebrea, sin embargo, la verdad (*emet*, de la misma raíz de la expresión *emunah* (fe)), denota “algo firme, sólido e inquebrantable en una cosa o en una palabra” (Núñez, 1997, p. 54). La verdad en el hebreo tiene dos connotaciones. Por una parte, es una expresión legal y, por otra parte, es un concepto religioso. Según su connotación jurídica, la verdad es vista como un proceso de indagación y búsqueda (Deuteronomio 22:20; 13:14; 17:4). Por otra parte, la expresión *emet* también implica la justicia de Dios (Salmo 19:9, Nehemías 9:13, Isaías 29:14). Así, Dios es aquel en el que se puede confiar de manera plena, sobre quien se puede edificar la vida con seguridad, ya que él no varía. La verdad en el pensamiento hebreo encierra una adhesión personal: se trata de la verdad en el sentido de confianza; alude fundamentalmente el futuro, a la confianza

en el Dios que promete y cumple. La voz *emunah* remite a un cumplimiento, a algo que se espera y que será. De modo que, a diferencia de la voz griega, la verdad no es algo que esté plenamente concluido o algo intemporal. Antes bien, es algo que va aconteciendo y se gesta de manera permanente. Tiene además un carácter experiencial: significa que alguien que tenga como característica suya la fidelidad, es también merecedora de confianza<sup>15</sup>. Esta experiencia, a diferencia de la concepción griega no se da exclusiva o fundamentalmente en el plano cognitivo. No hay aquí la pretensión de alcanzar el saber total. Ahora bien, es precisamente esta diferencia entre los conceptos de verdad bíblica y verdad filosófica el que nos lleva a preguntarnos sobre el tipo de verdad enarbolada por el protestantismo actual, pero también a especular sobre las conexiones entre la verdad bíblica (hebrea) y la verdad pragmática asentada en la experiencia.

En tercer lugar, considero necesario justificar nuestra opción por la obra de William James. Es necesario advertir que el cuestionamiento al concepto de verdad religiosa en el protestantismo evangélico resultaría insuficiente sin una propuesta de reconstrucción, sin la posibilidad de dotar a la fe protestante de una armazón conceptual que se muestre compatible con la creencia religiosa en un contexto postmetafísico. Es precisamente en este punto en el que identificamos la filosofía pragmatista, particularmente, aquella desarrollada por William James, como la óptima para lograr este cometido. Nuestra opción por el pensamiento jamesiano no es arbitraria. Existen varias razones para ello:

(i) William James postula y defiende un particular método filosófico, el pragmatismo, al cual explícitamente cataloga como conciliable con la religión. Asimismo, la religión es un tema trasversal a la obra de James, pues es frecuente hallar en los escritos de este filósofo una apología de la experiencia religiosa frente a diversos sistemas racionalistas que pretenden negarla o reducir su valor.

---

<sup>15</sup>“Este creer se basa en la seguridad que se ha incrementado en ese Dios que permanece y no cambia (Malaquías 3:6). La plena satisfacción de esta confianza está siempre en el futuro y el discernimiento que se tiene de Dios es contingente; en este entendido es revelación (...) Esa verdad que se manifestara en el futuro, tal como lo hizo en el pasado, no está determinada por ningún logos, lo que marca la diferencia con la postura griega.” (Núñez, 1997, p. 56)

(ii) La cuestión de la verdad también resulta ser transversal a la obra de James; más aún, este autor asevera que el pragmatismo constituye una teoría acerca de la verdad. Esta defensa en favor del concepto de verdad contrasta fuertemente con las posturas hoy en día denominadas “postmodernas”, que niegan la existencia de algún tipo de objetividad que permita superar la multiplicidad o el conflicto de creencias y moralidades; pero, al mismo tiempo, como demostraría James en *La voluntad de creer*, su perspectiva filosófica también se distancia de la pretendida objetividad del cientificismo. Así pues, es evidente que el concepto de verdad defendido por James resulta bastante útil para nuestro cometido, ya que desarrolla una teoría que, lejos de postular la contraposición entre verdades (v. gr.: “verdad religiosa” vs. “verdad secular”), es capaz de comprender ambas a través del denominado “método pragmático”.

(iii) James reivindica la experiencia religiosa, no solo legitimándola, sino dando cuenta de sus aportes para el género humano, como así lo indica en las conclusiones de *Las variedades de la experiencia religiosa*. Se trata, en ese sentido, de una propuesta que tiene pretensiones de objetividad en el marco de un mundo gobernado por la pluralidad. Esta propuesta parece coincidir, a grandes rasgos, con la pretensión evangélica de poseer, practicar y difundir la verdad del evangelio en una sociedad plural.

(iv) Una razón adicional justifica la opción por el pragmatismo jamesiano con el fin de utilizarlo para la reelaboración del andamiaje teórico-teológico del protestantismo en contextos plurales. Se ha señalado que el pensamiento de James está influenciado por el luteranismo (Viale, 2015). Al mismo tiempo, se ha cuestionado que el tipo de análisis de la religión que propone James en *Las Variedades de la experiencia religiosa*, está marcado por una concepción protestante (su negativa por entrar a tallar en la dimensión institucional de la fe, el individualismo propio de los temperamentos religiosos, entre otros elementos sería una prueba de ello.) (Taylor, 2003). Al respecto, Bloom ha resaltado el papel que jugó el filósofo estadounidense en la configuración de un nuevo protestantismo de versión norteamericana (Bloom, 2009), mientras que otros autores han resaltado la analogía, válida a nuestro modo de ver, entre su propuesta filosófica y la reforma protestante, esto es, una especie de “reforma

protestante en la filosofía” que se condice con la epistemología plural y democrática de la propia propuesta jamesiana (Orozco, 2003).

Pese a lo dicho, si bien las razones expuestas presentan al pensamiento jamesiano como próximo a la religión y, más concretamente, al protestantismo, la conexión no es inmediata. Se hace necesario demostrar con precisión y claridad la compatibilidad entre las categorías y los presupuestos del análisis jamesiano acerca de la verdad (“correspondencia”, “utilidad”, “conocimiento”, “racionalidad”, “creencias”, “falibilismo”, “meliorismo”, “hipótesis vivas”, etc.) con la conciencia religioso-evangélica que se caracteriza por interpretar el mundo a partir de una revelación. Hay aquí, por tanto, una cuarta y última razón que justifica nuestra hipótesis: la de demostrar en qué medida este pragmatismo puede dotar a la teología evangélica de las categorías que permitan reorientar su ser y su actuar hacia concepciones menos dogmáticas y hacia horizontes epistemológicos conciliables con el pluralismo. En ese sentido, la hipótesis planteada supone el desarrollo de un aporte filosófico concreto, lo que justifica su planteamiento. Enfrentamos, por ello, una serie de problemas de orden teórico que cuestionan la aparente aproximación entre pragmatismo y evangelicalismo a la que se ha aludido en los párrafos anteriores:

Tratándose de (i) (la relación entre pragmatismo y religión), cabe señalar que aquí “religión” no equivale a “cristianismo”, ni mucho menos a “protestantismo”. Es verdad que un texto de James como la octava conferencia de *Pragmatismo* (titulada “Pragmatismo y religión”) nos ofrece la posibilidad de plantear una metafísica religiosa acorde con el pluralismo, en la que los hombres cooperan con la divinidad para su propia salvación en la medida en que forman parte del mismo universo y en la que la hipótesis de Dios es válida en la medida que actúa satisfactoriamente (James, 1973). Sin embargo, ¿es este “teísmo pragmatista” compatible con los densos contenidos teológicos que pueden encontrarse en la revelación y en la religión tradicional (trinidad, resurrección, un Dios personal, etc.)?; la aceptación de una suerte de “pragmatismo teológico”, al que se avoca la presente investigación, ¿no supondría una disolución o reformulación de las categorías tradicionales de la teología que resulten ser inaceptables por la ortodoxia?, ¿la “adecuación” que, en mayor o menor medida, se exigiría de la fe evangélica para adoptarse a las categorías pragmatistas

no supondría una reducción de la fe a meras categorías racionales?, ¿no iría ello en contra de la propia espontaneidad y experiencia de la religión que tanto James se propuso defender?

Sobre la cuestión de la verdad (ii), si bien este concepto en James parece ubicarse a caballo entre las posiciones absolutistas que defienden su objetividad y las relativistas que la niegan, no queda claro cómo podría este concepto ser compatible con una verdad asentada en la revelación, creencia que es particularmente fuerte en el protestantismo (principio de *Sola Scriptura*). Si en James la verdad se presenta como un proceso de verificación de las ideas y creencias basadas en su correspondencia con la realidad, resulta difícil creer que ello pueda aplicarse a la concepción protestante de la verdad, puesto que el criterio estaría puesto en la interpretación del texto sagrado (que determina la verdad acerca de lo bueno y lo malo) y en su puesta en práctica. En ese sentido, estaría pendiente explorar las posibilidades de conexión entre un concepto pragmático de la verdad -de corte más epistemológico y fenomenológico- con la concepción protestante de la verdad que, debido al principio de *Sola Scriptura*, posee tintes más que nada hermenéuticos.

Respecto a (iii), se ha cuestionado mucho la argumentación de James hacia el final de sus *Variedades*. Parece existir una brecha muy grande entre los efectos personales de las experiencias místicas que provienen del ámbito subliminal del yo y la afirmación sobre la existencia de Dios. Pero, más allá de los defectos argumentativos que podamos encontrar en la obra de James, queda claro que en *Las variedades* él apunta hacia una ciencia de las religiones, antes que a una fe específica con contenidos densos. Esta cuestión no solo exige esclarecer qué ideas o categorías teológicas dentro de la tradición protestante podrían conectarse con su propuesta, sino que también se hace necesario sistematizar y ordenar las categorías jamesianas en un orden coherente. James habló de pragmatismo, de verdad y de empirismo radical, describió estos conceptos en distintas partes de su obra. Con todos estos conceptos James estableció conexiones con la religión. Sin embargo, no es suficientemente claro en la obra de James cuál es la relación entre estas tres categorías. Su adecuada concatenación es una cuestión exegética que debemos primero resolver para comprender su pensamiento religioso y para sustentar adecuadamente nuestra propuesta.

Finalmente, en lo que respecta a los vínculos entre cristianismo y pragmatismo (iv), se hace necesario esclarecer la manera en que se da esta conexión. Para ello resulta esencial, por un lado, identificar los conceptos que componen la teoría jamesiana de la verdad (“correspondencia”, “experiencia”, “verificación”, “utilidad”, “consecuencias prácticas”, etc.) y, por otro lado, justificar cuáles de estas categorías se enlazan con aquellas provenientes de la tradición protestante.

Resumiendo lo expuesto, planteamos la idea de que el pensamiento jamesiano bien podría ayudar a redefinir las categorías utilizadas por la fe evangélica para que esta pueda pasar, de una concepción “fuerte” de la verdad, a una más flexible, sin por ello contradecir los postulados de la ortodoxia evangélica (principio de *Sola Scriptura*) y atentar contra la concepción objetiva de la verdad. No obstante, pese a la aparente cercanía entre el pragmatismo jamesiano y el protestantismo, se han planteado aquí una serie de dudas y disquisiciones teóricas que será necesario resolver para poder corroborar la hipótesis que pretendemos formular: la compatibilidad entre la teoría de la verdad de James y la verdad protestante asentada en la revelación.

Enunciados las principales razones que justifican el planteamiento de mi hipótesis y, en consecuencia, los principales problemas que esta tesis pretende resolver, nos parece importante aludir a algunos trabajos que han profundizado en el tema que nos ocupa, a manera de antecedentes. Nos referimos concretamente a análisis que han intentado elaborar interpretaciones de la religión desde la filosofía pragmática.

Una primera postura, más bien negativa, es la de Richard Rorty, quien, a partir de los razonamientos desplegados a lo largo de su obra, defiende una lectura pragmática irreligiosa, basada en la contingencia e inmanencia de la moralidad humana, el reemplazo de la verdad por la libertad, la privatización de la religión y la adopción de un liberalismo anti-metafísico (Daros, 2004). Otro autor, considerado también como neo pragmatista, es Jeffrey Stout, para quien, si bien es posible defender un concepto de verdad universal, sostiene un rechazo de la metafísica, la ontología y la teología. Para este autor, la teología tendría poco que decir en un

contexto secular en el que otro tipo de discursos han colonizado sus aportes, limitándose así al ámbito privado (Anderson, 1997, p. 27).

Sin embargo, es evidente que para resolver los problemas planteados por la presente tesis resultan más útiles aquellas propuestas que plantean una relación posible entre cristianismo y pragmatismo. Entre esas posturas tenemos la de Cornel West, quien ha bautizado su propia versión del pragmatismo como “pragmatismo profético”, como así lo explica hacia el final de su libro *La evasión americana de la filosofía*. No obstante, es en *The Limits of Neopragmatism* en el que West explica su alusión a lo profético “para recordar las ricas tradiciones, aunque no exentas de defectos, del judaísmo y del cristianismo para promover la resistencia valerosa y la crítica implacable contra la injusticia y la miseria social” (Rivero, 1993, p. 63). Para West, el cristianismo proporciona una base existencial para el compromiso ciudadano en favor de la acción social y la transformación social (el ejemplo por excelencia en la cultura norteamericana es Martin Luther King); este constituye, así, una base social que permite al pragmatismo salir del claustro académico (Monge, 2008). Pese a todo, la relación que propone West entre pragmatismo y cristianismo no parece ser teórica, sino, ante todo, político-práctica. Por esa razón, su propuesta es lejana a los intereses que persigue la presente tesis, que busca establecer conexiones entre las categorías pragmatistas del pensar jamesiano y la teología evangélica.

Un pensador que se aproxima al planteamiento que hemos expuesto es el filósofo católico Jaime Nubiola, quien plantea una conexión entre pragmatismo y cristianismo, estableciendo como punto de contacto entre ambos la cuestión de la verdad y su búsqueda. Una de las ideas que me ha llamado la atención de este autor es su cuestionamiento a la forma ortodoxa en que el creyente concluye la verdad de sus creencias. Nubiola (2010) cuestiona el hecho de que el creyente, frente a la incompatibilidad entre los resultados de su investigación sobre la realidad y la doctrina revelada, caiga en el simplismo de escoger la segunda y rechazar la primera. Por otro lado, en un artículo suyo, titulado *La búsqueda de la verdad* (2002), establece interesantes relaciones entre el pragmatismo clásico y la manera en que la encíclica *Fides et Ratio* comprende el término verdad, así como la relación entre filosofía y revelación. Para Nubiola el concepto de verdad que defiende esta encíclica plantea

una relación inescindible entre pensamiento, lenguaje y realidad. La revelación, inmersa en el tiempo y en la historia, debe ser interpretada considerando las limitaciones del lenguaje humano, pero también las satisfacciones y necesidades humanas. En ese sentido, es posible concebir la revelación como un acto acabado, pero no completamente explicitado, lo que permite la apertura a un pluralismo epistemológico desde la fe, capaz de aceptar diversas “verdades” (con minúscula) que se diferencien de “la” Verdad (con mayúscula) (Nubiola, 2002, pp. 45-46). Ahora bien, pese a que algunas de las ideas de Nubiola pueden ser iluminadoras, ellas solo plantean a grandes rasgos la conexión entre verdad cristiana y verdad pragmática, sin dejar en claro cuáles serían las específicas mediaciones conceptuales entre una u otra (menos clara aún es la conexión con los conceptos jamesianos). Además de ello, su pensamiento establece grandes esfuerzos por conciliar la verdad pragmática con la tradición católica, cuando mi interés está más bien encaminado a establecer las relaciones con el protestantismo.

Tratándose de nuestro contexto académico, recientemente han sido publicados una serie de ensayos que resaltan la temática religiosa en el pensamiento jamesiano. El ensayo de Claudio Viale, *William James y el Luteranismo* (2015), hace explícita la relación entre el protestantismo y *Las variedades de la experiencia religiosa*. Viale resalta la distinción entre moral y religión en la obra de James, indicando que la primera estaría vinculada a la voluntad de optar frente a la decisión que supone creer o no creer (la voluntad de creer), mientras que la segunda constituiría la esencia del fenómeno de la autorrendición religiosa descrita en *Las variedades*. Los razonamientos de Viale, al igual que los de Nubiola, resultan muy esclarecedores. Nuestra preocupación por la forma en que los evangélicos interpretan la verdad revelada me permite descubrir, a partir de las observaciones de Viale, las tensiones que podrían suscitarse dentro de la mente del creyente a la hora de interpretar la realidad o definir sus ideas o creencias (tensión entre la moral y la religión). En tal sentido, soy consciente de que una propuesta que busque reinterpretar el principio de *sola scriptura* de manera pragmática debe tratar de aminorar dichas tensiones.

Por último, una reciente tesis explora las relaciones entre la teoría de la verdad en James y la teología cristiana. Raúl Zegarra, en *Minimalismo Teológico Pragmatista. Los*

*aportes de William James y Gustavo Gutiérrez a la reflexión teológica contemporánea* (2011). Como se señaló anteriormente, este trabajo propone una nueva lectura de *Las variedades* en la que es posible identificar una interpretación del hecho religioso en un sentido minimalista y otra en sentido maximalista. Para Zegarra la fe ciertamente no puede ser reducida a una expresión racionalista o empirista, pero sí es posible que esta se exprese en un lenguaje racional, a manera de estrategia discursiva para conseguir el diálogo con la perspectiva secular. Aunque debemos reconocer que tal propuesta persigue los mismos fines que el presente plan de tesis -esto es, el de dotar a la teología cristiana de una base pragmática a fin de adecuarla epistemológicamente para el diálogo en un mundo plural-, no estoy seguro de que la mejor forma de hacerlo sea a través de la adecuación al lenguaje secular. Además de dudar de la efectividad de dicha estrategia (toda vez que siempre existe el riesgo de que la religión pueda utilizar el lenguaje racional de manera sofística, justificando externamente así su conservadurismo o dogmatismo), mi propuesta busca realizar cambios más sustanciales en la forma en que se interpreta la verdad revelada, hecho que, claro está, implica ciertos riesgos que considero necesario sortear, como la de la disolución de la fe en la racionalidad.

Para concluir esta introducción, resta describir el contenido del presente análisis. Este consta de tres capítulos. En el primero, titulado *La teoría de la verdad en William James y la interpretación pragmática de la religión*, se realiza una exposición de la doctrina de la verdad en la obra de William James basándose principalmente en dos de sus obras: *Pragmatismo* y *El significado de la verdad*. Este análisis nos llevará a explorar las conexiones entre su teoría de la verdad pragmática y su filosofía de la religión, expuesta esta última en *Las variedades de la experiencia religiosa* y otros textos importantes como *La voluntad de creer* y *Un universo pluralista*.

El segundo capítulo, *Esbozo de una filosofía pragmática de la convicción*, explora, por una parte, las principales objeciones a la teoría jamesiana de la verdad por parte de Richard Rorty, Susan Haack y Hilary Putnam. Sobre esa base, se reformulan las aportaciones de James en lo que denominamos una “filosofía de la convicción”, que me permitirá evaluar la legitimidad de las creencias religiosas y establecer puentes con la racionalidad secular.

Finalmente, el tercer capítulo *Fe, racionalidad y Sola Scriptura: hacia una reinterpretación pragmática del protestantismo*, busca compatibilizar la filosofía jamesiana de la convicción con el protestantismo histórico. Para tal efecto, se efectúa un análisis de las diversas formas en que el protestantismo concibe la “verdad bíblica” para demostrar que el concepto de verdad, propio de la teología fundamentalista evangélica, bebe de las fuentes de una concepción correspondentista de la verdad ajena a la tradición bíblica. Además de ello, presentamos la teología pragmática como una corriente teológica propia de la tradición protestante. Hecha estas precisiones, se establece, a través de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur, una conexión entre hermenéutica bíblica y fenomenología, superando el vacío dejado en la filosofía de James respecto al vínculo entre la experiencia religiosa y texto bíblico. De esta manera, se dejan sentadas las bases para una teología pragmática que, sobre la base de la filosofía de la convicción, delimita la verdad bíblica hacia un vitalismo y meliorismo religioso ajeno a toda concepción dogmática.

## **CAPÍTULO I**

### **LA TEORÍA DE LA VERDAD EN WILLIAM JAMES Y LA INTERPRETACIÓN PRAGMÁTICA DE LA RELIGIÓN**

En el presente capítulo efectuaremos un doble análisis. Por un lado, expondremos la concepción de la verdad en la obra de William James, proponiendo una interpretación propia. Por otro lado, examinaremos el pensamiento religioso de William James y su conexión con su teoría de la verdad. Es a través de este doble análisis con el que pretendemos fijar los presupuestos conceptuales para una reinterpretación pragmática del protestantismo, principal objetivo de la presente tesis.

#### **1.1. La teoría de la verdad en la obra de William James**

A continuación, elaboramos una descripción de la teoría de la verdad en la obra de William James. Para ello nos hemos valido principalmente de lo expuesto por este autor en sus obras *Pragmatismo* y *El significado de la verdad*, textos en los que explícitamente James desarrolla su doctrina de la verdad y en los que despliega serios esfuerzos por aclararla rebatiendo a sus críticos, respectivamente. Puesto que el pensamiento de James no se desarrolla de manera sistemática, y mucho de lo que afirma sobre la verdad en *Pragmatismo* es especificado o esclarecido en *El significado de la verdad* –así como en otros libros y publicaciones- esto nos concede la libertad de presentar su pensamiento siguiendo nuestro propio esquema. Asimismo, si bien estos dos libros funcionan para nosotros como guías directrices sobre la cuestión de la verdad en este autor, hemos procurado complementar lo expuesto por James en estos textos con otras partes de su obra.

### 1.1.1. La reinterpretación de la tesis de la correspondencia

En filosofía, la teoría tradicional sobre la verdad es la de la correspondencia. En ese sentido, la verdad está constituida por la relación entre mente y realidad<sup>16</sup>. La novedad en James es la forma de entender la “correspondencia” o “adecuación”, pues concebía como insatisfactoria la forma en que la filosofía explicaba dicha relación. Así pues, dentro de su explícita adhesión a la tesis de la correspondencia<sup>17</sup>, construye una teoría que pretende dar cuenta de la naturaleza de lo que él llama la “relación veritativa”, esto es, aquello que hace que lo que hay en nuestra mente sea susceptible de ser llamado verdadero (o falso) en virtud de su referencia a una realidad que la respalda.

Para considerar la novedad en la interpretación de James debemos comprender su crítica hacia el concepto tradicional de adecuación. A continuación, mencionamos los principales argumentos que la sustentan. En primer lugar, James (1973) señala que el significado primario de adecuar es copiar, pero esta explicación no resulta por sí misma satisfactoria. Si bien la idea de copia puede resultar suficiente para explicar la experiencia corriente, aquella en la que los objetos de la realidad son percibidos por nosotros a través de los sentidos (así, por ejemplo, la idea de un reloj o de un árbol es verdadera en la medida que coincide con el reloj o el árbol que contemplamos), no sirve de mucho, sin embargo, para hablar de otros tipos de experiencia o para precisar lo que se concibe como verdad en diversos ámbitos, como la filosofía, la ciencia, la moral o la religión<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup>En el prefacio de *El significado de la verdad* James señala que el tema central de Pragmatismo es la descripción de la relación llamada “verdad” entre una idea, opinión, creencia, etc., y su objeto. (James, 2011, p. 10)

<sup>17</sup>“La verdad, como dicen los diccionarios, es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa adecuación con la realidad, así como la falsedad significa inadecuación con ella. Tanto el pragmatismo como el intelectualismo aceptan esta definición, y discuten sólo cuando surge la cuestión de que ha de entenderse por los términos “adecuación” y “realidad”, cuando se juzga a la realidad como algo con lo que hayan de estar de acuerdo nuestras ideas.” (James, 1973, p. 156)

<sup>18</sup>“(…) toda la noción de la verdad, que de un modo natural y sin reflexiones consideramos como la simple duplicación por la mente de una realidad dada y ya elaborada, resulta difícil de comprender claramente. No existe un criterio simple para pronunciarse entre los diversos tipos de pensamiento que creen poseerla. El sentido

En segundo lugar, James (2011) combatió una interpretación restrictiva de la adecuación, en la que el valor de la verdad se adjudicaba al objeto conocido y no a la naturaleza de las ideas<sup>19</sup>. La principal consecuencia de este énfasis en el objeto es la concepción de la verdad como totalmente independiente de lo humano, de los sentimientos, las necesidades y las experiencias que lo caracterizan. James mostró a lo largo de su obra una preocupación contra el menosprecio hacia expresiones legítimamente humanas como las creencias religiosas, los fenómenos psíquicos excepcionales, entre otros, así como por el riesgo que suponía reemplazar las realidades vivientes por los conceptos filosóficos (práctica que catalogó como “abstraccionismo viciado”).

En tercer lugar, vislumbramos a lo largo de la obra de James algunas repercusiones del concepto tradicional de adecuación en las cuestiones ético-políticas. Así pues, si lo que dicta la verdad es la realidad con prescindencia de los procesos mentales, entonces la pluralidad que caracteriza a la humanidad no sería posible ni valorada como buena (James, 2011). Antes bien, si la verdad, por el contrario, está además modelada por los diversos intereses, necesidades y temperamentos de los individuos (y, en fin, por todo aquello que tradicionalmente se atribuye al sujeto), existiría mayor cabida para la pluralidad, para la existencia de diversas “verdades” y, en consecuencia, para la aceptación de lo que James

---

común, la ciencia común o la filosofía corpuscular, la ciencia ultracrítica o energética, la filosofía crítica o idealista, todas parecen insuficientemente verdaderas en algunos aspectos y dejan alguna insatisfacción. Es evidente que el conflicto de estos sistemas que tan ampliamente difieren, nos obligan a examinar la idea misma de verdad, pues actualmente carecemos de una noción definida de lo que la palabra significa.” (James, 1973, p. 151)

<sup>19</sup> “En la medida en que el objeto es adicional y usualmente previo a ellas [las ideas], la mayoría de los racionalistas se remiten a *este* y nos acusan abiertamente de negarlo (...) cuando la idea afirma un objeto de forma “verdadera”, la existencia de este es la única razón, **en innumerables casos**, de que la idea funcione satisfactoriamente, en la medida en que lo haga; y que parece un **abuso del lenguaje**, por decir poco, transferir la palabra “verdad” desde la idea a la existencia del objeto, cuando la falsedad de las ideas que no funcionan se explica tanto por esa existencia como la verdad de aquellas que sí lo hacen.” (James, 2011, pp. 16, 17) (la negrita es nuestra).

denominó la “república intelectual” (James, 2009, p.69), esto es, un mundo en el que es posible la aceptación de nuestras diferencias en tolerancia.

En cuarto lugar, el significado tradicional de adecuación -que tiene como principal consecuencia el postular una verdad independiente al ser humano- carecía de precisión y rigurosidad en su definición. James califica esta forma de entender la verdad como “autotrascendente”, “transempírica” y “misteriosa”, y en diversas partes de su obra argumenta contra ella su imposibilidad de explicación o justificación racional<sup>20</sup>; algo que eventualmente podría premunirnos de la aceptación de cualquier creencia, idea o teoría que pudiera estar basada en la arbitrariedad, el autoengaño o la superstición (James, 1973).

Por último, -mas no con ánimo de efectuar una lista cerrada de justificaciones jamesianas-, el esclarecimiento del concepto “verdad” fue importante para James con el fin de otorgar una explicación al socavamiento de la exactitud y la objetividad que solían reinar en aquellas teorías científicas que por mucho tiempo se estimaban como verdaderas, así como también demostrar las limitaciones del cientificismo y el materialismo frente a las verdades producidas en otras esferas del saber (James, 1973).

Como podemos apreciar, subyace a la teoría jamesiana de la verdad una preocupación por resolver problemas prácticos, desde alcanzar la precisión conceptual y una epistemología clara, hasta ampliar nuestras bases racionales en favor del pluralismo y la tolerancia para con otras visiones del mundo. Tales son las razones por las que James cuestiona la concepción tradicional de adecuación, ofreciendo una reinterpretación de este concepto en *Pragmatismo*.

### **1.1.2. La estructura de la verdad: los fundamentos empíricos de la relación veritativa**

---

<sup>20</sup> “Las realidades especulativas son un sustituto, un remedio, una evasión a la realidad, en la medida que ésta y sus hechos se nos presentan como complejos, fatigantes y embrollados” (James, 1973, p. 36).

Es en *Pragmatismo*, obra publicada por James en 1907, donde nuestro autor formula su teoría sobre la verdad<sup>21</sup>. Algunos años más tarde, en 1909, vería la luz *El significado de la verdad*, obra que complementa y responde a las críticas lanzadas contra *Pragmatismo*. Nos proponemos, en las líneas que siguen, ofrecer una presentación sistemática de la teoría de la verdad jamesiana de acuerdo a nuestra propia interpretación de estas dos obras. En tal sentido, señalamos que la verdad, lejos de tratarse de un concepto o definición en el pensamiento jamesiano, constituye más bien la descripción de un proceso fenomenológico que opera sobre la base de una estructura ontológica conformada por la interacción entre el individuo y la realidad. Dicho proceso se compone de diversos elementos descritos por James a lo largo de su obra. Así pues, en los siguientes apartados ofrecemos una descripción de la forma en que es concebida la verdad interpretada pragmáticamente, esto es, como una estructura o “cadena” que parte de un extremo de la relación de correspondencia (el individuo) y se dirige al otro extremo (la realidad). Por ende, cada uno de los elementos mencionados en los siguientes apartados constituyen los eslabones de esta “cadena”.

#### **1.1.2.1. El principio de conservación**

Una de las principales peculiaridades de la teoría de la verdad en la obra de James es la incorporación de los elementos subjetivos en la concepción de la verdad. En efecto, siendo la objetividad una cualidad inherente al concepto de verdad, parecería lógico suponer que esta constituye un predicado cuyo valor resulta independiente de los deseos, intenciones o sentimientos de los individuos. Sin embargo, ya en los desarrollos preliminares efectuados por James en la primera conferencia de *Pragmatismo* encontramos el cuestionamiento de esta idea. Así, la preferencia por una u otra corriente filosófica no depende únicamente de los argumentos o deducciones lógicas que sustentan su verdad, sino también de elementos

---

<sup>21</sup> Recordemos que James es explícito en catalogar al pragmatismo no solo como un método para resolver disputas filosóficas, sino también como una “teoría genética de lo que se entiende por verdad” (James, 1973, p. 65). Asimismo, en el prefacio de *El significado de la verdad*, James dirá: “El eje central de mi libro *Pragmatismo* es la descripción de la relación llamada “verdad” que puede darse entre una idea (opinión, creencia, afirmación o lo que sea) y su objeto.” (James, 2011, p. 9)

tradicionalmente concebidos como “subjetivos” e, incluso, “irracionales”, como las pasiones, los sentimientos, los intereses y las búsquedas humanas que James comprende bajo el nombre de “temperamentos”: “los temperamentos con sus apasionadas tendencias y oposiciones, determinan a los hombres en sus filosofías, ahora y siempre” (James, 1973, p. 44). Así pues, la tradicional oposición entre racionalismo y empirismo es también una diferencia de temperamentos, entre “espíritus delicados” y “espíritus rudos”, entre espíritus religiosos y antirreligiosos.

Esta idea tiene directa conexión con la primera alusión al término verdad en *Pragmatismo*, que aparece en la Segunda Conferencia, titulada “El significado del pragmatismo”. Dicha mención alude al acogimiento, por parte de James, de la concepción de la verdad en Schiller y Dewey, para quienes la verdad referida a nuestras ideas y creencias es la misma que en la ciencia. De este modo, el progreso en áreas como la geología o la biología, que consiste en la observación de procesos sencillos con miras a establecer generalizaciones aplicables a todos los tiempos, es similar al progreso de un individuo en lo que concierne a su adquisición de nuevas verdades. Así, el individuo, ya poseedor de un bagaje de creencias determinadas, estimará como verdadera a aquella nueva idea que, como consecuencia de una experiencia nueva, provea novedad a su sistema, pero que al mismo tiempo permita su adaptación al mismo, hecho que supone una decisión subjetiva y, por supuesto, en gran parte determinada por cada “temperamento”<sup>22</sup>. De este modo, “Una nueva

---

<sup>22</sup> “El proceso es aquí siempre el mismo. El individuo posee ya una provisión de viejas opiniones pero se encuentra con una nueva experiencia que las pone a prueba. Alguien las contradice, o, en un momento de reflexión, descubre que se contradicen las unas a las otras; o sabe de hechos con los que son incompatibles; o se suscitan en él deseos que ellas no pueden satisfacer. El resultado es una íntima molestia, a la que su mente ha sido extraña hasta entonces y de la que intenta escapar modificando sus previas masas de opiniones. Salvará de ellas cuantas pueda, pues en cuestiones de creencias todos somos extremadamente conservadores. Tratará de cambiar primero esta opinión, luego aquella (pues se resistirán estas a los cambios en grado muy diverso), hasta que finalmente surja alguna nueva idea que él pueda injertar en su vieja provisión con un mínimo de trastorno para ésta: una idea que sirva de intermediaria entre la provisión y la nueva experiencia, ajustándola de modo feliz y expedito. (...) La antigua opinión concordará con el nuevo hecho a condición de mostrar un mínimo de conmoción, un máximo de continuidad. Consideramos que una teoría es verdadera en proporción a su éxito para resolver este “problema de máxima y mínima”. (James, 1973, p. 62)

idea cuenta como “verdadera” en cuanto satisface el deseo individual de asimilar la nueva experiencia a su provisión personal de creencias” (1973, p. 64). Se trata, en definitiva, de un fenómeno intra-psíquico que denominaremos aquí *principio de conservación*<sup>23</sup>.

Este principio de conservación es utilizado por James en el curso de su argumentación para demostrar y reforzar la idea de que la verdad no es una cuestión puramente objetiva, sino que involucra elementos subjetivos (la lealtad a las antiguas verdades, la satisfacción experimentada al enlazar las verdades nuevas con las previas, así como la decisión de incorporar la nueva idea)<sup>24</sup>, de modo que, como diría James, “la huella de la serpiente humana se halla en todas las cosas” (1973, p. 65). En consecuencia, ya en esta segunda conferencia, James advierte las ventajas que un elemento subjetivo como la ley de la conservación tiene para una reinterpretación de la noción de correspondencia, en la medida que nuestros intereses, sentimientos y deseos humanos han de entrar en contacto con la realidad a fin de entrar en “rico y activo comercio” con ella<sup>25</sup>.

### 1.1.2.2.El principio de utilidad

---

<sup>23</sup>Tomo esta denominación (“principio de conservación”) de la tesis doctoral de Nairobi Fuenmayor titulada *La doctrina pragmatista-humanista de la verdad en William James*. Universidad de Santiago de Compostela, 2011. Disponible en internet en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=109573>

<sup>24</sup> “Una nueva idea cuenta como “verdadera” en cuanto satisface el deseo individual de a asimilar la nueva experiencia a su provisión personal de creencias. Habrá de apoyarse en una antigua verdad y aprehender un nuevo hecho; y, como he dicho hace un momento, su éxito en hacerlo así es cuestión de apreciación individual. Cuando una vieja verdad se desarrolla por adición de otras nuevas, lo hace por razones subjetivas.” (James, 1973, p. 64)

<sup>25</sup> Con relación al pragmatismo, y en el marco de los elementos subjetivos que el principio de conservación provee para la noción de verdad, James señala que: “Convierte la noción –absolutamente vacía– de una relación estática de “correspondencia” (...) entre nuestras mentes y la realidad en otra de rico y activo comercio (que cualquiera puede seguir en detalle y entender) entre determinados pensamientos nuestros, y el gran universo de otras experiencias en las que desempeñan su papel y tienen sus usos propios.” (James, 1973, p. 67)

Siguiendo el hilo argumentativo efectuado por James, este ofrece una segunda característica de lo que comprende como verdad. Lo verdadero no está referido únicamente a las entidades materiales (como así lo asume, por ejemplo, el positivismo), sino que también puede estarlo con referencia a las abstracciones (James pone aquí ejemplo de las ideas teológicas<sup>26</sup>). El criterio que permite afirmar la verdad de algo, no radica en la naturaleza o esencia de ese algo (su materialidad o su abstracción), sino en su utilidad. Lo bueno, lo útil, lo conveniente, lo beneficioso o satisfactorio son términos que James emplea para caracterizar las ideas verdaderas: “Una idea es verdadera en tanto que creerla es beneficioso para nuestras vidas. (...) la verdad *es una especie de lo bueno*” (James, 1973, p.71), “*La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas.*” (1973, p.72). Una idea es verdadera en la medida que provee “ventajas vitales”.

James es consciente del riesgo que supondría reducir la verdad a una cuestión de utilidad<sup>27</sup> (pues lo “bueno” para un individuo podría provenir del error, la superstición o el autoengaño), razón por la cual nuestro autor impone una restricción, también de corte utilitario: “lo que nos conviene es verdadero, *a menos que nuestra creencia no entre en conflicto incidentalmente con otra ventaja vital*” (1973, p. 73). En ese sentido, lo que denominamos aquí **el principio de utilidad** está estrechamente ligado con el principio de conservación de las creencias: la utilidad de una idea o creencia debe ser contrastada con la utilidad de las otras ideas o creencias con las que ya se cuenta. ¿En qué sentido opera la utilidad?, ¿qué quiere decir James cuando dice que hay ideas que reportan “ventajas vitales” o que “sirven de ayuda en los menesteres de la vida práctica”? El ejemplo que utiliza James aquí es la de la creencia en el Absoluto. ¿Cuál es la utilidad de esta creencia?, pues la garantía de un orden moral que me garantiza que el bien triunfará sobre el mal y, en consecuencia, consuelo en medio de la desesperanza. Sin embargo, como advierte James, si bien es legítimo

---

<sup>26</sup> “Si las ideas teológicas prueban poseer valor para la vida, serán verdaderas para el pragmatismo en la medida en que lo consigan. Su verdad dependerá enteramente de sus relaciones con las otras verdades que también han de ser conocidas.” (James, 1973, p. 70)

<sup>27</sup> “(...) si prácticamente creyéramos todo lo que beneficia nuestras propias vidas tendríamos que entregarnos a toda clase de fantasías” (James, 1973, p. 73)

reconocer la utilidad de esta creencia, no obstante debe evaluarse si esta no entraría en conflicto con otras verdades<sup>28</sup>. El principio de utilidad, que describimos aquí, apela siempre a una decisión subjetiva e, indefectiblemente, a nociones compartidas sobre el valor, de ahí que identifiquemos este elemento como segundo “eslabón” en la “cadena”, en la medida que está más próximo al extremo de la relación veritativa del cual hemos partido: el individuo.

Cabe señalar que el principio de utilidad, en la obra de James, puede entenderse de una doble manera: o bien el individuo concibe la utilidad en el sentido de coherencia y armonía con el resto sus ideas o creencias, o bien puede evaluar la utilidad de las ideas según los efectos que estas generan en su aplicación a la realidad. Aquí nos referimos al primer modo, mientras que, como indicaremos más adelante (apartado 1.2.4.4. *infra*), a este segundo sentido nos referiremos como “principio de utilidad práctica”.

### **1.1.2.3. Consecuencias de la dimensión “subjetiva” de la verdad: el pluralismo epistemológico**

Si las búsquedas humanas se encuentran determinadas por la utilidad y por el principio de conservación de cada individuo, indefectiblemente nuestras ideas y creencias sobre el mundo han de ser distintas y, eventualmente, entrarán en conflicto. De hecho, los diversos elementos que componen nuestra interpretación de la realidad, tales como los hechos, las creencias, los sistemas conceptuales aprehendidos por los individuos, las nuevas experiencias y las necesidades humanas a ser satisfechas constituyen elementos que operan combinadamente en la producción de lo que consideramos nuestras “verdades”. James pone de relieve esta dinámica: “Las nuevas verdades son, pues, resultantes de nuevas experiencias y de viejas verdades combinadas que se modifican mutuamente” (James, 1973, p.136). De

---

<sup>28</sup> “Si pudiera restringir mi noción de lo Absoluto a su mero valor de otorgante de vacaciones morales, no entraría en conflicto con mis otras verdades. Pero no podemos restringir así nuestras hipótesis. Presentan otras cuestiones supernumerarias y éstas son las que chocan. Mi incredulidad en lo Absoluto significa, pues, la incredulidad en esos otros rasgos supernumerarios, pues creo firmemente en la legitimidad de tomarse unas vacaciones morales.” (James, 1973, p. 74)

manera que nuestra interpretación de la realidad, esto es, las verdades que extraemos de ella, responde a una dinámica en la que el pluralismo de los hechos<sup>29</sup> es significada por el pluralismo de nuestros sistemas conceptuales<sup>30</sup> (y a lo que también podríamos añadir nuestros temperamentos e intereses), lo que lleva a James a preguntarse acerca del carácter ambiguo de la verdad:

(...) toda la noción de la verdad, que de un modo natural y sin reflexiones consideramos como la simple duplicación por la mente de una realidad dada y ya elaborada, resulta difícil de comprender claramente. No existe un criterio simple para pronunciarse entre los diversos tipos de pensamiento que creen poseerla. El sentido común, la ciencia común o la filosofía corpuscular, la ciencia ultracrítica o energética, la filosofía crítica o idealista, todas parecen insuficientemente verdaderas en algunos aspectos y dejan alguna insatisfacción. Es evidente que el conflicto de estos sistemas que tan ampliamente difieren, nos obligan a examinar la idea misma de verdad, pues actualmente carecemos de una noción definida de lo que la palabra significa. (James, 1973, p.151)

El problema es doble: por un lado, lidiamos con un pluralismo que opera de facto en las diversas interpretaciones de la realidad (a las que James llama en *La voluntad de creer* “hipótesis”), las cuales se hayan en constante conflicto; pero, por otro lado, es necesario tener criterios para determinar cuál de las hipótesis en conflicto merece nuestra adhesión. La solución que ofrece James es el pragmatismo.

---

<sup>29</sup> La unidad absoluta del mundo es sólo una hipótesis y, en la medida que los hechos no pueden arrojar luz sobre este punto, el pragmatismo opta por una visión pluralista de la realidad, en el que las cosas no poseen un grado absoluto de unión. James llama esta característica del pragmatismo “pluralismo noético” (James, 1973, p. 133).

<sup>30</sup> Ejemplos de estos sistemas conceptuales son el sentido común, la ciencia y la filosofía: “No hay conclusión aplastante posible cuando comparamos estos tipos de pensar, a fin de decidir, cuál de ellos es el más absolutamente cierto. Su naturalidad, su economía intelectual, su fecundidad para la práctica, son pruebas distintas de su veracidad, y como consecuencia sobreviene confusión. El sentido común es mejor para una esfera de la vida, la ciencia para otra, el criticismo filosófico para una tercera, pero que alguna de ellas sea la más verdadera de un modo absoluto eso solo el cielo lo sabe.” (James, 1973, p. 149)

Así pues, el pragmatismo constituye un método para resolver las disputas filosóficas. Este atiende a las consecuencias prácticas de cada afirmación, de modo que “Si no puede trazarse cualquier diferencia práctica, entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es vana. Cuando la discusión sea seria, debemos ser capaces de mostrar la diferencia práctica que implica el que tenga razón una u otra parte.” (1973, p.53). James acoge el concepto de pragmatismo introducido por Peirce en 1878 en su ensayo *Cómo hacer nuestras ideas claras*, en el que las creencias son definidas como reglas para la acción y en el que se señala que para desarrollar el significado de un pensamiento es necesario determinar la conducta necesaria para producirlo: “nuestra concepción de tales efectos (...) es, pues, para nosotros, todo nuestro concepto del objeto, si es que esta concepción tiene algún significado positivo. Un significado que no sea práctico es como si no existiera.”. (1973, p.54).

Es preciso resaltar que este aspecto del método pragmático posee una fundamentación epistemológica que se remonta a Peirce, pero que James desarrolla de manera particular. Nuestra manera de conocer la realidad se da a través de la percepción, pero también de la cognición. De hecho, James habla de dos tipos de conocimiento, el perceptual (*acquaintance*) y el conceptual (*knowledge*)<sup>31</sup>. Sin embargo, confiere una mayor importancia a la percepción, ya que esta posee una relación directa con la realidad, en tanto que “es sólo la forma conceptual la que comete contradicciones dialécticas contra la inocente realidad sensible”, de modo que es preciso “usar conceptos cuando sean de utilidad y abandonarlos cuando impiden el entendimiento, y recoger en la filosofía toda la realidad íntegra y totalmente en la misma forma perceptual en que se presenta”. (James, 1944, p. 194). De ahí que, frente al pluralismo de las ideas y creencias, deben tenerse como válidas a aquellas que despliegan efectos beneficiosos sobre la realidad.

No obstante, no debemos olvidar que el pragmatismo es también una teoría sobre la verdad. Esto resulta lógico, ya que no todas las disputas filosóficas se resolverán a través de la identificación y erradicación de las falsas controversias. También es necesario que la

---

<sup>31</sup> El uso de estos conceptos es recurrente en la obra de James, pero remitimos al lector al ensayo *La función del conocimiento* en el que se utilizan por primera vez estos términos en el libro *El significado de la verdad*.

solución de las controversias sea alcanzada a través de la determinación de la creencia más verdadera.

En el curso de su argumentación en *Pragmatismo*, James describe el método pragmático y procura aplicarlo a ciertas disputas filosóficas (Tercera conferencia), así como a la cuestión de la unidad del mundo (Cuarta conferencia). El pragmatismo, afín al empirismo, pero mucho más radical que este en su propuesta, interpreta el mundo a partir de los hechos, reconoce la importancia de las ideas y de los sistemas conceptuales como instrumentos para la interpretación de la realidad, considera las ideas que interpretan el mundo a manera de hipótesis, toma en cuenta sus efectos prácticos a fin de saber cuál de estas es más verdadera y reconoce siempre la posibilidad de nuevas experiencias que desafíen el conocimiento imperante. En ese sentido, el pragmatismo, como método solucionador de problemas, se atiene radicalmente a los hechos y, cuando estos no son suficientes como para decidir una cuestión (algo que suele ocurrir con las cuestiones metafísicas tales como la existencia de Dios, la unidad del Ser, etc.), considera los efectos prácticos futuros que cada hipótesis, efectos cuyo valor deben ser juzgados según sus beneficios para la vida (principio de utilidad). El método plantea una inversión, la de priorizar la experiencia de los hechos a las hipótesis de los sistemas conceptuales (algo que el mismo James cataloga como “protestantismo filosófico”). Allí cuando la experiencia de los hechos no puede decidir una cuestión, se debe optar por la hipótesis que ofrece mayores riquezas vitales: en ello radificaría la verdad pragmática.

La existencia, de hecho, de la condición plural de las relaciones entre la realidad y los individuos genera, en consecuencia, una pluralidad de formas de comprender el mundo. Ello constituye otro elemento característico de la teoría de la verdad jamesiana que aquí denominamos **pluralismo epistemológico**. De este modo, el punto de partida de la relación veritativa (que va del sujeto al objeto) se encuentra caracterizada por diversas hipótesis que variarán de individuo en individuo. De ahí que James señale que “todas nuestras teorías son modos mentales de adaptación a la realidad más que revelaciones o respuestas gnósticas a los enigmas del mundo instituidos por obra divina.” (1973, p. 152).

#### 1.1.2.4. El contenido de la relación veritativa

En la sexta conferencia de *Pragmatismo* nuestro autor se adscribe a la tesis de la verdad como correspondencia, pero incorporando un fundamento empírico:

La verdad es una propiedad de las ideas: su adecuación con la realidad. El pragmatismo y el racionalismo coinciden con esta definición, pero no en cuanto a lo que significa “adecuación” y “realidad” (...). La verdad *acontece* a una idea. *Llega a ser* cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad *es*, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*. (James, 1973, p.158)

La adecuación para James implica un **proceso de verificación de las ideas o creencias**. Que una idea o creencia se “adecúe”, “corresponda” o “conforme” con la realidad significa que debe ponerse a prueba su referencia hacia alguna realidad determinada: “Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar, y verificar; ideas falsas, son las que no. Esta es la diferencia práctica que supone para nosotros tener ideas verdaderas; éste es, por lo tanto, el significado de la verdad, pues ello es todo lo que es conocido de la verdad” (James, 1973, p.157).

¿Qué quiere decir James con “verificación” y “validación”? ¿cómo explica James la relación veritativa a través de estos procesos de verificación? James ofrece una amplia respuesta en la sexta conferencia de Pragmatismo, la cual proponemos exponer esquematizándola en cinco tópicos: (i) la función de la experiencia en la relación veritativa (ii) la verificabilidad de las ideas, (iii) el principio de satisfacción, (iv) el principio de utilidad práctica y (v) la conexión con la realidad.

##### 1.1.2.4.1. El rol de la experiencia en el proceso verificador: funcionalidad y verificación

James habla de la importancia de la experiencia en la relación de adecuación. En consecuencia, resulta necesario realizar una pequeña digresión sobre el concepto jamesiano de experiencia, lo que nos permitirá, a la vez, comprender mejor su teoría epistemología de la verdad.

Ya en sus *Principios de Psicología*, James (1889) ofrece una definición de lo que entiende por este término: “Experiencia significa experiencia de algo externo que se supone que nos impresiona, sea espontáneamente o como consecuencia de nuestras actividades y acciones.” (James, 1989, p. 1045). En ese sentido, sigue la definición del empirismo tradicional: “las experiencias recibidas por el individuo proporcionan los materiales concretos de todo pensamiento.” (1889, p. 1049). Para James el cerebro acoge las impresiones de la experiencia y las organiza de acuerdo a relaciones internas ya predeterminadas por el sistema nervioso, relaciones adquiridas a lo largo de la evolución de la especie. Este último dato es importante, porque es posible distinguir un tipo de experiencia personal (la que opera durante la vida del individuo, es decir, de carácter ontogenético) de otro tipo de experiencia más general, la experiencia que ha modelado al ser humano como especie y cuyo legado ha sido, precisamente, su estructura cerebral (experiencia en sentido filogenético). Esta distinción le permite a James demostrar que las denominadas verdades *a priori* son, a fin de cuentas, productos de la experiencia, sin por ello negar que se trata de estructuras innatas a la mente humana, pero que carecen de un carácter legislativo y eterno. Así pues, si nuestro cerebro es capaz de producir “verdades eternas” o “a priori” -como lo son, según James, las relaciones matemáticas, las series lógicas y clasificadoras, el razonamiento científico en general, entre otros-, no se trata de ideas o proposiciones que se refieran a seres extramentales<sup>32</sup>, sino “hechos subjetivos”, configurados a partir de la experiencia de la especie humana, útiles para interpretar la realidad: “En la mente están esperando, formando una bella red ideal; y lo más que podemos decir es que esperamos descubrir realidades externas sobre las cuales se pueda echar la red de modo que puedan coincidir lo ideal y lo real.” (1889, p.1081).

---

<sup>32</sup> “Ninguna de estas verdades eternas tiene nada que decir sobre hechos, sobre lo que es o no es en el mundo.” (James, 1989, p. 1080).

Tales hechos subjetivos, estas relaciones internas que operan en nuestro cerebro, estos a priori –muy similares a las categorías en el sentido kantiano-, moldean la realidad. Así, el saber científico consiste, precisamente, en el descubrimiento de aquellas formas en que la realidad se acopla a las leyes de nuestra mente<sup>33</sup>. Pero dichas leyes también pretenden formular relaciones ideales que no son susceptibles de comprobación (p. ejm.: “el principio de las cosas es uno”, “de la nada nada se genera”, etc.): tales son los axiomas metafísicos. James no descarta el valor de esta tendencia de la mente, pero sí advierte acerca del error de confundir los postulados metafísicos con proposiciones inmediatas de hecho. Antes bien, considera que su aplicación a la realidad podría funcionar y permitiría, eventualmente, descubrir otros sistemas ideales de relaciones racionales aplicables. De esta manera, James elimina la oposición entre experiencia y metafísica<sup>34</sup>, e igual lógica aplica para nuestros principios estéticos y morales.

Advertimos, por tanto, una concepción amplia del concepto de experiencia en James en comparación con el empirismo tradicional. James no solo es un empirista, sino un empirista radical. De hecho, señala explícitamente, en el prefacio de *El significado de la verdad*, que “la teoría pragmática de la verdad es un paso de gran importancia para promover el empirismo radical.” (James, 2011, p. 14). ¿Cuál es esta interpretación amplia y radical de la experiencia? Esta se explica a partir de su crítica al empirismo tradicional, ya presente, precisamente, en los *Principios de Psicología*. Los empiristas anteriores (Hume y Locke) señalaban: a) que las ideas son copias de las impresiones, b) que la percepción directa de las conexiones entre impresiones e ideas resulta imposible y c) que, en consecuencia, la estructura de la mente se construye a partir de los elementos más pequeños (Bernstein, 2013).

---

<sup>33</sup> “Es completamente absurda la idea de que la “Ciencia” es forzada en la mente *ab extra*, y que nuestros intereses no tienen nada que ver con sus construcciones. Este anhelo de creer que las cosas del mundo pertenecen a clases que están relacionadas por racionalidad interna, es el padre no sólo de la Ciencia sino también de la filosofía sentimental.” (James, 1989, p. 1083).

<sup>34</sup> “La “experiencia” no significa toda causa natural, como cosa contraria a toda causa sobrenatural. Significa una especie particular de acto natural, junto al cual pueden existir perfectamente otros actos naturales más recónditos. Debemos convenir con el ánimo científico del antisobrenaturalismo, pero debemos liberarnos de sus ídolos y espantajos verbales.” (James, 1989, p. 1050).

James, por el contrario, acusa a estas tradicionales lecturas empiristas de “traicionar el método empírico de la investigación”:

EMPEZAMOS ahora nuestro estudio de la mente desde adentro. La mayoría de los libros empiezan desde abajo, con sensaciones, como los hechos mentales más simples, y proceden sintéticamente, construyendo cada etapa más elevada con base en las que están debajo de ella. Pero esto es abandonar el método empírico de investigación. Nadie ha tenido jamás una sensación aislada. La conciencia, desde el día de nuestro nacimiento, es una multiplicidad palpitante de objetos y relaciones, de modo que las que llamamos sensaciones simples son resultado de una atención discriminadora, a menudo empujada hacia un grado muy alto. (James, 1989, p. 181)

Antes bien, James sostuvo que tenemos experiencia directa de las conexiones y transiciones dentro del fluido continuo de la experiencia, desafiando la distinción sujeto-objeto, así como la distinción conciencia-contenido, como puede apreciarse en su ensayo posterior *¿Existe la conciencia?* (Bernstein, 2013, pp. 61-63). Recordemos que, hacia el final de dicho ensayo, James considera que la diferencia entre sujeto y objeto es netamente funcional, pero no ontológica<sup>35</sup>. Por ello creemos que es válido señalar que la percepción es para James “pensamiento y sensación *fusionados*” (Putnam, 2006, p. 98). Esta epistemología es la que permite a James oponerse al positivismo, que limita la experiencia a los hechos de la materia, pero también al absolutismo hegeliano, que propone que el criterio de verdad y las conexiones entre las cosas vienen dadas por relaciones abstractas y transempíricas, esto es, saliéndose de los cauces de la experiencia. En ese sentido, la epistemología orientada por este concepto amplio de experiencia le permite a James interpretar el mundo de manera pluralista en la medida que los individuos son capaces de captarlo de diversas maneras, “conforme a sus propias verdades” (Bernstein, 2013, pp. 65,66). El empirismo, por tanto, falla en considerar los elementos subjetivos (v. gr.: principio de conservación, principio de utilidad, etc.) de la relación veritativa.

---

<sup>35</sup> En otro ensayo suyo, *La noción de conciencia*, James señala que: “Las atribuciones sujeto y objeto, representado y representativo, cosa y pensamiento, significan por tanto una distinción práctica que es de la máxima importancia, pero que es de orden FUNCIONAL solamente, y en absoluto ontológica como el dualismo clásico la representa.” (James, 1905).

La experiencia, por tanto, media entre la mente y el mundo, opera en la relación veritativa. Para James, la relación veritativa implica una relación activa -en contraposición con las tesis intelectualistas o tradicionales que asumen la verdad como “una relación estática inerte” (James, 1973, p. 157)-, entre las ideas y las realidades a las que remiten. Se cataloga de activa, porque se encuentra compuesta por el doble juego de influencias entre nuestras ideas y los hechos; no se trata de un nexo vacío, sino que posee un contenido que es susceptible de ser descrito fenomenológicamente. Las ideas y creencias, en tanto productos de nuestra mente, para ser verdaderas, se corresponden o adecuan a la realidad, pero la correspondencia implica dinamismo y funcionalidad:

En su más amplio sentido, “adecuar” con una realidad, *sólo puede significar ser guiado ya directamente hacia ella o bien a sus alrededores, o ser colocado en tal activo contacto con ella que se la maneje, a ella o a algo relacionado con ella, mejor que si no estuviéramos conformes con ella.* (...) adecuación significará exclusivamente el hecho negativo de que nada contradictorio del sector de esa realidad habrá de interferir el camino por el que nuestras ideas conduzcan. Copiar una realidad es, indudablemente, un modo muy importante de estar de acuerdo con ella, pero está lejos de ser esencial. Lo esencial es el proceso de ser conducido. Cualquier idea que nos ayude a *tratar*, práctica o intelectualmente, la realidad o sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que se adecue, de hecho, y adapte nuestra vida al marco de la realidad, estará de acuerdo suficientemente como para satisfacer la exigencia. Mantendrá la verdad de aquella realidad. (1973, p.165)

En *Pragmatismo*, sin embargo, James es sumamente escueto para referirse a la forma en que las ideas se adecúan a la realidad. Es en *El significado de la verdad* donde desarrolla ampliamente su descripción acerca del mecanismo orientador de las ideas. Así, James habla de “cadenas definidas de experiencias transicionales conjuntivas” entre la idea y el objeto (James, 2011, p.96) y llama “funcionalidad” a la tendencia de las ideas de guiarnos hacia el objeto (2011, p.144). El individuo y la realidad interactúan, pues las ideas orientan hacia las realidades que representan y dicha orientación motiva la realización de acciones que, al entrar en contacto con los objetos de la realidad, permiten aprehender nuevos datos que confirman

si la idea se corresponde con la realidad o no<sup>36</sup>. El nexo entre mente y realidad está compuesto por una cadena de intermediaciones guiadas por la dinámica de la experimentación: se experimenta “hacia afuera”, interactuando con la realidad; pero también se experimenta “hacia adentro”, en la medida en que aprehendemos nueva información que hace que nuestra idea se vaya comprobando (o modelando) según la información recibida. El camino de la idea hacia el objeto está compuesto, en tal sentido, por uno o más de estos “momentos” de experimentación, por un encadenamiento de experiencias que, en la medida que reemplazan o sustituyen los momentos de experimentación previa, nos acercan más y más hacia el objeto, fenómeno que James ejemplifica en varias ocasiones<sup>37</sup>. Así, por ejemplo, en el ensayo titulado *La relación entre cognoscente y conocido*, nuestro autor ofrece una descripción sumamente detallada:

En este proceso de desarrollo y corroboración, interpretado no en un sentido trascendental, sino como una sucesión de transiciones concretamente sentidas, *reside todo lo que puede*

---

<sup>36</sup> “Las verdades emergen de los hechos, pero vuelven a sumirse en ellos de nuevo y los aumentan: esos hechos, otra vez, crean o revelan una nueva verdad (la palabra es indiferente) y así indefinidamente. Los hechos mismos, mientras tanto, no son *verdaderos*. *Son*, simplemente. La verdad es la función de las creencias que comienzan y acaban en ellos.” (James, 1973, p. 174).

<sup>37</sup> Quizá el ejemplo más famoso y claro de James al respecto es el referido a la idea que un individuo puede tener sobre un edificio (el “Memorie Hall”). ¿Cómo saber si la idea que tenemos del edificio es verdadera? James ofrece una respuesta: “Si alguien me preguntara por ejemplo a qué edificio se refiere mi imagen, y no fuera capaz de dar ninguna respuesta; o si no supiera señalar hacia Harvard Delta ni llevarles hasta donde se encuentra; o si, tras dejarme guiar por ustedes, no estuviera seguro de si el edificio que veo es el que tenía en mi mente o no; en todos esos casos ustedes podrían negar con razón que yo me estuviera “refiriendo” a ese edificio en particular, por más que mi imagen mental del mismo se pudiera parecer a él. El parecido no tendría entonces más valor que el de una coincidencia, pues hay toda clase de cosas del mismo tipo que se parecen entre sí en este mundo, sin que por esa razón consideremos que se conocen unas a otras.

En cambio, si puedo llevarles hasta el edificio, hablarles de su historia y de su uso actual; si en presencia del mismo tengo la impresión de que mi idea, por más imperfecta que pudiera ser, me ha llevado hasta él y ha recibido de este modo *cumplimiento*; si los elementos asociados tanto a la imagen como al edificio percibido corren paralelos, de modo que a cada término de uno de estos contextos corresponde secuencialmente, a medida que voy caminando, un término correlativo en el otro; en tal caso mi alma era profética y es preciso admitir que mi idea conocía tal realidad, como de hechos se admite comúnmente.” (James, 2011, p. 97)

*contener o significar el hecho de que una idea conozca una percepción. Siempre que se den tales transiciones, la primera experiencia conoce la segunda. Cuando no sea así, o cuando no puedan darse ni siquiera como posibilidades, desaparece cualquier pretensión de conocimiento. (...) El conocimiento de las realidades sensibles sólo cobra vida en el interior del tejido de la experiencia. (...) Siempre que existan una serie de intermediarios tales que, al desplegarse hacia su término final, produzcan una experiencia de avance orientado en el paso de cada punto al siguiente y finalmente una experiencia de proceso cumplido, el resultado será que el punto de partida se convierta en virtud de este proceso en cognoscente y el punto de llegada en el objeto significado o conocido. Esto es todo cuanto puede conocerse del conocimiento (en el sencillo caso que estamos considerando), en esto se agota su naturaleza en términos de experiencia. (James, 2011, p.98)*

*(...) ¿Qué significa exactamente la “sustitución” de una experiencia por otra, dentro de un sistema de experiencias? (...) La naturaleza del evento que he llamado “reemplazar” depende de la clase de transición de que se trate. Algunas experiencias simplemente suprimen a sus predecesoras sin continuarlas en ningún sentido. Otras sienten como un aumento o una ampliación de su significado, una realización de su propósito o un acercamiento a su meta. (James, 2011, p.101)*

Tal es el núcleo de la concepción jamesiana de la verdad: una descripción fenomenológica de la relación entre las ideas o creencias y las realidades hacia las cuales están referidas. Las ideas refieren hacia el objeto (función de referencia o “funcionalidad”, según James); la experiencia, como entramado compuesto por la percepción, la cognición y la acción, permite verificar si el objeto concuerda con la idea; finalmente, si la idea calza con la realidad se verifica y, por ende, resulta verdadera; en caso contrario, será llamada falsa. La verificación de la idea, por tanto, constituye y valida su verdad.

#### **1.1.2.4.2. La verificabilidad: la teoría jamesiana de la verdad y la voluntad de creer**

Pero en la teoría de James, el juego que desempeña la experiencia en la relación veritativa no implica solo la verificación, sino también la verificabilidad, esto es, el hecho de que las ideas o creencias se consideren verdaderas por el solo hecho de ser susceptibles de verificación futura:

Si las verdades significan esencialmente un proceso de verificación, ¿no deberíamos considerar las verdades que no se verifican como abortivas? No, pues constituyen el número abrumador de verdades con arreglo a las que vivimos. Se aceptan tanto las verificaciones directas como indirectas. Donde la evidencia circunstancial basta, no necesitamos testimonio ocular (...). Por un proceso de verdad que se verifique, existe un millón en nuestras vidas en estado de formación. Nos orientan *hacia* la verificación directa: nos conducen hacia los *alrededores* de los objetos con que se enfrentan; y entonces, si todo se desenvuelve armoniosamente, estamos tan seguros de que la verificación es posible que la omitimos quedando corrientemente justificada por todo cuanto sucede. La verdad descansa, en efecto, en su mayor parte sobre un sistema de crédito. (James, 1973, pp. 161, 162)

Como podemos apreciar, James hace una distinción entre verificaciones directas y verificaciones indirectas. En el primer caso, como ya hemos visto, se trata de las ideas o creencias que, impulsadas por la trama compuesta por el encadenamiento de experiencias (sean físicas o mentales), nos llevan directamente a percibir la realidad a la que están referidas. En el segundo caso, el de las verificaciones indirectas, nos hallamos ante ideas que nos orientan hacia objetos que nunca podremos percibir directa o completamente, pero que, según las afirmaciones de James, nos orientan por lo menos hacia sus alrededores. Según las explicaciones desarrolladas por James tanto en *Pragmatismo* como en *El significado de la verdad*, ser guiado a los alrededores de las cosas significa desplegar efectos prácticos sobre aquellas realidades cercanas o próximas a los objetos de nuestro pensamiento.

Para comprender mejor en qué consiste esta proximidad, cabe hacer dos distinciones importantes. La primera se refiere a la clase de realidades a las que remiten las ideas, pues existen realidades físicas, pero también realidades mentales. La segunda, tiene que ver con nuestra capacidad de conocer las realidades antedichas. Esta puede ser perceptual (“*acquaintance*”) o puede ser conceptual (*knowledge*). La verificabilidad, en ese sentido, puede darse si atendemos a dos criterios: primero, tomando en cuenta la naturaleza de la realidad a la cual nos orientan nuestras ideas o creencias; y, segundo, considerando los

efectos que sobre la realidad tienen nuestras acciones conducidas por dichas ideas o creencias<sup>38</sup>.

Pongamos algunos ejemplos tomados de la obra de James (2011). Comencemos por las realidades físicas. De entre ellas, hay aquellas que son susceptibles de ser conocidas perceptivamente y de manera plena, es decir, sin que exista asomo de duda de que el objeto coincide con la idea. Así, por ejemplo, retomando el ejemplo clásico de James, mi idea de la existencia de un edificio como el “Memorie Hall” puede ser corroborada cuando haya llegado a ese edificio y pueda constatar perceptivamente por mí mismo que la idea de la edificación que tenía en mente coincide con la realidad material con la que me encuentro ahora. Se trata, pues, de una verificación directa, en la medida en que el conocimiento conceptual y perceptual coinciden, pero, además, resulta plena, pues no existe asomo de duda en lo que respecta a esta coincidencia. Ahora bien, resulta, sin embargo, que es posible que nuestras ideas conduzcan hacia realidades físicas en las que la verificación nunca será plena, pues existe siempre la posibilidad de error perceptual. Este es precisamente el caso de la verificabilidad o, lo que es lo mismo, de la verificación indirecta. A lo lejos podemos contemplar un reloj en la pared, el cual, por economía de tiempo y esfuerzo, probablemente nunca nos detendremos a verificar, pero por el lugar en que dicho objeto está colgado, por la forma en que las personas se detienen al mirarlo, entre otro tipo de percepciones o concepciones previas, es muy probable que se trate de un reloj, de modo que asumimos como una verdad que se trata de un reloj. De igual manera procederemos si se trata de un lugar físico al que denominamos “Japón” o de animales como los tigres de la India. Probablemente nunca podamos viajar al lado oriental del planeta y verificar perceptivamente la existencia de estas dos realidades; no obstante, nuestras ideas “señalarán” hacia ellas, es decir, que ellas desplegarán espontáneamente “asociaciones mentales y consecuencias motoras sucesivas” (2011, p. 54) que nos dirigirán hacia percepciones vinculadas a ellas (si vamos a una agencia de viajes podemos comprar un ticket hacia la India o Japón, rechazaremos la imagen del

---

<sup>38</sup> “Una percepción conoce cualquier realidad a la que se parece y sobre la que opera de forma directa o indirecta; una sensación conceptual o pensamiento conoce una realidad siempre que termina de forma actual o potencial en una percepción que se parece a u opera sobre esta realidad, o bien se halla de otro modo conectada con ella o con su contexto.” (James, 2011, p. 44)

jaguar o de Korea, hallaremos en internet fotografías de estos lugares, etc.). En todos estos casos, la verificación no es plena, pero ha sido la idea y el consecuente despliegue de encadenamientos empíricos físicos y mentales los que nos conducen a percepciones cada vez más cercanas a ella. Aunque nunca sea lograda, tenemos una concreta experiencia de avance hacia la verificación plena de estas realidades.

La verificabilidad, además, posee diversos grados y ello depende, como hemos señalado, del tipo de realidad de que se trate. Existen, por otra parte, realidades físicas cuya verificación plena es imposible. Tal es el caso de los hechos del pasado, a los que James se refiere en varias oportunidades de su obra (James, 1973, p. 166; 2011, pp. 83, 183 y 230). En este caso, la verdad sobre los hechos del pasado es conocida indirectamente a través de nuestras percepciones sobre los efectos que el pasado tiene sobre el presente<sup>39</sup>. Nos aproximamos a los hechos del pasado a través de diversas percepciones que nos aproximan a ellos y, en ese sentido, podemos llamar a estos hechos verdaderos.

Otro tipo de realidades sobre las que opera la verificabilidad son aquellas caracterizadas por su abstracción. James pone como ejemplo los objetos mentales (2011). Un ejemplo es el de los estados emocionales o mentales, por ejemplo, el de la sensación de dolor. ¿Cómo podemos estar seguros de la existencia del dolor de cabeza o del dolor de muelas de otra persona? No obstante, las realidades mentales pueden ser aún más abstractas. Es el caso de las fórmulas matemáticas (1973). Como bien señala James, aquí las creencias son absolutas e incondicionadas y no es necesaria una verificación sensorial. Cuando tomamos en cuenta estas realidades, la verdad es “una cuestión de orientación” y es claro el porqué: el tratamiento de las ideas abstractas puede acarrear el encadenamiento de otros conceptos o

---

<sup>39</sup> “La abrumadora mayoría de nuestras ideas verdaderas no admite un careo directo con la realidad: por ejemplo, las históricas, tales como las de Caín y Abel. La corriente del tiempo sólo puede ser remontada verbalmente, o verificada de modo indirecto por las prolongaciones presentes o efectos de lo que albergaba en el pasado. Si no obstante concuerdan con estas palabras y efectos podremos conocer que nuestras ideas del pasado son verdaderas. *Tan cierto como que hubo un tiempo pasado*, fueron verdad Julio César y los monstruos antediluvianos cada uno en su propia fecha y circunstancias. El mismo tiempo pasado existió, lo garantiza su coherencia con todo el presente. Tan cierto como el presente *es*, lo *fue* el pasado.” (James, 1973, p. 166)

principios con los que existe coherencia (pensemos, por ejemplo, en un simple ejercicio deductivo), de ahí que James asevere que la articulación entre este tipo de ideas conforme sistemas de verdad incluso antes de ser verificadas (1973, p. 163).

Por cierto, dentro de las realidades abstractas, unas son más susceptibles de verificabilidad que otras. Si los ejemplos anteriores son susceptibles de conocimiento (al menos hasta donde llegue la cadena de pensamientos o percepciones), cierto tipo de abstracciones se resisten a cualquier tipo de aprehensión perceptiva o conceptual. Piénsese, si no, en la dificultad que engloba la percepción de supuestas entidades referidas al ámbito religioso o moral, tales como la existencia de Dios o afirmaciones morales como “no es posible matar en este caso”. Si la verificación empírica parece incapaz de demostrar la existencia de la divinidad, ¿debemos ser concluyentes en negar que estas supuestas realidades existen?; o, por el contrario, si afirmamos que es posible calificar como verdaderas tanto la existencia de Dios como ciertas afirmaciones morales, ¿ello no entra en contradicción con la teoría de la verdad jamesiana asentada en la experiencia?

La salida que plantea James en estos particulares casos, en los que se evalúa la legitimidad de afirmar la verdad de ideas o creencias que tienen evidencia insuficiente, es planteada en su obra *La voluntad de creer*. Es importantísimo advertir que, a lo largo de los ensayos de esta obra, James se ocupa de cuestiones que difícilmente pueden determinarse o solucionarse a partir de la verificación o la verificabilidad, cuestiones tales como el sentido de la vida (*¿Merece la vida ser vivida?*), el conocimiento de la posesión de la verdad (*El sentimiento de racionalidad*), la fundamentación del teísmo (*Acción refleja y teísmo*), la existencia de la libertad (*El dilema del determinismo*), la determinación del mejor sistema ético (*El filósofo moral y la vida moral*), el papel de los individuos en los cambios sociales (*Los grandes hombres y su entorno*) o la legitimidad de los fenómenos psíquicos y paranormales (*Los logros de la investigación psíquica*).

Lo que estamos sugiriendo es que la tesis principal de *La voluntad de creer* se conecta directamente con la tesis, más amplia, de la verdad como un proceso de verificación (o de verificabilidad), en la medida que aquella busca resolver el problema de aquellas ideas o

creencias que difícilmente pueden ser verificadas<sup>40</sup>. ¿Deben estas, por tanto, ser rechazadas o, por el contrario, es posible mantenerlas pese a que no podemos corroborar su verdad? La primera opción es defendida por su contendiente, William Kingdom Clifford, para quien “Creer algo en base a una evidencia insuficiente está mal siempre, en todo lugar y para cualquier persona.”. James, sin embargo, se muestra en favor de la segunda opción, esto es, la de afirmarnos en aquellas creencias que no necesariamente podemos corroborar. ¿Contradice esto la teoría jamesiana de la verdad basada en la experiencia?

A nuestro juicio no lo hace por varias razones. La primera de ellas es que el presupuesto en el que opera la “voluntad de creer” es bastante restringido. Como hemos visto, ella se atiene únicamente a aquellas realidades físicas o conceptuales cuya existencia no se puede comprobar. Sin embargo, como precisa James, no se trata de creer en algo que uno sabe que no es verdad –incurriendo así en el autoengaño- (James, 2009). La duda respecto de la existencia de determinada realidad no puede interpretarse necesariamente como la inexistencia de esa realidad (tal es la postura de Clifford). No hay razones para suponer que la duda opera en contra de la creencia, sino que esta, más bien opera de manera neutral. Por ello mismo, frente a la duda es posible también responder a través de la apuesta. En ese sentido, el lado o término subjetivo de la relación veritativa (la mente) deberá optar por la creencia en esa realidad o, por el contrario, en la increencia. De ahí que James pueda decir, sobre la postura de Clifford, que “una regla de pensamiento que me impidiera absolutamente conocer ciertas clases de verdades, en el caso de que éstas existieran realmente, sería una regla irracional.” (James, 2009, p.67). La duda, por tanto, no nos conduce indefectiblemente al escepticismo (posición que ha sido catalogada por Hilary Putnam como “antiescepticismo”) (Putnam, 2006, p. 36).

---

<sup>40</sup> “En lo referente a cuestiones como Dios, la inmortalidad, la moral absoluta y la libertad, ningún creyente que no sea un seguidor del Papa pretende en nuestros días que su fe sea de una naturaleza esencialmente distinta; siempre pueden poner en duda su credo. Sin embargo, están íntimamente convencidos de que las opciones en su favor son lo bastante grandes como para justificar que actúen desde el primer momento como si su creencia fuera verdad. La corroboración o el repudio de esta verdad por la naturaleza de las cosas puede quedar diferida hasta el día del juicio.” (James, 2009, p. 137).

La segunda razón es que la creencia basada en la apuesta no está motivada por cualquier tipo de volición. Nuestras creencias morales o religiosas son el resultado, tal como hemos visto, de una decisión entre opciones (referidas a la existencia o inexistencia de las realidades) y, por ello mismo, funcionan como hipótesis. La decisión entre dos o más hipótesis constituye una opción. Sin embargo, las opciones pueden ser de distintos tipos (vivas o muertas, forzosas o evitables, trascendentales o evitables<sup>41</sup>), de modo que la “voluntad de creer” en tanto que apuesta sobre aquellos tipos de ideas referidas a realidades cuya existencia resulta dudosa no debe ser confundida con cualquier acto volitivo. La decisión de la creencia en estos casos se limita a lo que James denomina las opciones genuinas. En efecto, la tesis defendida por James en *La voluntad de creer* es formulada de la siguiente manera:

(...) nuestra naturaleza pasional no sólo puede legítimamente, sino que debe decidir entre dos proposiciones siempre que se trate de una **opción genuina** que por su propia naturaleza no pueda decidirse sobre bases intelectuales; pues decir en tales circunstancias “no decidas, deja la cuestión abierta” es ya una decisión pasional –tanto como decir sí o no- y corre el mismo riesgo de perder la verdad. (James, 2009, p.51) (la negrita está añadida).

La apuesta por la creencia en una realidad no verificable constituye, pues, una opción genuina. Según James, una opción es genuina cuando es viva, forzosa y trascendental (2009, p.42). La decisión en favor de la creencia, por tanto, no está basada en el libre arbitrio. Existe, por el contrario, cierto grado de constreñimiento personal ajeno a la voluntad del sujeto. Aunque la frase “la voluntad de creer” pueda prestarse a malentendidos (algo que James reconoce posteriormente en varias oportunidades), lo cierto es que no se trata de una decisión subjetiva cualquiera, ni de la elección de creencias por la sola voluntad. James es consciente de que, en la base de lo que él llama “la psicología de la opinión humana”, existen presupuestos de orden “pasional” que subyacen a la simple volición. La voluntad, la razón,

---

<sup>41</sup>Una hipótesis viva es la que es una posibilidad real para el individuo, mientras que una hipótesis muerta se caracteriza por lo contrario. La opción es forzosa cuando la hipótesis (o creencia) no puede ser ignorada, en caso contrario será una opción evitable. Finalmente, una opción es trascendental cuando esta constituye una oportunidad única para el individuo, pero es trivial cuando lo que se decide es insignificante o reversible (James, 2009, pp. 42-44).

no son los únicos factores que intervienen en nuestra creencia, sino que es posible identificar otros, como el miedo y la esperanza, el prejuicio y la pasión, la imitación y el partidismo, la presión de nuestra casta y de nuestro entorno, el prestigio de las opiniones: “Nuestra fe es fe en la fe de otro, y esto en tanto más cierto cuanto más importante es la cuestión” (James, 2009, p.49)<sup>42</sup>.

Precisamente, es cuando consideramos esta “naturaleza pasional”, que determina nuestras tendencias y voliciones en favor de determinadas hipótesis u opciones, que podemos trazar conexiones con la experiencia. Los elementos que James ha descrito para describir la naturaleza pasional de nuestras creencias constituye todo un bagaje de sensaciones, conceptos previos, sentimientos, así como de factores externos según el contexto, que es personalmente experimentable y que, asimismo, es aprehendido gradualmente por la experiencia de los individuos a lo largo de su vida<sup>43</sup>. Sin embargo, esta no es la única forma en que la experiencia entra en juego.

La tercera razón que sustenta la compatibilidad entre “la voluntad de creer” con la doctrina de la verificabilidad de las creencias consiste en advertir que la experiencia no solo se presenta como una cuestión previa a la adopción de la creencia, sino que aparece también después de las acciones motivadas por esta. Así, a diferencia de las realidades físicas, que

---

<sup>42</sup> Además de estas influencias que determinan el acto volitivo y de la naturaleza de las opciones a las que se enfrenta el individuo, James agrega otros factores que forman parte de la vida pasional. Por una parte, la tendencia de los individuos, ya sea de creer en la verdad o, por el contrario, de evitar el error (James, 2009, p. 57); Por otra, la tendencia a creer en certezas absolutas o, por el contrario, en que este tipo de certeza es imposible. Sin embargo, cabe señalar que, para James, “abandonar la doctrina de la certeza objetiva no supone abandonar la búsqueda o la esperanza de la verdad misma.”. (2009, p. 56)

<sup>43</sup> Más aún, debemos recordar que, en la quinta conferencia de *Pragmatismo*, James conceptualiza el sentido común como aquél bagaje de conceptos que toda la especie humana ha adquirido a través de la experiencia “(...) nuestros modos fundamentales de pensar sobre las cosas son descubrimientos llevados a cabo por remotos antepasados que lograron conservarse a través de la experiencia de los tiempos ulteriores. Ellos constituyen una gran fase de equilibrio en el desarrollo de la mente humana, la fase del *sentido común*. Sobre ésta han ido injertándose otras, que nunca han tenido éxito en desplazarla.” (James, 1973, p. 136)

son experimentadas por el individuo de manera pasiva, la supuesta existencia de las realidades religiosas o morales solo pueden ser puestas a prueba a partir de la participación activa de los individuos. La consecuencia de las acciones realizadas por los individuos – acciones motivadas por la creencia en realidades no percibibles- constituyen el material empírico que permitirá a los individuos confirmar sus propias creencias:

Hay casos pues en los cuales el hecho no puede producirse a menos que exista una fe previa en su producción. *Y siempre que la fe en un hecho pueda contribuir a producir el hecho*, sólo una lógica insensata podría decir que la fe anticipada en la evidencia científica es “la forma más baja de inmoralidad” en la que puede caer un ser pensante. ¡Y sin embargo tal es la lógica con la que pretenden regular nuestras vidas los absolutistas científicos!” (James, 2009, p. 64)

“Pero siempre que haya un elemento de contribución personal mía en la determinación de un hecho, y siempre que esta contribución personal exija un cierto grado de energía subjetiva, la cual requiera a su vez un cierto grado de fe en el resultado: es decir, siempre que el hecho futuro esté en último término condicionado por mi fe actual en él, ¡qué tonto sería si me negara a mí mismo la posibilidad de aplicar el método subjetivo, el método de la creencia basada en el deseo! (James, 2009, p.139).

El caso del alpinista que, atrapado en la montaña, logra salvarse a través de un irracional salto sobre el abismo, es un ejemplo en los que la acción es determinante para producir el hecho (James, 2009). Nuestras acciones suscitan efectos sobre la realidad que han de ser aprehendidos por nuestras *experiencias individuales*. En ese sentido, tal como hemos visto, si la verificabilidad constituye una verificación indirecta, el tipo de verificación en el caso de “la voluntad de creer” es más indirecta todavía. Si bien en estos casos el encadenamiento de experiencias sucesivas que conforma la relación veritativa no llevará nunca hacia el objeto, ni tampoco a realidades próximas a él que sean verificables por cualquiera, sí conducirá a experiencias *personales* capaces de captar los efectos de dicha creencia y demostrarán su verdad en el plano individual. Quizá sea esta la base para hablar de experiencias, ante todo, *existenciales*, extraídas de nuestra interacción con la realidad, pero cuya verificación difícilmente puede ser extendida a otros individuos. Sugerimos que este tipo de experiencias, que denominamos existenciales, están conectadas con un concepto denominado por James el sentimiento de racionalidad.

Esta es una cuarta razón, precisamente expuesta por James en el tercer ensayo de *La voluntad de creer*, titulado *El sentimiento de racionalidad*. En este texto, James ofrece una explicación que nos permite determinar cuándo una filosofía nos ofrece una respuesta racional y final a los problemas que busca solucionar. Así, pues, el “sentimiento de racionalidad”, constituye un sentimiento de suficiencia, caracterizado por la imposibilidad de encontrar obstáculos a nuestro pensar, obtenido por la respuesta filosófica que hayamos podido concluir. Esta fluidez del pensamiento se obtiene a través de dos vías, una teórica, y una práctica. En ese sentido, James formula la siguiente tesis: “entre dos concepciones igualmente aptas para satisfacer las demandas de la lógica, aquella que despierte los impulsos activos o satisfaga otras demandas estéticas mejor que la otra deberá considerarse más racional, y deberá prevalecer con todo merecimiento.” (James, 2009, p.117).

En otras palabras, la verdad de las creencias -incluso las metafísicas-, debe también medirse por ciertas “marcas subjetivas” (James, 2009, p.105), entre las que se cuenta no solo la capacidad de las hipótesis por lograr la consistencia lógica o cumplir con el principio de utilidad y satisfacción, sino por la posibilidad de despertar las capacidades humanas y desplegar su mayor vitalidad (aunque el concepto de “impulsos activos” pueda parecer difuso, es en el ensayo *Las energías de los hombres*, publicado en 1907, que James ofrece una explicación fisiológica de lo que entiende por vitalidad, ofreciéndonos para ello ejemplos concretos, algunos de ellos asociados a la religión). Incluso, frente a la posibilidad de dos sistemas lógicos que expliquen una realidad de manera consistente, deberá considerarse cuál de ellas es la que despliega mejor las energías vitales de los hombres<sup>44</sup>. De ahí que podamos concluir que las ideas o creencias, en la medida en que está orientadas a desplegar efectos prácticos a través de la acción, son capaces de corroborarse a sí mismas a través de un

---

<sup>44</sup> “No hay nada improbable en la suposición de que el análisis del mundo dé como resultado diversas fórmulas, todas ellas consistentes con los hechos. (...) ¿Por qué no ha de haber diferentes puntos de vista para examinarlo [el mundo], entro de los cuales los datos se encuentren en perfecta armonía, y que el observador pueda seleccionar o simplemente agregar? Pueden haber interpretaciones o teorías distintas sobre el mundo que conecten adecuadamente con los mismos datos o hechos”. (James, 2009, p. 118)

sentimiento subjetivo de suficiencia, hecho que puede interpretarse como un legítimo proceso de verificación intra-subjetivo.

En síntesis, podemos decir que la “voluntad de creer” en los casos en que la verificabilidad no está garantizada (cosa usual en las cuestiones morales y religiosas), no entra en contradicción con la interpretación correspondentista de la verdad *basada en la experiencia*. Primero, porque las creencias en realidades no percibidas pueden asentarse legítimamente en un bagaje de experiencias previas (dentro de lo que James denominó la naturaleza pasional de los seres humanos). Segundo, porque no se trata de cualquier tipo de volición arbitraria en favor de cualquier tipo de creencia (como sucedería en el caso del autoengaño o en un acto consciente de inmoralidad), sino de aquella constreñida por opciones genuinas. Tercero, porque ciertas acciones son necesarias para generar los hechos, cuyas consecuencias permitirán, eventualmente, corroborar empíricamente las creencias que los animan (llevando así a la experimentación de verdades o convicciones existenciales). Y cuarto, porque las creencias en las realidades que se asumen como verdaderas, si es que en verdad lo son, proveen experiencias que despliegan y potencian las capacidades humanas. Son estas razones las que nos permiten concluir que, tratándose de realidades cuya existencia no es segura, y en las que es difícil identificar algún encadenamiento de experiencias que lleve al sujeto a encontrarse directamente con el objeto, sí es posible depositar la creencia en ellas.

Esta es la razón por la que James señaló que *“Los procesos que se verifican indirectamente o solo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos plenamente verificados”* (James, 1973, p. 162). Ahora bien, James no solo fue consciente de que la mayoría de nuestras creencias operan sobre la base de verificaciones indirectas, sino que también previó las críticas de quienes interpretarían la verificabilidad como un elemento contradictorio con su teoría sobre la verdad<sup>45</sup>. Pero, como hemos señalado, sea que se trate

---

<sup>45</sup> “La única objeción del trascendentalista que podría despertar alguna simpatía en mí sería la de quien me dijera que pretender de entrada que el conocimiento consiste en relaciones externas, como he hecho yo, para luego confesar que nueve décimas partes del tiempo esas relaciones solo están presentes de forma virtual, deja

de objetos físicos, como de supuestas realidades metafísicas, las creencias pueden ser acreditadas, en mayor o menor medida, por la experiencia *de los individuos*<sup>46</sup>.

Sin perjuicio de ello, existe en la obra de James una respuesta adicional, que tiene que ver con la peculiar forma en la que define la verdad. James es consciente de que el eje central de su teoría de la verdad es la funcionalidad de las ideas, es decir, su capacidad para desplegar efectos prácticos que pueden ser verificados<sup>47</sup>, no los objetos. Verdad, para James, es el nombre que le permite describir el funcionamiento de procesos que se dan entre el término subjetivo y el término objetivo de la relación. Alude a la verdad como una “estructura” (James, 1973, pp.162, 164), como el funcionamiento de un mecanismo compuesto por la naturaleza bio-psíquica de los seres humanos y las realidades externas. De modo que la verdad sería similar a otros conceptos como “riqueza”, “salud” o “fuerza”, los cuales no se refieren a realidades específicas, sino que constituyen nominaciones utilizadas para describir determinados procesos (1973, pp.170, 171). De ahí que James señale que la verdad opera “ante rem”, es decir, antes del hecho o el objeto. Siendo esto así, la verificabilidad encaja perfectamente en esta concepción de la verdad, en la medida que las verificaciones indirectas se explican perfectamente por el funcionamiento de dicho mecanismo y no por sus resultados, esto es, por la confirmación de las ideas que se asumen como verdaderas (James, 1973).

Una objeción adicional a la verificabilidad es que esta podría hacer creer a los individuos que sus ideas o creencias son verdaderas, aún cuando, en realidad, no lo sean. Es decir, el individuo podría equivocarse o autoengañarse. Sin embargo, debe advertirse que el

---

la propuesta totalmente huérfana de fundamento y hace pasar un sustituto de conocimiento por el artículo genuino.(...)“ (James, 2011, p. 106)

<sup>46</sup> “El libre flujo del proceso de dirección, su libertad general de choque y contradicción pasa por su verificación indirecta; pero todos los caminos van a Roma y al final y eventualmente todos los procesos ciertos deben conducir a experiencias sensibles directamente verificables *en alguna parte*, que han copiado las ideas de algún individuo.” (James, 1973, p. 167)

<sup>47</sup> “La verdad de una idea significará pues únicamente sus funcionalidades, o si se quiere aquello que hay en ella que activa dichas funcionalidades en virtud de leyes psicológicas comunes; no significará ni el objeto de la idea, ningún elemento “saltatorio” dentro de la idea que no quepa describir a través de términos extraídos de la experiencia.” (James, 2011, p. 17)

error es algo que puede ocurrir incluso con las ideas verificadas, ya que, puesto que las verdades se basan en la experiencia, siempre es posible que nuevos hechos o evidencias puedan cuestionar la verdad de las creencias asumidas y James es explícito en este punto<sup>48</sup>. En ese sentido, la verdad de una idea verificada o verificable no posee necesariamente certeza o eternidad, sino objetividad sobre la base de la evidencia disponible para el individuo. Tanto las ideas verificadas o verificables son falibles y ello permite superar esta objeción. Las creencias basadas en la voluntad de creer no conducen, pues, al dogmatismo. La teoría de la verdad en James se caracteriza por su falibilismo<sup>49</sup>.

No obstante, como tendremos oportunidad de señalar, la verificabilidad sigue siendo un elemento problemático en la teoría jamesiana de la verdad, ya que esta sólo es capaz de respaldar las “verdades individuales”, es decir, aquellas comprobadas por la experiencia del individuo que las cree; de modo que, al tratarse de verdades “para mí”, hay una evidente tensión con el carácter normativo que toda teoría o concepto de la verdad debe poseer, según veremos más adelante.

#### **1.1.2.4.3. El principio de satisfacción**

La verificación efectiva de las ideas o creencias, como también su verificabilidad, produce satisfacción: “(...) las conexiones y transiciones llegan a nosotros punto por punto de modo progresivo, armonioso y satisfactorio. Esta función de satisfacción agradable es la que denominamos verificación de una idea.” (James, 1973, p.158). Decir que la satisfacción es una característica de la verdad supuso ciertos malentendidos, en particular la acusación, mencionada en *Pragmatismo*, de que la verdad es cualquier cosa que agrade a los

---

<sup>48</sup> “(...) tendremos que vivir con arreglo a la verdad que podamos obtener hoy y estar dispuestos a llamarla falsedad mañana.” (James, 1973, p. 172)

<sup>49</sup> En su libro *El pragmatismo. Un debate abierto*, en el marco de su análisis sobre la vigencia de William James, Hilary Putnam afirma que el pragmatismo se caracteriza por su falibilismo: “los pragmáticos sostienen que no existen garantías metafísicas merced a las cuales por lo menos nuestras creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación.” (Putnam, 2006, p. 36)

pragmatistas. James es explícito en señalar que el pragmatista se atiene tanto al “cuerpo de verdades fundamentales acumuladas desde el pasado” (principio de conservación), como a las “coacciones que provienen del mundo de los sentidos” (realidad) como para definir la verdad únicamente en términos de agrado o desagrado (1973, p.179). El significado de “satisfacción” en James se encuentra delimitado: una idea es satisfactoria (y, por ende, verdadera) cuando orienta exitosamente hacia el objeto con el que se corresponde.

Este tratamiento de la satisfacción en *Pragmatismo*, sin embargo, demandará posteriores desarrollos y aclaraciones en *El significado de la verdad*<sup>50</sup>. En esta obra, James (2011) reitera en varias ocasiones el significado de “satisfactorio”<sup>51</sup>. A continuación, sintetizamos lo que a nuestro juicio constituyen los tres principales argumentos en favor de lo que James comprendió como el carácter satisfactorio de la verdad.

En primer lugar, lo satisfactorio es un elemento subjetivo que no entra en contradicción con el carácter objetivo de la verdad. En el ensayo *Unas palabras más acerca de la verdad*, James deja en claro que el rechazo de lo satisfactorio como un elemento de la verdad proviene de una concepción de lo verdadero que se caracteriza por su abstracción y por su entera independencia externa respecto del sujeto (James llama a este tipo de noción “saltatoria”, en la medida que centra la verdad en el objeto y no en el nexo que existe entre la idea y el objeto; ello, en contraste con su propia teoría de la verdad, que cataloga como “ambulatoria”, toda vez que son cadenas de experiencias conjuntivas e intermedias las que permiten el ambular o andar del individuo hacia el objeto “bajo el impulso que comunica la

---

<sup>50</sup> Presumo que ello explica que James, en el prefacio de *El significado de la verdad*, afirme lo siguiente: “(...) tanto mis críticos cristianos como los no cristianos me acusan por igual de inducir a la gente a decir “Dios existe” aun cuando no exista, dado que en el marco de mi filosofía la “verdad” de esta afirmación no significa realmente que exista en modo alguno, sino solo que decirlo **nos hace sentir bien.**” (James, 2011, p. 13) (énfasis añadido).

<sup>51</sup> Esto es, que la satisfacción está referida a la coincidencia de la idea con el objeto. Ello, en los pasajes de los ensayos siguientes de *El Significado de la Verdad: El pragmatismo según el profesor Hébert* (2011, p. 197), *La verdad según el profesor Pratt* (2011, p. 139), *La concepción pragmatista de la verdad y aquellos que la malentienden* (específicamente, el cuarto malentendido (2011, p. 158-162)) y en *El humanismo y la verdad* (2011, p. 83, 84).

idea.” (James, 2011, p.122)). El problema surge cuando el antipragmatismo llama verdaderas a las realidades, cuando, según James, las realidades no son las verdaderas, sino las ideas que se refieren a ellas; las realidades simplemente son. En ese sentido, quienes obvian el carácter concreto o ambulatorio de la relación veritativa no son capaces de comprender que el nexo entre la idea y el objeto no solo es un nexo lógico, sino también psicológico<sup>52</sup>, pues comprende también elementos subjetivos (como lo es la satisfacción) que no deben ser excluidos. En consecuencia, el rechazo de la satisfacción –denominada por James como “la marca de la presencia de la verdad” (James, 2011, p.134)- solo sería consecuencia de asumir una teoría de la verdad equivocada, que no toma en cuenta los factores subjetivos, así como de una epistemología que no toma en cuenta la naturaleza empírica del conocimiento.

En segundo lugar, lo satisfactorio es un sentimiento que se experimenta cuando la idea coincide o se aproxima a la realidad a la que está referida. Este tipo de satisfacción se diferencia claramente del mero placer, ya que este podría estar basado en la ilusión o el sueño. Tal como se indica en el ensayo *La concepción pragmatista de la verdad y aquellos que la malentienden* (cuarto malentendido), la objeción de que la satisfacción no puede ser una característica de la verdad por cuanto los errores también pueden ser satisfactorios o porque existen creencias verdaderas que pueden causar amarga insatisfacción (por cuanto afectan nuestras expectativas o sentimientos), es refutada cuando se tiene en claro que la satisfacción no es cualquier sentimiento psicológico, sino un sentimiento de consistencia entre las ideas y la realidad. Lo que debemos advertir es que James califica la satisfacción como un estado mental, un elemento subjetivo, algo enmarcado, tal como acabamos de señalar, dentro de una “relación psicológica” (2011, p.130), de modo que no sería erróneo referirnos a la satisfacción como un sentimiento. Este sentimiento, sin embargo, depende siempre de la realidad a la que apunta. Si desapareciese el objeto desaparecería este tipo de satisfacción.

---

<sup>52</sup> “Desafío a cualquiera a señalar alguna diferencia entre la lógica y la psicología en este punto. La relación lógica es a la relación psicológica entre la idea y el objeto lo mismo que la abstracción saltatoria a la concepción ambulatoria. Ambas relaciones requieren un vehículo psicológico; y la relación “lógica” es simplemente la “psicológica” destripada de su plenitud y reducida a un mero esquema abstracto.” (James, 2011, p. 130).

Por último, James precisa de qué manera opera la satisfacción. Esta puede tener distintas fuentes de origen. James habla de satisfacción abstracta (teórica o intelectual), y satisfacción concreta (o práctica). La primera opera en el marco de nuestros sistemas conceptuales. Todos tenemos un bagaje de creencias que nos ayuda a interpretar el mundo y que hemos adquirido poco a poco a la luz de nuestras experiencias. Se trata de un bagaje conceptual que, ya en la quinta conferencia de *Pragmatismo*, como en el ensayo *El humanismo y la verdad*, James identifica como “el sentido común”. Este bagaje, que nos permite describir, predecir y administrar las percepciones actuales y posibles produce en nosotros un estado mental satisfactorio en la medida que posee consistencia interior. Existe, pues, un placer producto de la coherencia que opera en las leyes y hábitos de la mente. Ello ocurre, por ejemplo, en el caso de los hechos del pasado<sup>53</sup>. Sin embargo, las satisfacciones teóricas se limitan únicamente a la existencia de verdades teóricas. La satisfacción aquí es limitada, pues “el grado de concordancia que satisface a la mayoría de los hombres y mujeres es meramente la ausencia de un choque violento entre sus pensamiento y enunciados habituales y la esfera limitada de percepciones en el que tienen lugar sus vidas” (James, 2011, p. 91). La satisfacción teórica, si bien existe, puede ser ilusoria en la medida que puede ser desafiada por la experiencia concreta. La consistencia interior es placentera y es un objetivo a alcanzar para mucha personas (James habla aquí del “puro amor a la unificación”). Esta es precisamente una verdad a la que James califica como teórica, no obstante, el criterio teórico de la verdad puede fallarnos como cualquier otro cuando es sometido a experiencias nuevas.

Cabe señalar que, en su libro *Pragmatism as a way of life*, Hilary y Ruth Anna Putnam (2017) recuerdan una crítica de Dewey respecto a los efectos satisfactorios de las ideas o creencias como prueba de su verdad. La crítica consiste en advertir que James, en ocasiones,

---

<sup>53</sup> “Pensamos que Moisés escribió el Pentateuco porque si no todos nuestros hábitos religiosos perderían sentido. Julio César vivió, o bien nunca más podremos tomarnos en serio la historia. Hubo un tiempo en que existían los Trilobites, o bien todo nuestro pensamiento acerca de los estratos se viene abajo. El radio, descubierto apenas ayer, tiene que haber existido siempre o bien se rompe su analogía con otros elementos naturales, que sí son permanentes. En todos estos casos, se trata de una parte de nuestras creencias que reacciona ante otra para producir un estado total de la mente más satisfactorio. De este estado mental decimos que es verdadero, y creemos en el contenido de sus enunciados.” (James, 2011, p. 84)

sostiene que lo que hace que las consecuencias de una idea sean satisfactorias (y, por tanto, verdaderas) es su capacidad de predecir los hechos; en otras ocasiones, sin embargo, James parece decir que la satisfacción tiene que ver con las consecuencias que las ideas tienen para uno mismo. Así, James enfatiza la satisfacción en el primer sentido cuando habla de hipótesis científicas y en el segundo cuando habla de hipótesis metafísicas, en particular de hipótesis teístas. Dewey señala que la "verdadera doctrina de James es que una creencia es verdadera cuando satisface tanto las necesidades personales como los requisitos de las cosas objetivas" (Putnam, 2017, p. 136). A juicio de Putnam James habría estado de acuerdo con ello.

#### **1.1.2.4.4. El principio de utilidad práctica en la relación veritativa**

Respecto de la conexión entre verdad y utilidad, cabe recordar que, como ya mencionamos, James ya había hablado de ello en la segunda conferencia de Pragmatismo, al aludir a la contrastación que efectúan los individuos entre la utilidad de la nueva idea que surge de las nuevas experiencias y la utilidad de las ideas previas que ya posee. En ese contexto, James valoró la utilidad de las ideas según su carácter beneficioso para la vida. Sin embargo, en el marco de su sexta conferencia, James ampliará su explicación, detallando la forma en que opera la utilidad en la relación veritativa.

El presupuesto del que parte James es que hay realidades que pueden ser beneficiosas o perjudiciales para la vida. Muchas de nuestras ideas están conectadas con dichas realidades en virtud de su utilidad: "El valor práctico de las ideas verdaderas se deriva, pues, primariamente de la importancia práctica de sus objetos para nosotros." (James, 1973, p.159). Así pues, las ideas nos conducen a los objetos que nos resultan útiles: "Si me hallo perdido en un bosque, y hambriento, y encuentro una senda de ganado, será de la mayor importancia que piense que existe un lugar con seres humanos al final del sendero, pues si lo hago así y sigo el sendero, salvaré mi vida. El pensamiento verdadero, en este caso, es útil, porque la casa, que es su objeto, es útil.", dice James (1973, p.159).

Aunque James no lo señala, es evidente que la noción de utilidad que posee cada individuo está marcada por su propia experiencia en cuanto a sus relaciones con la realidad, además del hecho de que la “utilidad” pueda concretizarse en diversas manifestaciones, ya sea a través de la satisfacción de necesidades materiales, emocionales o conceptuales. Esto le permitirá a James señalar que, lejos de establecer un deber de seguir la verdad por lo que ella es en sí misma, seguimos la verdad por una cuestión de utilidad práctica. Las ideas o creencias, en ese sentido, pueden comprenderse siempre como hipótesis respecto de la utilidad de las realidades hacia las cuales estas nos orientan. De manera que no solo debe hablarse de una mera función de orientación de las ideas, sino de conducción “hacia lo que vale la pena” (1973, p.160). Si el objeto hacia el cual nos guían se muestra como efectivamente útil, podemos decir que las hipótesis son confirmadas y, en ese sentido, no solo se confirma su utilidad, sino también su verdad. Es en ese sentido que James dice que una idea “es útil porque es verdadera” o que “es verdadera porque es útil” (...). “Verdadera” es el nombre para la idea que inicia el proceso de verificación; “útil” es el calificativo de su completa función en la experiencia” (1973, pp.159, 160). La idea de que existe una casa al final del camino es considerada por James una “orientación”, una verdad, sí, pero dentro de una “esfera primaria de verificación”; constituye el eslabón de una serie de momentos de experimentación que pueden llevarme a la casa, pero la idea solo podrá declararse verdadera en la medida en que la casa sea encontrada.

#### **1.1.2.4.5. El concepto de realidad y el realismo directo de William James**

La realidad constituye el término objetivo de la relación veritativa, aquél al que están referidas las ideas y creencias. De manera coherente con la tesis de la correspondencia, verdaderas son aquellas ideas que se conforman con la realidad, de manera que esta última opera “de manera coercitiva sobre el pensamiento”<sup>54</sup>. En la séptima conferencia de

---

<sup>54</sup> Esta frase, referida explícitamente a la verdad, proviene de un temprano ensayo de James titulado Observaciones sobre la definición de la mente de Spencer como correspondencia (1878). Además, James señala en Pragmatismo que “Nuestro espíritu está así firmemente encajado entre las limitaciones coercitivas del orden

*Pragmatismo*, titulada *Pragmatismo y humanismo*, James señala que la realidad está conformada por varias partes. La primera corresponde a las sensaciones; la segunda, a las relaciones entre las sensaciones y las ideas que provocan en nuestras mentes, siendo estas de dos tipos, mutables y accidentales, y fijas y esenciales (eternas); la tercera parte de la realidad la compone el bagaje de verdades previas que habitan en el individuo. Se trata de elementos fijos, “tres porciones de la realidad que en todo tiempo regulan la formación de nuestras creencias” (James, 1973, p.189); no obstante, tenemos la libertad de interpretarlos de distinta manera, dado que nuestros intereses operan sobre ellos: “Lo que decimos acerca de la realidad depende de la perspectiva en que la coloquemos. El *eso* de ello es lo suyo propio, pero el *qué* depende de *cuál*, y éste de *nosotros*.” (P 1973, p.190). Resalta, pues, la manera en que James concibe la realidad: los elementos subjetivos también forman parte de ella.

En este punto, James se detiene a examinar las relaciones que sostenemos con estas tres partes de la realidad. En el caso de las sensaciones y las relaciones, estas se presentan como hechos fijos y mudos, ajenas a cualquier “toque humano”, pero que necesariamente habrán de ser labradas por las verdades previas que poseemos: “recibimos el bloque de mármol pero somos nosotros los que tenemos que esculpir la estatua.” (1973, p.190). Claro está, que todas nuestras verdades previas están configuradas por nuestra experiencia de la realidad, aprehendida esta última por nuestras sensaciones e ideas. Por tal motivo, si bien James reconoce que existe una realidad independiente a la que nuestras ideas y creencias deben adecuarse para ser verdaderas, dicha realidad no puede ser interpretada como un elemento meramente “objetivo”, en contraposición al sujeto, ni tampoco puede ser aprehendida directamente en su “esencia”: “Cuando hablamos de realidad “independiente” del pensar humano, nos parece, pues, una cosa muy difícil de hallar” (1973, p.191), dirá James; “imposible será separar los factores humanos de los reales en el desarrollo de nuestras experiencias cognoscitivas.” (1973, p.193), añadirá:

¿Hace el río sus orillas, o por el contrario las orillas hacen el río? ¿Anda un hombre más esencialmente con su pierna derecha que con la izquierda? Igualmente imposible será separar

---

sensible y las del orden ideal. Nuestras ideas deben conformarse a la realidad, sean tales realidades concretas o abstractas, hechos o principios, so pena de inconsistencia y frustración ilimitadas” (James, 1973, p. 164).

los factores humanos de los reales en el desarrollo de nuestras experiencias cognoscitivas. (James, 1973, p.193).

Así pues, para James el elemento humano opera como constituyente de la realidad, toda vez que siempre le adicionamos algo<sup>55</sup>. Nuestras adiciones aumentan el valor de la realidad<sup>56</sup>. La caracterización de su teoría de la verdad pragmática como un “humanismo” se explica precisamente en el hecho de que es imposible eliminar la contribución humana a la realidad: esta se compone de nuestras adiciones; es maleable según nuestros intereses, conceptos y percepciones; nuestras experiencias determinan en gran medida lo que contemplamos. La realidad “en sí”, nunca es nuestra, pero lo que conocemos como realidad ya está siendo transformado por nuestros nombres y predicados. Lo que llamamos realidad, nuestro concepto de realidad, se encuentra determinado por nuestras intervenciones:

Nos lanzamos impetuosamente al campo de la nueva experiencia con las creencias que nuestros antepasados y nosotros hemos construido; éstas determinan lo que observamos; lo que observamos determina lo que hacemos; lo que hacemos determina de nuevo lo que experimentamos; así, pues, de una cosa en otra aunque permanezca el hecho bruto de que *existe un flujo sensible lo que es cierto de ello* parece, desde el principio al fin, una exclusiva creación nuestra. (James, 1973, p.196).

James, en ese sentido, plantea un particular tipo de realismo: puesto que la realidad está compuesta por componentes subjetivos y objetivos, y puesto que nuestra aprehensión de la realidad nunca es capaz de alcanzar esencias objetivas, no hay razones para no llamar “realidad” a ese mundo que ya ha pasado por el filtro de la mente humana. Se trata, entonces,

---

<sup>55</sup> Son diversos los ejemplos que da James al respecto: un tablero de ajedrez puede ser de fondo negro o de fondo blanco, según el observador desee verlo; el número 27 puede ser el cubo de 3 o el producto de 3 y 9, entre otras maneras de ver la realidad; la estrella de David puede ser un hexágono con dos puntas o un triángulo superpuesto sobre otro; ponemos nombres a las constelaciones y el nombre de una constelación no es menos cierto que el nombre que se le pone a otra. “En todos estos casos hacemos una adición humana a la realidad sensible y la realidad tolera tal adición.” (James, 1973, p. 194).

<sup>56</sup> “El mundo es realmente maleable, está esperando recibir su toque final de nuestras manos. Como el reino de los cielos, sufre voluntariamente la violencia humana. El hombre engendra verdades acerca de él.” (James, 1973, p. 197).

de una especie de realismo directo<sup>57</sup>, siendo crucial en esta interpretación la carta en la que James se refiere a sí mismo como un “realista natural”<sup>58</sup>. En este punto, reconocemos como acertada la interpretación de Ruth y Hilary Putnam cuando señalan que James, al igual que Peirce, coincide en decir que la realidad restringe lo que llamamos verdad, pero asume que esta restricción no es total, pues existe cierta indeterminación en tanto y en cuanto la realidad es muda (a manera de bloque de mármol que puede ser pulido por la mente humana), por lo cual, tenemos cierta libertad conceptual, libertad para elegir una u otra descripción alternativa, toda vez que la realidad no nos impone una única descripción. Dicha indeterminación es llenada por nuestros intereses. Según Putnam, James defiende aquí la interpenetración entre hecho y valor. (Putnam y Putnam, 2017, p. 164).

Como podremos advertir, el realismo de James está imbricado con su doctrina sobre el pluralismo. Este pluralismo, según nuestra lectura de la obra de James, puede ser de tres tipos: epistemológico, ontológico y metafísico. El primero se deriva de las diversas interpretaciones que los seres humanos efectuamos sobre la realidad. Puesto que cada uno posee un bagaje de verdades previas; puesto que nuestra racionalidad no está determinada únicamente por nuestras facultades lógicas o cognoscitivas, sino por nuestra “naturaleza pasional”, la cual orienta nuestros intereses y nuestra interacción con las realidades de

---

<sup>57</sup> Como hemos visto, James comparte uno de los presupuestos esenciales del realismo al reconocer la existencia de una realidad independiente de los individuos. Sin embargo, esta realidad se encuentra afectada para nuestros valores, interpretaciones y métodos de investigación, de modo que para James la realidad no coincide con la cosa en sí. Ello hace que llame realidad a la cosa ya interpretada, de modo que su realismo es uno de sentido común, en la línea de los filósofos escoceses de la Ilustración (e.g., Reid).

<sup>58</sup> “(...) I am a natural realist. The world *per se* may be likened to a cast of beans on a table. By themselves they spell nothing. An onlooker may group the as he likes. Her may simply count them all and map them. He may select groups and name these capriciously, or name them to suit certain extrinsic purposes of his. Whatever he does, so long as he *takes account of them*, his account is neither false nor irrelevant. If neither, why not call it true? It *fits* the beans-*minus*-him, and expresses the *total* facts of the beans-*plus*-him. Truth in this total sense is partially ambiguous, then. If he simply counts or maps, he obeys a subjective interest as much as if he traces figures. Let that stand for pure “intellectual” treatment of the beans, while grouping the variously stands for non-intellectual interests. All that ... I contend for is that there is *no* “truth” without some interest, and that non-intellectual interests play a part as well as the intellectual ones. Whereupon we are accused of denying the beans, or denying being in any way constrained by them! It’s too silly!” (Putnam y Putnam, 2017, p. 161)

diversas maneras; puesto que cada individuo está determinado por su propio contexto (sea este histórico o cultural), resulta entonces válido que interpretemos la realidad de distintas maneras. En ese sentido, siendo coherente con la teoría propuesta por James, pueden desprenderse ideas o creencias de un mismo hecho, siendo posible que algunas o todas ellas sean verdaderas<sup>59</sup>.

La segunda expresión del pluralismo es la ontológica. En la medida que los seres humanos aportamos valor a la realidad, esta se enriquece continuamente, de modo que no permanece inmutable. Así, en palabras de James: “para el racionalismo la realidad está ya hecha y completa desde la eternidad, en tanto que para el pragmatismo está aún haciéndose y espera del futuro parte de su estructura” (James, 1973, p.197). La conclusión que James sacará de ello es que el universo tiene una configuración plural. Evidentemente, no es que esto pueda ser comprobado, es solo una hipótesis, pero una hipótesis más plausible que la del absolutismo que defiende un universo monista: “*La alternativa entre pragmatismo y racionalismo, en la forma en que ahora se nos presenta, ya no es por más tiempo una cuestión de teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del Universo mismo.*” (1973, p.198). La estructura plural del mundo, sin embargo, no se justifica solamente cuando consideramos que los individuos, con sus interpretaciones y aportaciones, también forman parte de la realidad; para James la hipótesis de un mundo cuyos entes no se encuentran unificados, un mundo caracterizado por relaciones disyuntivas entre los entes que comprende, es una hipótesis más plausible empíricamente que la idea un mundo monista unificado por algún principio transempírico o aún no comprobado, como así lo defiende en *Un universo pluralista* y en *Ensayos sobre el empirismo radical*.

Por último, el pluralismo implicado en el realismo jamesiano adquiere también tintes metafísicos. Esta perspectiva es una prolongación del análisis que sustenta el pluralismo epistemológico y ontológico hacia la cuestión vinculada a la justificación del teísmo, algo que James ya adelanta en algunos extractos de *La voluntad de creer*, pero que desarrolla más

---

<sup>59</sup> “Todas las adiciones concuerdan con la realidad, se adaptan a ella mientras que la construyen. Ninguna de ellas es falsa. Cuál de ellas puede considerarse más cierta, depende enteramente del uso humano que se haga de la realidad.” (James, 1973, p. 194)

ampliamente en su libro *Un universo pluralista*, publicado en 1909 -el mismo año en que publicaría *El significado de la verdad*-. En esta obra James propone una visión pluralista del mundo, en la que es posible admitir una desconexión entre los objetos de la realidad y, tratándose del teísmo, la formulación de la hipótesis de un dios finito que permite sortear los entrapamientos teóricos de la teodicea.

### **1.1.3. Síntesis: una teoría fenomenológica y ontológica de la verdad**

Hasta aquí hemos expuesto la doctrina de la verdad en la obra de William James, comprendiéndola como correspondencia entre las ideas y las realidades en el marco de la experiencia. Más allá de algunos aspectos en los que hemos debido realizar ciertas precisiones hermenéuticas (como es el caso de la conexión entre la doctrina de la “voluntad de creer” con la noción de verificabilidad en el marco de la relación veritativa, así como la identificación de un realismo jamesiano), consideramos que nuestra descripción refleja la concepción de la verdad que James defendió en su día. Ahora bien, caracterizamos esta concepción de la verdad como fenomenológica y ontológica.

Al caracterizar su teoría como “fenomenológica” damos cuenta que el análisis efectuado por James tiene su fundamento en la descripción de fenómenos reales, concretamente, en el análisis de los procesos psicofísicos correspondientes a la interacción del individuo con la realidad. Cabe señalar que otros autores ya han aludido al carácter fenomenológico de la teoría de James. Así pues, Husserl caracteriza la epistemología jamesiana como un análisis de psicología descriptiva (Husserl, 2006)<sup>60</sup>, pues su filosofía fenomenológica fue influenciada por los Principios de Psicología.

---

<sup>60</sup> “Las observaciones geniales de James en el terreno de la psicología descriptiva de las vivencias representativas no conducen forzosamente al psicologismo; como se ve en esta obra, puesto que las sugerencias que al notable investigador debo yo en el análisis descriptivo no han hecho más que favorecer mi abandono del punto de vista psicologista.” (Husserl, 2006, p. 371)

Nuestro análisis ha intentado describir aquellos elementos que, según James, configuran su teoría de la verdad. Creemos que esta descripción hace justicia a la forma en que James planteó su pensamiento, toda vez que nuestro autor reconoce expresamente su énfasis en el análisis de la relación veritativa, recorriendo sus elementos<sup>61</sup>.

Esta fenomenología hace explícita la existencia de un mecanismo natural, que posee orígenes fisiológicos y psicológicos, y que es incapaz de comprenderse a partir de la dicotomía sujeto-objeto. De hecho, aunque James hace alusión a lo “subjetivo” y a lo “objetivo”, su filosofía busca romper explícitamente con este esquema. Este mecanismo constituye, además, una ontología, término que utilizamos aquí muy lejos de su acepción metafísica, sino como ligada a una tradición filosófica conciliable con una perspectiva empírica, esto es, “como exposición ordenada de los caracteres fundamentales del ser que la experiencia revela de modo reiterado y constante” (Abbagnano, 2008, p. 779).

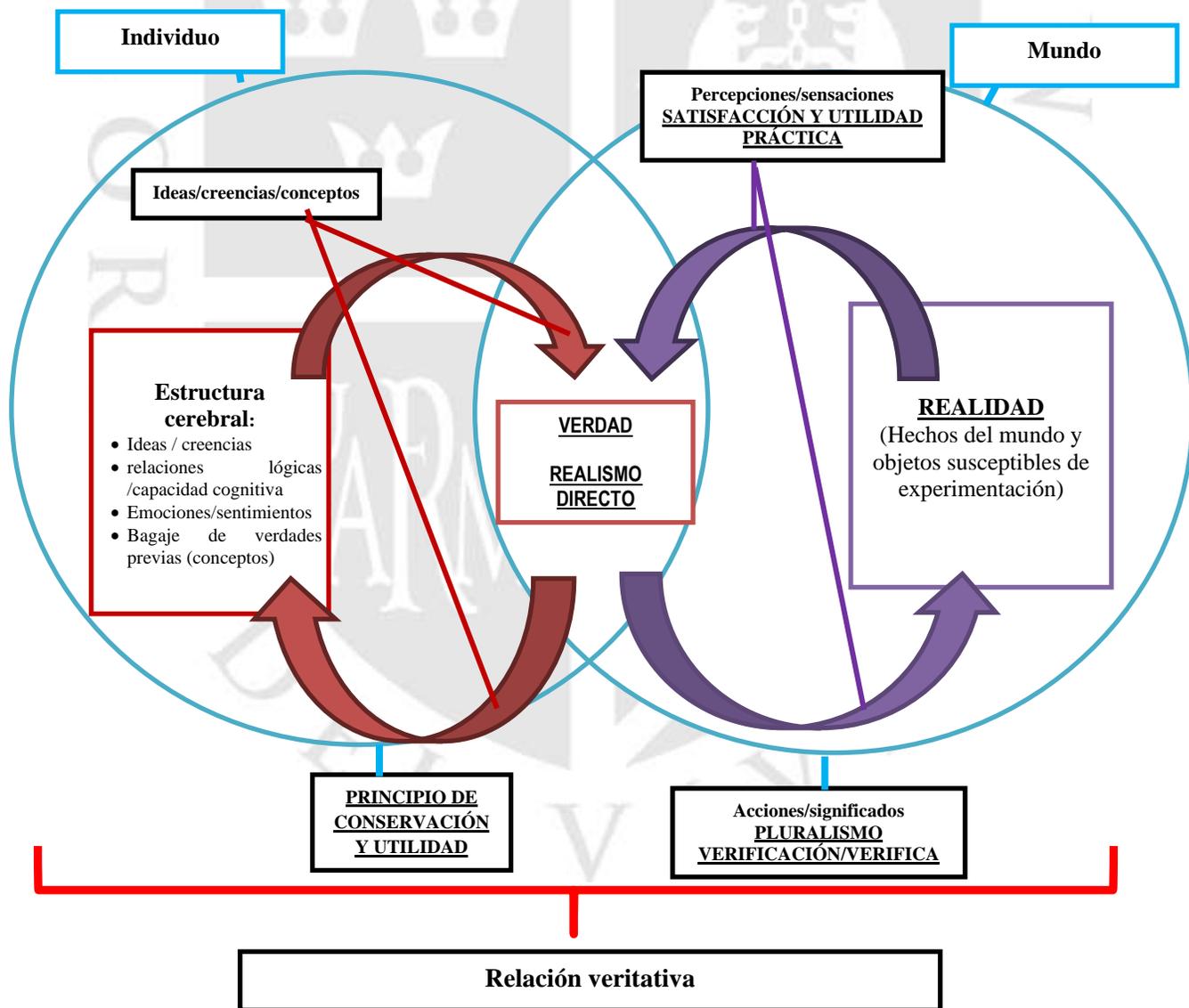
La verdad jamesiana, según este esquema, sería el nombre con el que se pretende catalogar a la totalidad de los diversos procesos que echan a andar el mecanismo antes descrito, procesos a los que hemos aludido tildándolos de “principios” (de conservación, de utilidad, de satisfacción, etc.). En ese sentido, la verdad consistiría en “un nombre colectivo para los procesos de verificación, igual que la salud, la riqueza, la fuerza, etcétera, son nombres para otros procesos conectados con la vida” (James, 1973, p.169). Aquellas ideas o creencias producidas por este mecanismo serán tildadas como verdaderas.

Resaltar el carácter ontológico de la teoría de la verdad jamesiana permite establecer un fundamento común a las ideas o creencias referidas a diversas ramas del conocimiento, sea que se trate de verdades científicas, verdades metafísicas, verdades éticas, verdades estéticas o verdades religiosas. Su fundamento común sería la experiencia (basada en la verificación o verificabilidad respecto de su orientación a realidades determinadas), aunque entre ellas podríamos hallar distinciones de grado en lo que concierne a su posibilidad de ser verificadas. Así pues, la verificación será mucho más sencilla cuando se trate de realidades

---

<sup>61</sup> Dice James: “(...) yo (...) parto del polo del objeto de la cadena idea-realidad y lo sigo en la dirección opuesta a la seguida por Schiller.” (James, 2011, p. 198)

susceptibles de ser percibidas en comparación con aquellas ideas o creencias referidas a realidades inmatrimales, como ocurre en el caso de la religión y la moralidad. De igual manera, existirían distinciones de grado en lo que concierne a ideas o creencias cuya verificación dependa del conocimiento perceptual o del conocimiento conceptual. La cualidad gradual de la experiencia según el ámbito de la realidad de que se trate será una idea importante, según veremos, para interpretar la religión en sentido pragmático.



Asimismo, al tratarse de un mecanismo asentado en la experiencia, las ideas o creencias validadas pragmáticamente poseen una serie de características. En primer lugar, las ideas verdaderas siempre muestran sus efectos en la realidad, por lo que siempre desprenden algún grado de *vitalismo* que guía hacia la acción. En segundo lugar, se caracterizan por su *falibilismo*, puesto que, al depender de la experiencia, siempre es posible que puedan ser corregidas o refutadas a la luz de la nueva evidencia. En tercer lugar, pese a provenir de un mismo dispositivo ontológico, al estar inmersas en la mente y los contextos de diversos individuos, configuran interpretaciones de la realidad que pueden ser distintas entre sí, de modo que es posible hablar de diversas verdades, fomentando así el *pluralismo*. Finalmente, de acuerdo al principio de conservación, pero también al hecho de que las ideas verdaderas emergen en medio de sistemas conceptuales y creencias contextuales que influyen sobre los individuos, es evidente que las ideas verdaderas suscitan en los individuos una tendencia al *coherentismo*, esto es, a armonizar las nuevas ideas al bagaje de verdades personales, pero también a tratar de empatarlas con las ideas y creencias de la comunidad epistémica a la que pertenecen.

## **1.2. El pensamiento religioso de William James**

En este apartado analizaremos cómo comprendía James la religión y de qué manera su teoría de la verdad, desarrollada en *Pragmatismo* y *El significado de la verdad*, influye en su concepción religiosa. En ese sentido, si nuestra pretensión es la de examinar la compatibilidad entre pragmatismo y protestantismo, debemos ahondar en la filosofía de la religión de nuestro autor desarrollada en otras de sus obras, entre las que podemos mencionar *Las variedades de la experiencia religiosa*, la octava conferencia de *Pragmatismo* (titulada “Pragmatismo y religión”), *La voluntad de creer*, *Un universo pluralista* y algunos otros ensayos relacionados directamente con la temática. A menudo, la filosofía epistemológica de James -que comprende su análisis teórico de conceptos tales como “verdad”, “pragmatismo”, “conocimiento”, “experiencia”, “racionalidad”, etc.-, suele ser estudiada con relativa independencia de su filosofía de la religión y sus escritos metafísicos –dedicados a la defensa del pluralismo asociado a su empirismo radical-. Sin embargo, la adecuada comprensión de

su filosofía requiere establecer con precisión los nexos argumentativos entre ambos, lo cual será el objetivo del presente apartado.

### **1.2.1. La tesis de *Las variedades de la experiencia religiosa***

La lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa* es indispensable para comprender la filosofía religiosa de William James. Puesto que resultaría pretencioso resumir aquí todo lo expuesto en esta voluminosa obra, nos limitaremos a exponer aquellas tesis que a nuestro juicio se conectan con la teoría de la verdad jamesiana y que, además, resultarán útiles para nuestra particular pretensión de ofrecer una lectura pragmática del protestantismo.

#### **1.2.1.1.El método**

En primer lugar, el punto de partida del análisis jamesiano de la religión son los fenómenos. En la primera conferencia, *Religión y Neurología*, James distingue el “análisis existencial” del “análisis espiritual” de la religión: el primero, referido al plano de los hechos y fenómenos; el segundo, a la cuestión del valor o significado (James, 1994, p.14). Y aunque James se centra en el juicio existencial, se muestra en contra de lo que él denomina el “materialismo médico” (1994, p.20), el cual, restringiendo la religión a los datos empíricos, es incapaz de reconocer el valor espiritual de la religión. James afirma que las creencias religiosas deben juzgarse por sus resultados. El análisis fenoménico de la religión es importante para diferenciar las emociones, creencias o estados mentales y religiosos de los ordinarios<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> “La melancolía religiosa, sean cuales sean las peculiaridades que tenga qua religiosa, es, en cualquier caso, melancolía. La felicidad religiosa es felicidad. El éxtasis religioso es éxtasis. Y desde el momento en que renunciamos a la noción absurda de que una cosa se desvirtúa cuando es clasificada con otras, o muestra su origen; desde el momento en que aceptamos estimular los resultados experimentales y la calidad interior, al juzgar los valores, es evidente que podemos deslindar mejor el significado diferenciador de la melancolía y la felicidad religiosas, o de los éxtasis religiosos comparándolos tan conscientemente como podamos con otros

Este aspecto es transversal a su análisis, el cual estará centrado en la experiencia. *La interpretación que James hace de la religión es, por tanto, fenomenológica y se centra en la verificación de dichas experiencias.* Como es posible advertir, el método de análisis efectuado por James en *Las variedades* sigue el mismo esquema planteado en su explicación acerca de la verdad (esto es, la verificación de una hipótesis que permite conducir al sujeto, a través del encadenamiento de experiencias del que se compone la relación veritativa, a la realidad a la que se orienta). De hecho, James utiliza el mismo esquema argumentativo de su teoría de la verdad en su investigación sobre la religión: Primero parte de una hipótesis: “¿Es la religión verdadera?”. Para que esa hipótesis pueda llamarse verdadera, esta debe verificarse a través de la experiencia. De allí que *Las variedades* ahonde profunda y reiteradamente en los testimonios y experiencias de tipo religioso (la conversión, la plegaria, la santidad, las experiencias místicas, etc.). No obstante, para descubrir la verdad religiosa, es necesario comprobar que dichas experiencias nos conducen hacia la realidad religiosa por excelencia: la divinidad. Se produce aquí un paso intermedio. James, deduce que las experiencias religiosas encuentran un terreno fértil en los individuos con determinado temperamento (“almas sanas”, “almas enfermas” y los “nacidos dos veces”) y, avalado por la psicología experimental de su tiempo, advierte que aquellas se originan en el ámbito subconsciente (“consciencia subliminal”), mientras que son capaces de producir consecuencias beneficiosas para los individuos que las poseen. La hipótesis inicial, por tanto, nos ha permitido avanzar, de la hipótesis religiosa, a las profundas realidades humanas en las que se origina la religión (“experiencia religiosa”), pero, ¿será capaz de llevarnos más allá y a través de ella a la divinidad? Para ello es preciso un último paso: James se pregunta por el origen de los fenómenos que ocurren en la consciencia subliminal. ¿Es posible atribuir dicho origen a la divinidad? Difícilmente es así, porque ya no estamos en el plano de la experiencia. Siendo así, es posible establecer un “salto” (que a nuestro juicio no es otra cosa que la aplicación de la doctrina de la voluntad de creer): o podemos llamar a la fuente de esas experiencias “Dios” o podemos asumir que la materialidad de las experiencias lo son todo y

---

tipos de melancolía, felicidad y éxtasis, que cuando renunciamos a considerar su lugar en alguna serie más general y tratarlos como si estuvieran completamente fuera del orden de la naturaleza. Espero que este ciclo de conferencias confirme esta suposición.” (James, 1994, p. 28)

que ellos componen la religión. James considera legítimo asumir la primera hipótesis de manera personal. Le es imposible generalizar sus conclusiones. Así pues, si bien no puede finalmente probar la verdad de la religión de manera normativa, sí puede justificarla y legitimarla, al mismo tiempo que diferenciarla de las formas no empíricas o abstractas de comprenderla (como aquella que ve en la institucionalidad o en la metafísica su naturaleza esencial), así como protegerla de sus críticos.

Nuestro punto es que este recuento esquemático de *Las Variedades* es análogo a la forma en que James desarrolla su teoría de la verdad, en la que también se preocupa por describir la relación veritativa partiendo del individuo (en el caso de *Las Variedades*, parte del creyente) para terminar en la realidad (siguiendo el esquema de *Las variedades*, la cadena de experiencias culminaría en Dios o en “sus alrededores”). Además, permitiría demostrar la aplicación de la doctrina de la voluntad de creer (doctrina que, como hemos demostrado, resulta compatible y complementaria con su doctrina sobre la verdad). Asimismo, demostraría también que, desde un punto de vista exegético, el programa filosófico de una teoría de la verdad en James ya se encontraba elaborado mucho antes de la publicación de *Pragmatismo* y *El significado de la verdad* (toda vez que la publicación de *Las variedades* se da antes de estas dos obras).

Lo que lleva a James a afirmar su creencia personal en la divinidad es el análisis fenomenológico, pero allí donde este no puede continuar bajo los parámetros de la experiencia, asume un carácter especulativo, metafísico, pero legítimo en tanto y en cuanto el salto (como despliegue de la “voluntad de creer”) permite dotar de un sentido espiritual a los individuos, en la medida que la opción resulta ser viva, forzosa y trascendente. James, de esta manera, propone un parámetro para valorar el carácter genuino de la religión, algo útil para diferenciarla de los estados subjetivos, la superstición, la mera metafísica e, incluso, para defenderla de los espíritus racionalistas o materialistas. Su filosofía de la religión, por tanto, establece un parámetro objetivo, una metodología de análisis (centrado en la experiencia y en la voluntad de creer) para su valoración.

### 1.2.1.2.El concepto de religión

Para su análisis, James utiliza un particular concepto de religión. Delimita su estudio estableciendo una diferencia entre religión institucional y religión personal, para ubicar la religión dentro de esta última:

Por consiguiente, la religión tal como ahora os pido arbitrariamente que consideréis, para nosotros querrá significar *los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad.* (James, 1994, p.34)

A su vez, James interpreta el término “divinidad” en un sentido amplio: “Lo que sea primordial, envolvente y profundamente verídico” (...) como “una reacción total del hombre ante la vida.” (1994, p. 37). Pero cualquier sentimiento de totalidad o de sentido de la presencia del mundo puede no ser específicamente religioso. Por ello su delimitación del campo religioso también exige distinguir la religión de los estados emocionales, morales o filosóficos: “La esencia de las experiencias religiosas, aquello por lo que las deberíamos juzgar, en última instancia, debe ser ese elemento o cualidad suya que no podemos encontrar en ningún otro lugar.” (1994, p.44).

Para tal efecto, James recurrirá, como hemos señalado, al análisis fenomenológico de las experiencias religiosas. Sin embargo, conviene analizar aquí los presupuestos que determinan su concepto de religión. En *Las variedades de la religión hoy*, Charles Taylor identifica dos de esos presupuestos: el individualismo moderno y el protestantismo. Así, el énfasis en la dimensión personal por parte de James coincide con nuestras concepciones modernas, siendo ellas un producto histórico, asociado a la cristiandad latina y occidental. Se sigue así una tendencia propia de la secularización occidental. Taylor cita como antecedentes históricos no solo la Reforma y la Contrarreforma, sino también el Gran Despertar norteamericano. El énfasis en la interioridad dio fuerza a la idea de que uno debe romper con la religión cuando se entra en conflicto con sus dogmas (Taylor, 2003, p. 26). A juicio de Taylor, lo ideal sería que la religión sepa conciliar lo individual y lo institucional, pero en James la tendencia se inclina hacia lo individual: “se pone del lado de la religión del

corazón, frente a la de la cabeza” (2003, p. 30). Llegado a este punto, Taylor se pregunta por la forma en que la tesis de James reduce o distorsiona los fenómenos religiosos al concebirlos como una “experiencia religiosa”: “la cuestión es hasta qué punto las tomas de partido de las que James es heredero le dan una visión deformada y parcial de alguno de los fenómenos centrales de la vida religiosa moderna.” (2003, p. 33). Para Taylor sería un error interpretar que la experiencia religiosa descrita por James sea considerada como la única forma que puede adoptar la religión hoy. Según Taylor, si James se equivoca en este aspecto es porque se encuadra en la tradición del pensamiento protestante (2003, p. 34). James omite la idea de que es posible que la relación entre el creyente y la divinidad esté mediada por la vida corporativa o eclesial: “James no deja espacio para un vínculo colectivo como forma de ser compartida” (2003, p. 36).

Una opinión similar la encontramos en Viale, quien, siguiendo a Richard Gale, considera que la concepción jamesiana de la religión se vincula con el luteranismo, lo que permite a James establecer una diferencia entre religión y moralidad (Viale, 2015, p. 73). Así, la mentalidad religiosa (así como su clásica distinción de tres temperamentos religiosos: la mentalidad sana, el alma enferma y los nacidos dos veces) tiene a la *pasividad* como su rasgo más característico. “La moral y la religión, entonces, se diferencian en el *modo* de aceptar la realidad, mientras que la moral puede ser la aceptación externa corroída por la desaprobación interior, la religión es la aceptación incondicional de cualquier devenir” (2015, p.77). Al respecto, James es explícito en este punto: “mientras el simple rechazo moralista [a las adversidades] implica un esfuerzo de voluntad, el rechazo cristiano es el resultado del entusiasmo de un tipo más elevado de emoción en presencia del cual no se requiere ningún ejercicio de la voluntad.” (James, 1994, p.45). Viale advierte cómo este elemento de la pasividad, propio de la concepción luterana, entra a tallar en los tipos de temperamentos religiosos; para lo cual, además, anota las referencias de James al testimonio y obra de Lutero en los capítulos correspondientes a cada temperamento. Esta tesis se refuerza si tomamos en cuenta que el propio James establece una conexión entre el luteranismo y el análisis psicológico de la conversión (experiencia religiosa por excelencia y a la cual James brinda una gran importancia en su análisis e la religión):

No habré de recordar otra vez la formidable congruencia de la teología protestante con la estructura de la mente tal como aparece en estas experiencias. En el extremo de la melancolía, el yo que es consciente de no poder hacer nada; falla completamente, se encuentra sin recursos y nada de lo que haga servirá de ayuda. La redención de estas condiciones tan subjetivas ha de ser un regalo o nada (...) (James, 1994, p.187).

Adicionalmente, Harold Bloom en su libro *La religión americana* refuerza los argumentos de Taylor y Viale en cuanto a la influencia protestante que subyace a la concepción jamesiana de la religión. La tesis central del libro de Bloom es afirmar que la religión desarrollada en Estados Unidos posee determinadas características, más afines al orfismo y el gnosticismo que al protestantismo. Bloom, apelando a diversos estudios históricos y sociológicos sobre el protestantismo norteamericano, logra identificar, entre otros rasgos característicos, el individualismo como la esencia de lo que denomina, no un cristianismo o protestantismo, sino la “religión americana”. Así, identifica a William James como uno de los principales críticos de la religión (junto a Emerson) que logró identificar el elemento diferenciador de la religión estadounidense (Bloom, 2009, p. 18). Cuando Bloom comenta la definición que James ofrece en *Las variedades* (el que hemos citado anteriormente) identifica allí “la idea religiosa americana”:

Las cursivas de James [que aparecen en su definición de religión] centran el emersionianismo de su concepción, y nos acercan a los elementos cruciales que distinguen lo americano: la soledad, la individualidad y el pragmatismo de sentimientos, actos y experiencias, más que los pensamientos, deseos y recuerdos. Lo *personal* modifica las *experiencias* y nos prepara para el Cristo americano del siglo XX, que se ha convertido en una experiencia personal para el cristiano americano, y de manera clarísima para los evangélicos. De manera menos evidente, éste es el Cristo de todos los que desean llamarse cristianos en Estados Unidos. (...) Para un americano, la *conciencia*, cuando se centra en el yo, es *fe*: esta podría ser la enseñanza principal de la crítica de la religión tal como la practicaron Emerson y William James. (Bloom, 2009, p. 21)

Los presupuestos protestantes del concepto de la religión en *Las variedades* encuentran también un respaldo en la obra de James, sobre todo en lo que atañe a los elementos empíricos e individualistas que atañen a su propuesta pragmática, la cual califica como “protestantismo filosófico” en la medida que proponen una inversión revolucionaria en filosofía análoga a la de la reforma protestante frente al catolicismo medieval: en lugar de partir de los conceptos se

parte de los hechos de la experiencia para la interpretación de la realidad, en lugar de la consistencia y estructuración coherente de los sistemas filosóficos, se debe tomar en serio las intuiciones e intereses de los individuos<sup>63</sup>.

Al respecto, consideramos que el hecho de que el protestantismo, entre otras fuentes filosóficas e ideológicas<sup>64</sup>, defina el carácter individualista de la filosofía jamesiana, sobre todo en lo que atañe a su filosofía de la religión, no debería ser visto como una deficiencia que invalida su lectura de lo religioso, sino, antes bien, como un prejuicio -en el sentido gadameriano del término-, es decir, como un elemento característico de su interpretación religiosa que evidencia los condicionamientos históricos y lingüísticos de los que nuestro autor es parte. Al revelarse las fuentes del individualismo jamesiano (el protestantismo), en particular en lo que atañe a su análisis de la religión, salta a la vista una perspectiva que bien podríamos calificar de hermenéutica, comprendiendo este término a la luz de la filosofía gadameriana: una perspectiva de la realidad que estudia cómo se produce la comprensión y cuyo método posee una estructura circular, en la que el horizonte del intérprete ofrece ciertas expectativas de sentido sobre el fenómeno a interpretar, las cuales serán confirmadas o refutadas por la realidad del texto o fenómeno interpretado. No hay que olvidar que, para Gadamer, no hay que aspirar a librarse de todas las ideas previas o del condicionamiento social e histórico, sino tomar conciencia de ellas en aras de una correcta comprensión. Son los prejuicios no percibidos los que dificultan la comprensión.

---

<sup>63</sup> “El centro de gravedad de la filosofía debe, por lo tanto, cambiar de lugar. El mundo de las cosas, largo tiempo oscurecido por las glorias de las regiones etéreas, debe reasumir sus derechos. Este cambio significa que las cuestiones filosóficas serán tratadas por espíritus de carácter menos abstracto que hasta aquí lo han sido, por espíritus más científicos e individualistas en su tono y, sin embargo, no irreligiosos. Habrá un traslado en la “sede de la autoridad”, parecida a la de la reforma protestante. Y así como para los espíritus papistas el protestantismo les ha parecido con frecuencia anarquía y confusión, tal parecerá sin duda el pragmatismo a los espíritus ultrarracionalistas en filosofía. Parecerá una extraña basura, filosóficamente. Pero la vida sigue, a pesar de todo, y cumple sus fines en los países protestantes. Me aventuro a pensar que el protestantismo filosófico logrará una prosperidad análoga.” (James, 1973, pp. 103, 104).

<sup>64</sup> En su libro *William James y la filosofía del siglo americano*, José Luis Orozco postula la influencia –además del protestantismo- de otras corrientes de pensamiento en el filósofo norteamericano, como el liberalismo político, el concepto de libertad en Renouvier y el darwinismo (Orozco, 2003, pp. 15-32).

Siendo así, pese a que tomemos en cuenta las limitaciones de la lectura jamesiana de la religión, esta es capaz de brindar oportunidades, por una parte, para el contexto contemporáneo y, por otra, para el enriquecimiento de la tradición protestante. Respecto del primer punto, es justo traer a colación las reflexiones de Charles Taylor (2003) acerca del legado ofrecido por James en *Las variedades*. Si bien para Taylor la visión de la religión de James es parcial, su versión individualista de la experiencia religiosa conecta muy bien con dos hipótesis concernientes a la religión actual. Taylor se pregunta si el modelo del mundo espiritual actual no depende acaso de decisiones personales y si el mundo que nos describe James no podría ser muy similar al mundo que vivimos hoy: un mundo más secular y neutral en la vida pública y en el que lo individual se superpone a los vínculos colectivos.

Taylor identifica tres tipos de sociedades en las que al vínculo entre sociedad política y providencia divina concierne: sociedades “neodurkheimianas” (protestantes), “paleodurkheimianas” (barrocas) y otras en que la dimensión espiritual desaparece de la esfera política. En las sociedades “paleo”, sigue viva la idea de la dependencia óptica del Estado respecto a Dios, mientras que en las sociedades “neo” Dios está presente porque la sociedad está organizada según su diseño. No obstante, Taylor considera que estos órdenes han sido superados por un modelo que llama “posdurkheimiano”. En este contexto, el cultivo del yo es un nuevo fenómeno de masas (individualismo). Así, identifica ciertos rasgos sociales (búsqueda individualizada de la felicidad, individualismo expresivo, cultura de la autenticidad, espacios de exhibición mutua) que parecen mantener un avance constante y se pregunta por el lugar de lo sagrado en este escenario.: “En el nuevo modelo expresivista, no hay necesidad de que nuestra relación con lo sagrado se integre en ningún marco más amplio, sea una “Iglesia” o un Estado.” (Taylor, 2003, p. 104). Según Taylor, en el nuevo orden “posdurkheimiano del individualismo expresivo” ya no es usual la adscripción a sistemas o ideologías. Este modelo es el que define cada vez más el talante de nuestra época (2003, p. 106). Estamos en una época en la que la subjetivación moderna (cuyo movimiento precursor fue el pietismo romántico del siglo XVIII, en el que Schierlemacher fue un precursor) marca la actual tendencia expresivista. Lo espiritual ha dejado de estar vinculado a la sociedad:

lo realmente valioso es la intuición/sentimiento espiritual (...) La norma que se deriva de todo ello parece ser: que cada cual siga el camino de su propia inspiración espiritual. No dejes que te aparten del tuyo alegando que no encaja en alguna ortodoxia. (...) en la época posdurkheimiana muchas personas no comprenden la apelación a la conformidad. Del mismo modo que en el mundo neodurkheimiano entrar en una Iglesia en la que no crees no sólo parece un error sino también algo absurdo, contradictorio, en la época posdurkheimiana sucede lo mismo con la idea de adherirse a un modelo de espiritualidad que no se presenta inmediatamente como tu propio camino, aquél que te mueve y te inspira particularmente a ti. Dejar a un lado tu propio camino para adaptarte a alguna autoridad externa simplemente no parece una forma comprensible de vida espiritual para muchas personas hoy en día. (Taylor, 2003, p. 109).

¿Cómo interpreta Taylor este cambio global con relación a la religión? El filósofo canadiense lo expresa en términos históricos:

la invención del humanismo exclusivo en el siglo XVIII generó una nueva situación marcada por el pluralismo, una cultura dividida entre creyentes y no creyentes (fase 1); las reacciones frente a este humanismo, así como frente a la matriz (identidad blindada, orden moral) de la que surgió, multiplicaron las opciones en todas las direcciones (fase 2). Mi hipótesis es que el progresivo deslizamiento de nuestro imaginario social hacia una etapa posdurkheimiana durante la posguerra ha desestabilizado y minado los diversos órdenes durkheimianos. Eso ha tenido el efecto de liberar gradualmente personas para que fueran reclutadas por la cultura fracturada, o bien, cuando la nueva cultura consumista ha dislocado seriamente las concepciones previas, el de expulsar personas en masa hacia este mundo fracturado. (Taylor, 2003, p. 114)

La consecuencia se concretaría en el aumento el número de personas sin religión, la ampliación de “posturas intermedias” (las personas siguen creyendo, pero abandonan la práctica activa) y del número de aquellos que creen en una realidad superior, pero ya no en un Dios personal: “En respuesta a todo esto, la fe cristiana se halla inmersa en un proceso de redefinición y recomposición a través de diversas vías, desde el Concilio Vaticano II hasta los movimientos carismáticos.” (Taylor, 2003, p. 117).

En este contexto, Taylor se pregunta si “¿tenía razón James?”. Taylor considera que James desarrolló una perspectiva religiosa muy próxima “al espíritu de la sociedad contemporánea”:

“Podría parecer que nuestro mundo posdurkheimiano es un mundo paradigmáticamente jamesiano. Los individuos sacan lo que pueden de su “experiencia religiosa”, sin preocuparse demasiado por cómo encaja a nivel social o por cómo afecta al destino de las diferentes Iglesias.” (Taylor, p. 123). No obstante, también señala que James parece subestimar la posibilidad de que las intuiciones espirituales originales puedan encontrar continuidad en prácticas espirituales formales (Institucionales).

Pero si afirmamos, al igual que Taylor, que la concepción de religión formulada por James se encuentra favorecida por el espíritu de la época, no debemos pasar por alto que la filosofía de la religión jamesiana encuentra un terreno fértil en aquellas expresiones religiosas que resaltan la centralidad de los individuos, como es el caso del protestantismo. Precisamente hacia el final de este capítulo, ofreceremos un esbozo de las potencialidades que ofrece dicha conexión (véase apartado 3.3).

### **1.2.1.3. El contenido de la experiencia religiosa: ¿una fe sin dogmas?**

Si el análisis jamesiano de la religión pone en evidencia que la creencia religiosa está basada en la experiencia ¿Qué experiencias singulares caracterizan el fenómeno religioso y orientan al sujeto de la hipótesis sobre Dios a la realidad de Dios? A lo largo de su obra James menciona varios elementos fenomenológicos.

El primero de ellos, es el “sentimiento de realidad”<sup>65</sup>, término con el que James cataloga ciertos estados mentales y experiencias psicológicas que constituyen para los individuos pruebas de la existencia de la divinidad. La experiencia religiosa, por tanto, no se ampara en simples concepciones mentales, sino “en forma de realidades casi perceptibles, experimentadas directamente.” (James, 1994, p. 59):

---

<sup>65</sup> “Es como si en la conciencia humana existiese *un sentimiento de la realidad, un sentimiento de presencia objetiva, una percepción* de lo que podemos llamar “algo” más profundo y general que cualquiera de los “sentidos” especiales y particulares mediante los cuales la psicología actual supone que se revelan originalmente las realidades existentes.” (James, 1994, p. 54)

Para quienes los experimentan [los sentimientos de realidad] son tan convincentes como puede serlo cualquier experiencia directa de los sentidos, y, por regla general, son mucho más persuasivos de lo que son jamás los resultados que establece la lógica. En realidad, podemos no experimentarlos en absoluto, seguramente más de uno de los presentes no percibe ninguno en ningún grado, pero si los experimentáis, si los sentís más o menos fuertes, lo más probable es que no podáis evitar mirarlos como genuinas percepciones de la verdad, como revelaciones de un tipo de realidad que ningún argumento en contra, aunque no podáis rebatirlo con palabras, puede sacaros de vuestra creencia. (James, 1994, p.65)

A esta forma de vivir la religión James la llama misticismo. La forma opuesta es la del racionalismo. Pero nótese que la articulación de la racionalidad con estas experiencias religiosas atiende *al principio de conservación*, pues las razones simplemente se añaden al bagaje de creencias religiosas previas: “las impresiones vagas de cosas indefinibles no tienen cabida en el sistema racionalista.” (...) La verdad es que en la esfera metafísica y religiosa, las razones explícitas tan sólo nos parecen convincentes cuando nuestros sentimientos no explícitos de la realidad ya han sido inducidos a favor de dicha conclusión”. (1994, pp. 65, 66).

Pero el sentido de realidad despierta diversas actitudes como el sentimiento de solemnidad y, como característica más acentuada, el optimismo hacia la vida. Más aún, James afirma explícitamente que las conferencias que hablan de distintos tipos de mentalidades religiosas (todas ellas referidas a las experiencias de salvación) están precisamente referidas a la actitud religiosa optimista. La felicidad como sentimiento asociado a lo religioso, es tomada como una prueba de su verdad. Precisamente esta identificación respecto de los beneficios que reportan los estados mentales religiosos reitera, implícitamente, *los principios de satisfacción y utilidad*, que, como hemos señalado, orientan cada vez más al individuo hacia la verificación del objeto de su creencia.

En segundo lugar, el análisis efectuado desde la cuarta a la séptima conferencia comprende el estudio de las diversas mentalidades religiosas: la mentalidad sana, la mentalidad enferma y el nacido dos veces. Se trata de “temperamentos” religiosos que predisponen a ciertos individuos a la religión, de la misma manera en que, tal como lo indicó

James en *Pragmatismo*, existen diversos temperamentos filosóficos que predisponen a ciertos individuos al empirismo y a otros al racionalismo. De modo que no solo hay individuos que, por “temperamento”, se encuentran predispuestos a la religión en lugar de otros, sino que, además, de entre los diversos temperamentos religiosos existen al menos tres categorías en las que las experiencias religiosas operan de manera distinta. Estamos, pues, frente a otro elemento fenomenológico de la filosofía jamesiana de la verdad que anteriormente denominamos *pluralismo epistemológico*<sup>66</sup>. En esta interacción entre temperamento, experiencia y realidad, los hechos y los valores aparecen combinados<sup>67</sup>.

Una tercera constatación empírica es la distinción entre religión y moralidad, idea ya presente en otros ensayos de James tales como *Razón y Fe* y *El evangelio del abandono* (*The Gospel of relaxation*). Según James, el esfuerzo consciente (la voluntad moral) es inútil para la persona religiosa. El método para tener éxito (alcanzar la felicidad) es antimoralista: “la pasividad, la no actividad, la relajación, la no asimilación, deberían ser ahora las normas.” (James, 1994, p.92). Se accede a los poderes superiores al menguar la tensión del deseo personal (1994, p.92). Al respecto, Viale afirma que la mentalidad religiosa en James (así como su clásica distinción de tres temperamentos religiosos) tiene a la *pasividad* como su rasgo más característico. “La moral y la religión, entonces, se diferencian en el *modo* de aceptar la realidad, mientras que la moral puede ser la aceptación externa corroída por la

---

<sup>66</sup> “Resulta notorio que los hechos sean compatibles con comentarios emocionales opuestos, ya que el mismo hecho inspirará sentimientos completamente diferentes en personas diferentes y en diferentes momentos en las mismas personas. No existe conexión alguna deducible racionalmente entre cualquier hecho exterior y los sentimientos que pueda provocar; éstos tienen su fuente en otra esfera de la existencia, en la región instintiva y espiritual del ser humano. (...) Cualquier valor, interés o sentido que otorguemos a nuestros respectivos mundos son simples presentes de la mente del espectador. La pasión amorosa es el ejemplo más extremo y familiar de este hecho; si ocurre, ocurre, y sin no ocurre ningún proceso de razonamiento puede suscitarla (...). Lo mismo ocurre con el miedo, la indignación, los celos, la abominación, la veneración. Si se presentan la vida cambia, y que existan o no depende casi siempre de condiciones ideológicas, a menudo inorgánicas.” (James, 1994, pp. 120, 121).

<sup>67</sup> “Mientras tanto, el mundo real, práctico para cada uno de nosotros, el mundo efectivo del individuo, es el mundo compuesto donde los hechos físicos y los valores emocionales están combinados de manera indiscernible; retirad o alterad cualquier factor de este complejo y obtendréis el tipo de experiencia llamada patológica.” (James, 1994, pp. 121).

desaprobación interior, la religión es la aceptación incondicional de cualquier devenir.” (Viale, 2015, p.77).

Un cuarto elemento opera también dentro de la experiencia religiosa y se trata del elemento del subconsciente. En el análisis que James efectúa respecto de la conversión (conferencias IX y X), fenómeno que en muchos casos constituye la entrada del individuo a la dimensión religiosa, nuestro autor se ampara, además de los testimonios de conversos, en los estudios psicológicos de su tiempo, los cuales constatan la existencia de individuos con un “yo dividido” que, a través de la experiencia religiosa, son capaces unificarlo y así encontrar un equilibrio consigo mismos<sup>68</sup>. La conversión a la religión, claro está, puede ser consciente y voluntaria (tipo volitivo de conversión), pero también puede ser inconsciente e involuntaria (autorrendición) (James, 1994, p.161); este último tipo es el que más se ha asociado al fenómeno religioso (1994, p. 163). Se trata de un fenómeno en el que el individuo, para salir del estado en el que se encuentra (tristeza, apatía, convicción de pecado, etc), asume con resignación que su voluntad no puede sacarlo de él y se abandona a alguna fuerza externa que sea capaz de librarlo de su estado de pesar e insatisfacción. Es a partir de aquí que afloran de su subconsciente o “conciencia subliminal” aquellos anhelos, ideales, o deseos, en particular religiosos, que surgen ante la nueva necesidad de salvación: “Decir de un hombre que se ha “convertido” significa, en estos términos, que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía.” (1994, p.154). El fenómeno de la autorrendición, que resalta el rasgo de la pasividad de la religión, contrasta con “la voluntad de creer”:

“La voluntad de creer” no se puede forzar hasta este punto; podemos tener más fe en una creencia de la que poseemos las primeras nociones, pero no debemos crear una creencia totalmente fabulada cuando nuestra percepción nos asegura activamente lo contrario. La

---

<sup>68</sup> “Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión adquirir seguridad, todas estas son frases que denotan el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente feliz, superior y correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas. Esto es lo que significa, al menos en términos generales, conversión, creamos o no que se precisa una actividad divina directa para provocar este cambio moral.” (1994, pp. 149)

mejor mentalidad que se nos propone nos llega, en este caso, en la forma de la pura negación de la única mentalidad que poseemos, y no podemos desear activamente una negación pura. (James, 1994, p.164)

Esta fenomenología de la conversión, pero también de otros fenómenos como la santidad, el misticismo o la plegaria, le permiten a James encontrar un acuerdo entre psicología y religión en lo que respecta a la existencia de “fuerzas aparentemente al margen del individuo consciente que redimen su vida” (1994, p. 164), pero no en cuanto a atribuirle a la divinidad el origen de esas experiencias (hipótesis religiosa que James mantendrá en suspenso hacia el final de la obra). La religión, por tanto, es traducible en experiencias, pero para que estas puedan demostrar la existencia de una divinidad, debe producir una necesaria *verificación* de la realidad a la que promete llevarnos: la divinidad; o, en el peor de los casos, puede prometernos la *verificabilidad*. Muchas de las experiencias que James describe y que hemos considerado en este apartado siguen precisamente la pauta de la verificabilidad: a partir de la hipótesis de Dios, es posible hallar una cadena de experiencias que al echar frutos en nombre de las creencias o ideas religiosas, suscitan efectos que, si bien aún no podemos denominar desde una perspectiva netamente empírica como “divinos”, sí han fortalecido nuestra hipótesis, pues tangiblemente nos han llevado a experiencias concretas de “salvación” que asociamos de manera más cercana y clara a la “divinidad”. La verificabilidad, ese elemento que nos lleva a los alrededores de la realidad objetiva, parece aplicarse en este punto, y tiene un enorme peso para la formación de la convicción religiosa de aquellos individuos que experimentan los fenómenos antes expuestos. Por tanto, si bien la hipótesis religiosa no se verifica, sí se mantiene en pie: es esta posibilidad la que precisamente otorga una legitimidad racional a la religión.

Las conferencias referidas al valor de la santidad plantean la cuestión sobre los criterios de valor con los que debemos juzgar el aporte de la religión para la vida humana. En lugar de partir de los dogmas religiosos, como lo hace la teología, solo contamos con el método empírico, el cual reúne estímulos sin un sistema referencial a priori desde el cual juzgarlos. Para James, son nuestros prejuicios, instintos y sentido común las únicas guías que nos ayudan a valorar la legitimidad de la religión (1994, p. 249). Pero James, evocando el concepto amplio de experiencia utilizado en sus *Principios de psicología*, señala que nuestros

prejuicios, instintos y sentido común son ellos mismos fruto de una evolución empírica<sup>69</sup>. En otras palabras, “estamos obligados, sean cuales sean nuestras pretensiones empiristas, a usar algún tipo de criterio personal de probabilidad teológica si queremos apreciar los frutos de la religión de otros hombres, sin embargo este criterio lo hemos tomado de la corriente de la vida común.” (1994, p.252). James hace hincapié en que los individuos podemos partir de creencias, pero también de descreencias, a la hora de valorar la religión. En consecuencia, debemos asumir las religiones como hipótesis que deberán verificarse en el cumplimiento de su pretensión por mostrarse como satisfactorias para la vida humana. De hecho, James apela a la historia de las religiones para demostrar que las creencias o tradiciones religiosas que han sobrevivido son las que se han logrado autoprobar al poder satisfacer diversas necesidades vitales importantes (1994, p.252). De ahí que “Cuando dejamos de admirar o aprobar lo que implica la definición de una deidad, acabamos pensando que esta deidad es inconcebible” (1994, p.251). En ese sentido la prevalencia de alguna religión no tiene su base en los dogmas o las “certezas apodícticas”, la religión, antes bien, constituye una probabilidad razonable que debe ser juzgada por sus frutos, ella debe ser confirmada por sus resultados. La religión se presenta aquí como un vitalismo.

#### **1.2.1.4. La relación entre fe y razón**

Tratándose de la articulación entre fe y razón, bien podríamos clasificar las apreciaciones de James de dos maneras: desde la perspectiva de la experiencia individual y desde la perspectiva interdisciplinaria, que atañe a los límites entre teología y filosofía.

Desde la experiencia de los individuos, ya hemos mencionado una primera distinción entre la actividad centrada en la voluntad, que caracteriza la vida moral, y la pasividad, propia de la vida religiosa, a través de fenómenos como el de la autorrendición, estilos de vida concretos (como la santidad y el misticismo) o prácticas concretas (como las que James

---

<sup>69</sup> “una deidad que necesitase sangrientos sacrificios para apaciguarse, sería demasiado cruel para ser tomada en serio. Aun cuando se adujesen poderosas credenciales históricas a su favor, no las consideraríamos. Por el contrario, hubo un tiempo en que sus apetitos crueles fueron credenciales suficientes.” (James, 1994, p. 250)

analiza en su conferencia sobre *El valor de la santidad*: la devoción, la pureza y el ascetismo). Ahora bien, James menciona la importancia de que el carácter pasivo de la experiencia religiosa se conjugue con la acción de la voluntad, a fin de que los individuos no caigan en el desequilibrio<sup>70</sup>, como es el caso del “dominio dogmático” (1994, p.256) y del “fanatismo” (James, 1994: 257). Hacia el final de su conferencia, James reivindicará la utilidad de las actitudes o estilos de vida religiosos extravagantes (felicidad, pureza, caridad, paciencia, autoseveridad, etc.) para afrontar los males de nuestro mundo. Esto le permite ofrecer una valoración sobre el aporte de la religión: la pasividad religiosa, reflejada en el santo, es análoga a los esfuerzos del “hombre fuerte” (James apela a Nietzsche en este punto) que es capaz de resistir, afrontar y transformar el mundo. La religión, así, valdrá por sus resultados, desplegando una serie de energías vitales específicas que no posee el hombre moral. El método empírico le permite a James reconocer el aporte específico de la religión en este punto, pero deja abierta la cuestión sobre la forma y los grados en que los individuos y los contextos adopten o requieran, respectivamente, de las energías vitales religiosas para obtener resultados beneficiosos. En síntesis, James considera necesaria la articulación entre fe y razón para evitar los excesos de la vida religiosa, pero reconoce la especificidad de un vitalismo religioso capaz de aportar a nuestro mundo.

Por otra parte, la articulación entre fe y razón encuentra una aplicación análoga cuando pasamos de los estilos de vida a los sistemas de pensamiento que pretenden interpretar el mundo. Ya hemos señalado que, en James, las experiencias religiosas siempre serán valoradas sobre la base de sistemas de ideas ya estructurados. Para James, la experiencia total es que el mundo puede ordenarse según muchos sistemas de ideas. Así, a propósito de las relaciones entre ciencia y religión<sup>71</sup>, tanto los sistemas científicos como los religiosos pueden operar válidamente sobre la realidad.

---

<sup>70</sup> “Las emociones fuertes necesitan una voluntad poderosa. Las actividades poderosas precisan un intelecto fuerte, y éste necesita complicidades asimismo fuertes para mantener la vida estable (...). En la vida de los santos, llamada así técnicamente, las facultades espirituales son fuertes, pero lo que otorga una impresión de extravagancia resulta ser, al estudiarlo, una deficiencia relativa al intelecto.” (James, 1994, p. 258)

<sup>71</sup> “La ciencia nos proporciona a todos la telegrafía, la luz eléctrica y la diagnosis, y consigue prevenir y curar gran cantidad de enfermedades. La religión en forma de *mind-cure* nos proporciona, a algunos, serenidad,

Sin embargo, James profundiza sobre el origen de los sistemas religiosos. En la conferencia titulada *La filosofía*, se pregunta si esta es capaz de garantizar la veracidad de la divinidad que tiene el hombre religioso. James considera que, puesto que el intelecto es parte constitutiva de lo humano, también lo es de la religión, de ahí que las construcciones intelectuales sean necesarias a ella: “la experiencia religiosa espontánea e inevitablemente engendra mitos, supersticiones, dogmas, credos y teologías metafísicas, y la crítica de una serie de factores por los partidarios de otra.” (1994, p.325). No obstante, James considera que existen sistemas religiosos legítimos e ilegítimos. Entre los ilegítimos, considera aquellos sistemas basados en un “intelectualismo religioso”, los cuales se caracterizan por construir “objetos religiosos desde la razón pura, sin tomar como base el sentimiento original” (1994, p.325). Así, las formulaciones teológicas son solo añadidos a los fenómenos que dan cuenta de la comunión vital con la divinidad (1994, p.334). Es imposible para la teología probar racionalmente sus aseveraciones y, si esta tiene algún valor, es para reafirmar las experiencias de los individuos. En realidad es la experiencia la que nos persuade acerca de la verdad de la religión: “el intento por demostrar, a través de procesos puramente intelectuales, la verdad de las intuiciones liberadoras de la experiencia religiosa es absolutamente desesperanzador.” (1994, p.340). La teología y la metafísica, además de poseer un valor estético, solo reafirmarían las experiencias de los individuos a través de un vocabulario general y abstracto.

Por el contrario la expresión de una legítima filosofía religiosa se expresaría, a juicio de James, en una *ciencia de las religiones*, capaz de dar cuenta del fenómeno religioso, aunque incapaz de contestar a la pregunta de si las creencias religiosas son verdaderas o

---

equilibrio moral y felicidad, y previene algunas clases de enfermedades, como hace la ciencia, o actúa incluso sobre un tipo de persona determinado. Por lo tanto, evidentemente, ciencia y religión son llaves genuinas para abrir la cámara del tesoro del mundo a quien sepa usar ambas; es igualmente evidente que ninguna de las dos excluye el uso simultáneo de la otra. Y ¿por qué, después de todo, no puede ser el mundo lo bastante complejo como para consistir en muchas esferas de realidad interpenetradas, a las que no podemos acceder alternativamente usando concepciones diferentes y asumiendo actitudes diferentes, al igual que los matemáticos manejan los mismos hechos numéricos y espaciales en geometría, geometría analítica, álgebra, cálculo, y siempre salen bien parados? Desde este punto de vista, religión y ciencia, cada una verificada a su manera, en cada momento y en cada vida, serían coeternas.” (James, 1994, pp. 100, 101)

falsas. De ser así, esta ciencia o filosofía de la religión consideraría las formulaciones teológicas como hipótesis y trataría de verificarlas con el fin de reivindicar la más verificable o la más verificada; incluso, “puede mejorar la definición de estas hipótesis distinguiendo lo que es sobrecreencia inocente y expresión simbólica, de lo que ha de tomarse literalmente.” (1994, p.341)

En conclusión, James plantea las conexiones entre religión, teología y filosofía de la siguiente manera: la religión constituiría el fenómeno originario, siempre susceptible de asociarse a contenidos intelectuales (teológicos) que pretenden ofrecer una explicación racional de los mismos. De hecho, como ya hemos visto, para James la asociación de los conceptos a las experiencias religiosas es capaz de generar una apasionada lealtad de las personas a sus credos. La teología, en ese sentido, posee un carácter derivado y, por tanto, debe cuidarse del intelectualismo y del dogmatismo, debiendo limitarse a las creencias más acordes con los fenómenos. Precisamente la filosofía de la religión, a manera de una ciencia de las religiones, constituye un báremo idóneo para identificar el material empírico para todas las religiones y discriminar entre aquellos sistemas metafísicos más acordes con la experiencia de aquellos que se formulan desde la pura intelección o tradición.

#### **1.2.1.5. La verdad religiosa: la existencia de Dios y la voluntad de creer**

Ya hemos señalado que James ofrece una explicación fenomenológica de las experiencias religiosas: estas provienen de la dimensión inconsciente de la conciencia humana para generar la unificación del yo dividido y su consecuente vivencia sobre la base de un vitalismo caracterizado por la pasividad, contenido de experiencia que es objetivamente verdadero<sup>72</sup>. Sin embargo, es hasta ese punto al que nos llevan los hechos, esto es, -siguiendo

---

<sup>72</sup> “sea lo que sea, en su rincón más alejado, el “más” con el que nos sentimos vinculados en las experiencias religiosas que es, en su sentido más cercano, la continuación subconsciente de nuestra vida consciente. Comenzando así con un hecho psicológico reconocido, como fundamento, parece que conservamos cierto contacto con la “ciencia” que la teología ordinaria no tiene. Al propio tiempo, la afirmación de los teólogos de que el hombre religioso es dirigido por un poder externo puede replantearse, ya que una de las peculiaridades

el esquema de su teoría de la verdad-, hasta donde nos llevan las experiencias verificables de “avance” a lo largo de la relación veritativa que se orienta hacia la realidad buscada: la divinidad. ¿Es posible ir más allá y afirmar su existencia?

En las conclusiones de *Las variedades*, James explora esa posibilidad y se pregunta por el origen de los fenómenos que ocurren en la conciencia subliminal. Así, la persona religiosa: “*Se hace consciente de que su parte superior es de carácter fronterizo y continúa con un MÁS cualitativamente idéntico con él que actúa en el universo exterior a él y con el que puede mantenerse en contacto activo, y de alguna manera, comprometerse y salvarse cuando su ser inferior se haya hecho trizas en el naufragio.*” (James, 1994, p. 379). Así pues, las experiencias religiosas demuestran que los individuos sienten que entran en relación con un “MÁS cualitativamente idéntico”. ¿Es este “Más” la divinidad? La búsqueda de una explicación marca el punto de partida de lo que James llama las “supercreencias” (1994, p.382), que consisten en las explicaciones que dan las diversas teologías al referirse a la divinidad. Las supercreencias son necesarias porque satisfacen nuestra facultad intelectual. No obstante, la otra hipótesis rival, consistiría en creer que las sensaciones, las leyes y los objetos lo son todo y que ellos componen la religión.

James advierte que la respuesta que dará a esta cuestión constituye su propia supercreencia. Para él: “lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad, de forma que pienso no tenemos excusa filosófica alguna para denominarlo algo no visible o mundo irreal místico.”. A esta realidad James la llama Dios: “Dios es real desde el momento en que produce efectos reales.”. Estos efectos, además de ser reales, “se ejercen en los centros de energía de los diversos individuos, pero la fe espontánea de la mayoría de ellos conduce a que abracen una esfera más amplia que ésta.” (1994, p.384).

---

de la incursión desde la región subconsciente es que toma aspectos objetivos y que sugiere al propio sujeto un control externo. En la vida religiosa el control se percibe como “superior”, pero como en nuestra hipótesis son principalmente las facultades superiores de nuestra propia y no visiblemente las que controlan, el sentimiento de unión con el poder del más allá es un sentimiento de alguna cosa no simplemente aparente, sino literalmente verdadera.” (1994, p. 381)

¿Cómo valorar esta afirmación de James y qué estatus otorgarle a la religión de acuerdo a su propia teoría de la verdad? James efectúa un “salto” desde la hipótesis de Dios, respaldada por los fenómenos, hacia la creencia en la existencia de su realidad. ¿Es este salto filosóficamente legítimo? Sí, solo si interpretamos que el salto constituye la aplicación de su doctrina de la voluntad de creer. La hipótesis religiosa no puede ser verificada, pero, pese a ello, debido a la evidencia mostrada por James y a los efectos que las ideas religiosas logran tener en las vidas de los individuos, ha logrado acercarnos más a la hipótesis de Dios, nos ha aproximado a la realidad prometida haciendo más factible su posibilidad (cumpliendo así con la verificabilidad); la brecha, sin embargo, entre el mundo de las experiencias individuales y la realidad divina impone al individuo religioso la obligación de tomar una decisión en cuanto a la mejor hipótesis que explica sus experiencias, decisión que probablemente se le presente de manera viva, trascendental y forzosa. En ese sentido, difícilmente la religión se presenta como indefectiblemente verdadera, pero la convicción individual está justificada.

La hipótesis de Dios, por tanto, constituye una convicción legítima que se diferencia, en primer lugar, de la superstición, toda vez que esta ha agotado los medios empíricos para su demostración y constituye una hipótesis que no contradice la naturaleza de la realidad. Por otro lado, la creencia en la existencia de Dios tampoco constituye un dogma, toda vez que, debido a su estatus de hipótesis y a su determinación por el método empírico, nunca pierde su carácter falibilista, ya que está sujeta al devenir de la nueva evidencia. El individuo siempre puede contemplar la posibilidad de que su convicción pueda ser debilitada a la luz de sus futuras experiencias, así como de los efectos de sus interacciones ante la divinidad que asume como verdadera.

### **1.2.2. La metafísica religiosa: la octava conferencia de *Pragmatismo***

Ciertamente, la religión alude a una realidad difícil de comprobar: la divinidad. Claro está, si la divinidad constituye una realidad eso es algo de lo que quizá nunca podremos estar seguros, pero distinto es si asumimos la religión como una *hipótesis* que postula la existencia de lo divino. En este punto, debemos recordar que lo verdadero, sin embargo, no es lo real

(ya hemos visto que James establece una distinción conceptual entre “verdad” y “realidad”), ni tampoco supone la identidad entre la idea y el objeto (de ahí la distinción conceptual, también formulada por James, entre verificación y verificabilidad). Tomar en cuenta todo esto es importante, porque la imposibilidad de probar la existencia de Dios no implica la falsedad de la hipótesis religiosa (esta es precisamente la tesis de James en *La voluntad de creer*, según hemos visto). Desde la doctrina jamesiana de la verdad, la veracidad de tal o cual idea o creencia no reside única y exclusivamente en su existencia real, sino, como hemos señalado, en su capacidad de estar conectada con la experiencia, en tanto y en cuanto esta es esencial para persuadirme o convencerme de sus ventajas vitales y, en consecuencia, de proporcionarme un sentimiento de certeza respecto de su contenido.

Ahora bien, es común definir la religión como un sistema de creencias metafísicas, siendo la principal de ellas la creencia en la existencia en un ser supremo. Si bien James no acoge esta definición de religión, sí resulta importante para nuestro estudio reconocer el elemento metafísico del que son portadoras las religiones y tratar de comprender su legitimidad a la luz de una concepción pragmatista de la religión. Nuestra intención es demostrar que cualquier sistema metafísico, a la luz del pragmatismo jamesiano, resulta válido siempre que posea conexiones con la experiencia; es precisamente esta conexión la que nos permitirá deslindar las versiones pragmatistas de los sistemas metafísicos de aquellos que se asientan únicamente en el plano especulativo (tratándose de la filosofía) o únicamente en el plano de la revelación (tratándose de las religiones que descansan sobre algún tipo de fuente o libro sagrado que se precia de contener la voluntad divina).

La octava conferencia de *Pragmatismo* ofrece una primera aproximación respecto de lo que podríamos considerar los fundamentos pragmatistas de los sistemas metafísicos. En este último capítulo del libro, James aborda una pregunta filosófica referida a la constitución del mundo. Dos son las hipótesis, provenientes de la argumentación especulativa que rivalizan a la hora de contestar esta pregunta: por un lado, el mundo puede ser concebido de manera monista -en línea con el idealismo de impronta hegeliana muy popular en los tiempos de James-, postulando que la multiplicidad de hechos y de objetos se encuentra unida por algún principio lógico o racional que provee sentido al mundo de manera absoluta y

omniabarcante; por otro lado, la totalidad de las cosas bien podría ser concebida de manera pluralista -en armonía con el empirismo radical defendido por James-, de modo que entre las partes de la realidad no existiría un principio unificador, sino relaciones de interacción, de modo que el sentido del mundo sería provisto por las contribuciones de algunas de sus partes. Cabe señalar que esta pregunta metafísica será abordada por James en *Un universo pluralista* y en *Problemas de filosofía*, obras posteriores a *Pragmatismo*.

La idea que cabe resaltar aquí, sin embargo, es que, para James, la legitimidad de las creencias metafísicas está basada en su conexión con la experiencia. La octava conferencia inicia con la afirmación de James respecto de la imposibilidad de rechazar las hipótesis del monismo y el pluralismo metafísicos si estas demuestran tener consecuencias útiles para la vida. Esta utilidad estaría demostrada en la historia religiosa de los hombres (James, 1973, p.209). Aunque James no lo afirme explícitamente, es posible deducir que para él los sistemas metafísicos, en tanto que proveen de un sentido racional al mundo, constituyen una plataforma racional afín a las concepciones religiosas en tanto que estas se asientan en un concepto que provee de significación al mundo y justifica la unidad de todas las cosas: la divinidad. De ahí que si es posible hablar de monismo o pluralismo en el plano metafísico, también sea posible hablar de monismo y pluralismo en el plano religioso (James, 1973).

Lo importante aquí, sin embargo, es advertir la relación de continuidad entre la doctrina jamesiana de la verdad y las argumentaciones ofrecidas por James sobre la legitimidad de los sistemas metafísicos monista y pluralista. Hemos dicho que James aboga a favor de legitimidad del monismo y del pluralismo, pero bien podríamos reemplazar el término “legítimo” por “verdadero”. Si para el pragmatismo la esencia de la verdad radica en el contenido empírico de la relación veritativa que conecta la hipótesis con la realidad, entonces las hipótesis metafísicas serán verdaderas siempre que sea posible demostrar su fundamento empírico, algo que James hace en la octava conferencia de Pragmatismo si atendemos con cuidado a cada uno de los argumentos esgrimidos en este extracto de su obra. Así pues, James asocia ambas hipótesis metafísicas a los distintos temperamentos humanos, revelando que las diversas inclinaciones en favor de uno u otro sistema se encuentran determinados por los diversos sentimientos y necesidades humanas: “el esquema absolutista

atrae al espíritu delicado, mientras que el esquema pluralista atrae al espíritu rudo.” (P 1973: 223). Asimismo, James busca demostrar la forma en que monismo y pluralismo armonizan con las concepciones religiosas. Es particularmente relevante el interés de James por demostrar la forma en que ambos sistemas, en especial el pluralismo, influyen las voluntades humanas en lo que respecta a las posibilidades de transformación del mundo, algo que James relaciona con el concepto religioso de “salvación”:

(...) la gran diferencia religiosa reside entre los hombres que insisten en que el mundo *debe* y *será* salvado y los que se contentan con creer que *puede ser* salvado. Todo el choque de la religión racionalista y empirista está, pues, en la validez de esta posibilidad.” (...). ¿Qué significa pragmáticamente decir que es posible? Significa que las condiciones de producción de la cosa posible se dan aquí realmente. (James, 1973, pp.216, 217)

Así pues, el monismo es capaz de ofrecer una visión segura del universo, ya sea orientándose hacia el indefectible triunfo final del mal (cuya consecuencia práctica será la vida pesimista) o del bien (fomentando una actitud optimista frente a la vida); por el contrario, el pluralismo metafísico se encarna de manera práctica en el meliorismo, el cual “no considera la salvación necesaria ni imposible, sino una posibilidad que se hace tanto más probable a medida que se hacen más numerosas las condiciones reales de salvación.” (1973, p. 219). De este modo, la metafísica se encuentra al servicio de los intereses humanos y de sus experiencias vitales. Hacia el final de *Pragmatismo*, James afirma la validez de ambos sistemas metafísicos. Si bien el pluralismo y el monismo religiosos parecen ser incompatibles, ambas hipótesis son igualmente válidas, de modo que la elección de una u otra hipótesis no es cuestión de lógica, sino de fe (1973, p. 225): “El pragmatismo ha de aplazar toda respuesta dogmática, pues no sabemos con seguridad qué clase de religión será mejor a la larga. Lo que se necesita en estos casos, son las varias supercreencias de los hombres, con sus aventuras de fe. Cada uno correrá distintamente su propia aventura.” (1973, p. 228).

### 1.2.3. ¿Qué metafísica?: *Un universo pluralista* y “La escala de la fe”

Pero si en *Pragmatismo* existen razones para deducir que la verdad de los sistemas metafísicos radica en su conexión con las experiencias humanas, es en *Un universo pluralista* en el que encontramos argumentos mejor desarrollados en respaldo de esta idea. En esta obra James (2009) radicaliza su posición pluralista y manifiesta un cambio de postura: si en *Pragmatismo* monismo y pluralismo son hipótesis igualmente válidas, en *Un universo pluralista* el pluralismo se presenta como una hipótesis más legítima que el monismo<sup>73</sup>; la tesis central del libro es la defensa del pluralismo metafísico en oposición al monismo (James, 2009, p.36). Identificamos en esta obra al menos cuatro principales líneas argumentativas en favor de una concepción empírica de la metafísica.

En primer lugar, la metafísica debe partir de las experiencias que nos reportan los hechos del mundo<sup>74</sup>. Por consiguiente, la realidad y los hechos enmarcan nuestras deducciones metafísicas y direccionan las posibilidades especulativas<sup>75</sup>.

En segundo lugar, James no deja de lado el peso que poseen los argumentos en lo que respecta al fundamento de los sistemas metafísicos. Sin embargo, advierte que estos pueden utilizarse de manera inadecuada, sobre todo cuando se incurre en el defecto que él denominó “abstraccionismo viciado”. Como ya hemos señalado, James distingue entre el conocimiento conceptual y el conocimiento perceptual. El primero se caracteriza por su generalidad, atemporalidad y abstracción. Sin embargo, el problema surge cuando el conocimiento conceptual olvida retornar al conocimiento perceptual o simplemente lo desdeña. Se incurre

---

<sup>73</sup> James considera que tanto el monismo como el pluralismo son dos subespecies de panteísmo. Al monismo le asigna el nombre de “filosofía del absoluto”, mientras que al pluralismo le otorga el nombre de “empirismo radical” (James, 2009, p. 31).

<sup>74</sup> “(...) el único material que tenemos a nuestra disposición para crear una imagen completa del mundo lo proporcionan las distintas partes de ese mundo de las cuales ya hemos tenido experiencia” (James, 2009, p. 16)

<sup>75</sup> “*ES POSIBLE* que la realidad exista de forma distributiva, no bajo la forma de un todo sino de un conjunto de cadas, tal como se presenta (esta es la hipótesis anti-absolutista). Prima facie se puede decir esto en favor de los cadas, que son al menos tan reales como para presentarse a todos, en tanto que el absoluto por ahora sólo se ha presentado en lo inmediato a unos pocos místicos.” (James, 2009, p. 84, 85)

así en el error de pretender encajar la realidad en el modelo conceptual que se tiene, al punto de negar o minusvalorar los fenómenos. Esto es lo que entiende James por abstraccionismo viciado. El monismo metafísico representa para James una forma de abstraccionismo viciado porque impide reconocer una diversidad de fenómenos –entre ellos la religión- que se presentan como incompatibles con la lógica conceptual por ser incapaces de ser medidos por la deducción y la lógica de la identidad<sup>76</sup>. Por tanto, es posible concluir que un sistema metafísico es superior a otro en la medida en que en que este se muestra más compatible con el ámbito perceptual.

En tercer lugar, James insiste en señalar que la filosofía es expresión de los diversos temperamentos, intereses y necesidades humanas (algo que ya había afirmado en la primera conferencia de *Pragmatismo*, al asociar el empirismo a los “espíritus rudos” y el racionalismo a los “espíritus delicados”). Los sistemas metafísicos no se fundamentan en el plano meramente lógico-especulativo, sino que logran sus adherencias y demuestran su plausibilidad a través de su conexión con expectativas e intereses vitales, de la analogía proveniente de nuestras visiones personales sobre alguna parte de la realidad<sup>77</sup>, así como de los intereses y estilos de vida<sup>78</sup>. En esa línea, James aboga por la “intimidad” que reporta el pluralismo como sistema metafísico. James utiliza los términos intimidad y foraneidad para

---

<sup>76</sup> “El mal uso de los conceptos comienza con el hábito de emplearlos privativamente y positivamente, usándolos no meramente para asignar propiedades a las cosas, sino para negar las mismísimas propiedades con las cuales las cosas se presentan a sí mismas de manera sensible.” (James, 2009, p. 137) “(...) estamos tan sujetos a la tradición filosófica que trata al *logos* o al pensamiento discursivo en general como el único camino a la verdad, que se vuelve muy duro replegarse sobre la cruda vida no verbalizada como un revelador, y pensar en los conceptos como las meras cosas prácticas de las que habla Bergson” (2009, p. 172) (...) “ya es hora de que la base de discusión en estas cuestiones sea ensanchada y densificada. Es por eso que he traído a Fechner y a Bergson, y la psicología descriptiva y las experiencias religiosas, y que incluso me he aventurado a aludir a la investigación psíquica y a otras bestias del desierto filosófico.” (2009, p. 205)

<sup>77</sup> “Todos siguen alguna analogía; y toda analogía se vincula a alguna de las subdivisiones del universo. No obstante, cada uno es proclive a afirmar que sus conclusiones son las únicas lógicas, que son necesidades de la razón universal, a pesar de ser todas, en el fondo, accidentes de una visión más o menos personal que sería mucho mejor reconocer como tal.” (James, 2009, p. 17).

<sup>78</sup> “Toda filosofía es la expresión del carácter íntimo de un hombre, y cada definición del universo no es más que la reacción de un carácter humano adoptada deliberadamente.” (James, 2009, p. 23).

caracterizar a aquellos sistemas metafísicos que entran en contacto con las experiencias humanas de aquellos que no lo hacen, respectivamente<sup>79</sup>. Esta posición nos remite a la tesis principal del ensayo *El sentimiento de racionalidad*, comprendido en *La voluntad de creer*: “entre dos concepciones igualmente aptas para satisfacer las demandas de la lógica, aquella que despierte los impulsos activos o satisfaga otras demandas estéticas mejor que la otra deberá considerarse más racional, y deberá prevalecer con todo merecimiento.” (James, 2009, p.117).

Por último, y en cuarto lugar, se hace referencia a la experiencia religiosa como una forma de demostrar las insuficiencias del monismo metafísico. Es preciso contextualizar esta alusión a la religión en el último capítulo de *Un universo pluralista*. Si el monismo metafísico se sustenta en principios lógico-rationales, James se ha empeñado, a lo largo del libro, en demostrar la existencia de otras maneras de comprender la realidad –James rechaza catalogar de irracionales a tales maneras, aunque reconoce que no entran dentro de los cánones de la racionalidad tradicional-, entre ellas, la argumentación por analogía de Gustav Fechner (cuarta conferencia); la demostración, según la psicología descriptiva, de que los conceptos abstractos tienen un carácter derivado respecto de los fenómenos físicos (así por ejemplo la “conciencia”, lejos de ser una realidad, constituye solo un nombre para designar un conjunto de procesos bio-psíquicos, de igual manera el “absoluto” constituye solo un nombre para englobar la totalidad de los fenómenos) (quinta conferencia); la prioridad del flujo perceptual de la experiencia por sobre el plano conceptual que James rescata de la filosofía de Bergson (sexta conferencia); y, finalmente, en la última y octava conferencia del libro, James alude a

---

<sup>79</sup> Tal es la conclusión a la que arribamos luego de examinar las alusiones de James a la “intimidad” en *Un universo pluralista*: “Ahora bien, tanto el empirismo como el absolutismo ubican al filósofo en su interior y vuelven íntimo al hombre, pero como uno es pluralista y el otro monista, lo hacen de modos diferentes que necesitan ser explicados.” (James, 2009, p. 32). En el monismo, el absoluto y el pensador forman parte del mismo material. Sin embargo, James anuncia que esta unidad está incompleta y no genera verdadera intimidad: “Desde un punto de vista pragmático, la diferencia entre vivir contra un fondo de ajenezidad y uno de intimidad implica la diferencia entre un hábito general de recelo y uno de confianza.” (2009, p. 29). El absoluto niega la satisfacción de la intimidad, la de historias concretas que intervienen en nuestra historia, a quienes podemos ayudar. El absoluto es eterno, atemporal, no puede ser ayudado, hace ajena la vida. El empirismo radical, por el contrario se afirma en la multiplicidad de un mundo en el que podemos hacer algo.

las experiencias religiosas como una fuente de posibilidades de interacción con la realidad que prueban la existencia de una racionalidad más amplia<sup>80</sup> (James, 2009).

¿Qué tipo de experiencias religiosas pone James como ejemplo? Se trata de “experiencias de una vida inesperada triunfando sobre la muerte” (James, 2009, p. 189), estados caracterizados por la desesperación y que, a decir de James, no fueron valorados hasta Lutero. Nuestro autor evoca aquí el sentimiento de negación personal característico del fenómeno de la conversión (tema abordado en *Las variedades de la experiencia religiosa*): “Abandonar sinceramente la propia pretensión o esperanza de ser bueno por derecho propio es la única puerta hacia los tramos más profundos del universo.” (James, 2009, p.190). La experiencia religiosa de la conversión, una experiencia esencialmente perceptual, totalmente contrapuesta a la lógica conceptual, permite a James valorarla como un recurso vital capaz de resignificar la vida y renovar su energía; pero, además de esta ventaja, la experiencia religiosa también plantea la posibilidad de una metafísica, de una vida suprahumana. Precisamente por ello, luego de plantear algunas disquisiciones en lo que respecta a las posibilidades de un teísmo monista y pluralista, James considera que la hipótesis religiosa es conciliable con la hipótesis de una metafísica pluralista. Aunque James no es explícito en este punto, la coherencia que existe entre religión y teísmo pluralista constituye para James una prueba en favor de su pluralismo. El principio de coherencia ha sido, en realidad, un argumento transversal a todo el libro: si el pluralismo metafísico es legítimo, lo es porque es conciliable con la experiencia religiosa, con el filosofar fechneriano y bergsoniano, con los

---

<sup>80</sup> “Hay en nosotros recursos que el naturalismo, con sus virtudes literales y verbales, nunca atiende; posibilidades que nos dejan boquiabiertos de otro tipo de felicidad y poder, basadas en abandonar nuestra propia voluntad y dejar que algo superior trabaje por nosotros; y estas posibilidades parecen mostrar un mundo más amplio del que pueden imaginar tanto la física como la ética filisteas (...). La razón, que opera en nuestras otras experiencias, incluso en nuestras experiencias psicológicas, jamás hubiera inferido estas experiencias específicamente religiosas antes de su llegada al acto (...). Esta es la razón por la cual me parece que el entendimiento lógico, trabajando en abstracción respecto de tales experiencias específicamente religiosas, siempre omitirá algo, y no logrará alcanzar conclusiones completamente adecuadas. (...) la así llamada – de manera peculiar- experiencia religiosa exige ser cuidadosamente considerada e interpretada por todo aquél que aspire a pensar una filosofía más completa.” (James, 2009, p. 191).

hechos del mundo, con la psicología descriptiva y con los fenómenos paranormales. A ello se suma el efecto práctico del pluralismo metafísico: este sería conciliable con una realidad metafísica (pansiquismo), una forma de comprender la relación entre las cosas que componen la realidad (sinequismo) y una actitud ética que hace depender el triunfo del bien en el esfuerzo de las partes que componen el todo (el meliorismo).

Si bien James consideró el pluralismo metafísico como la hipótesis mejor fundamentada, no dejó de considerar al monismo como una hipótesis plausible. La probabilidad de cada una de estas concepciones metafísicas activa lo que James denomina la voluntad de creer. James, sin embargo, hacia el final de *Un universo pluralista*, ofrece una descripción más detallada del proceso subjetivo de quien emplea la referida voluntad de creer. A esta descripción la denomina “La escala de fe”, la cual –James lo resalta con claridad- no obedece a la inferencia lógica (2009, p.204), sino a “fuerzas psicológicas sumamente activas”. La escala de la fe puede ser descrita como una progresión del pensamiento hacia la aceptación de ideas o creencias que no pueden ser verificadas (como es el caso de la existencia de Dios). La alusión a la escala de fe es frecuente en los escritos de James y su conexión con las creencias religiosas es explícita. Tanto en el ensayo *Fe y Razón*, en *Las variedades*, en la octava conferencia de *Un universo pluralista* y el primer apéndice de *Algunos problemas de filosofía* se hace alusión a dicha escala, la cual constituye una interpretación fenomenológica sobre la manera en que alcanzamos saberes no deductivos. Así, el proceso para aceptar como verdadera una idea de este tipo sería el siguiente:

Podría ser verdadera (no es autocontradictoria),  
Puede que sea verdadera,  
Es apta para ser verdadera,  
Estaría bien si fuese verdadera, debería ser verdadera,  
Debe ser verdadera,  
Será como verdadera para ustedes. (James, 2009, p.204).

En *Razón y Fe*, James (1924) asevera que esta no es una cadena intelectual de inferencias. Asimismo, respecto de esta fe, señala que:

Llegados a este punto los defensores de la autosuficiencia de la Razón pueden seguir una de las dos direcciones, pero no ambas.

Pueden aceptar la escalera de la fe y adoptarla, pero llamándola al mismo tiempo un ejercicio de Razón. En este caso cierran la controversia mediante una definición verbal, lo que equivale a una capitulación material frente a la facción opuesta.

Otra posibilidad es adherirse a la definición más común de la Razón, y prohibirnos la escalera de la fe, como algo que sólo tiende al error. (...) Virtualmente equivale a prohibirnos vivir. (James, 2004)

Lo que James sugiere aquí es que la fe también debería ser concebida como un tipo de racionalidad (basada, como hemos visto, en el conocimiento perceptual y en el concepto amplio de experiencia). Según la “escala de la fe”, la fe parece definirse así como un proceso de avance en la medida que el individuo puede corroborar el éxito que le reporta su creencia en la divinidad (o en los dogmas o principios de determinados sistema religioso), proceso que podríamos interpretar como la “confirmación de su fe”.

Este tránsito entre la primera premisa (“Podría ser verdadera”) y la última (“Será como verdadera para ustedes”), ¿es expresión de la doctrina de la voluntad de creer? Creemos que sí, pero debemos resaltar que para James la experiencia que posibilita la creencia en un dios (es decir, la supercreencia) no solo supone el elemento intelectual, sino también el perceptual, teniendo esta última prioridad, tal como inferimos de la única referencia que hace James a la “voluntad de creer” en *Las variedades*<sup>81</sup>. La fe se interpreta, así, pragmáticamente,

---

<sup>81</sup> “Cuando conocemos un hombre que vive en el extremo angustiado de su conciencia, encerrado en su pecado, su insuficiencia y su incompletud, y en consecuencia inconsolable, y le decimos simplemente que no le pasa nada, que debe dejar de sufrir, poner fin a su descontento y abandonar la ansiedad, le parecerá que decimos puros disparates. La única conciencia positiva con que cuenta le sugiere que no está bien, y el camino mejor que le ofrecemos le suena a habilidosa artimaña. **“La voluntad de creer” no se puede forzar hasta este punto;** podemos tener más fe en una creencia de la que poseemos las primeras nociones, pero no podemos crear una creencia totalmente fabulada cuando nuestra percepción nos asegura activamente lo contrario. La mejor mentalidad que se nos propone nos llega, en este caso, en la forma de la pura negación de la única mentalidad que poseemos, y no podemos desear activamente una negación pura.” (James, 1994, pp. 100, 101; el énfasis está añadido).

esto es, como un proceso de confirmación experiencial de las ideas religiosas y, solo teológicamente, como las supercreencias que se generan como consecuencia de aplicar la voluntad de creer. La especificidad de cada una de estas dimensiones, su diferencia, así como su relacionamiento, establecen los principales lineamientos de la lectura jamesiana de la religión.

\*\*\*

A lo largo del presente capítulo hemos expuesto la teoría pragmática de la verdad propuesta por William James y hemos demostrado su incidencia a través de una interpretación pragmática de la religión, también planteada por dicho autor.

¿Esta lectura pragmática de la religión puede ser acogida por el protestantismo?, ¿resulta compatible la versión jamesiana de la religión con los presupuestos teológicos protestantes? Tales son las preguntas principales de esta investigación. No obstante, para poder formularla, es necesario confrontar la lectura jamesiana con sus principales críticas, a fin de no trasladar sus defectos al ámbito religioso y teológico. Nos avocamos a esta tarea en el siguiente capítulo.

## **CAPÍTULO II**

### **HACIA UNA FILOSOFÍA PRAGMÁTICA DE LA CONVICCIÓN: ESBOZO DE UNA TEOLOGÍA PRAGMÁTICA**

En el capítulo anterior expusimos la teoría de la verdad en la obra de William James, precisamos sus vinculaciones con otros elementos de su pensamiento y examinamos su influencia en la filosofía de la religión desarrollada por él mismo. En este capítulo, no obstante, abordaremos algunas lecturas críticas a dicho planteamiento. La consideración de las objeciones a la teoría de James nos permitirá reformular su teoría de la verdad, así como identificar los elementos de su pensamiento que resulten valiosos para una filosofía de la religión y, eventualmente, para una propuesta teológica que resulte racionalmente coherente y funcionalmente útil para pensar la religión en nuestro contexto contemporáneo.

#### **2.1. Lecturas críticas: objetividad, individualismo pragmático y el valor de la verdad jamesiana**

La teoría de la verdad jamesiana, así descrita, es un proceso de verificación de las ideas o creencias. Este proceso consiste en el funcionamiento de un dispositivo ontológico compuesto por el individuo y el mundo, capaz de validar la eficacia de las ideas o creencias. Así definida, ¿qué objeciones se levantan contra esta concepción de la verdad?, ¿podemos afirmar que la teoría de la verdad en James se encuentra vigente?, siendo así, ¿qué repercusiones prácticas tiene para el ámbito de la vida, en particular, para la religión? Consideramos que la respuesta a estas preguntas nos permitirá esclarecer los elementos

conceptuales necesarios para el objetivo principal de esta tesis: la fundamentación pragmatista del protestantismo.

### **2.1.1. Los malentendidos**

En primer lugar, cabe distinguir las objeciones a la teoría de James de los malentendidos. James (2011) tuvo que afrontar en vida lo que a su juicio constituían malas interpretaciones de su filosofía (ensayos como *La concepción pragmatista de la verdad* y *Dos críticos ingleses*, que aparecen en *El significado de la verdad*, dan cuenta de ello). Así, por ejemplo, algunas críticas de Russell asumían que James señalaba que una creencia era verdadera si sus efectos eran buenos (Putnam, 2006,); otros, como Pratt, lo acusaban de negar la realidad de los objetos; mientras que Hawtrey limitaba su doctrina de la verdad a la conveniencia (principio de utilidad). De igual manera, Hébert acusó a la verdad pragmática de incurrir en el subjetivismo. Sin embargo, si decimos que todas estas objeciones se plantean, en realidad, como malas interpretaciones de lo que James quiso decir es porque incurren en el error de reducir la concepción de la verdad jamesiana a uno o algunos elementos del complejo dispositivo a través del cual opera la relación veritativa, sin considerar que estos elementos operan de manera yuxtapuesta, conjunta y dinámica. Además de ello, debemos recordar que para James la experiencia constituye un parámetro independiente del individuo: “La única garantía real que tenemos contra la licencia de pensamiento es la presión de la propia experiencia circundante, la cual nos hace criar aversión hacia los errores concretos, haya o no realidad transempírica.” (James, 2011, p.73). Puesto que la experiencia supone siempre la interacción entre el sujeto, sus percepciones y la realidad, el subjetivismo es imposible, toda vez que la subjetividad siempre aparece combinada con los otros dos elementos (percepción y realidad) a efectos de generar la verificación de las creencias e ideas. El individuo crea la verdad, sí, pero siempre en interacción con el medio.

Esta vendría a ser una primera conclusión, la imposibilidad de identificar la teoría jamesiana con el subjetivismo o con algún tipo de relativismo “fuerte”.

### 2.1.2. ¿Teoría de la verdad o teoría sobre la justificación de las creencias?

En segundo lugar, cabe mencionar otro tipo de críticas que resultan difíciles de superar. Estas tienen que ver con las contradicciones en las que James incurre en su definición de la verdad. Primero, se encuentran aquellas referidas a los *alcances* de la teoría. ¿James formuló una definición de la verdad de alcance universal o la suya es una teoría que se limita únicamente a legitimar las creencias de los individuos? La pregunta es pertinente debido a la ambigüedad con la que James aborda la cuestión. James considera verdaderas las creencias o ideas verificadas, pero, puesto que dicha verificación se enmarca dentro de los límites de la experiencia, siempre es posible que la idea que se refuta como verdadera puede ser falsa mañana (de ahí su falibilismo). En ese sentido, la aporía radicaría, como ha señalado Susan Haak (2011), en que la verificación difícilmente puede significar algo verdadero, pues nunca puede saberse si la idea se encuentra realmente verificada, lo que, como es evidente, va contra la definición jamesiana de la verdad como “proceso de verificación”<sup>82</sup>. En otras palabras, la cuestión es si James estableció realmente una teoría de la *verdad* o una teoría de la *justificación* de las ideas o creencias (la cual estaría basada en la experiencia).

---

<sup>82</sup>Según Susan Haak: “Cuanto más se concentra James en las verdades concretas, desdeñando la verdad abstracta, y cuanto menos claramente toma en cuenta la dependencia entre el primer concepto y el segundo, más graves son sus dificultades. Aunque a veces reconoce que las creencias que están verificadas demuestran con esto que han sido siempre verdaderas, a menudo indica que las creencias se vuelven verdaderas cuando son verificadas. (...) Y cuando escribe que “debemos vivir hoy de acuerdo con la verdad que podamos obtener actualmente, y estar dispuestos a llamarla mañana falsedad”, convierte “verificado” en “confirmado”, concediendo que, al fin y al cabo, lo que está verificado puede no ser verdadero. Esa conversión lo tienta, probablemente, porque explicar “verificado” en el sentido de “demostrado como verdadero” le exigiría cimentar su concepción de las verdades concretas en la verdad abstracta, a cuyo respecto James parece muy ambivalente. Pero, desde luego, si “verdad concreta” sólo significa una “creencia confirmada en el presente”, no es necesariamente ninguna verdad en lo absoluto, lo cual es sin duda la razón de que James recurra a sus inquietantes comillas y empiece a escribir, no de verdades concretas, sino de “verdades” concretas.” (Haack, 2011, p. 35)

¿Dijo James algo al respecto? Ciertamente él estableció una diferencia entre “verdad absoluta” y “verdades relativas”. Ya en la sexta conferencia de *Pragmatismo* realiza esta distinción, calificando como absolutamente verdadero “lo que ninguna experiencia ulterior alterará nunca”, “ese punto ideal hacia el que nos imaginamos que convergerán algún día todas nuestras verdades temporales”; mientras que las verdades relativamente verdaderas son aquellas que podemos afirmar hoy en armonía con la experiencia, pero existiendo siempre la posibilidad de poder llamarlas falsas mañana<sup>83</sup>. Para James es posible identificar una verdad abstracta a partir de las verdades concretas: “Como todas las verdades a medias, la verdad absoluta tendrá que *hacerse*.” (...) “La verdad está hecha en gran parte de otras verdades previas” (James, 2011, p.173). Posteriormente, en su ensayo *Abstraccionismo versus “relativismus”*, señala que el pragmatismo sí es capaz de defender un concepto absoluto de verdad. Así, la verdad en el sentido pragmático es “una opinión ideal en la que todos los hombres pudieran ponerse de acuerdo y que ninguno deseara cambiar jamás.” (2011, p. 213). Asimismo, James está convencido de que su teoría sobre la verdad pragmática es verdadera, pero reconoce, al mismo tiempo, que una verdad absoluta y final podría revisar y corregir su propia filosofía (2011, p.213). Además, frente a quienes acusan a su teoría de asumir que la verdad absoluta es inaccesible a los seres humanos, James contesta que el único

---

<sup>83</sup> “Lo “absolutamente” verdadero, es decir, lo que ninguna experiencia ulterior alterará nunca, es ese punto ideal hacia el que nos imaginamos que convergerán algún día todas nuestras verdades temporales. Equivale al hombre perfectamente sabio y a la experiencia absolutamente completa; y si estos ideales se realizan algún día, se realizarán conjuntamente. Entretanto, tendremos que vivir hoy con arreglo a la verdad que podamos obtener hoy y estar dispuestos a llamarla falsedad mañana.

La astronomía ptolomeica, el espacio euclidiano, la lógica aristotélica, la metafísica escolástica fueron expedientes durante siglos, pero la experiencia humana se ha salido de aquellos límites y ahora consideramos que estas cosas son sólo relativamente verdaderas o ciertas dentro de aquellos límites de experiencia. Absolutamente, son falsas, pues sabemos que aquellos límites eran casuales y podrían haber sido trascendidos por teóricos de aquel tiempo lo mismo que lo han sido por teóricos del presente.

Cuando nuevas experiencias nos conduzcan a juicios retrospectivos, podremos decir, usando el pretérito indefinido, que lo que estos juicios expresan fue cierto, aun cuando ningún pensador pasado lo formulara.” (James, 1973, p. 172)

objeto de su teoría es ofrecer una definición satisfactoria de la palabra verdad, sea que se trate de la verdad absoluta o de una verdad relativa<sup>84</sup>.

Por tanto, la respuesta a si la filosofía jamesiana propone un concepto de la verdad o únicamente una justificación de las creencias sobre la base de la experiencia, debe necesariamente pasar por el análisis de lo que este autor concibe como verdad “abstracta”, “absoluta” o “ideal”. Sin embargo, James no profundizó en el tema a lo largo de su obra (cuando habla de verdad, James habla casi siempre de verdades concretas y parece estar seguro que la verdad ideal está constituida por estas) por lo que cualquier análisis al respecto trasciende el plano meramente exegético. A juicio de Putnam (1997), James conserva la idea de verdad como opinión final proveniente de Peirce<sup>85</sup> y si asumimos como correcta esta interpretación (creemos que lo es, dado que, como tuvimos oportunidad de citar, James acoge la definición de verdad absoluta como consenso ideal en su ensayo *Abstraccionismo versus “relativismus”*), entonces las críticas a las nociones de “consenso ideal”, “convergencia” y “opinión final”, se aplicarían también a James. En otras palabras, para superar las críticas contra James en lo que respecta a la distinción entre verdad y justificación, tendríamos que aplicarnos a la tarea de superar las críticas contra el concepto peirceano de la verdad. Precisamente la crítica de Haack, así como la de Richard Rorty, es la de objetar lo imposible que resulta saber cuándo estamos frente al fin de la investigación. En su libro *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Richard Rorty (1997) alude explícitamente a las dificultades de la teoría de la verdad en James (y del pragmatismo clásico en general), de poder diferenciar la verdad de la justificación:

---

<sup>84</sup> “la respuesta que ofrece el pragmatismo pretende cubrir tanto la verdad más completa concebible, la verdad “absoluta” si se quiere, como la verdad en su versión más relativa e imperfecta. La pregunta acerca de cómo sería la verdad si existiera pertenece obviamente a un terreno de investigación puramente especulativo. No es una teoría acerca de ningún tipo de realidad, o acerca de qué clase de conocimiento es posible actualmente; se abstrae enteramente de todos los términos particulares y se limita a definir la naturaleza de una relación posible entre dos de ellos.” (James, 2011, p. 153)

<sup>85</sup> La idea jamesiana de que los seres humanos ayudan a crear la verdad está combinada con la idea peirceana de que los juicios verdaderos son los que estamos destinados a creer, no en un instante dado, sino a largo plazo, sobre la base del resultado total de la experiencia. Cit (Putnam, 1997, p. 167)

Los pragmatistas respondieron a esta crítica de dos maneras principales. Algunos, como Peirce, James y Putnam, han dicho que podemos retener un sentido absoluto de “verdadero” identificándolo con “la justificación en la situación ideal”: la situación que Peirce denominó “la meta de la investigación”. Otros, como Dewey (y, como he argüido, Davidson), han sugerido que hay poco que decir acerca de la verdad y que los filósofos deberían *limitarse*, explícita y autoconscientemente, a la justificación, a lo que Dewey llamó la “asertabilidad garantizada”. (Rorty, 1997, p.22)

Hacemos alusión a este comentario de Rorty con el propósito de demostrar que la solución de esta cuestión trasciende la obra jamesiana y constituye parte del debate contemporáneo que enfrenta a dos tipos de neopragmatismos (el de autores como Rorty en contrapartida con otros como Hilary Putnam) sobre la cuestión de la verdad y la posibilidad de diferenciarla de la justificación. Claro está, hay formas de reinterpretar el concepto de verdad en Peirce –en auxilio de James-, pues, incluso admitiendo que el concepto de verdad no supone necesariamente la certeza de poseer la verdad, es posible interpretar que el mencionado “fin” de la investigación no debe interpretarse como un estado de hecho en el que ya no sea posible contar con evidencia futura, sino, antes bien, como referido a cierto tipo de creencias en el marco de un estado subjetivo en el que se ha puesto fin a la duda del investigador (Escajadillo, 2015); o asumiendo que la verdad a la que se ha arribado en el marco de determinada comunidad epistémica siempre es racionalmente traducible a aquellos que no forman parte de ella, lo que hace posible que la evidencia pueda ser racionalmente conocida por todos, de modo que la verdad constituiría aquella creencia sobre la que todos podrían converger de poder contar con la misma evidencia (Quintanilla, 2015); o interpretando que la verdad peirceana constituye simplemente un ideal regulativo<sup>86</sup> en la medida que estamos obligados a confrontar nuestros criterios de justificación con los de otras comunidades epistémicas cuyas creencias difieren de las nuestras.

Pero si nos ceñimos a la obra jamesiana evaluándola a la luz del debate contemporáneo sobre la verdad, consideramos que su teoría no posee un carácter normativo ni un uso desentrecomillador, elementos sobre los cuales gira dicho debate. En realidad, el

---

<sup>86</sup>Interpretación que Putnam atribuye a Lamberth (Putnam y Putnam, 2017, p. 196).

criterio que ofrece James para desentremillar las aseveraciones que se precian de ser verdaderas es el de la experiencia individual y, como es evidente, un criterio tal, resulta sumamente limitado como para ofrecer un concepto o una teoría general acerca de la verdad. Más aun, es importante precisar que George A. Miller, colaborador de James en lo que atañe sus estudios psicológicos, escribe sobre James en la introducción a los *Principios de Psicología*: “su teoría de la verdad habla de lo que es verdad para el individuo, no de una verdad compartida socialmente” (James, 1989, p.xx). Por esta razón, es necesario reconocer que el alcance de la teoría jamesiana de la verdad comprende el nivel de justificación individual de las creencias.

Sin embargo, limitar la teoría de James al ámbito del individuo no debe desmerecer lo que consideramos su principal aporte. Este consiste en ofrecer, a partir de una fundamentación fenomenológica de las ideas o creencias individuales, una reivindicación del legítimo valor que las intuiciones, intereses, temperamentos y búsquedas humanas -esto es, aquellos elementos propios de la subjetividad que tradicionalmente fueron excluidos del concepto de verdad- poseen en la búsqueda de la objetividad, sea que esta se busque en el ámbito científico, como en el ámbito moral y religioso. Este aporte se ve claramente cuando tomamos en cuenta las diferencias entre la teoría de la verdad de Peirce y la teoría de la verdad en James. En efecto, según hemos visto, si bien James adopta la definición de Peirce sobre la verdad, entendida esta como “La opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella” (Peirce, 1878), la idea peirceana de que los juicios verdaderos son los que estamos destinados a creer, no en un instante dado, sino a largo plazo, sobre la base del resultado total de la experiencia, se combina en James con la idea de que los seres humanos ayudan a crear la verdad. Peirce y James no creen que la comunidad de investigadores puede simplemente decidir a qué verdad llegar, ya que esta se encuentra coaccionada por la realidad y el cuerpo de creencias anteriores. Sin embargo, las divergencias entre ambos filósofos consisten, en primer lugar, en su interpretación de la máxima pragmática: James pone énfasis en los intereses humanos en la determinación de la verdad, mientras que Peirce no (para James los sentimientos más prácticos y más inmediatos desempeñarán un papel en lo que será el “consenso final”); en segundo lugar, James saca conclusiones radicales de la intervención de nuestros intereses en nuestros juicios

verdaderos: la opción verdadera no solo es la que satisface las demandas de la lógica, sino la que satisface mejor nuestras exigencias estéticas y despierta mejor nuestros impulsos activos (Putnam, 1997). Asimismo, cabe recordar que la filosofía de James hunde sus raíces en la tradición británica del empirismo, una tradición que nunca fue muy atractiva para Peirce. Ello hace que James ubique el significado de un concepto en términos de sensación, no de conducta (o acción concebida). Más importante aún, James interpreta el significado de un concepto en términos de experiencias particulares, mientras que Peirce lo hace en términos de ideas generales (o contenido intelectual) (West, 1989).

Esta precisión respalda la idea de que no podemos asumir la teoría de James como una definición de la verdad, pero sí podemos asumirla como una teoría que incorpora la experiencia humana (que, como hemos visto, comprende también los aspectos tradicionalmente concebidos como “subjetivos”) en la búsqueda de la objetividad, sobre todo en moral y religión. Pero la objetividad a la que hacemos referencia no puede ser comprendida en el sentido moderno del término (una especie de objetividad “fuerte”: la de un “objeto” que se contrapone a un “sujeto”), sino interpretada pragmáticamente, como objetividad “débil”, en la que las ideas y creencias no solo están respaldadas por los argumentos y la contrastación con la realidad, sino también por los intereses y temperamentos humanos. Precisamente, en el contexto de su revisión histórico-filosófica del pragmatismo, así como de su recuento sobre los debates contemporáneos sobre la verdad y la objetividad, Richard Bernstein (2013) considera legítima la pretensión jamesiana de tomarse en serio las intuiciones en nuestras disputas filosóficas:

Apelar a las intuiciones y temperamentos en competencia puede ser el comienzo de una disputa filosófica, pero nada se resuelve finalmente simplemente apelando a ellos. La dificultad consiste en desarrollar argumentos basados en estas intuiciones, y en responder a las objeciones a estas tesis que uno propone. He intentado demostrar que uno puede desarrollar una concepción pragmática de la justificación, la verdad, la intersubjetividad y la objetividad que evite apelar al término final de la investigación, a las condiciones ideales de justificación, y que no conduzca al “relativismo malo” o convencionalismo (...). (Bernstein, 2013, p. 136)

Las intuiciones, por tanto, son legítimas, pero estas deben soportarse en argumentos y en un soporte realista si pretendemos alcanzar algún grado de objetividad que nos libre del capricho, la ilusión, el autoengaño o la superstición.

En conclusión, podemos afirmar, a la luz de estas críticas, que James no elabora una teoría de la verdad, sino, antes bien, una teoría acerca de la formación de las verdades individuales. Por esta razón, a fin de evitar la ambigüedad del lenguaje, consideramos más preciso reemplazar el término *verdad* por el término *convicción*. Decir que James formula solo una teoría acerca de la justificación empírica de las *creencias* no haría justicia al grado de convencimiento que las ideas verificadas imprimen sobre la conciencia de los individuos. El término *convicción* hace justicia a este elemento psicológico y es mucho más preciso que el de justificación, el cual parece solo apelar a la argumentación lógica. James formula, por tanto, una teoría de la convicción basada en la experiencia.

Esta conclusión, aplicada al análisis de la religión, según veremos, marca una pauta epistemológica específica que toma distancia de interpretaciones teológicas tradicionales respecto de la forma en que los sistemas religiosos se sustentan y son concebidos.

### **2.1.3. La crítica de Putnam: los límites de la correspondencia**

En su libro *El pragmatismo: un debate abierto*, Hilary Putnam (1999) valora positivamente lo que considera el “legado jamesiano” (el holismo; el entreveramiento entre las interpretaciones, los valores y los hechos; el antiescepticismo y el falibilismo), además de resaltar el importante intento de James por erradicar de la concepción de la verdad cualquier tipo de acto mental misterioso como lo es el elemento de la “correspondencia” (Putnam, 1999, p.26). Sin embargo, rechaza la teoría de la verdad por considerar que sus aplicaciones -particularmente referidas a las verdades históricas- son inconsistentes:

“Considero un error del pragmatismo identificar a la verdad con la opinión final, es decir, la opinión hacia la cual convergemos a largo plazo. Rechazo la “teoría de la verdad” del pragmatismo porque tiene consecuencias irracionales: la verdad respecto del pasado, por

ejemplo, resulta dependiente de lo que acaecerá en el futuro (o de cómo será la opinión en el futuro), y esto me parece inaceptable.” (Putnam, 1999, p.41)

En un ensayo posterior, titulado *James's theory of truth* (1997), Putnam reitera su crítica, pero esta vez ampliando sus argumentos. A juicio de Putnam, James es un realista directo sobre la percepción, pero no sobre la concepción. Para James, sin referencia a los objetos, los conceptos son solo “superficies psicológicas planas” (James, 2011, p.161). De ahí la necesidad de James de buscar siempre relaciones conjuntivas, esto es, que las ideas deban estar siempre referidas a algún objeto de la realidad para que puedan ser verdaderas; en ese sentido, Putnam hace referencia a lo escrito por James en su ensayo *Observaciones sobre la definición de la mente de Spencer como correspondencia* (1897), en el que señala que: “El único criterio objetivo de la realidad es coercitividad, a la larga, sobre el pensamiento” (Putnam, 1997, 167). Esta necesaria referencia de las ideas hacia las realidades es lo que impide que la teoría de James se aplique exitosamente a los hechos históricos. En otras palabras, la cadena experiencial entre la idea sobre el pasado debería ir hacia las realidades que ocurrieron atrás, pero la cadena, por el contrario, nos lleva hacia el presente o el futuro (dado que las evidencias que tenemos para formarnos un juicio sobre las realidades pasadas solo son accesibles hoy o mañana) (Putnam, 1997, pp. 181-183).

De acuerdo a Putnam, James intentó superar esta objeción alegando la diferencia entre las realidades pasadas y los juicios sobre esas realidades, de modo que los hechos del pasado son inmutables, mientras que los juicios respecto de ellos pueden ser verdaderos o no serlo, de modo que estos pueden cambiar de acuerdo a la evidencia. Sin embargo, ello presenta una contradicción lógica, lo que es posible advertir cuando se somete la teoría de la verdad de James a un caso concreto: el histórico y polémico caso de Lizzie Borden. Unos consideran que ella cometió los asesinatos, mientras que otros piensan que no. Se trata de un caso polémico en el que el juicio sobre los hechos del pasado *no se encuentra aún verificado* (dado que existe evidencia insuficiente). Se trata, pues, de un juicio que no es “coercitivo para el pensamiento”. Si seguimos a James en su distinción entre realidades pasadas y juicios sobre dichas realidades, estaríamos dando cabida a la opción de decir que “es verdad que Lizzie Borden cometió los crímenes”, cuando quizá no haya sido así, lo que atentaría contra el principio desentrecomillador (disquotational) de la lógica:

(...) sobre la teoría de la verdad de James se deduce que Lizzie Borden cometió los asesinatos, pero el juicio de que ella lo hizo no es verdad, contradiciendo el principio de que, para cualquier juicio  $p$ ,  $p$  es equivalente al juicio que  $p$  es verdadero. Y de manera similar, si ella no cometió los asesinatos, pero el juicio de que ella lo hizo nunca se volvió "coercitiva sobre el pensamiento", tendremos una violación del mismo principio. (Putnam, 1997, pp. 182-183).

Para Putnam, el defecto de la teoría de James radica en no haber sido lo suficientemente radical en lo que respecta a las concepciones: en su teoría, estas siempre deben referirse a objetos externos, cosa imposible en el caso de las realidades pasadas, ya que las experiencias actuales no pueden conducirnos hacia ellas. Por tanto, Putnam resalta la imposibilidad de probar la correspondencia basada en la experiencia en todos los casos. Como podremos advertir, Putnam, a través de una crítica epistemológica, arriba al mismo punto de la crítica efectuada por Susan Haack y por Richard Rorty. Estas críticas resaltan los entrapamientos a los que James llegó en su intento por renovar la teoría correspondentista de la verdad basada en la experiencia. No obstante, los intentos de James no fueron vanos, a nuestro juicio, si se considera que su error no se encuentra en la versión pragmática de su filosofía, sino en su intento por forzar una nueva significación del término verdad que no pudo superar las ambigüedades del lenguaje, al punto que se vio forzado a distinguir entre "verdad absoluta" y "verdades individuales"; más aún cuando la sola sugerencia de "diversas verdades" o de "verdades individuales" se presenta como una aporía si se toma en cuenta que la tradición filosófica occidental otorga a *aletheia*, como mínimo, un carácter normativo susceptible de ser aceptado por cualquiera y no de manera individual o por algunos individuos.

No obstante, si bien es posible catalogar a la filosofía de James como demasiado pretenciosa en su definición de la verdad, es posible establecer un correctivo a su teoría si interpretamos que James, antes que referirse a la verdad, se refirió a la formación de *convicciones*, esto es, a ideas o creencias seguras, dignas de fiar y capaces de dotar sentido a *los individuos*. La convicción supone el convencimiento, pero este no surge de la nada, toda vez que existe un proceso que explica su formación. En esto consistiría precisamente la propuesta jamesiana, la cual se aplicaría a describir fenomenológicamente el dispositivo por

el cual las ideas y creencias llegan a convertirse en convicciones. La más reciente crítica de Putnam se aproxima a esta propuesta reinterpretativa nuestra.

En efecto, en una reciente publicación, *Pragmatism as a way of life. The lasting legacy of William James and John Dewey*, Hilary Putnam (2017) ha precisado su propia valoración de la teoría de la verdad en James, a partir de un pasaje de *Las variedades de la experiencia religiosa* en la que nuestro autor explora la existencia de un “núcleo común” de los credos religiosos y analiza “la verdad objetiva de su contenido”<sup>87</sup>. Dicho núcleo estaría referida, en la citada obra, a un “MÁS” -como lo denomina James- descubierto en la experiencia religiosa y que se presenta como la “solución” al hombre religioso; “MÁS”, al que las diversas teologías atribuyen existencia, ofrecen diversos nombres y formas (como dios, dioses personales, etc.) y propugnan la posibilidad humana de “unión” con el hombre. La lectura de estos pasajes de *Las variedades* le permite a Putnam inferir que los criterios utilizados por James para afirmar la existencia de verdades constituyen esencialmente dos: por un lado, la referencia a alguna parte de la realidad (correspondencia) según nuestros más profundos intereses (que en el caso de *Las variedades* estaría referida al “MÁS”, definida por James como una entidad fronteriza con el yo subconsciente); y, por otro lado, el contacto fructífero con ella (la experiencia de liberación interior de la persona religiosa, entre otros efectos que James anota en las conclusiones de dicha obra). Para Putnam, ambos criterios son compatibles con una de las definiciones más concretas y claras que James ofrece sobre

---

<sup>87</sup> “Primero, ¿existe bajo todos esos credos discrepantes un núcleo común al que testimonian de manera unánime?

Segundo, ¿debemos considerar el testimonio verdadero?

De entrada, contestaré afirmativamente a la primera cuestión de la forma inmediata; los dioses y dogmas de las diversas religiones se anulan mutuamente, pero existe una determinada liberación uniforme en la que coinciden todas las religiones. Consiste en dos partes:

1. Una sensación de inquietud.

2. Su solución.

1. La inquietud, la sensación de inquietud, reducida a sus términos más simples, consiste en sentir personalmente que hay algo que no va bien en nosotros.

2. La solución pasa por la sensación de quedar liberados de aquello que no va bien mediante la conexión adecuada con los poderes superiores.” (James, 1994, p. 378).

el carácter de lo verdadero: la carta escrita a Miller en la cual estos elementos de la verdad jamesiana se aprecian de manera muy clara<sup>88</sup>. Asimismo, Putnam señala que estos dos criterios de verdad, la correspondencia con nuestro más profundo y mejor interés, y el contacto fructífero con la realidad, coincide con un interesante pasaje de *La voluntad de creer*:

A un empirista no le interesa de dónde viene (la verdad) sino a dónde va. A un empirista no le interesa de dónde procede una hipótesis: puede haberla adquirido por medios legítimos o ilegítimos; tal vez le haya sido susurrada por la pasión o sugerida por algún accidente; pero si el impulso general del pensamiento sigue confirmándolo, eso le basta para considerarla verdadera. (James, 2009, p.56).

---

<sup>88</sup>“(…) I am a natural realist. The world per se may be likened to a cast of beans on a table. By themselves they spell nothing. An onlooker may group them as he likes. He may simply count them all and map them. He may select groups and name these capriciously, or name them to suit certain extrinsic purposes of his. Whatever he does, so long as he takes account of them, his account is neither false nor irrelevant. If neither, why not call it true? It fits the beans-minus-him, and expresses the total facts of the beans-plus-him. Truth in this total sense is partially ambiguous, then. If he simply counts or maps, he obeys a subjective interest as much as if he traces figures. Let that stand for pure “intellectual” treatment of the beans, while grouping the variously stands for non-intellectual interests. All that ... I contend for is that there is no “truth” without some interest, and that non-intellectual interests play a part as well as the intellectual ones. Whereupon we are accused of denying the beans, or denying being in any way constrained by them! It’s too silly!” (2017, p. 161).

La traducción de la cita anterior es la siguiente: “Soy un realista natural. El mundo per se puede compararse con un elenco de frijoles en una mesa. Por sí mismos no deletrean nada. Un espectador puede agrupar el que más le guste. El puede simplemente contarlos a todos y asignarlos. Puede seleccionar grupos y nombrarlos caprichosamente, o nombrarlos para adecuarse a ciertos temas extrínsecos de él. Lo que sea que haga, siempre y cuando los tome en cuenta, su cuenta no es ni falsa ni irrelevante. Si ninguno [es falso o irrelevante], ¿por qué no llamarlo verdadero? Se ajusta a los granos, menos a él, y expresa los hechos totales de los frijoles más él. La verdad en este sentido total es parcialmente ambigua, entonces. Si simplemente cuenta o mapas, obedece a un interés subjetivo tanto como si traza figuras. Deje que represente un tratamiento "intelectual" puro de los frijoles, mientras que agrupar los diversos significa los intereses no intelectuales. Todo lo que sostengo es que no hay "verdad" sin cierto interés, y que los intereses no intelectuales juegan un papel tan importante como los intelectuales. ¡Con lo cual se nos acusa de negar los frijoles, o de negar estar de alguna manera limitados por ellos! ¡Es muy tonto!”

En tal sentido, Putnam concluye que James no afirma que la definición de verdad del pragmatista es analítica, o conceptualmente verdadera, sino que, de hecho, tiene el estado de una hipótesis, siendo esta la idea central de la teoría jamesiana de la verdad y no la definición peirceana de la verdad que, como hemos visto, James acoge al hablar de la verdad absoluta. En un pasaje clave para comprender su postura acerca de la “verdad” jamesiana, Putnam señala lo siguiente:

Para un pragmatista, un postulado que está dispuesto a abandonar si la experiencia va en contra de él tiene el estatus de una hipótesis. Por lo tanto, el requisito doble de James sobre la verdad: que una verdad debe ajustarse a las realidades apropiadas y debe ajustarse a nuestros intereses en relación con la idea o "formulación" particular, me parece ahora que tiene un estado más fundamental en su pensamiento que el postulado de que el futuro consenso será cierto. (Putnam y Putnam, 2017, p. 194)

Podemos apreciar que la interpretación que efectúa Putnam sobre la verdad jamesiana es la de una hipótesis capaz de funcionar (en línea con los principios de satisfacción y utilidad) siempre en el marco de la experiencia individual. A nuestro juicio, calificar a esta “hipótesis” como una “convicción” permite reenfoque la teoría de James hacia la manera en que los individuos adquieren este tipo de creencias y las proyectan hacia la realidad, algo que puede ser de utilidad cuando se trata de analizar las convicciones religiosas en un contexto como el actual, en el que las mentalidades religiosas continúan ganado terreno en las sociedades democráticas y en la que los integristas religiosos proyectan sus convicciones en el ámbito político.

## **2.2. Recapitulación: una filosofía pragmática de la convicción y de la religión**

Si los individuos poseen ideas o creencias que toman por “verdaderas”, aun cuando, en estricto, no lo sean -no sino demuestran tener, al menos, un carácter normativo y desentrecomillador- ¿con qué nombre podríamos referirnos a ellas? James se refirió a ellas como *verdades*, pero ya hemos visto lo problemático de esa opción. No se trata de

justificaciones (pues son estas las que respaldan las ideas o creencias) ni tampoco sería posible referirnos a ellas como “hipótesis”, “ideas” o “creencias” a secas, pues ya hemos visto que, en la teoría de James, se trata de realidades mentales “procesadas” por la experiencia, verificadas en la práctica, orientadas a la acción y capaces de generar efectos fructíferos con la realidad a juicio de sus portadores, de modo que se diferencian de cualquier hipótesis ordinaria. El término que hemos escogido, y que resulta semánticamente más preciso, es, a nuestro juicio, el de convicción. Este término, según se puede deducir de su definición ordinaria, apela a un elemento psicológico, la *conciencia de certeza* respecto de la idea o creencia, y un alto grado de vinculación personal hacia las mismas (de ahí que la RAE señale, como segunda acepción de *convicción*, “la Idea religiosa, ética o política *a la que se está fuertemente adherido*”). Pero además de ello, la convicción es definida como sinónimo de *convencimiento* (tal es su primera acepción), es decir, “la acción y efecto de *convencer*”, la cual apela a la experiencia de la confrontación con las evidencias. Así, convencer es “Incitar, mover *con razones* a alguien a hacer algo o a mudar de dictamen o de comportamiento” y también “*Probar algo* de manera que *racionalmente no se pueda negar*” (RAE), significado que nos aleja del subjetivismo y que sugiere un báremo desde el cual es posible acceder al estado de convicción, báremo que en James estaría constituido, no solo por los argumentos racionales, sino por la experiencia y la realidad, más específicamente, por un dispositivo compuesto por estas dos y, al mismo tiempo, por el individuo.

Tratándose, por tanto, de una filosofía de la convicción humana, esta es capaz de proyectarse como un análisis racional respecto de la generación, mantenimiento, cambio o abandono de todo tipo de convicciones, en particular, de las religiosas. Si la filosofía pragmática concluye que las convicciones son más legítimas en la medida que participan de la realidad y de la experiencia, ¿no podría aplicarse esa premisa a las convicciones religiosas?, ¿el enfoque pragmático, en ese sentido, no constituiría una lectura de la realidad capaz de proyectarse al fenómeno religioso a fin de juzgarlo desde su particular enfoque?, esta posibilidad ¿no legitima la filosofía jamesiana de la convicción como una particular filosofía de la religión?, ¿no sería posible aplicar con coherencia su filosofía pragmatista de la convicción a una versión específica de la religión: la tradición protestante?

En efecto, estudiar la religión a partir del enfoque de una filosofía de la convicción implicaría analizarla, criticarla, valorizarla e, incluso, reconstruirla, a partir de las experiencias religiosas individuales, lo que no solo plantearía un nuevo enfoque hermenéutico para interpretar la religión, sino que sus repercusiones serían capaces de proveer un amplio margen de innovación religiosa y teológica a partir de los individuos, susceptible de ser compatibilizada con los rasgos esenciales del individualismo protestante. Esta es la razón por la que encuentro en James un fundamento filosófico para comprender la religión de una nueva manera, asumiendo que este nuevo marco epistemológico puede ser la plataforma racional para una nueva teología en tiempos de secularización y pluralismo. Así pues, si bien el nivel epistemológico en el que se desarrolla la teoría de James es el ámbito individual, nada obsta a que este nivel pueda expandirse para alcanzar niveles colectivos o incluso comunitarios, o que el edificio de la teología pueda construirse a partir del acuerdo dentro de una comunidad de convicciones. Ello es posible porque las experiencias individuales pueden ser compartidas, de modo que no es aventurado señalar que una filosofía de la convicción constituye una vía teórica para algún tipo de propuesta normativa que pueda ser aplicada a la religión. Esto es posible si atendemos al hecho de que fenomenológicamente las convicciones religiosas son también compartidas, de modo que estamos ante una nueva forma de descubrir y comprender la “verdad religiosa” que se distancia de visiones tradicionales de la religión que proponen el camino inverso: parten del dogma o de la autoridad institucional para proyectarse sobre los individuos (lo que, por cierto, se refleja en una determinada dinámica organizativa o eclesiología).

Por otra parte, una “filosofía de la convicción” posee una segunda consecuencia importante. Esta no distinguiría sustancial ni radicalmente entre convicciones racionales y convicciones religiosas, de modo que oponga este tipo de convicciones como excluyentes. Ello por la sencilla razón de que los elementos de la convicción son los propios de la experiencia humana, la cual no se restringe a sus elementos cognitivos, sino también engloba los emotivos, inconscientes, etc. La diferencia entre convicciones religiosas, científicas o morales no vendría exclusivamente dada, como se suele pensar tradicionalmente, sobre la base del objeto o del método (siempre externo) al que se refiere el individuo, sino por la forma en que operaron los procesos internos que generaron la convicción (ello sería una

consecuencia de la inclusión jamesiana de lo subjetivo en el concepto de verdad). En ese sentido, más que la argumentación (para el caso de las creencias racionales) o la obediencia (para el caso de las creencias religiosas), parece más acorde revalorar el valor del *testimonio*, como narrativa de los procesos internos de los individuos, lo que permitirá dar cuenta de sus convicciones.

### **2.2.1. La convicción: criterios de vinculación**

La convicción, por tanto, son aquellas ideas o creencias que han sido sancionadas por la experiencia del individuo. Pero la convicción no es la única expresión del pensamiento traducible en proposiciones susceptibles de ser calificadas como verdaderas o falsas, pues los recuerdos, las imágenes provenientes del sueño o de la imaginación, las ilusiones, las ideas, las creencias, los hábitos, los razonamientos son también otros fenómenos psicofísicos capaces de orientar nuestro pensamiento y voluntad que, siendo objeto de estudio por parte de James en sus *Principios*, posee cada uno su definición propia-. Esto nos permite establecer una tipología que atienda a su origen fenomenológico y que, vistas a la luz de la propuesta jamesiana, estaría sujeta a una criteriología que explicaría el *grado de certeza* y, por consiguiente, de vinculatoriedad para la vida de los individuos (vinculatoriedad que, desde la perspectiva pragmática, se reflejará en la acción).

Estos criterios de vinculación, presentes en la obra jamesiana si atendemos a la estructura de la relación veritativa, serían los siguientes: a) el *grado de conocimiento* de la proposición que se presume verdadera, en una escala que va desde el conocimiento perceptual al conceptual; b) el *grado de realidad* en lo que atañe a su comprobación o verificación empírica, en la medida que sea posible una comprobación directa (verificación) o crediticia (verificabilidad) de los enunciados, y que se reflejaría en una escala que se extrapola desde la realidad tangible a las experiencias personales; c) el *grado de satisfacción*, en la medida que las proposiciones resulten útiles para la vida práctica de los individuos, utilidad reconocible en una escala que va desde las necesidades vitales más “objetivas” (en

la medida en que son compartidas por todos los seres humanos como el comer y el beber) a las más “subjetivas” (entre las cuales podría contarse la coherencia con las creencias previas de los individuos (principio de conservación)). Nótese que los criterios antes expuestos, desde la propuesta pragmática, apelan a escalas graduales entre diversas formas de conocimiento, de realidad y de utilidad, antes que a distinciones rígidas sometidas al dualismo entre sujeto y objeto. Además, esta gradualidad en lo que concierne a la vinculatoriedad de las ideas para los individuos permite dar cuenta, de una mejor manera, de los cambios individuales del pensamiento. Así pues, los criterios se yuxtaponen, la gradualidad existente en cada uno da cuenta de la pluralidad de las formas de existencia de cada individuo.

A lo expuesto, convendría añadir un criterio más, con miras a subsanar las limitaciones de la obra jamesiana en lo que concierne a la reflexión sobre el lenguaje. Y es que el pragmatismo clásico, como filosofía dada antes del giro lingüístico en filosofía, se mantiene al margen de la cuestión lingüística y su incidencia en la discusión contemporánea sobre la verdad (así, Bernstein acusa una dicotomía entre experiencia y giro lingüístico promovida por el pragmatismo rortyano, además de reconocer que la noción de experiencia, introducida por los pragmatistas clásicos, fue desplazada en la filosofía por la cuestión del lenguaje (Bernstein, 2013, pp. 137-141). Lo cierto es que no existe en James una reflexión explícita sobre el lenguaje como matriz que determina de raíz nuestra comprensión y experiencias sobre el mundo (lo más cercano a ello es la explicación que James hace, en la quinta conferencia de Pragmatismo, del “sentido común”, definiéndolo como un sistema de categorías y conceptos heredados por los individuos y que resulta ser contextual); sin embargo, no puede desconocerse que los contextos lingüísticos determinan en gran medida la experiencia de los individuos, así como la posibilidad de que las ideas o creencias adquiridas en determinado contexto cultural constituyan “hipótesis vivas” (o “muertas”) para aquellos. Por esta razón, debe añadirse un criterio adicional, referido al *grado de vinculación lingüística*, el cual sería constatable en una escala que va desde un alto a un bajo grado de familiaridad y habitualidad que los individuos poseen respecto de determinados significados y prácticas comunicativas en una determinada comunidad epistémica.

¿Qué utilidad ofrece esta criteriología que pretende dar cuenta del grado de vinculación de los individuos con sus ideas o creencias? Nuestra sugerencia es que una comprensión fenomenológica del arraigo de las creencias en los individuos ofrece una conceptualización teórica común para cualquier tipo de creencia, lo que incluye a las creencias religiosas, hecho que plantea un nuevo intento por establecer puentes entre la fe y la razón o, por lo menos, en delimitar sus fronteras. Así, si tradicionalmente la ortodoxia ha rechazado varios proyectos de filosofía de la religión (piénsese en la filosofía de la religión de autores como Spinoza, Kant o Hegel) ello ha sido así porque lo que se hizo fue racionalizar sus contenidos (negar todo aquello que escapara de una explicación lógica o naturalista), pero, en este caso, la filosofía jamesiana no nos propone racionalizar creencias religiosas específicas (como “Dios”, la “revelación”, los “milagros”, etc.), sino únicamente comprender cómo las personas llegan a creer con el fin de reivindicar la pluralidad religiosa que opera a nivel de los individuos (el cual, en la práctica, plantea formas alternativas de concebir y vivir lo religioso en contraste con las expresiones institucionales oficiales). De esta manera se plantea una línea de confrontación distinta con la ortodoxia.

Ahora bien, si el análisis fenomenológico de la convicción es medular para comprender qué hace que los individuos abracen, practiquen, vivan o estén dispuestos a morir por aquello que consideran “la” verdad, dicho análisis, aplicado a la religión, propone una suerte de giro en torno a la forma en que la religión suele ser vista, esto es, como un bloque de creencias históricas y dogmáticas que no admite dinamismo alguno, toda vez que en lugar de hablar de “la religión”, desde esta perspectiva fenomenológica, sería más preciso hablar de la “religión de los individuos”. Por supuesto que ello supondría, a su vez, una suerte de subversión respecto de la forma tradicional en que la religión se analiza a sí misma (nos referimos aquí al ámbito institucional-ecclesial y teológico): la religión no sería vista como un bloque histórico de verdades reveladas a la que los individuos deberían conformarse, sino todo lo contrario, como la construcción que los individuos aportan a lo largo de la historia sobre la base de una tradición, revelación o intuición religiosa originaria. Se plantea así, una versión de la religión más radical que la Reforma misma: si esta supuso un movimiento “hacia abajo”, a través de la subjetivación de la creencia respecto de la institucionalidad ecclesial y el carácter sacramental de la fe, afirmar que la religión se erige sobre los individuos

que la portan implicaría un nuevo movimiento “hacia arriba”, en el que los contenidos religiosos y las estructuras institucionales son determinados y reconstruidos por los individuos que constituyen la fuente de la religión. Esta sería la principal consecuencia de una filosofía de la convicción aplicada al análisis de la religión, presupuesto que también sería compartido por la aceptación del pragmatismo jamesiano en la teología, en lo que podríamos denominar un “pragmatismo teológico”.

Asimismo, la criteriología de la creencia supondría el cuestionamiento de lo que tradicionalmente se asume como la verdad religiosa por excelencia: el dogma (sea que este provenga de la tradición o de la revelación). Este se asume como una verdad incuestionable, fija e inmutable, pero también se asume como una verdad normativa, vinculante incluso para aquellos que no creen en él o que no se encuentran identificados o familiarizados con los procesos históricos que lo hicieron surgir o en las fuentes reveladas que los justifican. Este carácter pretendidamente vinculante del dogma, sobre todo para con los no creyentes, es fuente de conflicto en sociedades plurales, democráticas y laicas. Para resolver esta fuente de tensión entre actores religiosos y no religiosos lo usual es apelar a la inconmensurabilidad de los discursos, rechazando las interpretaciones metafísicas en la palestra pública (Rorty y Stout). Otra opción, más flexible, ha sido la de distinguir un discurso religioso susceptible de flexibilizarse (no fundamentalista), siendo capaz de hacer concesiones en la medida que toma conciencia de que el acuerdo no será jamás posible, poniendo de relieve el valor de la convivencia; pero que, al mismo tiempo, tendría como contrapartida el deber de los ciudadanos no religiosos de reconocer su legitimidad aun cuando este no posea bases racionales (Habermas). En esa línea se inserta la tesis de Raúl Zegarra<sup>89</sup> quien, a propósito del análisis jamesiano de la religión, postula un “minimalismo teológico pragmatista”, concepto con el cual pretende sustentar la idea de que existiría una doble manera de hablar de la religión: la racionalista al estilo del James de *Las Variedades* (débil, minimalista) y la proveniente de la fe (fuerte, maximalista). Entre ambas habría, como es evidente, una diferencia de lenguaje, pero los creyentes deberían apelar al discurso minimalista a manera

---

<sup>89</sup> Me refiero al trabajo titulado *Minimalismo Teológico Pragmatista. Los aportes de William James y Gustavo Gutiérrez a la reflexión teológica contemporánea*. Lima: Tesis para optar el grado de magister en filosofía por la PUCP, 2011.

de estrategia discursiva para poder llegar a acuerdos en la esfera pública<sup>90</sup>. Por otra parte, sin embargo, la posición que ha tenido gran predominancia entre los creyentes, sobre todo en el terreno de la acción política, es la de la defensa de la verdad revelada –que se asume como vinculante para todos, creyentes y no creyentes-, la cual determina su defensa por posturas morales y políticas conservadoras. La manera en que este tipo de integrista cristiano pretende resolver la tensión entre los distintos discursos es a través de la victoria política.

Pero por más distintas que resulten ser las soluciones antes referidas todas ellas tienen algo en común: salvaguardan el carácter dogmático de la fe. La primera apelando a la inconmensurabilidad de discursos para rechazarla, pero no para pretender reformarla; las segundas también la preservan, si bien consideran que su transmisión debe ser de manera estratégica y moderada, y su “traducción” al lenguaje secular adecuada; mientras que el integrista cristiano lo que hace es reafirmarse en ellas. Nuestra propuesta es distinta: lo que planteamos a partir de nuestra lectura de James es *la deflación de la creencia religiosa*

---

<sup>90</sup> Afirma Zegarra: “Lo que se sostiene es que para determinados fines, asociados sobre todo a las esfera pública y a la necesidad de legitimar no solo la posibilidad de creer, sino también los elementos naturales de la fe en que se cree, es necesario flexibilizar el discurso que hacemos sobre la experiencia de fe. Así, lo que propone la estrategia minimalista, desarrollada notablemente por el James de Las variedades de la experiencia religiosa, es un ejercicio de abstracción que separe, solo analítica y circunstancialmente, los elementos más básicos e irrenunciables de la fe de aquellos mucho más particulares, doctrinalmente desarrollados y, por lo mismo, menos capaces de establecer puntos de contacto con las personas que no comparten nuestra confesión religiosa. Este modo de inteligir la fe, este lenguaje teológico, tiene prioridad, como se dijo, en contextos públicos. (...) Nuestra propuesta es que las diferentes tradiciones religiosas tienen una gran relevancia en el contexto público, sobre todo en uno como el nuestro; sin embargo, estas deben aprender a encontrar lenguajes nuevos que les permitan actualizar los núcleos centrales de su sabiduría, muchas veces milenaria, para adaptarse a las demandas de un mundo nuevo (...).” (Zegarra, 2011, pp. Xviii, xiv)

“Hay que tener cuidado aquí, no obstante: no se está sugiriendo que la fe pierda toda su densidad, sino que esta sepa identificar sus pilares fundamentales que se encuentran en las experiencias básicas compartidas- y que a partir de esos mínimos sea capaz de construir un lenguaje que pueda compartir sus valores más importantes no solo con los demás creyentes, sino con toda la sociedad. (...) La invitación que un minimalismo teológico propone es la de pensar con profundidad volviendo a las raíces de cada tradición de sabiduría para que a partir de ellas se construya un lenguaje teológico capaz de responder a las grandes demandas de nuestro tiempo sin caer en facilismos que sugieran que todo ya está dicho y que el otro está equivocado.” (Zegarra, 2011, p. Xiv).

*tradicional encarnada en el dogma.* No se trata, pues, de hacer asequible el lenguaje religioso al lenguaje secular, ni viceversa, sino de operar un cambio sustancial en la forma de concebir las creencias religiosas que facilite así la compatibilidad entre los discursos, afirmando, como lo abordaremos en el tercer capítulo de esta tesis, que es posible sustentar dicha versión deflacionista de la fe en el protestantismo histórico.

¿En qué consiste esta deflación? En reemplazar una religión que se sustenta en dogmas por una religión que se basa en convicciones. Precisamente la criteriología de la convicción que hemos podido extraer de la obra de James nos ayuda en ese sentido. Conocimiento, realidad, utilidad y lingüisticidad se yuxtaponen a la hora de fundamentar las creencias y permiten establecer el siguiente principio: *el fundamento de la creencia determina sus límites.*

Así, por ejemplo, creencias religiosas que se afirman de manera dogmática como “Dios existe” o como “todo aborto es un asesinato” suelen oponerse como “la” verdad a quienes no piensan de la misma manera; sin embargo, esta manera de proceder no atiende a la naturaleza de la creencia por varias razones, como intentaremos demostrarlo a continuación aplicando la criteriología que hemos propuesto.

En primer lugar, atendiendo al *grado de conocimiento*, una proposición como “Dios existe” no tiene el mismo grado de conocimiento conceptual que, por ejemplo, una verdad matemática, capaz de inferirse de manera lógica a través del pensamiento sin necesidad de apelar a las percepciones, por lo que no ofrece la misma certeza. De igual manera, la proposición “Dios existe” no posee el mismo grado de conocimiento perceptual que la frase “afuera está lloviendo”, en la medida de que cualquiera podría salir y comprobar, a través de sus sentidos, si la proposición es cierta o no. En realidad, la creencia en la existencia de Dios se ubica en algún punto intermedio de la escala que va del conocimiento perceptual al conocimiento conceptual. Precisamente en *Las variedades* James define la fe como un sentimiento experimentado a nivel psíquico, pero que logra formularse a nivel conceptual a través de un salto (justificado por James en *La voluntad de creer*), acaso especulativo, frente a la ausencia de evidencia y ante la presencia de necesidades vitales que satisfacen las

hipótesis vivas. De ahí que enarbolar o utilizar discursivamente un dogma contra quienes piensan distinto con una pretensión de objetividad, o utilizar el dogma como asumiendo que el otro tiene los mismos canales perceptuales y conceptuales para su comprensión sería, en el caso de la creencia de la existencia de Dios, un exceso.

En segundo lugar, la creencia en la existencia de Dios también puede juzgarse según su *grado de realidad*. Por un lado, el grado máximo de certeza para la experiencia humana, en lo que concierne a una evidencia directa de la realidad en juego, sería el de una contemplación directa de la cosa (ver a Dios) algo que nadie ha logrado (salvo que se asuma como literal el relato bíblico en el que Moisés contempla la gloria divina). Por otro lado, “Dios existe”, tampoco parece estar en el otro extremo, esto es, como una proposición o concepto formal que no participe de ninguna realidad, no si se toma en cuenta que muchas de las concepciones de Dios se amparan, por ejemplo, en identificarlo con el todo o con algún grado de experiencia mística. No parece pues, desde el grado de vinculación con la realidad, que la creencia en la existencia de Dios pueda catalogarse como netamente “objetiva” o como puramente “subjetiva”. Por tanto, menospreciar el discurso religioso como una ilusión o sobrevalorarlo como para pretender refutar al ateísmo, supone ir más allá de los límites que fundamentan dicha creencia.

En tercer lugar, se tiene el *grado de satisfacción*. ¿Qué necesidades humanas satisface la creencia en la existencia de Dios? Por un lado, en un extremo de la escala, se tienen necesidades humanas universales que podríamos identificar materialmente con las necesidades físicas y psíquicas de las personas o, en un sentido espiritual, podríamos identificar dichas necesidades en torno al concepto de dignidad humana. Por otro lado, en el otro polo de la escala, las necesidades pueden ser muy particulares, variando de persona a persona o de contexto en contexto, de corte moral, existencial, estético o psíquico. Por esta razón, oponer el discurso religioso sin considerar cuál es la necesidad vital en juego (y no solo los argumentos en juego), supone otro exceso en el discurso.

Por último, debemos considerar la *lingüística*. La existencia de Dios es propia de una tradición, una religiosa, como es obvio, pero que posee sus matices dependiendo de la

religión de que se trate (cristianismo, islamismo, judaísmo, hinduismo, etc.). En consecuencia, esta posee un alto grado de sentido para quienes se encuentran insertos en dichas comunidades. Pero, por supuesto, no lo es para quienes no posean alguna religión o, más aún, para quienes su visión de la realidad y su sentido de la vida obedezcan al sentido por otras comunidades lingüísticas o epistémicas como es el caso de comunidades científicas o filosóficas no religiosas. Incluso es concebible que existan individuos que participen al mismo tiempo de contextos o comunidades lingüísticas religiosas como no religiosas. Por ello, cuando el dogma es utilizado como un argumento en el marco de otros contextos lingüísticos es lógico esperar un diálogo de sordos o algún tipo de violencia discursiva.

De lo expuesto podemos concluir lo siguiente: cuando el dogma religioso, concebido así tradicionalmente, se circunscribe a los límites fenomenológicos que lo circunscriben, ya no estamos frente a un dogma, sino frente a una convicción. El dogma, tal como suele ser concebido actualmente por muchas comunidades religiosas, es entendido como una verdad objetiva, oponible a cualquiera, excediendo así su propio fundamento pragmático. Como hemos intentado demostrar aquí, una filosofía pragmática de la convicción puede contribuir a una reforma de la religión y a una versión más modesta de la verdad religiosa que posibilite el diálogo con quienes no la comparten, algo que indefectiblemente tendrá consecuencias positivas atendiendo al pluralismo de nuestras sociedades democráticas. Así, la convicción, a diferencia del dogma, cuando sale del ámbito fenomenológico que justifica su vinculatoriedad para un individuo o comunidad, solo puede presentarse o transmitirse como un testimonio o, a lo mucho, como una invitación a participar de la propia experiencia. Salirse del fundamento fenomenológico de la convicción para proyectarla sobre otros corre el riesgo de la imposición y de la violencia. De ahí que el dogma pueda ser reinterpretado, ya no pudiendo ser concebido de manera apodíctica, sino, si es que pretende conservarse el término, como la declaración oficial de una puesta en acuerdo de los individuos que comparten convicciones al interior de la una comunidad de fe.

### **2.2.2. La teología pragmática, el excepcionalismo jamesiano de Victor Anderson y el preternaturalismo**

Consideramos que la interpretación que hemos ofrecido respecto de una filosofía pragmática de la convicción y la consecuente criteriología sobre la vinculatoriedad de la creencia coincide con una lectura religiosa del pragmatismo como la planteada por Victor Anderson en su libro *Pragmatic Theology*.

Según Anderson (1998), la reconstrucción pragmática de la filosofía, el significado y el valor son principios de vida correlativos. Los valores están siempre relacionados con el significado. James Dewey y Royce estuvieron imbuidos en los dramáticos cambios intelectuales ocurridos en la escuela americana debido a las consecuencias del nuevo naturalismo metafísico, la ciencia evolucionista y el eclipse de la filosofía natural. Cada uno de estos pensadores extendió su reconstrucción pragmática de la filosofía hacia el pensamiento religioso. Así, el pragmatismo poseía un doble criterio para determinar la validez de las proposiciones en filosofía y teología: el conocimiento se logra a través del método empírico. De esta manera, las afirmaciones sobre Dios, la otra vida, la resurrección y otras propias de la teología americana podían alcanzar el estatus de conocimiento experimental. Los pragmatistas argumentaron que si las investigaciones no producían instancias experimentales de conocimiento no eran cultural y moralmente significantes. Precisamente, la legitimidad de las investigaciones estaba basada en su valor instrumental para conectar las necesidades subjetivas y los deseos humanos sean estos individuales o grupales. Para los pragmatistas, la relevancia de los estudios humanos, incluyendo la teología, estaba basada en su cualidad pública. En la reconstrucción pragmática de la filosofía la dialéctica entre sentimientos y creencias, fe y religión, lealtad y teología desplazo a la filosofía y a la ciencia en la justificación de la validez de las afirmaciones religiosas. Psicología y ética llenaron el vacío dejado por la progresiva separación de la ciencia y la filosofía de la teología. Los argumentos teológicos tradicionales fueron reconstruidos en términos de vitalismo espiritual, fe social y unidad de la intersubjetividad cósmica en la justificación de las creencias religiosas. Por tanto, para Anderson, el pragmatismo clásico contribuyó a la secularización pragmática de la teología, la cual hace posible una reconstrucción pragmática de la teología. La clave de esta reconstrucción estaba localizada en la lectura pragmática de la experiencia religiosa (Anderson, 1998, pp. 31-35).

¿En qué consiste esta reconstrucción pragmática de la religión que, a juicio de este autor, reivindicará también a la teología y su aporte en la reflexión sobre el espacio público? La tesis central de Anderson es que conceptos como los de “trascendencia” o “realización cultural” (que utiliza a lo largo de su libro) no son exclusivos de la teología. Gracias a que filósofos como James, Dewey y Royce reorientaron la comprensión y la vivencia de lo religioso desde el plano de la experiencia, esta es accesible a todos, creyentes y no creyentes. En ese sentido, Anderson se considera defensor de un legado que él mismo denomina “Naturalismo pragmatista”. Se trata de una ontología naturalista que pone el acento en las limitaciones de la moral humana y de las acciones sociales y políticas a la luz de un determinismo natural. Una premisa básica de esta corriente de pensamiento es que todas las acciones humanas están limitadas por la finitud. Pero el pragmatismo naturalista no define la vida humana en un sentido puramente negativo, también lo hace positivamente resaltando los caminos creativos que la naturaleza y la experiencia humana ofrecen para potenciar nuestras posibilidades y realizar cambios trascendentes. Anderson se propone en este libro interpretar teológicamente los principios de finitud y trascendencia al interior de la filosofía americana de la religión. A esta interpretación Anderson la denomina “pragmatismo teológico” (1998, pp. 1-3).

Esta suerte de “abajamiento” de la teología, que reflexiona a Dios a partir de las potencialidades de la finitud es análoga a nuestra propuesta de la deflación del dogma sobre la base del fundamento empírico y fenomenológico que sustenta su grado de vinculatoriedad para con los individuos. Así es la teología la que emerge de la experiencia y no la experiencia la que emerge de la teología.

Bajo esta lógica, ¿cómo interpreta Anderson la filosofía de la religión de James? A juicio de Anderson, en *Las variedades de la experiencia religiosa* James continuó la distinción entre sentimientos religiosos y creencias. Argumentaba que el sentimiento religioso es anterior a la creencia. Las creencias, por el contrario, están relacionadas con las hipótesis, los mitos, las supersticiones, los dogmas, los credos, la metafísica y la teología. Estos son productos secundarios del pensamiento que fueron calificados por a estos los

calificó James como súper creencias, las cuales son dependientes de los sentimientos que son anteriores a la reflexión. ¿Pero qué quería decir James con la noción de sentimiento religioso? Solo es posible comprenderlo en el contexto de la teoría del conocimiento perceptual de James y su teoría de la validez.

Para James solo cuando un sentimiento está embebido de experiencia, entendiendo esta como un nexo entre pensamiento, conceptos y categorías, puede el significado de determinado sentimiento revelar un significado religioso distinto a otros posibles significados. En ese sentido, cuanto mayor contenido intelectual se añada a la fe, el resultado es una persistente lealtad de las personas a sus distintos credos. Para James el sentimiento religioso denota que la fe como una condición de la conciencia es anterior a la reflexión y al momento en que nuestras creencias son construidas. De acuerdo a Anderson, en *La voluntad de creer*, el término creencia sugiere más una connotación activa que la que James atribuye al término fe en las variedades. La creencia es más una disposición del carácter que un estatus intelectual. Fe y creencia no son idénticas. La fe es una actitud o estado de conciencia que es más básico que la creencia, y la creencia depende de la fe. La creencia denota un movimiento inferencial desde la fe. Juntas la unidad del sentimiento y la creencia constituyen la esencia de la experiencia religiosa. Asimismo, según James no hay experiencia religiosa sin creencia o contenido intelectual. El problema es cuando las súper creencias toman el lugar de las bases primarias. Esto no significa que las súper creencias no tengan valor, más bien estas son apropiadas si nos ayudan a alcanzar buenos resultados. Por ello, James reconstruye la religión sin los elementos metafísicos de la teología y entiende la tarea de la teología en términos prácticos. El rechazo la apologética que usa solo las razones lógicas, la teología dogmática y la clásica doctrina cristiana de la revelación.

Sin embargo, la discusión de la teología en *Las variedades* debe ser balanceada con otras partes de su obra. Por ejemplo, en *Pragmatismo* la legitimidad de las aserciones teológicas sobre el mundo y valores humanos descansa en la posibilidad de brindar un equilibrio reflexivo entre la experiencia subjetiva de las personas y sus capacidades para negociar con los factores materiales que limitan sus intenciones hacia la realización final. A pesar de la modesta posición que toma James hacia la teología en *Pragmatismo*, él argumenta

sin embargo en *Las variedades* que la apologética y la teología dogmática no pasaban el test pragmático. James opta por reemplazar la teología por una ciencia de las religiones.

Así, un estudio científico de la religión podría: a) Clasificar el sentimiento original dentro del orden psicológico en el que estos ocurren, b) Evaluar la adecuación de los significados simbólicos de estos sentimientos en relación con los sentimientos anteriores y, c) evaluar la validez de las experiencias religiosas en los términos de la eficacia subjetiva de los individuos y contra otras experiencias. Según Anderson, James inscribe el significado público de la experiencia religiosa en esta última opción. La legitimidad de la teología se sustenta al interior de un sistema naturalista de significados compartidos sobre el mundo y los valores de la vida humana, los bienes y sus fines. A esto llama Anderson el *excepcionalismo Jamesiano*. Según este, los significados religiosos no se encuentran estrictamente localizados al interior de la subjetividad de la persona individual. Más bien, los valores y significados religiosos son materia del acuerdo intersubjetivo de los sentimientos religiosos que son experimentados por otros. Así los estados psicofisiológicos y su reconocimiento pueden ser compartidos y consentidos por otros en ello radica su cualidad pública, sin embargo, James no hizo explícita las explicaciones de esta forma de entender la religión para la vida social y política, algo que Dewey si hará (1998, pp.35-39).

La tesis de Anderson es que en los pragmatistas clásicos la idea de una teología pragmática fue consecuencia de la secularización de la teología y de la extensión de su filosofía reconstructiva de la investigación religiosa. Al abandonar el carácter supernatural dogmático y apologético de la teología reevaluaron los aspectos de la teología pertinentes para el espacio público. James enfatizó que la fe religiosa es una cualidad intrínseca para el autoentendimiento humano. Según podemos advertir, Anderson identifica como principal ventaja de una lectura pragmatista de la religión la recuperación de la relevancia pública de la teología y su mayor conexión con las necesidades humanas. Consideramos que esta lectura no solo coincide, sino que refuerza nuestra criteriología de las convicciones religiosas, en la medida que justifica esta inversión fenomenológica y epistemológica de las relaciones entre experiencia y teología, debiendo la segunda subordinarse a la primera. Sin embargo, cabría preguntar en qué medida este enfoque teológico que reivindica el fundamento empírico y finito de la religión puede aportar a la humanidad.

Al respecto, Anderson admite que hay una tensión entre la teología como una práctica interpretativa y la experiencia religiosa como una estructura general fenomenológica de la experiencia humana. Sin embargo, no hay un acuerdo sobre si la teología contribuye cognitivamente a la investigación humana. Según Anderson los aportes de la teología pragmática a las sociedades democráticas se pueden clasificar en cuatro funciones: Descriptiva, explicativa, normativa y metafísica.

En primer lugar, existe consenso con relación al conocimiento religioso. Según la teología pragmática, la teología académica no propone un método de investigación diferente de los que operan en otros estudios humanos. En ese sentido, puesto que la teología es histórica ella puede informar constantemente sobre las prácticas culturales de la gente de todos los tiempos. Este juicio descriptivo justifica que la teología se mantenga dentro de la universidad.

En segundo lugar, la teología no solo se concibe como un discurso descriptivo, sino también explicativo. La teología académica trata de elucidar las intenciones intersubjetivas de los seres humanos. La teología ofrece una explicación de la estructura de la conciencia religiosa revelada por el análisis y la exploración de las ansiedades que dan lugar a la religión. Por lo tanto, la teología pragmática sugiere un lugar viable para la psicología instrumental y funcionalista.

En tercer lugar, el entendimiento pragmático del significado y el valor también tienen lugar dentro del pragmatismo teológico. El significado y el valor están intrínsecamente orientados hacia la realización humana y el bienestar social. El meliorismo es el concepto que mejor captura la teoría pragmática del valor. Los pragmatistas rechazan la doctrina del pecado original. Puesto que el significado y el valor corresponden a las profundas ansiedades, necesidades e intereses humanos, los pragmatistas ponen a la dimensión moral en el centro de la teología académica. Así, la teología trata de entender los fines morales, los valores y los bienes ideales que las religiones recomiendan para la aceptación pública. Pero estos valores se proponen en los términos de lo conmensurable en línea con las aspiraciones de las sociedades democráticas occidentales. Por tanto, hay una función evaluativa en la teología pragmática.

Por último, y en cuarto lugar, hay una dimensión metafísica en la teología pragmática. Los principios de finitud y trascendencia enmarcan el contenido público y comunicable de la teología pragmática. La unidad entre el ser y el valor se enmarcan dentro de la infinitud y la trascendencia. La finitud consiste en el reconocimiento de los límites de las acciones humanas, tanto en pensamiento como acción. La trascendencia consiste en el reconocimiento de que los seres humanos como seres que viven en el mundo natural, experimentan momentos de realización transformativa. El principio de trascendencia supone que el fin de la realización humana es una integración reflexiva de las diversas experiencias y generan expectativas utópicas. Tal integración es posible entre el individuo y los miembros de la comunidad. La “unificación del yo” con los otros es interpretada teológicamente en la idea de Dios. Dios es conceptualmente revelado como la estructura de una experiencia que ofrece significado y valor a toda la experiencia humana, porque el trasciende cada experiencia particular en una unidad de experiencia. En la teología pragmática, Dios designa la totalidad de la experiencia misma, la unión de la vida con su concreta actualidad (finitud) y un ideal de potencialidad (trascendencia).

Las reflexiones de Anderson nos permiten precisar nuestra aplicación de la filosofía jamesiana al campo de la religión. Cuando hemos apelado a una “filosofía de la convicción” lo hemos hecho siguiendo la reinterpretación jamesiana de la religión bajo los términos de la “experiencia religiosa”. Si bien James postuló una ciencia de las religiones, no tuvo la intención de desarrollar las consecuencias de su análisis en el ámbito de la religión, como nosotros pretendemos hacerlo aquí. Sin embargo, coincidimos con Anderson en señalar que en James (al igual que en los demás pragmatistas clásicos) opera una secularización de la teología. Opera, como hemos señalado, una subversión, la de comprender la trascendencia “desde abajo”, como un intento de asirla desde nuestras capacidades y potencialidades naturales y finitas. El “excepcionalismo jamesiano” de Anderson supone, por consiguiente, el *preternaturalismo*. Escogemos este término para oponerlo al de *sobrenaturalismo*, presupuesto del que parten la mayoría de religiones. El preternaturalismo se ubicaría así como una postura intermedia entre el naturalismo, que niega la trascendencia y restringe la religión a los fenómenos naturales, rechazándola, y el sobrenaturalismo, que ubica la trascendencia en un nivel independiente y superior a la naturaleza humana, de modo que lo humano debe regirse según sus dictados. Antes bien, el preternaturalismo limita su

conocimiento de la divinidad a la experiencia humana, pero en cuanto a la resolución de los misterios del universo y del sentido, no actúa pasivamente restringiéndose a una postura escéptica, sino que se eleva a manera de apuesta ejerciendo “la voluntad de creer”, allí donde el ámbito de la experiencia humana no alcanza para obtener las respuestas. De ahí que el preternaturalismo religioso sí respalde una metafísica y una teología, pero siempre como una proyección de las capacidades, significancia, intuiciones y esfuerzos humanos que se esfuerzan por comprender y poner a prueba la realidad. De ahí que sus producciones teológicas, sus significados, sus interpretaciones del texto revelado, al estar siempre y conscientemente modelados por lo humano-finito, sean, a diferencia de la concepción tradicional de la religión dogmática, siempre falibles.

Conviene entonces preguntarse de qué manera opera este preternaturalismo en lo que concierne a la experiencia religiosa, lo que pretendo explicar en el siguiente apartado.

### **2.2.3. La fe en Dios interpretada pragmáticamente**

En este apartado ofrezco una lectura pragmatista de la fe religiosa con el fin de ejemplificar la forma en que opera la filosofía pragmática de la convicción. Como es de esperarse, esta lectura no apelará en lo absoluto a conceptos religiosos, sino que procurará aplicar netamente las categorías pragmáticas para comprender la religión y justificarla racionalmente.

Nuestra ejemplificación pragmática de la fe religiosa sigue el esquema de la “escala de la fe”<sup>91</sup> planteado por James, teniendo como base su fenomenología de la experiencia

---

<sup>91</sup> Así, la idea o creencia seguiría la siguiente progresión:

“Podría ser verdadera (no es autocontradictoria),

Puede que sea verdadera,

Es apta para ser verdadera,

Estaría bien si fuese verdadera, debería ser verdadera,

Debe ser verdadera,

religiosa centrada en el fenómeno de la autorrendición (VER) y, por ende, en la cualidad pasiva de dicha experiencia, que ya hemos tenido la oportunidad de exponer.

Empecemos con el primer escalón. Racionalmente hablando, la idea de la existencia de un dios es, para toda persona, solo una probabilidad. Ante la falta de evidencia, si nos sujetamos a una estricta lectura imparcial, hay un cincuenta por ciento de probabilidad de que exista un dios, como un cincuenta por ciento de probabilidad de que no haya alguno. Desde este punto de vista, la posibilidad opera netamente en el plano cognitivo (estamos, pues, en el plano del conocimiento conceptual (aknowledge), en la medida que nos preguntamos si el concepto de Dios refiere a alguna entidad que coincida con él en la realidad). “*Es posible que dios exista*”, es la premisa que aquí opera, y no hay nada que nos fuerce o persuada de afirmar qué respuesta es la correcta, si la creencia o la increencia. Por supuesto, más allá de esta lectura en exceso neutral, las experiencias personales de los individuos, su educación, su contexto cultural, entre otros elementos, entrarán en juego a la hora de optar por una u otra hipótesis.

No obstante, consideremos ahora la formulación de la hipótesis por parte de un individuo que reporta dentro de sí cierto grado de insatisfacción existencial. En este caso, la hipótesis de Dios se desplaza del plano cognitivo a un plano más íntimo, en el que podríamos ubicar los sentimientos, pero también la cuestión del sentido o significado de la vida. Aquí, la hipótesis de Dios no es una mera probabilidad especulativa. La persona ya no piensa en dios como una posibilidad ontológica, sino como una posibilidad moral o existencial. El involucramiento de los sentimientos rompe la inicial imparcialidad de lo que en un inicio podría considerarse una hipótesis neutral. En ese sentido, se ha pasado del “*Es posible que dios exista*” a un “*puede ser que dios exista*”, precisamente porque este ser, de existir, podría ser la cura para el estado de insatisfacción. Por supuesto que la experimentación de la insatisfacción no aporta evidencia alguna en ningún sentido ontológico, pero constituye una poderosa carga psicológica que inclina la balanza hacia el lado de la creencia, pues hace la hipótesis más acuciante y la búsqueda más intensa.

---

Será como verdadera para ustedes.” (James, 2009, p. 204).

En ese sentido, es posible inferir que si la insatisfacción puede ser aplacada por cualquier otro medio que no tenga que ver con la respuesta a la hipótesis de lo divino, la hipótesis sobre la existencia de Dios será menos plausible. Por tal motivo, para que la creencia sea posible, la insatisfacción debe ser de tal tipo que, a juicio de su poseedor, no hayanada ni nadie que pueda ayudarlo a salir de la situación. En otras palabras, no basta con experimentar el sentimiento de insatisfacción, sino que ella debe experimentarse singularmente, como impotencia, como auto reconocimiento de un “no puedo” que confronta al yo con su propia finitud y que ubica, por ende, la solución indirectamente en un plano trascendente. Se da aquí, nuevamente a nivel subjetivo, una evolución con respecto al planteamiento de la hipótesis inicial: del “*puede ser que dios exista*” se pasa a un “*es adecuado que Dios exista*”; evolución que, nuevamente, se da únicamente para la persona que no solo ha involucrado sus capacidades de conocimiento conceptual, sino también sus sentimientos (estado de insatisfacción y de impotencia). Dicho de otro modo, esa persona bien podría bien rezar: “no puedo superar esta prueba por mí mismo, pero, si es que existes, dios, ayúdame tú”. Nuevamente, nada hay que permita afirmar con certeza la realidad de la hipótesis divina, pero la carga psicológica es tal que la hipótesis de la creencia se hace más fuerte, en este estado, que su contraria. Para quienes nunca han experimentado un estado tal, la hipótesis de lo divino resultará poco plausible.

La subjetividad arrobada por la insatisfacción y la impotencia habilita al individuo a buscar pruebas de su hipótesis, ya no a través de la cognición, sino de la percepción, del conocimiento perceptual (acquintance). La elevación de una oración, la búsqueda de una señal, de una prueba, son expresiones típicas de quien se encuentra en este estado de vulnerabilidad, de modo que existe una proyección hacia la acción, aunque esta es por ahora aún muy incipiente. En *Las variedades*, James demuestra casuísticamente que este es precisamente el estado de quienes experimentan ciertos fenómenos psicológicos que terminan siendo interpretados como “la” prueba o respuesta a su hipótesis: el encuentro con el ser divino. Así, puede ser el sentimiento de una presencia, de una gran llenura, de un sentirse amado, de una convicción interior o de un fuego interior. Más allá de la existencia o no de algún fenómeno psíquico o natural que pueda ser interpretado como una “respuesta” (y del que probablemente dependa, de darse o no darse, la confirmación o el abandono de la hipótesis de la creencia, respectivamente), lo cierto es que aquí existe en el agente una

apertura a interpretar -incluso ayudado por la imaginación o por el lenguaje religioso que previamente haya heredado- la realidad de otro modo, desde su vulnerabilidad, pero también desde su percepción sensorial (lo que coincide con la lectura religiosa de Schleiermacher al basar la religión no solo en el sentimiento, sino también en la intuición<sup>92</sup>). Tal puede considerarse el principio de la religión, al que James llamó experiencia religiosa. El fenómeno importante aquí no es el de una prueba racional o sobrenatural de la existencia de un dios, sino la nueva interpretación de la realidad que posee la persona para quien la pregunta por la existencia de dios se ha convertido en una hipótesis viva. En ese sentido, es lo que el individuo logra en su cuestionamiento sobre la pregunta por Dios, lo que realmente engendra la religión, pasando así el concepto de Dios, cuya existencia aún no puede ser comprobada, a un segundo plano<sup>93</sup>. La religión, como concepto general (ya no la “experiencia religiosa”), consiste precisamente en este nuevo enfoque de ver la realidad, en esta expectación de que la realidad, incluso con sus circunstancias más minúsculas, hable a la persona y pueda manifestarle a esta la existencia de algún grado de “intimidad” (término utilizado por James, según hemos visto, en *Un universo pluralista*), esto es, algún tipo de conexión con sus sentimientos más profundos sobre la base de su necesidad de acogida y consuelo<sup>94</sup>. Nótese aquí la similitud de esta concepción de la religión con la de un autor como Schleiermacher, para quien la meta de la religión es precisamente “Amar el espíritu del mundo y contemplar gozosamente su actividad” (Schleiermacher 1990, p. 53), o con la concepción de Santayana, para quien la religión, bajo el lenguaje mítico y poético, establece conexiones con las necesidades humanas y propone, a través de la imaginación, ideales

---

<sup>92</sup> Schleiermacher define la religión como la intuición, por parte del individuo, del universo. En ese sentido, “el Universo se refleja en la vida interior, y sólo mediante lo interior resulta comprensible lo exterior. Pero también el ánimo debe, si ha de producir la religión y nutrirla, ser intuitivo en un mundo.” (Schleiermacher, 1990, p. 58). Es claro que para el teólogo protestante la religión emana de esta percepción del individuo respecto del todo.

<sup>93</sup> Nuevamente, hay aquí una conexión con Schleiermacher, para quien el concepto de Dios era accesorio a la religión (Schleiermacher, 1990).

<sup>94</sup> Necesidad relacionada, como ya hemos señalado, con el sentimiento de insatisfacción e impotencia, y que coincide con la idea, presente en los evangelios, de que los más vulnerables tienen una mayor apertura a acoger el Reino de Dios (p. ejm. Mt 21:31).

capaces de ser acogidos por los individuos y valiosos para el mundo<sup>95</sup>. En suma, se ha subido aquí a otro peldaño de la escalera y se ha pasado de pensar que “*es adecuado que Dios exista*” a un más fuerte “*debería ser verdadero que Dios exista*”.

Enriquecida por esta nueva lectura de la realidad (lectura a la que hemos llamado propiamente “religiosa”), la persona, como hemos visto, ha hecho más posible, aunque solo personalmente, la hipótesis de lo divino, si bien ontológicamente no ha aportado nada a la verificación de su realidad (o irrealdad). La existencia de Dios le es más probable, sin embargo, no porque existan buenos argumentos o evidencias sensibles que remitan a lo divino, sino porque su percepción de la realidad desde el sentimiento de la impotencia le ha permitido reparar en cosas o circunstancias que apuntan directamente hacia su persona y le hacen sentir amado o acogido por la realidad o alguna presencia que la sostiene<sup>96</sup>. Pese a ello, existe la posibilidad de que ese dios solo este en su imaginación y que el sentimiento y anhelo de acogida o “salvación” haya sido un placebo o autoengaño. En términos religiosos, se podría decir que esta persona tiene una fe de algún tipo, pero esta es como si fuese una semilla (Mt 17:20). Por tanto, su intuición debe ser comprobada. Para tal efecto, a fin de corroborar la hipótesis de lo divino, la persona recurrirá a la misma disposición subjetiva que le permitió descubrir que la hipótesis de Dios podría ser más plausible. Así pues, se abandona a las “circunstancias”, se “relaja” (recordemos aquí las ideas de James en el ensayo *The gospel of relaxation*), confía, incluso cuando no es razonable confiar. Este cambio de actitud podría ocurrir sin que sea totalmente consciente de ello, pero lo cierto es que el individuo desprende en su talante pasividad: no hace, sino que espera, espera respuestas, espera hechos inesperados, espera que alguien le diga algo, espera la respuesta a oraciones tímidamente

---

<sup>95</sup> Esta es la tesis que subyace a su obra *Pequeños ensayos sobre religión* (Santayana, 2015). Debo resaltar que Santayana fue un contemporáneo de James, siendo ambos profesores en la universidad de Harvard.

<sup>96</sup> Piénsese, por ejemplo, en el momento mismo de la famosa conversión de San Agustín, quien sintió que la voz de unos niños jugando estaba dirigida hacia él. Las voces decían: “Toma y lee, toma y lee” y abriendo la Biblia se topó con el pasaje de Romanos 13:13-14 que lo llevó a su conversión. Piénsese también en el caso de Lutero. En su angustia respecto a la inseguridad de su salvación abre la Biblia y al leer Romanos 1:16,17 se topa con una “revelación” (que la salvación es por fe). Ambos personajes históricos interpretan los acontecimientos como respuestas divinas, pero ambos estaban imbuídos del sentimiento de insatisfacción e impotencia al que hemos hecho referencia, lo que les permitió interpretar las circunstancias de manera religiosa.

lanzadas, etc. Entonces, en la medida que las circunstancias respondan a sus inquietudes, en la medida que su pasividad resulte en un estilo de vida más satisfactorio de aquél en el que aplicaba su voluntad, la supuesta presencia de ese “algo” que subyace a la realidad y que tiene cuidado de él se hace más patente, por lo que su fe será confirmada y aumentará. Por el contrario, si las circunstancias se presenten como desfavorables y hasta adversas, su fe decrecerá o desaparecerá. Pongamos algunos ejemplos sencillos al respecto: un hombre da todo lo que tiene en el bolsillo a un mendigo, confiando en que Dios le proveerá de alguna manera con el pasaje que necesita para llegar a su casa; un adolescente que juega al fútbol decide formar un equipo con todos los chicos que son rechazados por jugar mal, esperando que su gesto sea divinamente recompensado, ganando el juego; frente al enfermo desahuciado, la comunidad ora, ayuna e impone manos todos los días durante un mes, esperando una sanación divina. Si ese hombre se encuentra una moneda camino a casa, si ese adolescente gana el juego con sus compañeros o si ese enfermo muere diez años después del diagnóstico de desahucio, tendremos tres personas mucho más convencidas de la existencia de Dios de lo que estaban al inicio. Su fe funcionó, pues desplegó efectos en la realidad, y ello reforzó la hipótesis de la divinidad, al menos para ellas. Estas personas dieron paso a la impotencia, en sus acciones se podía leer el siguiente principio: “yo no puedo, pero Dios lo hará” y esto es algo que pasa con muchas personas religiosas todos los días. Aunque haya algo de locura o extravagancia en ellas, hay en su actuar una nueva forma de ver el mundo y este descubrimiento se distingue perfectamente de cualquier otro ámbito humano como la ciencia, la ética, el arte o la política. El desprendimiento, el abandono de uno mismo, son prácticas religiosas por excelencia (aunque no exclusivas de la religión) en la medida que son consecuencia de la confianza puesta en la hipótesis de un dios que no abandona. La religión se resulta ser, desde esta perspectiva, un amor a la vida en la conciencia de la impotencia<sup>97</sup>. En la medida que estas experiencias de espera funcionan, en la medida en que esas experiencias de desprendimiento y abandono son exitosas, ellas van convenciendo a las personas de la realidad de Dios. Llegado a este punto clave en la experiencia individual, lo divino ha dejado de ser una hipótesis para convertirse en una convicción pragmática. En

---

<sup>97</sup> Dudo mucho en que esta frase sea mía, pues por alguna razón se la atribuyo a Santayana, si bien me ha resultado imposible hallar la cita respectiva.

consecuencia, se ha llegado al último grado de la escala: *“Dios debe ser verdadero, al menos para mí”*.

Consideramos que esta explicación pragmática de la fe religiosa describe con gran exactitud los procesos de conversión en el protestantismo evangélico. Nótese, sin embargo, que aquí la “evidencia” respecto de la existencia de Dios, si bien es experiencial y personal, no es exclusivamente subjetiva, toda vez que la convicción se robustece a partir de sus efectos en la realidad. Por esta razón, es errado considerar a la fe religiosa como un mero sentimiento subjetivo (si bien hay sentimientos involucrados) o equiparar la creencia en Dios a una mera superstición como la creencia en Santa Claus. Si existe cierto grado de objetividad en la convicción religiosa lo es porque esta entra en un contacto fructífero con la realidad, genera efectos en ella y plantea una nueva manera de relacionarse con ella. Más aún, lo es si es posible hallar otros individuos que compartan la misma experiencia (con los cuales se podría establecer una potencial comunidad de fe). Asimismo, sería errado considerar la existencia de un Dios como un dogma o como algo evidente para todas las personas. Desde la perspectiva pragmática, la certeza respecto de la existencia de Dios es exclusivamente personal y no está garantizada, en la medida que depende de la experiencia individual. Por tanto, desde esta lectura, sería fútil defender la existencia de Dios sobre la base de argumentos racionales o sobre la autoridad de lo que señala la Revelación, como así lo hacen algunos teólogos o apologistas. De ahí que todo debate entre ateos y creyentes resulte ser infructuoso, porque la evidencia que tiene el creyente para creer en su Dios es de corte fenomenológico-existencial, lo que se sustrae de cualquier debate.

Finalmente, debe anotarse también que en la adquisición de la convicción religiosa la cuestión ontológica sobre la existencia de Dios es algo que permanece insoluble. De ahí que la mejor justificación que pueda ofrecer el creyente para defender su fe o para intentar compartirla no sean los argumentos, sino la invitación a encontrar lo divino en la experiencia del abandono.

### 2.3. La lectura jamesiana de la religión: corolarios

Nuestras reflexiones sobre la filosofía de William James en este capítulo (apartados 1 y 2) nos han permitido reinterpretar su teoría pragmática de la verdad, a la luz de las críticas de Susan Haak, Richard Rorty y Hilary Putnam, en una filosofía fenomenológica de la “convicción”, esto es, un estado mental de certeza y seguridad respecto de las ideas y creencias que se poseen. Pero lejos de interpretar la convicción como una suerte de subjetivismo, la filosofía pragmatista de James sustenta la convicción en la experiencia otorgándole una base fenomenológica y ontológica. Este aspecto común, compuesto por la realidad, los componentes empíricos de la relación veritativa, pero también de los contextos vitales a los que pertenecen los individuos, si bien explican y justifican la pluralidad, también habilitan la comprensión del otro, el intercambio, la discusión y, por ende, la búsqueda de la verdad, de modo que sería imposible hablar de lenguajes inconmensurables, sea a la hora en que los individuos confronten entre sí sus diversas creencias distintas o cuando desde su cosmovisión religiosa deban relacionarse con los no creyentes. Así, ciencia, religión, moral, arte, todas ellas compartirían la fenomenología de la convicción, pero las diferencias entre ellas no estarían en su base fenomenológica, sino en su “funcionalidad”, término este último que en el lenguaje jamesiano alude a las realidades hacia las cuales las ideas y creencias se encuentran referidas (así, la religión estaría referida a experiencias que pretenden vincularse con lo trascendente; la ciencia, a experiencias que buscan extraer leyes de la realidad; la moral, a experiencias vinculadas a nuestro sentido de la justicia, etc.). Ello explicaría por qué un individuo podría construir su identidad como científico, religioso y artista, al mismo tiempo, sin que ello represente una contradicción. Asimismo, desde esta perspectiva, la racionalidad se concebiría en un sentido amplio, esto es, como una forma de experiencia: la voluntad de creer en la moral o a la hora de plantear respuestas religioso-metafísicas, la deducción lógica en ciencia, el carácter pasivo en religión, entre otras maneras de canalizar las capacidades humanas serían formas de racionalidad, en la medida que estas nos persuaden de lo correcto y porque resultan ser potencialmente compartidas por otros.

Establecidas las bases de una filosofía pragmatista de la convicción, hemos visto cómo ésta es capaz de fundamentar la religión en “la experiencia de fe”, con bases fenomenológicas

en la experiencia de los individuos susceptibles de ser proyectadas más allá de la experiencia (en ello radica su preternaturalismo) hacia formas comunitarias de vida compartida (las iglesias) y creencias metafísicas (la teología). Ello nos lleva a plantear algunas consecuencias que permiten demostrar la compatibilidad entre pragmatismo y el protestantismo.

### **2.3.1. La crítica de la religión como expresión análoga a la crítica del pragmatismo a la filosofía racionalista**

Cabe establecer una analogía entre la crítica pragmática efectuada por James contra la filosofía racionalista de su tiempo y el cuestionamiento a las bases conceptuales y epistemológicas sobre las que descansa el cristianismo tradicional de las sociedades latinoamericanas. Así pues, a la luz de la obra de James el racionalismo resulta cuestionable porque: a) utilizaba un concepto de verdad que limita la correspondencia a la mera relación de “copia” entre la mente y la realidad (dejando de lado otro tipo de relaciones), b) asume una concepción abstracta de la correspondencia que carece de una explicación definida y c) enfatiza el aprecio por los entes o las realidades conceptuales como fundamentos de verdad, bajo el precio de un menosprecio de lo subjetivo (dualismo sujeto-objeto). Es precisamente este cuestionamiento el que puede trasladarse al ámbito religioso, en la medida que es posible identificar ciertos elementos de la teología cristiana-evangélica similares al racionalismo que James combatió. Así, por ejemplo, cuando el evangélico apela a los conceptos teológicos de “inerrancia” y “suficiencia” de las Escrituras para asumir la verdad de sus creencias (tanto religiosas, éticas o políticas), ¿no pretende acaso “corresponder” o “adecuar” su pensamiento a los mandamientos bíblicos?; este sobredimensionado énfasis en la autoridad de la Biblia, al mismo tiempo, ¿no pretende fundamentar el carácter fijo, eterno e inmutable de sus creencias, en un criterio externo e independiente del individuo?; y esta necesidad del aval del texto como fundamento de la verdad, ¿no supone peligrosamente un menosprecio de los intereses y necesidades humanas que deben permanecer fuera del acto interpretativo a fin de conservar la pureza de la verdad?, ¿no implica un peligroso rechazo de la realidad y hacia lo que los otros tienen que decir?, ¿no implica, en muchos casos, una suerte de solipsismo hermenéutico en el que se pretende adquirir convicciones de manera exclusiva y excluyente

a partir del texto bíblico?; pero, al mismo tiempo, esta concepción de la verdad en el evangelicalismo, ¿no responde, al igual que la filosofía del absoluto que James tanto cuestionó, a necesidades concretas como el afán de certezas en un mundo de verdades fragmentadas?, ¿su permanencia y popularidad no refleja precisamente su utilidad para superar el miedo al relativismo y para afrontar los procesos de secularización?

La crítica pragmática de la religión apuntaría, precisamente, a identificar, socavar y reemplazar los presupuestos racionalistas que subyacen a la teología evangélica (y católica), presupuestos que podrían ser válidamente reemplazados por una concepción pragmática más fructífera y prometedora para la práctica religiosa en sociedades liberales, democráticas y plurales.

### **2.3.2. El individualismo pragmático y sus proyecciones religiosas: ¿hacia un protestantismo más radical?**

Cuando James calificó al pragmatismo como “protestantismo filosófico” (James, 1973, p. 103), lo hizo con el fin de proponer en filosofía un descentramiento de los conceptos o esencias con el fin de reivindicar los hechos y la realidad de los fenómenos; cuestionó los fundamentos racionales de las ideas a fin de privilegiar sus efectos prácticos; y por encima de las deducciones lógicas remarcó el aporte de los intereses y las necesidades de los individuos. Este cambio del “centro de gravedad en filosofía”, como consecuencia de una fenomenología de la experiencia en la formación de las convicciones individuales, según hemos interpretado, pone de relieve la importancia de los individuos en la producción de nuevas formas de sentido y de oportunidades para superar los males de este mundo (en ello radica precisamente su meliorismo).

Este elemento individualista de su filosofía, según ya hemos tenido oportunidad de demostrar, no solo muestra afinidades con el individualismo que caracteriza la espiritualidad protestante –sobre todo con su vertiente evangélica-, sino que es análogo a uno de las más importantes consecuencias y legados espirituales de la Reforma en la historia occidental: la

revalorización de la subjetividad. En efecto, si se ha resaltado la convergencia entre la modernidad y la Reforma, ello se ha hecho al constatarse que el protestantismo coincidió con la filosofía moderna en el privilegio de la conciencia -al punto que la conciencia del creyente se encontraba por encima de cualquier otro elemento de la religión medieval-, privilegio que suele identificarse como un poderoso elemento secularizador<sup>98</sup>. No obstante, la subjetivización religiosa ofrecida por la Reforma siempre corrió análoga a otro principio reformado: la *Sola Scriptura*, de modo que si bien la Biblia constituía el principal límite y elemento regulador de la conciencia creyente, al mismo tiempo esta debía interpretarse sin la mediación de la Iglesia, la filosofía o la tradición, teniendo el efecto de potenciar dicha conciencia, dado que “en última instancia es la conciencia del creyente la que decide si una doctrina ha de ser considerada como verdad para él o no” (Ginzo, 2000, p. 24), lo que históricamente supuso un problema práctico para las recién nacidas iglesias protestantes que a través de sus credos intentaron limitar el subjetivismo religioso, el sectarismo y la anarquía.

Sería un error, sin embargo, establecer una directa analogía entre el individualismo pragmático de corte jamesiano y el individualismo evangélico actual. La diferencia esencial es que el primero apela a la producción individual de verdades a partir de una toma de conciencia de aquella fenomenología que conecta de manera indisoluble las ideas, las experiencias humanas y la realidad, mientras que la religión evangélica reconoce el descubrimiento de verdades religiosas siempre que el individuo sea fiel al texto bíblico, el cual, al presentarse como externo, independiente y divino, constituye, en primera instancia, una garantía para evitar caer en algún tipo de subjetivismo hermenéutico (eiségesis). De

---

<sup>98</sup> Señala Ginzo Fernández en *Protestantismo y Filosofía*: “El nacimiento de la cultura moderna va unido a un poderoso movimiento secularizador que ya venía insinuándose desde finales de la Edad Media (...). Pues bien, la Reforma por una parte se va a enfrentar con estas tendencias secularizadoras reafirmando e interiorizando los valores religiosos pero por otra, y al margen de sus intenciones, protagoniza su propio procesos secularizador, desde el interior de su interpretación del Cristianismo.” (...) “La soledad del creyente protestante, sin estar arropado por la función mediadora de la Iglesia, le impulsaba a asumir e interiorizar los contenidos y morales con un especial grado de seriedad y radicalidad, dado que ya no procede desplazar hacia otros las propias responsabilidades. Nos encontramos por ello ante una nueva posición tensional del mundo de la Reforma, dado que estamos ante un proceso que se presenta a la vez como secularizador e interiorizador de lo religioso.” (Ginzo, 2000, pp. 22, 27)

hecho, aunque pueda sonar paradójico, el individualismo en el ámbito evangélico –como tendremos oportunidad de demostrar- carece de carácter creador, pues el evangélico interpreta y extrae verdades de la Escritura incluso a contracorriente de su propia experiencia personal o de lo que la realidad pueda decirle (alejándolo así de una teoría pragmática de la verdad). La pregunta que planteamos sería entonces si el individualismo pragmático es extrapolable a la fe evangélica.

Por otra parte, el riesgo del subjetivismo y del sectarismo en el mundo evangélico, si bien subsiste en la práctica, busca ser aminorado por una institucionalidad eclesiástica que limita la capacidad hermenéutica del creyente, la cual debe subordinarse a la postura de los líderes religiosos o subordinarse al credo acogido por la institución eclesiástica, algo que se aleja totalmente del talante meliorista del individuo jamesiano que contribuye a la creación de la verdad, esto es, de las convicciones, sean estas individuales o compartidas.

Ahora bien, conviene preguntar: ¿no existe un sentido de malestar respecto a la forma y, sobre todo, los efectos de esta particular libertad interpretativa del mundo evangélico (sobre todo en temas de política)?; lejos de la formación de convicciones que pueden armonizarse con otros sistemas de pensamiento apelando, para tal efecto, a las experiencias y realidades que nos son comunes, ¿la verdad religiosa no suele presentarse como una forma de dogmatismo que impide cualquier tipo de cruce o armonización con otras disciplinas y saberes?, ¿no implica un tipo de “solipsismo hermenéutico” para el cual basta la relación Biblia-lector para acceder a la verdad religiosa?; más aún, si apelamos al ámbito propiamente evangélico, ¿las restricciones institucionales a la libertad hermenéutica del creyente no resultan excesivas?, ¿no es posible constatar algún grado de violencia o autoritarismo en lo que respecta a las formas en que las instituciones eclesiásticas lidian con la discrepancia de los individuos, las nuevas interpretaciones de los textos bíblicos a la luz de los nuevos contextos que desafían los dogmas, los credos y las interpretaciones tradicionales acerca de una gran variedad de temas?; ¿no es acaso característico del evangelicalismo la pretensión de captar la verdad desde las alturas, desde la perspectiva de un ser omnipotente que ya ha hablado a través del texto sagrado, verdad que, para mantener su pureza, no puede conceder ni un ápice a la intervención a los intereses humanos?, ¿no constituye todo ello una modalidad

de “intelectualismo viciado” –el mismo que James denunciara contra el absolutismo- que yerra precisamente por desligarse de la experiencia y de la realidad?

Precisamente por estos cuestionamientos es que consideramos que el individualismo pragmático, de corte preternaturalista, constituye una alternativa al individualismo evangélico que impera en la hora actual. Nada impide pensar que el pragmatismo pueda configurarse como aquella mediación teórica que reemplace el solipsismo hermenéutico evangélico con el fin de potenciar la capacidad hermenéutica de los individuos. En ese sentido, el “protestantismo filosófico” de James plantearía una nueva liberación dentro de la Reforma (constituyéndose así en una reforma de la Reforma) y una nueva forma de religación entre el individuo y los otros elementos de la religión evangélica, entre ellos, el texto bíblico.

### **2.3.3. La articulación entre fe y razón: el racionalismo pragmático**

De acuerdo al pragmatismo, la racionalidad es una expresión de la experiencia humana, como también lo es la fe religiosa. El conocimiento perceptual y el conocimiento conceptual se encuentran entrelazados, forman parte de una misma experiencia, la del sujeto. El *entendimiento lógico* (que James vincula a la racionalidad), afín al conocimiento conceptual, es una capacidad humana tanto como lo es la experiencia religiosa (siendo ésta más afín al conocimiento perceptual), la cual opera de manera pasivo-subliminal y se traduce en un vitalismo que proporciona una lectura intimista y esperanzadora del mundo. Así pues, lejos de constituir órdenes excluyentes, fe y racionalidad son caras de la misma moneda: la de la experiencia humana; la filosofía jamesiana consiste en un esfuerzo por armonizarlas y aprovechar las ventajas de los efectos vitales que nos proporciona cada una. De hecho, James resalta lo perjudicial que sería para la vida la exclusión de alguna de ellas<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> “Estoy bastante de acuerdo en que no es fe lo que más falta le hace a la humanidad en general, sino prudencia y sentido crítico. Su debilidad capital es dejar que la creencia siga temerariamente a cualquier concepción poderosa, especialmente cuando tal concepción tiene cierto atractivo instintivo. (...) las audiencias académicas, que ya conocen el alimento de la ciencia, tienen necesidades muy distintas. Sus formas específicas de debilidad mental son la parálisis de su capacidad nativa para la fe y una temerosa abulia en el terreno religioso, nacidas

El entrelazamiento entre fe y racionalidad posee también consecuencias de orden epistemológico y antropológico. Desde el primer aspecto, significa que un mismo individuo pueda interpretar la realidad de acuerdo a maneras más próximas al conocimiento conceptual o más cercanas al conocimiento perceptual (así lo hemos concebido al apelar a una criteriología respecto al grados de vinculatoriedad de las creencias), de modo que nada obsta a que un mismo hecho o fenómeno pueda ser interpretado o significado de acuerdo a distintos niveles epistémicos: desde una perspectiva religiosa, moral, estética o científica al mismo tiempo. Temo sin embargo que una gran parte de la religiosidad popular, en vez de reconocer la unidad fenomenológica entre fe y racionalidad estima la subordinación de esta última a la primera.

Desde una perspectiva antropológica, la construcción de la identidad de los individuos puede darse a partir de su pertenencia a distintas comunidades epistémicas, esto es, desde su adhesión a saberes, tradiciones o corrientes del pensamiento que privilegian algún tipo de conocimiento por sobre otro (comunidades religiosas, comunidades científicas, movimientos sociales, etc.). Dicha adhesión, por supuesto, puede configurarse de manera excluyente con los principios o valores que rigen a otras comunidades epistémicas, pero puede ser también incluyente. La filosofía de James quizá no haya profundizado en esto en detalle, pero sí proporcionó una base para la admisión del pluralismo y la tolerancia (con el fin de construir lo que él denominó la “república intelectual” entre los diferentes), para la posibilidad de establecer el intercambio entre niveles epistémicos distintos (como así intentó hacerlo con la legitimidad científica de los fenómenos paranormales, entre la religión y la filosofía, entre los valores pacifistas y los valores militares (en su ensayo *El equivalente moral de la guerra*), etc.) y para ofrecer un “criterio de coherencia” que reivindique aquellas ideas capaces de ser

---

de la idea, cuidadosamente inculcada en ellos, de que hay algo llamado evidencia científica que les permitirá evitar cualquier peligro de naufragio en asuntos relacionados con la verdad, con sólo que sepan esperar a dicha evidencia. Pero no existe realmente ningún método científico o de otra clase que permita a los hombres navegar con seguridad entre los peligros contrapuestos de creer demasiado o creer demasiado poco. Enfrentarse a estos peligros parece ser el deber de cada uno de nosotros, y encontrar la vía correcta entre ambos da la medida de nuestra sabiduría como hombres.” (James, 2009, pp. 35, 36).

conciliadas con otras (idea que aparece claramente en *Un universo pluralista* y ensayos más tempranos como *El sentimiento de racionalidad*).

Estas consideraciones pragmáticas relativas a la comprensión de la fe y la racionalidad dentro del fenómeno de la experiencia pueden resultar útiles en el marco de una crítica de la religión, más aún si toma en cuenta que las relaciones entre fe y razón dentro del cristianismo han sido sometidas a diversos proyectos históricos de articulación, sea dentro de la teología o dentro de la filosofía. El pragmatismo jamesiano configuraría así una nueva propuesta que sería, a mi juicio, más atractiva al protestantismo que al catolicismo.

Consideremos, a manera ejemplo, las dificultades que enfrenta el discurso político integrista del evangelicalismo con uno de los valores esenciales de la democracia: la deliberación racional. Para una democracia, la deliberación racional constituye una regla esencial para arribar a acuerdos, ya que, si bien en una sociedad plural los ciudadanos no comparten las mismas concepciones de la “vida buena”, sí comparten, por el contrario, las mismas facultades racionales, lo que les permitirá ser capaces de sentarse a la mesa y entenderse mutuamente. Pero este carácter deliberativo de la democracia representa un verdadero desafío para el ciudadano religioso, el cual ha descubierto en la enseñanza del evangelio, a través de una auténtica y sincera experiencia religiosa, una mejor y auténtica forma de vivir. Este aprecio experiencial y existencial por la Palabra hace que el creyente no pueda desligar sus capacidades intelectuales y reflexivas de lo que dice la Biblia. Aquí es donde se origina la tensión, pues mientras que el debate democrático exige argumentación y racionalidad, la revelación, por el contrario, parece operar, no en el terreno de la argumentación, sino en el de la fe en el dogma. En este escenario, muchos actores evangélicos han desarrollado sus propias estrategias para superar la tensión. A fin de no ser excluidos del debate, el integrismo evangélico ha adoptado la estrategia discursiva de intentar respaldar o revestir sus dogmas con argumentos racionales de diversa índole. Esto, claro está, les ha dado cierta legitimidad en el espacio público (sobre todo con quienes comparten sus mismas creencias), pero, en el fondo, es evidente que dichos argumentos, al estar de manera artificial al servicio de los dogmas, solo se usan instrumentalmente, y no se llevan hasta sus últimas consecuencias (esto es, hasta cuestionar los dogmas o los presupuestos desde los que estos

se construyen), de modo que este no parece ser un uso auténtico y serio de la racionalidad. La otra estrategia, más rudimentaria, ha sido la de deslegitimar el discurso secular, tildándolo de “ideológico”, “impuesto”, promovido por lobbys y explicándolo a partir de teorías conspirativas, hecho que, por supuesto, evade los argumentos de fondo. Desafortunadamente, el uso de estas estrategias discursivas religiosas, además de ser inadecuadas para superar la tensión entre racionalidad y revelación, lo único que ha logrado es reforzar la percepción de que la real pretensión de los creyentes es hacer prevalecer los dictados de la revelación a cualquier precio, esto es, a costa de la racionalidad.

Las reflexiones sobre la naturaleza de la experiencia religiosa en *Las variedades* no solo han permitido, gracias al análisis fenomenológico, comprender –pero no aprehender– la fe racionalmente, sino que nos permite identificar sus límites, resaltando la utilidad de sus efectos y de sus aportes al género humano y mostrándonos las limitaciones de los sistemas teológico-conceptuales que pretenden canalizar dicho tipo de experiencia. De esta manera, la fe y la racionalidad poseen un estatus epistemológico de igualdad, pero construyen capacidades humanas distintas capaces de aproximarse a realidades de orden distinto y con fines distintos. Desde el pragmatismo jamesiano, por tanto, la articulación entre fe y racionalidad, sortea los riesgos de una disputa epistemológica para abogar más bien por una cuestión que concierne a su delimitación y posibilidad de potenciación entre ambas en beneficio del vitalismo humano.

#### **2.3.4. El carácter derivado de la metafísica: de una religión de dogmas a una religión de convicciones**

Ya en *Pragmatismo*, James reconoce el valor práctico de los sistemas metafísicos, pero es sobre todo en las reflexiones efectuadas en *Las variedades de la experiencia religiosa* y especialmente en *Un universo pluralista*, que distingue dos tipos de metafísica: aquellas que constituyen proyecciones especulativas a partir de la experiencia (y que conectan con necesidades vitales de modo que justifican la “voluntad de creer”) de aquellas que se sustentan a sí mismas en base a la coherencia de sus propios sistemas conceptuales. Desde la

primera perspectiva, acorde con el pragmatismo, la metafísica es el espontáneo complemento especulativo de la experiencia religiosa, aunque no su esencia. Así, en la medida que la metafísica se encuentra delineada por la experiencia, puede cambiar y su pervivencia dependerá de las experiencias futuras. En ese sentido, es a partir de las experiencias que creemos en la metafísica y no al revés. La historia de los dogmas corrobora esta perspectiva: muchos de ellos han debido corregirse o reformularse para adaptarse a la nueva evidencia, pero también muchos de ellos han desaparecido frente a su incapacidad de adaptación. En consecuencia, las creencias metafísicas, interpretadas en este sentido pragmático, no poseen un carácter dogmático, aunque no por ello podemos decir que tengan un carácter inestable: la verdad que estas transmitan pervivirá en la medida que demuestren ser compatibles con la evidencia en cada momento y contexto histórico, y demuestren su utilidad para el género humano.

El evangelicalismo contemporáneo, por el contrario, parece acoger la segunda perspectiva, la de una metafísica dogmática. El dogma se define como una “Proposición tenida por cierta y como principio innegable.”, también como un “Conjunto de creencias de carácter indiscutible y obligado para los seguidores de cualquier religión.” Según estas dos definiciones extraídas del diccionario (RAE) un dogma es una idea, creencia o afirmación “cierta”, “innegable”, “indiscutible” y “obligada”. El dogma, así definido, compatibiliza con una concepción de la verdad absoluta, eterna, inmutable, objetiva y libre de cuestionamientos, como tradicionalmente se asume en el ámbito religioso. Esta concepción del dogma y de la verdad religiosa –muy similar a la concepción de la verdad en la filosofía absoluta y la metafísica monista con las que James se mostraría en desacuerdo- ofrece, como James advertiría en varias oportunidades, diversas ventajas y utilidades vitales para quienes creen en ellas: la anulación de la incertidumbre, el convencimiento de que el estilo de vida elegido es el más seguro, la seguridad de paz y de esperanza respecto del destino del mundo y de la salvación personal, la posibilidad de satisfacer nuestra comprensión intelectuales respecto de los grandes misterios de la vida y de la realidad, e incluso una aproximación estética a la realidad significada por las creencias religiosas, entre otras.

Pero, como es evidente, aún con todas estas ventajas, esta concepción del dogma y de la verdad religiosa ha demostrado históricamente sus falencias, se ha mostrado muchas veces incapaz de tender puentes con las disciplinas y saberes no religiosos, además de revelarse cada vez más impopular para las mentalidades contemporáneas. De ahí la pertinencia y la posibilidad –que habría de ser demostrada- de dotar a la metafísica religiosa de una base pragmática que, sin restarle importancia a las ventajas vitales que tradicionalmente ha provisto, sea capaz de ofrecer una base menos rígida que el dogma para la configuración y defensa de sus postulados. Es aquí donde entra a tallar el papel de una filosofía de la convicción centrada en la experiencia y desligada de una concepción abstracta de la verdad, algo que la teoría jamesiana de la verdad es capaz de proveer.

La convicción es sinónimo de convencimiento y el convencimiento supone la persuasión, el ser movido por “pruebas” que constriñen nuestra voluntad para creer en algo. Aunque filosóficamente dichas “pruebas” se han concebido tradicionalmente como razones o argumentos, desde la perspectiva pragmática estos son solo un tipo de capacidades dentro de la experiencia humana. No solo las razones nos persuaden, pues existen intereses y necesidades que estas no pueden satisfacer, realidades a las que estas no pueden referirse y facultades humanas que estas no pueden activar o liberar. A la par de las razones, las experiencias religiosas, en sus múltiples variedades, constituyen también capacidades humanas que permiten persuadir a los seres humanos respecto de la veracidad de ciertas creencias y de sus efectos sobre el mundo. El concepto de experiencia es, pues, medular, pues es mucho más amplio que el de racionalidad y es precisamente la experiencia, que nos persuade acerca de determinadas creencias, la que constituye el fundamento de nuestras convicciones.

La convicción, como es evidente, viene a ser lo opuesto al dogma. De hecho, cualquier dogma al que podamos acceder a través de algún tipo de experiencia y verificar así su conexión con la realidad, con nuestros propios intereses y necesidades vitales, pero, a su vez, que coincida con las experiencias de otros y que manifieste coherencia con ideas o sistemas de pensamiento propios o ajenos, ha dejado de ser un dogma para convertirse en una convicción. La diferencia esencial radica en el proceso de adhesión de los individuos a

los credos y sistemas metafísicos religiosos: si en unos opera a través del encadenamiento de experiencias y surge del sustrato epistemológico que justifique la “voluntad de creer”, estaremos frente a una convicción; por el contrario, si en otros dicha adhesión se asume como el acto que permite, justifica y otorga el reconocimiento comunitario de la identidad religiosa, la cual se construye sobre un credo histórica e institucionalmente compartido, estamos frente al dogma. La convicción siempre posee una base empírica y personal, mientras que el dogma, si bien amerita una adhesión personal, parece descansar en la aceptación de lo social-normativo en la medida que ello depende de nuestra pertenencia a una institución. El dogma siempre será fenomenológicamente más externo que la convicción (pensemos en el carácter no forzoso de las hipótesis que nos plantea James en *La voluntad de creer*).

### **2.3.5. Hacia nuevas formas comunitarias: el carácter compartido de la experiencia**

La filosofía de la convicción de James no solo posee una base fenomenológica, sino también ontológica: además de explicitar la existencia de un proceso empírico que explica la formación de la convicción, identifica también una estructura objetivo-subjetiva que sustenta la producción de verdades individuales. Aunque James puso más énfasis en los individuos, su filosofía posee proyecciones comunitarias. Ello es posible por la presencia de experiencias individuales *compartidas* y por la existencia de una misma estructura ontológica productora de creencias para todos los individuos (así, todos podemos interpretar la realidad por igual).

Aplicado a la religión, el fundamento fenomenológico y ontológico del pragmatismo posee al menos dos importantes consecuencias. En primer lugar, permitiría definir la comunidad de fe (la iglesia) como aquel conjunto de individuos que comparten una misma experiencia religiosa. Este cambio de estatus que superpone el individuo a la institución, en el caso del protestantismo, permitiría reforzar la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes y favorecería las formas democráticas de gobierno institucional, algo que el evangelicalismo en su versión actual lamentablemente ha perdido. En segundo lugar, existirían consecuencias en lo que atañe a la comunicabilidad de la fe cristiana en el contexto de sociedades plurales y secularizadas. Así pues, lejos de imitar el carácter apologético del

evangelicalismo tradicional, de sus formas de evangelización en muchos casos cuestionadas por su talante colonizador o proselitista, o de su discurso político, en ocasiones caracterizado por su intransigencia o motivado por la defensa de sus dogmas, el “protestantismo pragmático” traduciría su misión evangelizadora en una invitación abierta al género humano con el fin de experimentar las ventajas vitales de la fe cristiana. En la medida que la verdad cristiana no ha sido experimentada por todos, el cristianismo adoptaría un talante mucho más modesto, pero no por ello menos crítico en el marco de las sociedades democráticas.

#### **2.4. Hacia una interpretación pragmática del protestantismo evangélico**

Habiendo ofrecido una lectura acerca de la teoría pragmática de la verdad en William James, interpretándola como una fenomenología de la convicción y su consecuente aplicación a la religión, cabe orientar dicha lectura hacia la pregunta principal de la presente tesis, acerca de las posibilidades de una lectura pragmática del cristianismo, en particular, del protestantismo.

Debemos acotar que, pese a que James plantea una filosofía de la religión, y que su análisis empírico de la misma se encuentra influenciado por el individualismo protestante, las conexiones con el protestantismo no son inmediatas. En la filosofía de James “religión” no equivale a “cristianismo”, ni mucho menos a “protestantismo”. El planteamiento de James, lejos de adherirse a un credo en particular, propone una “ciencia de las religiones”; mientras que sus planteamientos metafísicos, según hemos visto, lejos de remitir a un cuerpo doctrinario similar al de las religiones convencionales, o bien constituyen proyecciones especulativas derivadas de un conocimiento empírico de la realidad o bien son un efecto de la voluntad de creer. En ese sentido, ¿cómo compatibilizar pragmatismo y protestantismo? Identificamos al menos dos líneas de análisis que nos pueden orientar hacia una respuesta.

La primera de ellas consiste en demostrar las potencialidades que ofrece la teología protestante a fin de compatibilizarse con el pragmatismo religioso. La aceptación de una suerte de “pragmatismo teológico” ¿supondría una disolución o reformulación de las categorías tradicionales de la teología? De ser así, ¿estas serían aceptables o inaceptables por

la ortodoxia o por su tradición histórica?, ¿qué mediaciones conceptuales podrían existir entre pragmatismo y protestantismo para hallar alguna compatibilidad? Resulta, por tanto, necesario, un análisis sobre el tipo de protestantismo capaz de ser conciliado con la propuesta pragmática.

La segunda cuestión atañe a la revelación. No resulta claro cómo una concepción pragmática de la religión, descrita según las formulaciones efectuadas en este capítulo (sobre la base de la filosofía de la convicción y el preternaturalismo), resulta compatible con una fe que pretende extraer su vitalidad y credo de una revelación, concretamente, de un texto escrito, creencia que es particularmente fuerte en el protestantismo (principio de Sola Scriptura). Más aún, aunque James no abordó el tema de manera profunda, sí ameritó de parte de él una alusión explícita, no muy favorable a la forma tradicional de interpretar la revelación en el ámbito evangélico:

(...) si nuestra teoría sobre el valor de la revelación afirma que cualquier libro, para poder poseerlo, ha de haber sido compuesto automáticamente, al margen del capricho del autor, o bien que no ha de contener errores científicos o históricos, ni exprese pasiones locales o personales, la Biblia desde luego nos decepcionaría. Pero si, por otro lado, nuestra teoría reconociera que un libro puede muy bien constituir una revelación, a pesar de los errores, las pasiones y la deliberada composición humana, aunque no fuera nada más que un documento verídico de las experiencias íntimas de personas de alma grande, beligerantes ante los altibajos de su destino, el veredicto sería bastante más favorable. (James, 1994, p.15)

En ese sentido, estaría pendiente explorar las posibilidades de una reinterpretación pragmática del principio de la revelación, de lo que tradicionalmente en el protestantismo evangélico se considera “la verdad bíblica” y, por supuesto, del significado que para este tiene el principio de Sola Scriptura.

Abordaremos estas dos cuestiones en el siguiente capítulo.

### **CAPÍTULO III**

## **FE, RACIONALIDAD Y *SOLA SCRIPTURA*: HACIA UNA REINTERPRETACIÓN PRAGMÁTICA DEL PROTESTANTISMO**

En el capítulo anterior efectuamos una reinterpretación de la teoría de la verdad pragmática en la obra de William James, a partir de la cual pudimos identificar una *filosofía de la convicción*, entendida esta última como una criteriología de las creencias que nos permita identificar su base fenomenológica y, como consecuencia de ello, su grado de vinculatoriedad personal y colectiva. Esta filosofía de la convicción, según vimos, permitiría justificar, asimismo, una *deflación de los dogmas religiosos*, esto es, una versión falibilista y delimitable de las mismos, útil, además, en lo que se refiere a su potencial persuasivo y oponible hacia quienes creen distinto; ello, en contraposición con una concepción dogmática de las creencias ampliamente extendida en la religiosidad popular e institucional actual, en la que los contenidos propios de la fe se asumen como objetivos, accesibles y oponibles a cualquiera. De igual manera, hacia el final del segundo capítulo examinamos las diversas maneras en que el preternaturalismo jamesiano puede redefinir los elementos de la religión (la articulación entre fe y razón, la eclesiología, la concepción de los dogmas y la conciliación con el lenguaje secular propio del espacio público).

En este capítulo, intentaremos demostrar que esta contraposición entre la comprensión pragmática de la convicción y la verdad que la religión cristiana (en su versión protestante-evangélica) atribuye a las creencias que provienen de la revelación es solo aparente. Planteamos así la compatibilidad entre pragmatismo y protestantismo. Esta

compatibilidad se sustenta en dos ideas principales que intentaremos justificar a lo largo de este capítulo:

(i) *La existencia de una pluralidad de versiones del protestantismo histórico, lo que pondrá en evidencia, por un lado, la presencia de versiones más próximas a la interpretación pragmática de la religión que las que caracterizan al evangelicalismo predominante en las sociedades latinoamericanas y, por otro lado, la pervivencia de ciertos elementos en dicho evangelicalismo que permiten una relectura de este tipo.* La justificación de esta tesis se centra en un recuento deconstructivo del protestantismo histórico, el cual nos permitirá identificar dos cuestiones centrales que explican la diversidad protestante: los diversos intentos de articular fe y racionalidad, y las distintas maneras de comprender la verdad revelada (hermenéutica), elementos ambos profundamente imbricados y debatidos a raíz del cuestionamiento realizado por la Ilustración a la religión cristiana. Todo ello con miras a identificar aquellos paradigmas filosóficos y teológicos que aproximan o alejan al protestantismo de la concepción pragmática de la experiencia.

(ii) *El nexo que existe entre la hermenéutica bíblica y una filosofía pragmática de la convicción.* Aquí entra a tallar la cuestión de la revelación cristiana (la Biblia) y la manera en que esta podría articularse a la luz de la experiencia religiosa, cuestión ausente en la obra de James. De primera mano podríamos pensar que, puesto que el texto revelado no forma parte de lo que James entendió como “experiencia religiosa”, entonces la Biblia no debería poseer relevancia alguna para una lectura pragmática de la religión. Sin embargo, esto no es así. En ese sentido, la justificación de esta segunda tesis supone dar cuenta de la conexión entre el texto revelado y la experiencia religiosa, así como del rol de la Escritura en la formación de creencias teológicas bajo el lente del pragmatismo jamesiano. Este dar cuenta es precisamente lo que permitirá sentar las bases de un pragmatismo teológico.

### **3.1. El protestantismo histórico: la articulación entre fe y razón, entre experiencia y revelación**

Nuestra intención es ofrecer, en las líneas que siguen, una relectura del protestantismo histórico que permita identificar sus conexiones con el pragmatismo jamesiano. No se trata de ofrecer un recuento histórico de la Reforma que nos permita identificar el surgimiento de sus diversas expresiones o ramificaciones -como podría parecer a primera vista-, sino el de mostrar una clave de lectura que, además de explicar su dinámica histórica, permita comprender sus diversas proyecciones filosóficas y distintas reformulaciones teológicas. En ese sentido, es posible identificar dos elementos del pensamiento protestante que, aunque presentes en la tradición cristiana, se formulan explícitamente en el acontecimiento histórico de la Reforma: la reivindicación de la experiencia religiosa como principio de subjetivación -que surge inicialmente como contrapunto a la mediación católico-institucional para la salvación- y la autoridad de la Biblia y la búsqueda de su adecuada interpretación -que aparece como límite a una hermenéutica cooptada por el poder eclesiástico-. La tensión entre estos dos principios habilita una lectura tanto teológica (como conflicto entre dos principios *religiosos*: justificación solo por fe vs. Sola Scriptura) o filosófica (como conflicto entre dos *formas de interpretar la realidad*: razón y fe, naturaleza y revelación). Así, la búsqueda de justificación y armonización de estos dos elementos a lo largo del proceso histórico de secularización en el que se vio inmerso el protestantismo, constituye la matriz a partir de la cual efectuaremos una lectura pragmática del protestantismo para nuestros días.

### 3.1.1. Los orígenes de la Reforma (s. XVI): la controversia con el catolicismo

La principal preocupación de Lutero, en su controversia con el catolicismo, es inicial y esencialmente la salvación religiosa. La experiencia de salvación del reformador, su liberación de la angustia en torno a ella, coincide con un descubrimiento exegético, una nueva manera de comprender la justicia de Dios según el texto bíblico<sup>100</sup> que se proyectará de manera general en el principio reformado de *Sola Fides* justificación solo por fe (de este principio da cuenta Lutero en la famosa *Controversia de Heidelberg (1518)* y en la *Disputa de Leipzig (1519)*). Así, en el marco de la controversia sobre las indulgencias (reflejada en las *95 tesis* de Lutero (1517)), pero proyectándose más allá de ella, en lo que devendría en una crítica hacia la institucionalidad eclesiástica que actuaba como obstáculo para la fe interior y la seguridad de salvación (crítica que se evidencia en textos luteranos como *La cautividad babilónica de la iglesia*(1520)), la doctrina de la justificación por fe configuró un principio reformador capaz de descentrar la religión de la institucionalidad hacia la conciencia del creyente, propósito subjetivizador con amplias consecuencias no sólo en el ámbito de la religión, sino en el de la cultura occidental, configurando así un precedente de la modernidad. Más aún, su rechazo a la teología aristotélica puede explicarse en su

---

<sup>100</sup> En efecto, la experiencia de salvación de Lutero coincidió con su propio descubrimiento exegético en base al pasaje de Romanos 1:17: “porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá.” A juicio del teólogo luterano Ernest Jünger, dicho descubrimiento radicaba en la forma de comprender lo que significa la justicia de Dios: Al principio, Lutero había aprendido a entender el concepto a la manera en que lo entendían los filósofos y juristas, a saber, como “*iustitia activa*” (distributiva) (...). Esto significaría (...) que el Dios justo promete salvación y vida a los hombres que hacen el bien, pero que, a los que obran el mal, les promete perdición y muerte (...). Sin embargo, contra este significado de la justicia de Dios habla en Rom 1:17 el contexto que dice que la justicia de Dios “se ha revelado por la fe y para la fe” (...) Según esto, la “experiencia original” que impulsó a Lutero a su labor reformadora, es el descubrimiento exegético de que la justicia de Dios, no es la justicia legal según la cual Dios da a cada uno lo suyo, sino que adquiere un nuevo significado por la relación entre el Evangelio y la fe. (Jünger, 2004, pp. 96, 97). La tesis número 25 de uno de los primeros escritos reformadores de Lutero, *La controversia de Heidelberg*, expresa muy bien el nuevo descubrimiento: “No es justo quien obra muchas cosas, sino el que, sin obras, cree mucho en Cristo” (Égido, 1977, p. 35).

preocupación por alcanzar una espiritualidad auténtica<sup>101</sup>. En ese sentido, no es exagerado afirmar que la chispa iniciadora de la Reforma encuentra su motivación en la *defensa y reivindicación de la experiencia religiosa*, tanto la del propio reformador, como la de la gente de la época<sup>102</sup>.

Empero, el cuestionamiento de Lutero no se limitó al ámbito soteriológico, sino que se proyectó al ámbito institucional, en la medida que las interpretaciones sobre la salvación correspondían a las autoridades eclesiásticas, al Papa y a los concilios, los cuales, a juicio de Lutero, podían errar. Nace así el principio de *Sola Scriptura* que lleva al rompimiento

---

<sup>101</sup> Según Atkinson: Lutero luchó contra la influencia de Aristóteles en el pensamiento teológico y se mostró en desacuerdo con la intelectualización de la teología y experiencia cristianas: “Lutero desaprobaba por completo el refinamiento lógico del escotismo, que había convertido la teología en un ejercicio de razonamiento y había separado su contenido de la experiencia cotidiana del hombre. Quería reestablecer en la teología la dimensión bíblica de la confrontación del hombre por Dios en la vida normal como una experiencia, y, por tanto, rescatar a la teología de su confinamiento en las escuelas y devolverlas a la vida sealar.”(Atkinson, 1971, p. 48)

<sup>102</sup>A juicio de Delumeau, si la Reforma triunfó, fue porque las principales innovaciones teológicas que ella propuso (la justificación por fe, el sacerdocio universal de los creyentes y la interpretación privada de la Escritura) coincidieron y respondieron a las necesidades religiosas de la época. En el caso de la doctrina de la justificación por fe, ella se manifestó como el bálsamo para una sociedad atormentada por la culpa, la conciencia de pecado, la inseguridad respecto de la salvación y el temor a la muerte. En efecto, a fines de la Edad media, acontecen una serie de circunstancias que sacudieron y desorientaron a los creyentes: la peste negra, hambres frecuentes, el Cisma de Occidente, la guerra de las Dos Rosas, las guerras husitas, la amenaza turca. En lo que respecta a la cultura popular, el pecado fue la explicación a todo este tipo de calamidades, lo que se manifestó en una atmósfera de pesimismo e inquietud: la creencia y persecución de las brujas, la venida inminente del Anticristo, la cada vez mayor atracción y creciente representación en la esfera artística y cultural de la muerte y el infierno. Atendiendo a este contexto, la doctrina de la justificación por fe mostraba, antes que a un Dios severo, a un Dios dispuesto a perdonar. Bastaba creer para ser perdonado, para liberarse del temor y de la culpa. En lo que respecta a la doctrina de la interpretación privada de las Escrituras, dos fueron los principales fenómenos que explican su acogida por las personas de la época: la aparición del libro (descubrimiento de la imprenta) y la solución que para los problemas de la Iglesia planteó el humanismo. Ambos elementos ponían énfasis en el texto escrito, el cual, a diferencia de la autoridad humana, no resultaba cambiante. De ahí que la interpretación privada de las Escrituras apaciguara la ausencia de seguridad de las almas, acercándose a Dios y a sus palabras directamente y sin intermediarios, los mismos que no resultaban confiables por ser moralmente cuestionables. (Delumeau, 1997).

definitivo con el catolicismo<sup>103</sup>. Desde el punto de vista hermenéutico, como bien apunta Ferraris, la novedad no está en el cuestionamiento a la jerarquía eclesial con la Biblia (crítica ya presente en las “herejías” anteriores, como la de los husitas), sino en decir que la Biblia es clara en sí misma, que ella puede interpretarse a sí misma y que no necesita de la tradición para ser comprendida, sino a la inversa: la tradición debe constantemente ser examinada a la luz de la Biblia para verificar su validez (Ferraris, 2000). Por ello, a la reivindicación de la experiencia religiosa centrada en la subjetividad, debe añadirse una nueva *propuesta hermenéutica*.

En consecuencia, la preocupación principal en esta primera etapa del protestantismo será la construcción y consolidación de una práctica y una teología capaz de distanciarse de la iglesia católico-romana y de delinear el marco confesional e institucional de la nueva iglesia protestante. No obstante, no será sencillo para el protestantismo emergente lograr una adecuada estabilización en la forma de poner en práctica la vuelta a la conciencia personal y de efectuar una hermenéutica de solo la Biblia; más aún, la armonización entre subjetividad religiosa y Sola Scriptura resultará problemática. La hipótesis que planteamos es que *la estabilización de estos principios y su armonización quedó como una cuestión abierta y susceptible de interpretación a lo largo de la historia del protestantismo, configurando, así, un proyecto inacabado que determinará la pluralidad de teologías y formas de espiritualidad protestantes*. Precisamente, esta pluralidad es la que nos permitirá reivindicar las variedades de la experiencia religiosa dentro del movimiento protestante y, por consiguiente, una

---

<sup>103</sup> En su *Disputación y defensa de fray Martín Lutero contra las acusaciones del doctor Juan Eck* (1519), Lutero precisa, en su tesis XIII, que: “Por los muy insulsos decretos de los pontífices romanos, que han aparecido en los últimos cuatrocientos años, se prueba que la Iglesia Romana es superior a todas las demás. Empero, a esta se oponen los hechos históricos de mil cien años, el texto de la divina Escritura, y el decreto del Concilio de Nicea, el más sagrado de todos” (56). De igual manera, con mayor contundencia, en su *Discurso pronunciado ante la Dieta de Worms* (1521), afirmará: “A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes –puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos-, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén.” (Égido, 1977, p. 175).

religiosidad más centrada en el dispositivo fenomenológico productor de nuevas formas de concebir la religión, antes que una fuente perenne (la Biblia) de dogmas fijos e inmutables.

En efecto, la reivindicación de la libertad de conciencia para la lectura de la Biblia traerá aparejada la capacidad de libre examen, el cual no estará exento de ambigüedades. Ya en su *Discurso ante la Dieta de Worms* (1521), Lutero apelará no solo a la Escritura, sino a “razones evidentes” para creer a la verdad; no solo a los “textos escriturísticos”, sino a su “conciencia”. Sin embargo, esta apelación a la conciencia y al derecho de todo creyente de comprender por sí mismo las Escrituras contrastará grandemente con la tajante distinción que Lutero hará entre fe y razón. Más aún cuando, en su controversia con Erasmo de Rotterdam acerca del libre albedrío (plasmada en su *De servo arbitrio* (1524)), rechazará la razón y negará la existencia de la libertad. Este rechazo de la razón como “ramera del diablo” que, no obstante, bien puede interpretarse en términos exclusivos para efectos de alcanzar la salvación<sup>104</sup>, no solo va a contracorriente de la unidad entre fe y razón característica de la teología medieval, sino que acarreará consecuencias a largo plazo cuando la fe tradicional resulte ser cuestionada por la Ilustración y justificará diversas respuestas desde el protestantismo.

Pero además, en lo que atañe al principio de Sola Scriptura, el influjo del humanismo sobre Lutero supuso el uso de la filología para el estudio de los textos antiguos. Así, Lutero “pone al servicio de la reforma las conquistas filológicas del Humanismo, si bien no acepta sus perspectivas teológicas” (Ferraris, 2000, p. 39). Lutero, pues, rechaza los ideales

---

<sup>104</sup> “Lutero sabía perfectamente que la facultad de la razón podía en sí misma llevar al hombre a un conocimiento de Dios, pero no a un conocimiento salvador, que sólo Cristo otorga (...) Lutero quería decir con esto que cuando el hombre bueno, normal, racional, piensa en Dios, cree siempre que puede alcanzarlo usando su intelecto; siendo más digno de ello por su bondad y honestidad, por su ética y moralidad; y acercándose a El por medio de una espiritualidad sensibilizada o por sus prácticas religiosas. Levanta estas escaleras para “acercarse” o “aproximarse” a Dios. Pero eso es exactamente lo que no puede hacer. Lo que está haciendo el hombre es inventarse un dios a partir de su propio intelecto, su propia moral, su propia espiritualidad; siendo estas cosas buenas intrínsecamente, este dios no es el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. (...) En materia de salvación, la razón del hombre es una guía falsa, pero en otros aspectos es la única guía que se tiene, y es un don de Dios” (Atkinson, 1971, pp. 50, 51)

humanísticos y muestra apertura a sus aportaciones filológicas: “En Lutero, el humanismo vale ante todo como guía metodológica, y sólo secundariamente como principio ideológico. Filológico-humanística es, desde el punto de vista del método, la reivindicación del sentido gramatical y la polémica contra el alegorismo medieval.”(2000, p. 40). Ello abrirá otro campo de futuras controversias: ¿si ya no se cuenta con la autoridad del magisterio católico para regular la interpretación cuál será el criterio hermenéutico a seguir?, ¿será uno racional o netamente teológico?, ¿y hasta qué punto los métodos filológicos y exegéticos podrán cuestionar la revelación?

Por otra parte, este recurso a la filología y a la experticia exegética en la comprensión de la Biblia (recordemos que Lutero será el primero que traducirá la Biblia al alemán), contrastará con la apelación a lo que en la tradición protestante se denomina el “principio de iluminación”, esto es, en la competencia brindada por el Espíritu Santo para interpretar la revelación<sup>105</sup>. ¿Cómo entonces compatibilizar la competencia exegética con la espiritual, sobre todo frente a interpretaciones distintas?

Como podemos advertir, la autoridad de la Biblia también será objeto de cuestionamiento en el marco de la tensión entre fe y racionalidad, entre experiencia y culto a la letra.

### **3.1.2. Las controversias en torno a la Reforma radical (s. XVI)**

Históricamente, la Reforma iniciada por Lutero encontró respaldo popular en un contexto de injusticia social y política. De ahí que ganara las simpatías del movimiento anabaptista, el cual pretendía extender la reforma al ámbito social y político. El anabaptismo, que surge como movimiento opositor a la reforma efectuada por Zuinglio en Suiza, tuvo la

---

<sup>105</sup>Así, por ejemplo, escribe Lutero al inicio de su *Magnificat*: “Porque es imposible entender correctamente la palabra de Dios, si no es por mediación del Espíritu santo. Ahora bien, nadie puede poseer esta gracia del Espíritu santo, si no es quien la experimenta, la prueba, la siente. Y es en esta experiencia en la que el Espíritu santo enseña, como en su escuela más adecuada; fuera de ella, nada se aprende que no sea apariencia, palabra hueca y charlatanería.” (Égido, 1977, p. 177)

oportunidad de estrechar lazos con la reforma luterana (a partir de la actitud abierta y radical de Karlstadt, profesor de Wittenberg, y del encuentro entre Müntzer y Lutero en dicha universidad). No obstante, el reformador rechazaría la causa del anabaptismo (rechazo que quedaría plasmado en sus escritos *Del poder secular* (1523) y *Contra los profetas celestiales* (1524)), lo que no dejó de significar una pérdida<sup>106</sup>. ¿Cuál fue el motivo del desacuerdo? La respuesta a esta pregunta incumbe a la tensión, antes referida, entre la vivencia de la experiencia religiosa y la interpretación de la revelación (*sola scriptura*). Así, Müntzer no estuvo de acuerdo con Lutero respecto a su pneumatología (según la cual el Espíritu Santo actuaría directamente en cada uno de los creyentes, al margen de cualquier institución) y abogaba por una forma espiritualista y escatológica de interpretar la Biblia de forma milenarista (Illanes y Saranyana, 2002, p. 127). Lutero, por su parte, en *Contra los profetas celestiales*, ofrecerá interpretaciones bíblicas divergentes a las de Karlstadt en cuanto a la destrucción de las imágenes, la misa y los sacramentos.

¿Cómo valorar esta temprana ruptura dentro del protestantismo? Por un lado, cabría resaltar la importancia de la racionalidad de los métodos exegeticos: “recuperando la letra, Lutero polemiza contra los Entusiastas –que reducían la comprensión de la Biblia y de las verdades religiosas a la escucha de una “palabra interior”, esto es, a una iluminación despreocupada de la dimensión histórico-lingüística del texto transmitido y propone, a través del principio escriturístico, no sólo la desautorización del pontífice romano, sino incluso una rehabilitación de la “palabra externa”, histórica y pública.” (Ferraris, 2000, p. 40). En esa línea, la fijación de credos o profesiones de fe elaboradas directamente por los reformadores buscaron aminorar la tendencia a la multiplicación de nuevos movimientos a la que tendía el libre examen de las Escrituras: Calvino, con sus *Instituciones* (1536), Melancton con la *Confesión de Augsburgo* (1530) y la *Apología* (1530-1531) de esta Confesión; Lutero con su

---

<sup>106</sup> “Müntzer alentó la revuelta de los campesinos (1524-1525); pero, al ser derrotado y ajusticiado, provocó un fenómeno de gran alcance histórico: la tendencia espiritual-social fue expulsada del luteranismo y tuvo que replegarse a posiciones marginales dentro de él, marcadamente extremistas, como el anabaptismo (...). Con todo, y a pesar de las persecuciones sufridas, el movimiento anabaptista continuó a lo largo de los siglos XVI y XVII (...) y asumió dos corrientes principales el anabaptismo apocalíptico y el anabaptismo pacifista” (Illanes y Saranyana, 1995, p. 127)

Catecismo Mayor y Menor (1529) y sus *Artículos de Esmalcalda* (1537); y, en 1577, se redacta la fórmula de la Concordia con el fin de superar las controversias entre los seguidores de Melancton y Lutero.

Por otra parte, como bien anota Knox, es posible identificar una contradicción: el mismo Lutero que admite la iluminación del Espíritu Santo en la interpretación de las Escrituras es el mismo que rechaza la interpretación espiritual de los profetas de la Reforma radical<sup>107</sup>. En ese sentido, los reformadores

Apelaron, en vez de eso, a la Biblia – la Biblia interpretada por el estudio; esto es, por su propio estudio. Para el entusiasta, la Biblia es infalible cuando es interpretada por una persona inspirada. Para los Reformadores, poseía una infalibilidad inherente, y necesitaba sólo clarificación, que era una cuestión para los doctos. El asunto, también, surgió y fue zanjado, cuando Lutero y Müntzer se encontraron frente a frente en Wittenberg. Lutero fue confrontado por hombres ebrios con el espíritu de profecía; él quería que ellos probaran sus tesis a la manera de las escuelas, con Nego, Concedo, y Et primo videturquod non. (Knox, 1950, pp.145, 146).

La cuestión en torno a la controversia con la reforma radical era si la “libertad de profecía” era o no legítima. Como señala Knox, Lutero, pese a su afirmación inicial de una inspiración viva, tuvo que apelar a la letra muerta de la Biblia para limitar la profecía. Sin embargo, lo contradictorio sería que la regla de fe instaurada por él ya no sería ninguna inspiración privada propia, en realidad, el pueblo ahora sería guiado por la Escritura tal como era interpretada por Lutero, y Calvino, y Zwingli, y Beza, y Knox, por los expertos: “el Protestantismo de Lutero, para los propósitos del entusiasta, nació muerto.” (Knox, 1950, p.146).

---

<sup>107</sup> “el Anabaptismo tenía suficiente lógica en su Protestantismo para afirmar que la Biblia podía y debía ser interpretada por el Cristiano individual según la luz que le era otorgada, mientras que el Protestantismo oficial, retrocediendo a la vista de tal confusión, ponía su confianza en la comparativa certeza de la erudición. “Mis queridos hermanos”, escribió Munzer, “esforzaos por llegar a ser profetas, hombres del Espíritu; de otro modo, vuestra teología no os valdrá ni un céntimo Contemplad a Dios desde cerca, no desde lejos.” (1950, p. 140)

Además, no es posible dejar de reconocer en la reforma radical ciertos aportes. Por un lado, el movimiento propuso una teología<sup>108</sup>. Por otro lado, el énfasis en la experiencia espiritual para la interpretación de la Biblia supuso, a nuestro modo de ver, la promoción de la tolerancia y de la democratización eclesial. Y es que en este movimiento la Biblia se interpretaba comunitariamente. A diferencia de las otras iglesias reformadas (calvinistas y luteranos) que dependían de un magisterio o de personas racionalmente aptas y especializadas para interpretar la Biblia, el anabaptismo nunca priorizó el aspecto cognoscitivo y doctrinal de la Escritura. Antes bien, la Biblia constituía para los anabaptistas un medio para conocer personalmente a Jesús y esta vivencia de Cristo, a través de la Escritura, debía ser vivida por toda la comunidad. Por ello,

En la medida en que subrayaban la necesidad de un proceso hermenéutico comunitario, reconocían implícitamente que la Escritura era susceptible de distintas interpretaciones, las cuales no conllevaban necesariamente a seguir a Jesús. Por eso la inicial perspicuidad de la Escritura

---

<sup>108</sup> De acuerdo a lo expresado por Ginzo Fernández en *Protestantismo y filosofía*, dentro de los teólogos de este movimiento se encuentran C. Schwenkfeld (1489-1561), quien acusa al protestantismo de haber degenerado en un constructo político y religioso en cuyo seno se repetirían los mismos errores del catolicismo. A juicio de este autor la tensión entre la subjetividad creyente y el culto a la letra se habría inclinado hacia el segundo polo, por lo que habría que priorizar la dimensión espiritual de la experiencia religiosa; así, “los luteranos se equivocarían tanto a la hora de hipotecar la reforma someténdola al arbitrio del poder político como al desviarse hacia el culto a la letra, descuidando al Espíritu que es el único que es capaz de hacer comprender el verdadero sentido de la palabra escrita.”. Otro autor sería S. Franck (1499-1592), quien reivindica la idea de tolerancia y libertad de espíritu frente al dogmatismo y persecución realizada por católicos y protestantes, y postulando la idea de una iglesia espiritual en la que la fe supondría la actualización de un *verbum internum* (Jn 1:9), que constituye una dimensión espiritual que habita en todo hombre, al punto que la revelación divina no solo se encuentra en los creyentes sino también en los filósofos paganos; ello le permitirá abogar por un ecumenismo universal. Por su parte, V. Weigel (1533-1588) se mostrará asimismo partidario de una inspiración y una revelación universal que no excluye a católicos ni paganos, identificando a Cristo con el *logos interior*. (Ginzo 2000: 40-44). Illanes, por su parte, menciona a Konrad Grebel (1498-1526), Félix Manz (1480-1527) y Miguel Sattler (1490-1527) como caudillos del anabaptismo pacifista que rechazaron el servicio de armas, el ejercicio de la judicatura de cualquier función pública, así como la prohibición de emitir cualquier tipo de juramento. En lo que respecta al anabaptismo apocalíptico, se menciona a Melchor Hoffman (1495-1543), que rechazaba el bautismo de niños y afirmaba que Jesús fue un ser exclusivamente celestial (Illanes y Saranyana, 1995, p. 127).

daba paso a un proceso que iba más allá de la lectura individual, incluyendo la lectura individual de un especialista. (González, 2009, p. 5).

En efecto, el principal aporte de una hermenéutica anabaptista radica en la interpretación comunitaria de la Escritura con una finalidad esencial: el seguimiento de Jesús. En consecuencia, lo escandaloso para el anabaptismo no es la discrepancia en las interpretaciones, sino que las personas no participen en la práctica de la comunidad.

Así, contemplamos que desde muy temprano en la Reforma el principio de libre examen, como el método hermenéutico de *sola scriptura*, fue objeto de interpretaciones distintas.

### **3.1.3. El surgimiento del pietismo y la transición hacia la ilustración (s. XVI y XVII)**

En este período identificamos al menos tres acontecimientos que influirán en la transformación del protestantismo: el surgimiento del pietismo, la aparición de la crítica bíblica y la recepción de ciertas ideas protestantes por parte del racionalismo emergente.

Con relación al surgimiento del pietismo, Illanes y Saranyana (1995) señalan en su *Historia de la teología* que se trató de un movimiento que pretendió reformar el rígido escolasticismo en que se estructuró el luteranismo (introducido inicialmente por Melancton, quien reintrodujo el aristotelismo en la tradición luterana) y que se limitó al comentario o glosa de los escritos confesionales. Así pues, el pietismo puso acentos sobre la experiencia religiosa<sup>109</sup>. La etapa de los profetas, de los primeros reformadores, había pasado. Así, desde finales del siglo XVI hasta entrado el siglo XVIII, la tradición luterana entra a un período

---

<sup>109</sup> “En el pietismo, en clara oposición a la “ortodoxia protestante”, el acento se desplaza de los escritos confesionales a la experiencia religiosa, considerada como la verdadera fuente de la vida cristiana. De ahí un fuerte antiintelectualismo y, en más de un momento, un oralismo y un subjetivismo que, en algunos aspectos, preparó la aparición de la posterior filosofía idealista.” (Illanes y Saranyana, 2002, p. 235)

catalogado como la “escolástica protestante”. Ginzo Fernández describe este escolasticismo bajo la lectura de la tensión entre experiencia religiosa y culto a la letra:

Falta de creatividad, estereotipización del pensamiento, olvido a menudo de los problemas centrales y derivación hacia otros más marginales, codificación escolar y manualística de los planteamientos creativos de los grandes autores, que están en el inicio del movimiento... No es de extrañar que en este horizonte la peculiar tensión protestante entre subjetividad creyente y culto a la letra se desplazara hacia el segundo polo, reafirmando la literalidad de la Sagrada escritura y potenciando las profesiones de fe (Ginzo, 2000, p. 36)

En contrapartida, el pietismo fue una corriente espiritualista al interior de la fe luterana que se constituyó como una protesta contra las limitaciones de la escolástica ortodoxa. El pietismo, así, reivindicaba la piedad, la dimensión emocional, de modo que supuso una potenciación de la subjetividad. La nueva lectura del pietismo permitió interpretar la Reforma como un proyecto abierto e inacabado, distinguiendo así entre un joven Lutero (con planteamientos menos restrictivos y cercano a la tradición mística alemana) y un viejo Lutero (caracterizado por la intolerancia y el dogmatismo). Es de destacar aquí la crítica a la ortodoxia luterana efectuada por J. Böhme (1575-1624), quien objetó la falta de conocimiento que dicha tradición tenía respecto a la revelación de Dios en la naturaleza (Ginzo, 2000).

En lo que respecta a la hermenéutica bíblica, Suelzer identifica el inicio de la interpretación moderna de la Biblia en 1650. Hasta antes de esa fecha se consideraba la Biblia como un libro “caído del cielo”, como “el relato de unos acontecimientos independientes de su entorno cultural e histórico”. Esto empezará a cambiar con el surgimiento de la crítica literaria. Richard Simón (1638-1712) -convertido del protestantismo a sacerdote oratoriano-, concluirá en su *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) que Moisés no fue el único autor del Pentateuco y que la historia literaria se basaba en tradiciones no escritas. J. Morinus (1633) apuntaló los errores del texto masorético, de modo que no podía servir como norma para los estudios bíblicos. L. Capellus, protestante francés, mostró en su *Critica sacra* (1658) que la vocalización del texto masorético es bastante tardía y que su texto consonántico se había conservado imperfectamente. H. Grotius (1583-1645) planteaba una exégesis histórico-

gramatical libre de toda consideración dogmática. J. Leclerc (1657-1736) contribuyó a propagar la hipótesis histórico-literaria de Simon y en *Ars critica* (1697), expuso diversas reglas para llevar a cabo la crítica bíblica, en especial por lo que se refiere a la reconstrucción del texto hebreo (Suelzer, 1972, p. 246). Todos estos fueron antecedentes de los métodos histórico-críticos en el estudio de la Biblia, esto es, la utilización de diversas disciplinas (fuera de la filología y la teología) al estudio de los textos antiguos, cuestionando así la lectura teológico dogmática, lo que suscitó reacciones de rechazo desde la ortodoxia católica y evangélica.<sup>110</sup> Como bien apunta Ferraris: “(...) se abre así para la hermenéutica un largo período, que durará hasta el Romanticismo, en el que las cuestiones interpretativas de textos transmitidos, justamente porque contradicen el ideal de una razón carente de presupuestos, pasan a segundo plano.” (Ferraris, 2000, p. 48).

Ello nos lleva a la secularización de las ideas cristianas y protestantes por parte del racionalismo, lo que también comprendía el ámbito exegetico. En esa época la obra de Descartes originó una ruptura con la escolástica y empieza a proliferar el deísmo en el continente europeo. Algunos filósofos deístas, como Thomas Hobbes, se lanzaron a hacer crítica bíblica. Baruch Spinoza (en su *Tratado teológico político* de 1670) rechazaba una Biblia concebida como revelación inspirada de verdades divinas, concibiéndola como colección de libros históricos cuyo contenido debe examinarse de acuerdo con el criterio de la razón. (Suelzer, 1972, p. 245). Leibniz, quien estuvo abocado a la reunificación de católicos y protestantes, buscaba un universalismo espiritual en el que pudieran conciliarse la fe y la razón. Para él, “la Razón no se mostraría menos como un don divino que la Revelación” (Ginzo, 2000, p. 48). Así, reinterpretará el rechazo de Lutero contra la razón: el rechazo explícito del reformador hacia ella se refería a formas peculiares del entenderla y ejercerla, de ahí que Leibniz señalara el “triunfo de la verdadera razón ilustrada por la gracia divina, es al mismo tiempo el triunfo de la fe y el amor.” (2000, p.49).

---

<sup>110</sup> En Francia, por ejemplo, el obispo Bossuet (1627-1704) se opuso a la obra de Simon. Suelzer comenta al respecto la incapacidad de Bossuet de “distinguir entre teología y crítica literaria como disciplinas autónomas y de admitir que una postura teológica no garantiza la autenticidad de un pasaje bíblico concreto.” (Suelzer, 1972, p. 245)

Estos antecedentes ya desafían el principio escriturístico, puesto que el protestantismo, al surgir inicialmente como una reivindicación de la Palabra frente a la autoridad eclesial y la tradición que se presentaban como dogmáticas, ahora debía afrontar la cuestión sobre el uso legítimo de saberes y criterios racionales en la interpretación de la Biblia.

Las polémicas antes mencionadas, vistas desde nuestra lectura pragmática del protestantismo, ponen de relieve la contraposición entre los elementos conceptuales y perceptuales de la creencia. De hecho, la subordinación de la fe a la razón, o de la razón a la fe, o a la conciliación entre ambas, cuestiones que atañen a la fenomenología de la creencia, se reflejarán posteriormente en tres teologías diferentes: la teología liberal, la teología fundamentalista y la teología de la mediación, respectivamente. Pero ya de antemano debemos advertir que lo que viene ocurriendo dentro del protestantismo histórico (y en el proceso de secularización de la religión en general) es el conflicto suscitado por la resistencia a admitir nuevos criterios que componen la creencia religiosa (criterios que, como hemos señalado en el capítulo 2, se refieren al grado de conocimiento, realidad, satisfacción y lingüística que nos persuaden a la hora de creer). Así, viéndolo en retrospectiva histórica, el cristianismo medieval o bien ignoraba o bien explícitamente rechazaba algunos de estos criterios. En la medida que la secularización vaya avanzando los criterios de determinación de las convicciones se irán ampliando, pero por lo pronto suscitarán controversia.

#### **3.1.4. Viejo y nuevo protestantismo: nuevas configuraciones de la experiencia religiosa (siglos XVII y XVIII)**

De acuerdo a las tesis planteadas por el teólogo protestante Ernst Troeltsch en *El protestantismo y el mundo moderno* (1967), obra que analiza la influencia protestante en el surgimiento de la cultura moderna, es posible distinguir un viejo de un nuevo protestantismo. A juicio de este autor, el protestantismo histórico, encarnado en Lutero y Calvino, si bien ha de cuestionar la institucionalidad autoritaria del catolicismo y el ascetismo religioso que

distingue entre lo santo y lo profano, no deja de ser, sin embargo, una prolongación de la cultura eclesiástica medieval, en la medida que trató de ordenar los diversos ámbitos de la cultura (estado, sociedad, educación, ciencia, economía, derecho, etc.) según el criterio sobrenatural de la revelación, al mismo tiempo que identificó la ley natural con la ley de Dios y estableció una rigurosa distinción entre la autoridad religiosa y la secular, a lo que se suma su dogmatismo e intolerancia<sup>111</sup>. El nuevo protestantismo, sin embargo, fue de cuño diferente, pues surgiendo del viejo protestantismo, acogió “la teología humanista, histórico-filológico-filosófica, el bautismo sectante y el espiritualismo individualista y subjetivo.” (Troelstch, 1967, p. 32).

El acierto de Troeltsch en identificar un viejo protestantismo es ratificado por el teólogo anglicano -posteriormente convertido al catolicismo-, Ronald Knox. En su libro, *Entusiasmo*, Knox compendia bajo esta denominación a los diversos y nuevos protestantismos de los siglos XVII y XVIII, entre los cuales se encuentran los cuáqueros, los moravianos, los camisards, el shakerismo y el metodismo. Las líneas que siguen resumen las ideas de Knox en dicha obra.

¿Cuáles son las características de la religiosidad entusiasta? Se trata de personas que buscan vivir menos mundanamente, atentos a la dirección del Espíritu Santo. El carácter entusiasta es, a decir de Knox, “ultrasobrenaturalista”, pues concibe los efectos de la religión como una transformación completa de la vida -no hay “casi-cristianos”- y su imagen de la iglesia primitiva está compuesta por influencias sobrenaturales. Los entusiastas predicán un nuevo nacimiento que no se limita a la reforma de las costumbres, sino que es un asunto del corazón y su énfasis está puesto en la relación personal con su Salvador, antes que por los

---

<sup>111</sup> Refiriéndose al luteranismo y al calvinismo, escribe Troeltsch: “(...) ninguna de las dos confesiones ha podido resolver el gran problema de organización del protestantismo, que consistía en aunar la libre interioridad de conciencia de la convicción religiosa individual con las exigencias de una comunidad cultural y administrativa. En plena analogía con el catolicismo, han vuelto a la conservación compulsiva de una doctrina ortodoxa y han reanudado también los procesos contra los herejes. Todavía más, como era la fe y no el culto lo que estaba en el centro, la imposición de la doctrina fue algo más áspero, general y doctrinario que en el catolicismo.” (Troelstch, 1967, p. 59)

sacramentos, la liturgia o la teología. Para el entusiasta la gracia ha destruido la naturaleza y la ha reemplazado, por lo que desprecia el uso de la razón humana como guía a cualquier asunto de naturaleza religiosa. Políticamente se someten a las reglas humanas, pero siempre en protesta, porque las autoridades mundanas no tienen un mandato auténtico para ejercer autoridad. Por ello, el entusiasta anhela, en el fondo, la teocracia y que sean los cristianos, los justos, los que gobiernen. Knox menciona como otras características la expectativa por la pronta venida de Cristo, los éxtasis y los fenómenos anormales como el hablar en lenguajes desconocidos y la realización de movimientos compulsivos<sup>112</sup>.

Knox precisa que muchos de estos rasgos ya aparecen en movimientos religiosos anteriores, considerados como heréticos: los montanistas, los donatistas, los circunceliones y, solo dentro de la edad media, los valdenses y los cátaros, además, tratándose del período de la Reforma, los anabaptistas. Esta observación es importante porque lo que Knox nos plantea es la presencia de variedades de la experiencia religiosa (para utilizar el vocabulario de James) que aparecen y reaparecen en la historia, pese a ser combatidas por la iglesia institucional: “Es cierto – de hecho, es en gran medida la tesis de esta obra – que la tendencia entusiasta es una que se repite, como si fuera por generación espontánea, a lo largo de la historia de la Iglesia.” (Knox, 1950, p. 133). Los entusiastas coincidían en una multiplicidad de doctrinas<sup>113</sup>. Más aun, la importante y sugerente idea de Knox es que la Reforma pudo

---

<sup>112</sup> Lo sorprendente de la descripción hecha por Knox es su similitud con gran parte del evangelicalismo tradicional en tierras peruanas y latinoamericanas

<sup>113</sup> En el capítulo VI de *Entusiasmo*, Knox precisa los contenidos teológicos de los herejes de la edad media, a manera de antecedentes de los entusiastas. Es importante señalar que para Knox estas doctrinas aparecen y reaparecen en la historia e identifica muchos de estos rasgos en los nuevos movimientos protestantes (o evangelicals): a) el dualismo y docetismo (antítesis entre espíritu y materia, pero que en los movimientos entusiastas no se traduciría en un menos precio de la “carne”, sino de la naturaleza humana que se concibe como carnal, de ahí que la sabiduría humana también se considere “carnal”), b) la disciplina maniquea (búsqueda ascética de la perfección de manera antisacramental), c) el rechazo del bautismo infantil, d) el alto grado de moralidad o santidad (que incluso llevaba a ponerla a prueba), e) el culto de la simplicidad, f) la indignidad del ministro (en la medida que la existencia de un mediador era inconsistente con la gracia que opera en todos, por lo que se traduce en un anticlericalismo), g) la creencia en la iglesia invisible (contra la idea de una iglesia institucional (visible) de modo que los seguidores de Cristo conforman la única iglesia que cuenta), h) el antiintelectualismo (que reivindica al hombre sencillo frente a al filosofar de las escuelas)

expandirse gracias a que estas doctrinas pervivían como un semillero de ideas en toda Europa, lo que haría que el protestantismo se expandiera sobre una Europa externamente católica de manera rápida<sup>114</sup>.

El autor inglés identifica y describe dos tipos de entusiasmo: uno “místico”, que “evita la teología de la gracia y se concentra en el Dios interior”; y otro “evangélico”, que “plenamente consciente del estado caído del hombre, piensa siempre en términos de la redención; todo lo que importa es saber, de algún modo, que tus pecados están perdonados, que eres una nueva criatura a ojos de Dios.” (Knox, 1950, p. 613) -tipología que, si se nos permite hacer una comparación contemporánea, bien podría aplicarse a los protestantes pentecostales (místicos) y los evangélicos en sentido estricto (evangélicos)-. Así, “el entusiasmo evangélico se destaca menos por su desprecio del saber que el místico. Porque el Evangélico (ilógicamente, quizás, pero por costumbre) considera la Biblia, no la luz interior, como la fuente última de certeza teológica. Pero, en la medida en que es fiel a su tipo, rechazará las interpretaciones que le ofrezcan los doctores. Prefiere coger “su” Biblia y “ver qué dice”; no hay apelación que valga frente al sentido directo de ella.” (Knox, 1950, p. 619). No obstante, el ultrasobrenaturalismo es la característica principal de ambos tipos de entusiasmo y, si bien Knox advierte los peligros de la religión entusiasta cuando es llevada a

---

<sup>114</sup> “Si la Reforma tiene por tanto su prehistoria no sólo en Inglaterra, sino también en Escocia, es justo asumir que tiene que haber habido focos sépticos acechando aquí y allá en el cuerpo aparentemente sano de la Cristiandad continental, especialmente en Alemania. La única pregunta es, cuál fue el grado de responsabilidad de estos focos sépticos en diseminar activamente el virus del Protestantismo, cuando el golpe lanzado por Lutero al corazón de la Cristiandad había debilitado, repentinamente, su poder normal de resistencia.” (Knox, 1950, p. 132)

sus extremos<sup>115</sup>, ve en ella un tipo de espiritualidad<sup>116</sup>, una “religión de la experiencia”, la cual manifestó históricamente efectos positivos en el corto plazo, pero negativos en el largo, debido a su tendencia al individualismo (lo que es propio de una “religión interior”)<sup>117</sup>. Sin embargo, no cataloga el entusiasmo como una “tendencia incorrecta”, sino como un “falso énfasis” (Knox, 1950, p. 622). Falso, porque, a su juicio, constituye un desequilibrio:

Déjesenos notar, desde el principio, que el Cristianismo tradicional es un equilibrio de doctrinas, y no meramente de doctrinas, sino también de énfasis. No debes exagerar en ninguna dirección, o se altera el equilibrio. Una cosa excelente abandonarse, sin reservas, en manos de Dios; si tu propia retórica te lleva a expresiones fantásticas de la idea, no se hace

---

<sup>115</sup> En su forma extrema esta teología tiene repercusiones políticas. Justifica la doctrina de Wyclif, de Huss, del movimiento Lollardo, o del Anabaptismo, de que el dominio está 617 fundado en la gracia. Nacer de nuevo te convierte en una nueva criatura; la semilla de gracia, rescatada de un mundo que se ahoga, no debe confundirse con los no regenerados; son (por decirlo así) otro especie de animal. Sólo ellos, y no los impíos, tienen derechos legales. Más generalmente característica del ultrasobrenaturalismo es la desconfianza en nuestros procesos de pensamiento humanos. En materias de teología abstracta, la disciplina del intelecto es reemplazada por un acto ciego de fe. En materias de deliberación práctica, algún sentimiento de convicción interna, algún “signo” externo indicativo de la voluntad Divina, reivindicando superioridad sobre toda consideración de prudencia común. (Knox, 1950, p. 618)

<sup>116</sup> “Cómo explicar estos fenómenos – la profecía infantil Camisard, o las convulsiones Jansenistas, o los desmayos Metodistas, o la glosolalia Irvinguita – es una cuestión en la que no tenemos que detenernos. Lo que importa es que todos ellos son parte de un tipo definido de espiritualidad, una que no puede estar contenta a menos que esté viendo resultados (...) la gracia debe ser algo sentido, o ¿cómo podrías estar seguro de que existía en absoluto?” (Knox, 1950, p. 621)

<sup>117</sup> “He tratado de indicar, en las páginas del penúltimo capítulo, algunas dudas acerca de la religión de la experiencia. No tenemos que dudar que el movimiento Evangélico tuvo un poderoso efecto para despertar a la Inglaterra del siglo XVIII de su apatía religiosa, o de que la Inglaterra del siglo XVIII necesitara ser despertada. Donde falló fue en sus efectos a largo plazo. La religión se identificó en la opinión popular con una serie de estados de ánimo, en los que el fiel, dispuestos a ellos por las artes del revivalista, se deleitaba con el sabor de la paz espiritual. No necesitabas ni teología ni liturgia; no hacías el esfuerzo de búsqueda intelectual, ni te asociabas de todo el corazón con ninguna tradición histórica de culto. Flotabas, suficientemente seguro, en la pequeña balsa de tu propia fe, entusiásticamente arrojando cuerdas de salvamento a todos aquellos vecinos que se ahogaban y estaban dispuestos a cogerlas; mientras tanto el barco estaba yéndose a pique. Es esta elusión de una tradición histórica en favor de una experiencia personal lo que ha creado la situación religiosa moderna en Inglaterra, y en cierta medida en el mundo anglófono.” (Knox, 1950, p. 622).

ningún daño. Pero, enseña como principio que es una infidelidad preguntarse si estás salvado o condenado, y has sobrecargado toda tu estructura devocional; has dejado fuera un tipo completo de auto-expresión religiosa. Del mismo modo, es una cosa santa confiar en los méritos redentores de Cristo. Pero, difunde que esa confianza es el signo indispensable de contar con el favor de Dios, que, a menos y hasta que sea experimentalmente consciente de ella, un hombre está perdido, y el equilibrio se ha alterado en sentido opuesto; has condenado a un tipo de mente religiosa a la desesperación. (Knox, 1950, pp. 612-613).

No es sencillo interpretar el tipo de equilibrio al que alude Knox. El equilibrio se da siempre respecto de algo, por lo que se requieren al menos dos elementos que puedan ser ponderados. La cita anterior -la única que Knox ofrece su libro con relación al tema- predica el equilibrio de las experiencias religiosas. ¿Por qué no podríamos suponer que el equilibrio se refiere a la ponderación de dos elementos accesibles a la experiencia humana: por un lado, la experiencia mística, que se atribuye a la divinidad, esto es, concretamente, la experiencia religiosa (tal y como James la concibe en sus *Variedades*) y, por otro lado, las competencias y capacidades humanas, aquellas que el religioso interpreta como naturales (la razón, la voluntad, la imaginación, etc.)? Esta es ciertamente nuestra interpretación y, con ella, retornamos a una de las cuestiones más problemáticas en la historia del protestantismo: la articulación entre fe y razón, entre conocimiento conceptual y conocimiento perceptual.

Además, los nuevos protestantismos nos mostrarán la incapacidad del protestantismo inicial de comprender dentro de sí las diversas variedades de la experiencia religiosa, todas ellas con sus consecuentes hermenéuticas, teologías y formas de organización eclesiástica. Si el catolicismo ha utilizado la autoridad institucional para evitar las fuerzas centrífugas de las diversas espiritualidades, ¿cómo podría el protestantismo, que siguiendo los principios de *sola fides* y *sola scriptura* ha renunciado a dicha institucionalidad, encontrar una solución en aras de la unidad y de la estabilidad social y política? Quizá la solución desde un análisis de la religión centrado en la experiencia de los individuos, en el preternaturalismo y en una serie de criterios que pueden ser aplicados en una diversidad de grados, es que el buscar la unidad sería algo contraproducente, claro está, ello si entendemos la unidad como uniformidad en la manera de creer y de pensar. Sin embargo, la lectura pragmática posibilitaría la instauración de una nueva eclesiología, democrática, procedimental, que permitiría lidiar con la

diversidad. Además, si el pragmatismo quiere ser congruente con la tradición protestante, deberá plantear algún tipo de hermenéutica que se valga del texto revelado para superar dicho desafío, lo que abordaremos más adelante.

### **3.1.5. El protestantismo ante el desafío de la Ilustración y en la época del romanticismo (s. XVIII)**

Junto a la ortodoxia luterana y el pietismo, se desarrolla en Alemania un racionalismo teológico (algo que no ocurrirá en la misma magnitud en otros países de Europa, como por ejemplo Francia, en el que la distinción entre fe y filosofía será tajante), esto es, un proceso de secularización que interpreta la Reforma a la luz de los ideales ilustrados. Se elimina así de la Reforma todo aquello que es incompatible con la razón ilustrada. De igual manera, la Biblia será sometida a un proceso de secularización, en la medida que no se planteará diferencia alguna entre la interpretación de los textos sagrados y profanos. La ilustración, por el contrario, se comprometerá con el proyecto de una hermenéutica universal. En este contexto, el protestantismo se verá obligado a asumir una postura, tanto práctica, teológica como hermenéutica. Continuamos esencialmente aquí con algunas referencias protagónicas a los pensadores de la época, siguiendo el recuento efectuado por Ginzo Fernández en su *Protestantismo y filosofía*, por Illanes y Saranyana en su *Historia de la Teología*, y por Ferraris en su *Historia de la hermenéutica*.

Así, en lo que concierne a la proyección del protestantismo en una filosofía ilustrada, Wolff (1679-1754) plantearía una teología natural con la que pretende conducir el conocimiento natural de Dios hasta un máximo grado de claridad, evidencia y certeza. Por su parte, Reimarus (1694-1768), teólogo de Jena y Doctor en teología en Wittenberg, propugnará el deísmo y se negará a ver en el cristianismo una religión sobrenatural, de modo que ni la revelación ni los milagros resistirán un análisis racional, pero ello no será para rechazar la religión, sino para ensalzar los “valores de razón” que plantea la religión, pero distinguiéndolos de las “cuestiones de hecho”, esto es, los referidos a la historia bíblica

(distinción ya hecha por Leibniz). Reimarus priorizará estas verdades de razón a fin de fomentar una religión universal. (Ginzo,2000, p.56). Por su parte, Lessing (1729-1781) levantará sus críticas en contra la ortodoxia luterana. Resumimos a continuación las críticas que consideramos más relevantes.

En primer lugar, Lessing reivindica los herejes a lo largo de la historia. En su *libro Pensamientos sobre los herrnhuterianos* revisa las controversias entre los teólogos Luteranos y los Pietistas, ofreciendo una valoración de la historia de la filosofía y la religión, así como de la reforma: “El criterio valorativo viene a ser el primado de la razón práctica: “El hombre fue creado para la acción y no para elucubrar”” (2000, p. 58). Para Lessing el cristianismo práctico fue perdiendo intensidad a lo largo de los siglos, siendo desplazado por cristianismo teórico – escolástico. La reivindicación de los Herrnhuterianos trata de revalorar la práctica de la piedad, dado que no solamente es importante la fe en Dios sino el amor hacia él. Es así como Lessing vincula el pietismo con la ilustración: lo esencial en el cristianismo no sería la corrección dogmática sino la práctica del amor (idea que es reforzada por Lessing en su obra *El testamento de Juan* (1777)). En segundo lugar, Lessing va a promover la tolerancia en medio del conflicto entre confesiones vivido por la sociedad europea del siglo XVIII<sup>118</sup>. En tercer lugar, Lessing cuestiona el culto a la letra en la tradición luterana y plantea críticas a la exclusividad del principio de sola escritura. En *Fragments de un anónimo* (1774-1778) publicó una serie de fragmentos de la *Apología* de Reimarus. Ello suscitó la controversia con la ortodoxia luterana, pero para Lessing la publicación de los fragmentos estaba motivada en aras de la libre investigación libre de dogmatismos. En cuarto lugar, Lessing se aproxima a un punto de vista racionalista cuando se refiere a las proposiciones contenidas en la Biblia. Él las concibe como verdades históricas y contingentes, mientras que para Lutero y la

---

<sup>118</sup> De ahí que Lessing acuse a Lutero de intolerante por su condena al poeta Simón Lemius quien habría elogiado a Alberto, elector de Maguncia. Nuevamente la acusación de Lessing a los reformadores por su falta de tolerancia, supone el primado de la razón práctica sobre la teórica, de la moral sobre el dogma. De igual manera, en *Natán el sabio*, dependerá el relativismo de las religiones monoteístas postulando el primado de la acción, de las buenas obras como criterio distintivo de la auténtica religión ante la imposibilidad de hacerlo desde una perspectiva teórica. En tercer lugar, Lessing cuestionó lo que denominó “La Bibliolatría” (Ginzo, 2000, p. 63-73).

tradición eclesiástica se trataba de hechos salvíficos, como resultado de una revelación sobrenatural. De ahí que en su libro *Sobre la demostración en espíritu y fuerza* retome la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho efectuada por Leibniz. En quinto lugar, Lessing intentará una mediación entre el racionalismo ilustrado y la tradición religiosa: En *La educación del género humano* atribuirá a las religiones un rol en el proceso educativo en la historia de la humanidad<sup>119</sup>. Por último, Lessing propone como horizonte una etapa histórica futura caracterizada por un nuevo evangelio, el evangelio eterno, joánico, del espíritu centrado en el amor fraterno y no en las cuestiones doctrinales. Se trataría de un desarrollo ulterior del espíritu de la reforma, que desembocaría en un cristianismo universal post eclesiástico, en el que ya no interesarían los perfiles profesionales. Es este evangelio eterno que Lessing fusionará con el spinozismo.

Por su parte, Herder (1744-1803) abogará por una secularización de la teología, defendiendo la libertad de condición, examen de autoreflexión que tendían a ser ahogadas en la ortodoxia luterana. Para él, la ilustración era una prosecución de la obra iniciada en la Reforma, pues la reforma propició la libertad de pensamiento, de conciencia, de rechazo al despotismo eclesiástico y difundió el uso de la razón de la reflexión crítica en los asuntos del espíritu. Pero además Herder va a seguir el camino del spinozismo. En su libro *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Mosés Mendelssohn* (1785): “Para Herder no habría incompatibilidad entre el Dios de Spinoza concebido como Uno y Todo y el Dios bíblico que se autodefine como “Yo soy el que soy” (...) El Dios de Jacobi vendría a constituir una abstracción vacía, una especie de *protonpseudos*, mientras que concebido al modo Spinozista vendría a ser el “Uno realísimo y activísimo”. (Ginzo, 2000, p. 77).

---

<sup>119</sup> . Así, la revelación “Se habría anticipado históricamente dirigiendo los pasos titubeantes de la razón, pero en el proceso de maduración del espíritu humano va a ser la razón la que “ilumine a la revelación” (...) Por ello, habla claramente de la necesidad histórica de “transformar verdades reveladas en verdades de razón, si se ayuda con ello al género humano” (...). En esta concepción no cabe hablar de una dimensión sobrenatural propiamente dicha, pero tampoco se trata de una visión secular sin más, pues este tránsito hacia las verdades de razón sigue teniendo a los ojos de Lessing una sanción religiosa, en la medida en que está protagonizado por la propia Providencia divina.” (Ginzo, 2000, p. 68).

La secularización de la teología llegará a su máxima expresión con Kant (1724-1804) y, posteriormente, con Hegel (1770-1831). Kant postulará la inexistencia de un acceso teórico a Dios como consecuencia de su *Crítica de la razón pura*, en la que el conocer, si bien presupone la experiencia sensible, requiere de la actividad de la razón que proyecta sobre aquellas las formas a priori que permiten el conocimiento. Después, en su *Crítica de la razón práctica* (1788) Kant identificará la conciencia moral, el sentido del deber, como un hecho primario y a priori, sin que sea necesaria referencia alguna a la felicidad o a Dios. Sin embargo, esta separación entre moralidad y felicidad lleva al hombre a postular la idea de un alma inmortal y de un Dios que permita alcanzarlas. Así, la existencia de Dios constituye un postulado de la razón práctica aunque no afirmado por la razón teórica; postulado que alude a una convicción profunda, una “fe racional” según lo afirma el propio Kant. En ese sentido, no es posible conocer a Dios, pero la creencia en él está justificada porque así lo reclama nuestro actual moral. Posteriormente, en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant reafirma la relación entre Dios y la moralidad. La relación con Dios, por tanto, no es una de carácter personal, sino que está basada en la obediencia en la propia conciencia en la que habita la ley moral. De esta manera, religión y moral se identifican. El Dios de Kant no parece ser entonces el mismo Dios de las escrituras, que es capaz de comunicarse con los hombres. Por su parte, Hegel, en *Fenomenología del espíritu*, intenta demostrar, que en el absoluto todo se unifica, a través de un proceso dialéctico en el que lo finito e infinito se integran. Dicho proceso dialéctico, que va de lo gnoseológico a lo ontológico, estructura la totalidad de la realidad. Así, Dios se distingue del mundo en tanto conciencia absoluta, pero a la vez no puede ser sin el mundo. Pues gracias a su devenir Él toma conciencia de sí. Hegel propugna así un panteísmo filosófico y, con él, la reinterpretación racionalista de la religión.

La secularización de la fe y la teología protestantes se tradujeron también en una secularización de la exégesis bíblica<sup>120</sup>. El desarrollo de los estudios hebreos (por ejemplo,

---

<sup>120</sup> “Conforme a las tendencias generales de la Ilustración, la aproximación a las Escrituras oscila entre dos polaridades antitéticas, que responden, sin embargo, a una misma exigencia, la de acercar un texto que aparece como arcaico, mítico y fabuloso. Por una parte, en efecto, se acentúa una tendencia anti-escriturística, que priva de toda validez a las narraciones bíblicas, entendidas como una expresión de tiempo atrás inadecuada de las perfecciones morales y racionales de Dios” (Ferraris, 2000, p. 68).

en Kennicott, Schultens, Scroder y Gesenius) fortaleció la exégesis gramatical. Surge asimismo el método histórico, por lo que diversas ciencias auxiliares como la filología, los estudios orientales, la geografía y la arqueología se aplicaron a la interpretación de la Biblia: Michaelis hizo una traducción de la Biblia que buscó una adecuada interpretación geográfica y teológica. Astruc identificó dos fuentes distintas en la composición del Génesis; Semler hizo una distinción entre contenido divino de la Biblia y los escritos en los que se expresan las verdades divinas, los cuales serían falibles (Suelzer, 1972, pp. 246-248).

La Ilustración, sin embargo, generará contrarreacciones<sup>121</sup>. Hamann (1730-1788) coetáneo de Lessing cuestionó la ilustración protestando contra la “Cultura racionalista”. Consideraba que la ilustración se había convertido en una nueva escolástica y un nuevo papado, toda vez que ella moralizaba la fe, considerando infalibles los productos de la razón y manifestando intolerancia a los que no piensan como ella. En ese sentido el proceso de la ilustración habría subyugado la autonomía de la revelación bíblica, así como la obra de Lutero (Ginzo, 2000, p.73). En el campo hermenéutico, Stier consideró que la exégesis histórico-gramatical tenía un carácter unilateral, Olshausen abogó por una interpretación que usase las ciencias auxiliares, pero reconociera la revelación de los textos inspirados; Beck buscó sustituir la inspiración verbal con unas “teorías de los dones carismáticos de expresión”, otorgada a los autores bíblicos; Hengstenberg se opuso a la racionalismo y al idealismo, desinteresándose del antiguo testamento y formulando una interpretación exclusivamente en términos Cristológicos; Hofmann señalará que la revelación no es dogma o doctrina, sino historia y acontecimiento; de ahí que la inspiración no puede afirmarse dogmáticamente, sino que debe justificarse por medios históricos; Delitsch se opondrá en un inicio a la escuela histórico crítica, pero terminará aceptando muchas de sus conclusiones (como la existencia del Deutero – Isaías y la fecha tardía de la fuente P en la composición del hexateuco. (Suelzer 1972: 259-260). Una respuesta mediadora que merece mención es la “teoría de la acomodación”, defendida por Semler, Wertstein, Baumgarten y Ernesti la cual

---

<sup>121</sup> “Protestantes y católicos se opusieron a las afirmaciones de que el sobrenaturalismo dogmático es insostenible y los cánones críticos deben ser independientes de la teología. Además, la conclusión de que la evolución religiosa de Israel había sido influida por las tradiciones religiosas de otras culturas más antiguas fue considerada como un reto contra la peculiaridad de la religión hebrea.” (Suelzer, 1972, p. 259).

buscó salvar la canonicidad del texto. Según esta teoría “el espíritu divino se habría “adaptado” a la mentalidad de las épocas a que se remontan los distintos libros sagrados.” (Ferraris, 2000, p. 69).

La reacción cultural contra la Ilustración se concretó en el Romanticismo<sup>122</sup> (s. XVIII y XIX). Durante el romanticismo se resaltan las figuras de Schelling, Schleiermacher y Novalis en el ámbito del protestantismo. Schelling cuestiona el hegelianismo por considerarlo un puro racionalismo. Para él, la vía de acceso a la existencia es necesariamente la experiencia: “Si se aspira a ir más allá a la realidad existencial -a lo que positivamente es-, es necesario otro tipo de filosofía, es decir, una “filosofía positiva”. (Illanes y Saranyana, 1995, p. 276). En sus cursos de Berlín plantea que el acceso a Dios, como en realidad existente, no se da a través de un procedimiento exclusivamente racional o conceptual, sino a través de un acto que implica la referencia a la historia y a la intervención de la voluntad, es decir, a través de la fe. Por ello, la filosofía positiva debe partir de las religiones históricas, coincidiendo con una visión de la historia como una revelación progresiva de Dios. Schelling aquí tuvo especial preocupación por salvaguardar la trascendencia de la revelación cristiana evitando toda deducción especulativa que intente llegar a un concepto de Dios; por lo que subrayó la realidad de la fe como acceso al Dios que revela. (1995, p. 276).

Por su parte, Schleiermacher (1768-1834) prioriza la explicación de la religión a través del sentimiento y no de la deducción. Su obra busca fundamentar la especificidad de la religión evitando su reducción a la moral (Kant) o a la metafísica (Hegel). En sus *Discursos sobre la religión* Schleiermacher señala que la religión surge del sentirse inmerso en un todo; no es una forma de conocimiento, sino de experiencia, que implica dos aspectos: intuición o

---

<sup>122</sup> El romanticismo es “un intento de recuperación de lo religioso frente al proceso de desencantamiento del mundo provocado por el mundo moderno, y de una forma especial de la Ilustración (...) cabría firmar que el Romanticismo y la Reforma coinciden al menos en ser dos momentos de afirmación religiosa. (...) Mientras que para Lessing y Herder no había dificultad en asimilar la reforma al proceso de modernización, tal como tiene lugar en la Ilustración, la actitud romántica se va a mostrar más crítica en este punto. (Ginzo, 2000, p. 82-83)

percepción confusa y no conceptual de la realidad que nos rodea, y conciencia o sentimiento de pertenecer a esa realidad y de estar vinculado a ella. Para él la religión es sentimiento y experiencia del infinito, es “sentimiento de dependencia” (conciencia de la propia limitación frente a la infinitud del todo). Para Schleiermacher, la religión no aporta un conocimiento de Dios, sino el sentido de su presencia y de la referencia a él. De ello se deriva la identidad sustancial entre todas las religiones y el carácter secundario de los elementos dogmáticos o proposicionales de las religiones históricas. De hecho, para él “los dogmas y las instituciones no son sino expresiones a través de las cuales el sentimiento evoluciona y se desarrolla; dicho con otros términos, y desde una perspectiva histórico – comunitaria, expresiones acuñadas en el seno de tradiciones religiosas para hacer posible la experiencia colectiva y su transmisión o difusión a través del espacio y del tiempo, y que en consecuencia, han de ser recibidas con respeto religioso, pero sin que, propiamente hablando, pueda respecto a ellas, hablarse de verdad en el sentido de saber o conocimiento.” (1995, p. 273).

Schleiermacher da mayor relieve a la práctica de la piedad que a los contenidos dogmáticos y manifiesta una disposición a la mística manifestando el influjo del pietismo sobre su pensamiento. Schleiermacher va a permanecer como teólogo protestante, y esta tendencia de su pensamiento la va a manifestar en sus discursos sobre la religión. A juicio de Ginzo, “El proyecto teológico de Schleiermacher pretende seguir una vía intermedia frente a otras posiciones surgida también en el seno del protestantismo: Jacobi y Hegel. Si este último parecía apoyar una absorción de la Teología por la Filosofía, Jacobi, por el contrario, no veía la posibilidad de la armonización de ambas instancias.” (Ginzo, 2000, p. 85). Schleiermacher asume la posición pietista de la reforma como proceso inacabado y está de acuerdo con la relativización de la letra y de las confesiones de fe protestantes. Además, se mostrará de acuerdo con los planteamientos kantianos de la imposibilidad de un conocimiento metafísico de Dios, pero a diferencia de Kant rechazará el uso teórico como el práctico de la razón para referirse a Dios. La religión para él no pretendía explicar y determinar el universo, su esencia no es el pensamiento ni la acción, sino la intuición y el sentimiento, de manera que la religión se distingue de la moral y de la metafísica. Los dogmas vendrían a ser expresiones abstractas de intuiciones religiosas, reflexiones libres acerca de la actividad originaria del

sentido religioso, es decir, a juicio de Ginzo “una interpretación de la subjetividad religiosa más bien que una revelación sobrenatural”.

En el caso de Novalis (1772), este criticará también el culto a la letra, el cual inhibe el sentido religioso y criticará a Lutero por introducir el principio de la sola escritura. Por ello ensalzará aquellas expresiones del protestantismo que a su juicio supieron conservar un espíritu auténticamente religioso como es el caso de la comunidad pietista de Zizendorf y de la teosofía de Jacob Böhme. Novalis ve en la ilustración francesa el desencantamiento del hombre y de la naturaleza que quedan reducidos a una concepción mecanicista en el que la poesía y lo sagrado se reculan. El desenlace revolucionario en Francia es concebido por Novalis como una especie de protestantismo mundano, pero lo que la revolución pretendió en el plano político, el protestantismo puede lograrlo en el plano de lo sagrado; por eso Novalis habla de una “sagrada revolución y de emprender una “segunda Reforma” a fin de recuperar lo religioso para el hombre moderno. Novalis aspira así a un cristianismo universal, superconfesional, conectando así con los planteamientos de Lessing acerca del evangelio eterno. La segunda reforma buscaría recuperar la universalidad de la vida espiritual.

Como podemos apreciar, el surgimiento del romanticismo supuso una lectura del protestantismo divergente del racionalismo ilustrado. Ambas expresiones culturales supusieron el desarrollo de dos tipos de teologías, de dos formas de entender la experiencia religiosa. Las influencias de esta época harán sentir su peso en el siglo XIX, que a continuación pasamos a revisar.

### **3.1.6. Teología liberal y teología de la mediación (s. XIX)**

Durante el siglo XIX es posible identificar tres posturas dentro del protestantismo de cara a la Ilustración: el supernaturalismo, propio de la ortodoxia; el racionalismo teológico, encarnado en la teología liberal y la denominada teología de la mediación. Sin embargo, fue la teología liberal la que tuvo mayor incidencia durante este siglo.

Según Rosino Gibellini (1993), las características de la teología liberal fueron las siguientes: “a) asunción rigurosa del método histórico-crítico y de sus resultados; b) relativización de la tradición dogmática de la Iglesia, y en particular de la cristología; c) lectura prevalentemente ética del cristianismo. En sintonía con el optimismo liberal, esta teología trataba de armonizar en lo posible la religión cristiana con la conciencia cultural del tiempo.” (Gibellini, 1993, p. 22). Entre sus representantes se encuentran Johann Wilhelm Herrmann (1846-1922), Ernst Troeltsch (1865-1923) y Adolf Harnack (1851-1930).

En lo que concierne a la teología de la mediación, menos conocida, constituyó un movimiento teológico inspirado en Schleiermacher. El movimiento fue formado en 1828 y declinó en la década del 70 del siglo XIX. Entre sus filas contaron las figuras de August Gottlieb Tholuck (1799-1877), Richard Roth (1799-1867) e Isaac August Dorner (1809-1884).

Según Gockel (2010), la cuestión central para la teología de la mediación era buscar alternativas a la respuesta que el racionalismo y el supernaturalismo daban para demostrar la validez y verdad de la religión cristiana. La voluntad de superar el problema llegó a la fundación de la revista *Theologische Studien und Kritiken* (1828), que marcó el inicio de la teología de la mediación. La revista asume tres convicciones atribuidas a Schleiermacher: a) en cuanto a la teología bíblica, la fe cristiana no debe aferrarse a los puntos de vista literales de la creación en "seis días", ni a las historias de milagros. Dicha inmunización contra los resultados de la exploración científica independiente es regresiva y revela una falta de confianza en la fe misma. El intento racionalista de adaptar los contenidos de la doctrina cristiana a la ciencia moderna es igualmente problemático, porque entonces la fe es simplemente una creencia o afirmación de hipótesis científicas, que están sujetas a cambios; b) en cuanto a la exégesis bíblica, esta acepta el enfoque histórico-crítico de la Biblia, pero insiste en que los teólogos tienen que ofrecer más que hechos sobre la vida de Jesús o descripciones entusiastas de su piedad y moralidad. De igual modo, la interpretación historicista no será suficiente para descubrir la "revelación divina en la persona de Jesús"; c) en cuanto a las relaciones entre teología y filosofía, la síntesis de religión y filosofía propuesta por la teología liberal es injustificada. Tal base idealista de la fe hace que las creencias

personales sean superfluas y conduzcan a un elitismo, donde solo unas pocas personas tienen acceso al verdadero conocimiento, mientras que la mayoría de los creyentes vive en la ignorancia.

¿Qué querían decir los teólogos de la “mediación” con este término? Estos tenían más de una mediación en mente. Los pares opuestos que necesitaban mediación eran fe y conocimiento, religión y ciencia moderna, pero también fe y tradición (bíblica o confesional). Además, la mediación era relevante para doctrinas específicas, particularmente en la cristología, entre el Cristo dogmático y el Jesús histórico. Igualmente importante fue la mediación entre la teología académica y la vida de la iglesia con sus diversas fracciones o partidos, que ya jugó un papel importante para Schleiermacher. En el sentido más amplio del término, los teólogos mediadores representan el término medio entre los "extremos" de la teología liberal y la teología confesionalista (Gockel, 2010).

Aunque la teología liberal dominó durante el siglo XIX, hoy podemos decir que el protestantismo europeo actual es mucho más próximo a la teología de la mediación. Además. La proximidad entre esta teología y el pragmatismo es más evidente.

### **3.1.7. El protestantismo del nuevo mundo: orfismo americano y fundamentalismo teológico (s. XIX y XX)**

El surgimiento de nuevas iglesias en el siglo XVII y XVIII (que Knox, según hemos visto, cataloga como “entusiastas”) obedeció esencialmente al cuestionamiento de la religiosidad de las iglesias protestantes europeas, así como de algunos disensos doctrinales. Se trató de movimientos o comunidades que buscaron inicialmente un avivamiento o despertar dentro del protestantismo, pero que a la larga constituyeron nuevas iglesias. Por esta razón, fueron conocidas como iglesias “libres”, “independientes” o “evangélicas” (del inglés “evangelicals”, según el término inglés con el que se las reconocía). Cabe advertir que la espiritualidad y la teología de los evangelicals ha resultado ser la más influyente en la

evangelización del Perú (Kessler 2010: 13-19). De ahí que el título de “evangélicos” es utilizado en nuestro país para denominar a todas las iglesias protestantes.

Ya desde el siglo XVII, el protestantismo tuvo como principal contexto las emigraciones al nuevo mundo. Los evangelicals, venidos de Inglaterra, encuentran en Norteamérica el lugar ideal para convivir en un ambiente de libertad y de paz. Es así como el protestantismo se expande y se institucionaliza en tierras norteamericanas. Entrado el siglo XIX, puede hablarse de avivamientos (revivals) para explicar la renovación del fervor religioso en dichas tierras (lo que supuso, asimismo, la proliferación de nuevas iglesias y denominaciones<sup>123</sup>. Ahora bien, ¿cuál es la peculiaridad del protestantismo en tierras estadounidenses?

Para responder a esta pregunta nos hemos valido de la tesis efectuada por Harold Bloom en su libro *La religión americana* (2009). Para Bloom, el tipo de protestantismo que germina y desarrolla en tierras norteamericanas es denominado la “religión americana”, una religión distinta del cristianismo tradicional que se precia de ser bíblica “aunque su Biblia se reduzca

---

<sup>123</sup> En el siglo XVII, gran parte de las iglesias libres o evangélicas se originaron en Inglaterra como crítica al Anglicanismo. Así, se rechazaría la jerarquía eclesial (Iglesia Congregacionalistas), se criticaría una espiritualidad muy fría (Cuáqueros), se cuestionarían los elementos católicos de la religión anglicana conjuntamente con algunas reivindicaciones sociales (puritanos) y también se dudaría de la validez del bautismo de niños (iglesia Bautista). Durante el siglo XVIII, surgen otras iglesias como la de los Hermanos Moravos, los hermanos libres y la Iglesia Metodista. El metodismo surge en Inglaterra como un movimiento de renovación popular y espiritual dentro de la Iglesia Anglicana. Como bien se ha dicho, “Metodistas fue al comienzo un sobrenombre que les aplicaban sus opositores, por la manera “metódica” con la cual estudiaban la biblia y se esforzaban en la santificación y el trabajo social” (Cambón y Campo, 1993, p. 80). Su principal inspirador fue Juan Wesley y si bien no cuestionó la doctrina anglicana, sí promovió reformas a fin de hacerla más cercana a la población. En 1784, la iglesia Metodista es fundada en Estados Unidos. Entrado el siglo XIX, puede hablarse de *avivamientos* (revivals) para explicar la renovación del fervor religioso en dichas tierras (a este tiempo corresponde el famoso “movimiento de santidad”) lo que supuso, asimismo, la proliferación de nuevas iglesias y denominaciones: Alianza Cristiana y Misionera, Iglesia de Cristo, Ejército de Salvación, Discípulos de Cristo, Iglesia Nueva apostólica, etc. Es también en este siglo en el que surgen nuevos movimientos religiosos como los Santos de los Últimos días (Mormones), los Adventistas del Séptimo día y los Testigos de Jehová, que no son consideradas dentro de las iglesias protestantes.

en gran medida a san Pablo (los baptistas del sur) o sea un conjunto de Escrituras americanas que pretenden reemplazarla (los mormones, los adventistas del Séptimo Día, la ciencia cristiana, entre otros)” (Bloom, 2009, p.12).<sup>124</sup>. Esta religión comprendería a los mormones, los Adventistas del Séptimo Día, La Ciencia Cristiana, Los Testigos de Jehová, el bautismo negro, los baptistas del sur y el pentecostalismo. Para el autor norteamericano la Religión Americana sería una religiosidad más cercana al gnosticismo que al protestantismo tradicional, cuyo mayor valor para Bloom es la imaginación religiosa: “Somos una cultura religiosamente desafortunada, que busca insistentemente el espíritu, pero cada uno de nosotros es sujeto y objeto de esa búsqueda, que va en pos del yo original, una chispa o un aliento que hay en nosotros y que se remonta, estamos convencidos de ello, a un periodo anterior a la Creación.” (2009, p.36)

Bloom identifica el inicio histórico de la religión americana en una reunión al aire libre en Woodstock, el 6 de agosto de 1801, en el que 25000 personas experimentaron éxtasis de diversas iglesias<sup>125</sup>. Bloom indica (citando testimonios históricos) que dicho acontecimiento

---

<sup>124</sup> Bloom no ubica la crítica de la religión en los estudios religiosos pertenecientes al campo de la historia o de la sociología, sino en otras disciplinas como la psicología, la filosofía y la teología (cita como ejemplo a Emerson, William James, Kierkegaard y Nietzsche). Precisamente Emerson y William James son autores que buscan establecer lo distintivo de lo religioso centrándolo en la conciencia: “Para un americano, la *conciencia*, cuando se centra en el yo, es fe: ésta podría ser la enseñanza principal de la crítica de la religión tal como la practicaron Emerson y William James.” (2009, p. 21). Así, la crítica religiosa de Bloom busca responder a la pregunta “¿cuál es la esencia de la religión?” (2009, p. 25), la cual no puede ser hallada en los textos (como la Biblia). Bloom circunscribe su investigación a la esencia de la religión americana, la cual no está en su credo, de hecho para él no posee alguno.

<sup>125</sup> Señala Bloom: “El libro de Philip Greven *The Protestant Reformation*, de 1977, distingue tres posiciones protestantes en relación a la América de los siglos XVII y XVIII: la evangélica, la moderada y la refinada; o, respectivamente, la autorreprimida, la autocontrolada y la autoafirmada. A principios del siglo XIX, cuando la religión Americana propiamente dicha nace en Cane Ridge, los proyectos conjuntos de democratizar y recristianizar América, estudiados respectivamente por Nathan Hatch y Jon Butler, han llevado a cabo la obra más extraordinaria de fertilización americana. El estilo refinado de la autoafirmación se desató en Cane Ridge entre los hombres y las mujeres de las montañas, fundando una espiritualidad que desde entonces sigue con nosotros. Todas las singulares cualidades que de manera convincente Grewven atribuye a la refinada

supuso una ruptura con el calvinismo: “Lo que aquí me parece esencial es la aparición de una fe de la experiencia, pragmática, que se autodenominó cristianismo a pesar de contar con rasgos muy poco europeos o ajenos a las primeras formulaciones doctrinales americanas.” (2009, p.65):

Si uno reflexiona sobre el hecho de que dos de cada tres evangélicos (el 31 por ciento de los estadounidenses) creen que Dios les habla directamente, entonces experimenta la sensación de que la conciencia que se tiene de Dios en Estados Unidos, y de la relación entre Dios y el yo, es muy distinta de la que se tiene en el cristianismo europeo, y quizá en cualquier cristianismo que el mundo haya conocido. (2009, p.52)

Bloom ahonda en los principales estudios históricos sobre religión en el país del norte para aseverar que después de la revolución americana germina la espiritualidad sureña que se aparta de la iglesia anglicana, pero influenciada por los esclavos baptistas antes de la revolución. Así, el revivalismo americano con su historia de grandes despertares es expresión de la religión entusiasta. Además, Bloom menciona el sur como un caso especial: en la California del siglo XIX se encontraba la población autoexiliada de Inglaterra. Los shakers que se establecieron en Nueva York (cuáqueros shakers) fundados por Ann Lee duraron dos siglos (Lee murió en 1774). En el complejo espiritual de la Religión Americana hay un elemento de shakerismo (se trata de la época del “distrito encendido” (1800-1850)). Para Bloom, “(...) la religión en Estados Unidos, que comenzó siendo un protestantismo europeo, y desde la entrada del siglo XIX en adelante se convirtió en algo nuevo aún en desarrollo” (2009, p.39):

En un sentido, la Religión Americana asume dos formas principales: la importada y la nacional. Una de las cosas que definen la Religión Americana es que esta diferencia mengua rápidamente en cuanto nos ponemos a reflexionar sobre nuestras creencias. La Convención Baptista Sureña, al ser baptista, deriva directamente del viejo mundo, y sin embargo es tan profundamente indígena como los mormones, que nada le deben a Europa. Lo que hace que la Religión Americana sea tan americana es que la cristianización del pueblo americano, en la generación posterior a la Revolución, redefinió de manera convincente lo que significaba

---

autoafirmación son ahora las emociones comunes de nuestros pentecostales contemporáneos y de nuestros baptistas rurales, y dan gloria a Dios y a sus personalidades ocultas o mágicas.” (Bloom, 2009, p. 30)

la cristianización, devolviendo la historia a los orígenes y a los puntos esenciales. (Bloom, 2009, p.25).

A juicio de Bloom, esta diferencia con el protestantismo europeo radica en el carácter gnóstico de la religión americana, cuyo núcleo es “órfico, gnóstico y milenarista” (2009, p. 28). Entre las características que Bloom atribuye a esta gnosis o a este “posprotestantismo”, como él lo llama (2009, p.43), podemos mencionar las siguientes:

- Es una heredera de la espiritualidad entusiasta proveniente de Europa<sup>126</sup>.
- Pretende continuar con el legado protestante: “se enmascara de cristianismo protestante, aunque ya no sea cristiana”.
- Es una “religión de la experiencia”. Está relacionada con una experiencia humana del poder. Posee “libertad de la mera conciencia; fe en la percepción de la experiencia; una sensación de poder; la presencia de un Dios interior; la inocencia de “la carne y la sangre redimidas”” (2009, p. 39)
- Carece de un credo. Posee más bien una “doctrina de la experiencia”
- La conversión es su experiencia fundamental<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> “La Religión Americana es, en muchos aspectos, la continuación en los siglos XIX y XX de lo que en Europa se denominó *entusiasmo*, sobre todo durante los siglos XVII y XVIII, cuando el término solía utilizarse de manera despectiva. En su sentido literal, *entusiasmo* sugiere inspiración divina, incluso posesión, pero los refinados cristianos de la Ilustración otorgaron al término su fuerza figurativa de emocionalismo e incluso fanatismo.” (2009, p. 45)

<sup>127</sup> Según Bloom el revivalismo entusiasta se convirtió en el conversionismo americano. Wesley sería un puente entre el protestantismo entusiasta y el Religión Americana (que Bloom no ubica en Wesley sino en los baptistas negros). En estados Unidos se asienta la fe experimental divorciada de la doctrina, pero en el que la doctrina es reemplazada por un elemento intemporal que en sí mismo salva. Para Bloom esta fe es el gnosticismo que apela a un conocimiento del yo, del yo dentro del yo, de la libertad fuera del tiempo, la historia, la naturaleza, la colectividad y los otros yos. (Bloom, 2009:47)

- Tiende a excluir lo colectivo. Se caracteriza así por un “individualismo orgiástico” que exalta la soledad y la convierte en un “estar a solas con Jesús”. Consiste en descubrir a Dios en uno mismo después de haber experimentado una total soledad interior<sup>128</sup>. La premisa fundamental de la religión Americana es la “confianza en uno mismo” de Emerson. Esa “*conciencia*, cuando se centra en el yo, es la *fe* de la Religión Americana.” (2009, p.52)
- Comparte rasgos con el viejo gnosticismo. Como el descubrimiento del yo eterno propio de la vieja gnosis, en el cristianismo americano la salvación se obtiene y no se puede perder haga lo que uno haga. Como la vieja gnosis que accede a la salvación cuando se tiene conocimiento de la salvación propia, la religión americana también es un conocimiento, pero mucho más violento: “La Religión Americana es una fe tan grande y nacional que se jacta orgullosa de sus contradicciones. Proclama: “Sé rico, exige amor de Dios y de los humanos, y ten fe en que la muerte sólo afecta a los demás”.” (2009, p.287)

Bloom distingue, sin embargo, la religión americana de otro movimiento religioso: el fundamentalismo, al que caracteriza como una parodia de la religión americana y opuesto a ella. Más aún, Bloom muestra su preocupación ante su avance el cual podría terminar poner en peligro dicha religión: “El sacerdocio del creyente está siendo reemplazado por una jerarquía que será a la vez más dogmática y menos intelectualizada que la estructura de la autoridad de la Iglesia católica romana. Una religión altamente individualizada, incluso excéntrica, de la experiencia entusiasta perdería fuerza hasta quedar como algo insípido.” (Bloom, 2009, p.45).

---

<sup>128</sup> “En perfecta soledad, el espíritu americano comprende de nuevo su absoluto aislamiento como chispa de Dios que flota en un mar de espacio. Lo que hay alrededor ha sido creado por Dios, pero el espíritu es tan antiguo como Dios, y así no forma parte de la Creación de Dios.(...) Dios o Jesús encontrarán el espíritu , porque hay algo en el espíritu que ya es Dios o Jesús, pero el estudioso buscará el espíritu en total aislamiento” (Bloom, 2009, p. 29).

Precisamente esta distinción entre religión americana y fundamentalismo da cuenta de la reaparición, en tierras norteamericanas, de la tensión entre el principio subjetivador (sola fides, libre examen, etc.) y el principio escriturístico (sola scriptura) propios de la tradición protestante, en la medida que el fundamentalismo se erige como una espiritualidad que promueve la infalibilidad bíblica y la posibilidad de hallar verdades bíblicas inmutables, eternas y absolutas. La preocupación de Bloom consiste justamente en que esta concepción de la verdad bíblica pueda ahogar la religión de la experiencia. El surgimiento del fundamentalismo implica, además, el resurgimiento de la vieja tensión entre fe y razón, ya dado en Europa, pero con matices distintos en la medida que el fundamentalismo constituirá un sistema teológico bastante popular en la cultura religiosa estadounidense.

Así pues, el fundamentalismo surge en Estados Unidos en las primeras décadas del siglo XX como una reacción contra la modernidad<sup>129</sup>. El término fundamentalismo proviene de una serie de 12 folletos en los cuales diversos autores británicos, americanos y canadienses definieron los principios de fe del movimiento. Dicha obra se tituló *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (de donde proviene el término “fundamentalismo”) y resumió el credo fundamentalista en cinco puntos: 1) La Biblia no tiene error, 2) Jesús nació de una virgen, 3) Su expiación ocupa nuestro lugar, 4) Resucitó de entre los muertos, 5) Regresará, con milagros renovados, para gobernarlos durante mil años de paz sobre la tierra, antes del juicio Final. Puesto que la mayoría de creencias contenidas en este breve credo son propias de la tradición cristiana, la novedad propuesta por el fundamentalismo fue la doctrina de la inerrancia bíblica (punto 1), la cual constituye su eje central.

---

<sup>129</sup> El fundamentalismo supuso un frente común contra: “(...) la crítica bíblica moderna, la teología «liberal» y la reformista del «evangelio social», que eran los verdaderos motivos de la controversia. Se trataba de combatir todo y a todos los que eran causa de preocupación para los protestantes tradicionalistas (...); hacer que EUA recuperara su identidad cristiana bíblica, que muchos evangélicos creían ya perdida, sobre todo a consecuencia de la primera guerra mundial; disipar los temores de revolución social, denunciando especialmente el peligro del comunismo; neutralizar el impacto social y moral producido por las inmigraciones de las últimas décadas, tanto más que con ellas habían llegado al país muchos católicos romanos. Símbolos de la ruina moral eran el evolucionismo, la crítica bíblica, el socialismo, el modernismo, el humanismo secularizante y el bolchevismo o comunismo. La adhesión a los cinco fundamentos se convirtió «en un punto de referencia simbólico para la identificación del movimiento fundamentalista» (Galindo, 1992, pp. 137-138)

¿Qué consecuencias tendrá para la espiritualidad protestante el fundamentalismo teológico?, ¿cómo un fundamentalista justifica sus creencias religiosas?, ¿qué criterios utiliza para interactuar con la realidad?, ¿cómo interpreta la Biblia un fundamentalista? Estas preguntas son pertinentes con el fin de comprender la forma en que la mentalidad fundamentalista estructura el discurso y la praxis cristiana, comprende la realidad y realiza una hermenéutica de la revelación, máxime cuando esta versión fundamentalista del cristianismo es la que predomina en la religiosidad evangélica peruana y latinoamericana, toda vez que el fundamentalismo está culturalmente asociado al conservadurismo y al evangelicalismo<sup>130</sup>. El libro *Fundamentalism*, de James Barr (1991), nos ha sido de gran utilidad para responder a estas interrogantes.

Barr define el fundamentalismo identificando en él tres características mínimas: a) un fuerte énfasis en la inerrancia de la Biblia (es decir, la ausencia en la biblia de cualquier clase de error); b) una fuerte hostilidad contra la teología moderna y contra los métodos, resultados e implicancias del estudio crítico moderno de la Biblia; y la seguridad de que quien no comparta la perspectiva religiosa fundamentalista (centrada en la inerrancia) no es del todo un verdadero cristiano (Barr, 1991, p. 1). Estos rasgos se articulan en una religiosidad que hemos de detallar a continuación a la luz de la obra de Barr.

Según Barr (1991), el fundamentalismo es un particular tipo de religión, una religión que para la propia mentalidad fundamentalista se deriva directamente de la autoridad de la Biblia, pero no es así. Ocurre a la inversa: es un particular tipo de experiencia. Se trata de una clase de tradición religiosa que utiliza la autoridad bíblica -antes que la realidad- como

---

<sup>130</sup> Barr (1991) establece una distinción entre fundamentalismo y conservadurismo. Es verdad que en sociedad como la norteamericana (y la peruana también) existe una gran coincidencia entre fundamentalismo y conservadurismo, pero no todo conservador es un fundamentalista. No obstante, muchos cristianos sustentan sus posturas conservadoras con típicos argumentos fundamentalistas, aun cuando no lo sepan o lo hagan por instinto influenciados por la educación teológica en la que han sido enseñados. Por esta razón, el fundamentalismo al que Barr se refiere es un fundamentalismo teológico que no necesariamente los creyentes conservadores han comprendido del todo y que si bien se amparan en él, tal vez nunca lo hayan cuestionado.

un escudo para poder preservarse. De acuerdo a Barr, existen diversas corrientes que han influido en el fundamentalismo evangélico, pero la dominante es la experiencia religiosa que proviene de los revivalismos evangélicos. La experiencia característica de los revivalismos es el sentimiento de lo que fue una iglesia fría y muerta, pero en la que la introducción del evangelio bíblico provocó la conversión de una fe viva como nunca antes (recordemos el trasfondo de los evangelicals en Europa). Así, la salvación personal no es garantizada por la iglesia, sino por la escucha y la aceptación al mensaje del evangelio, un mensaje que no se da en todas las iglesias. La salvación no se alcanza simplemente yendo o formando parte de una iglesia. Quien así lo hace es solo un “cristiano nominal”, alguien que no es necesariamente cristiano, que no ha pasado por la experiencia de conversión y salvación, y que eventualmente lleva una vida insincera o hipócrita, construyendo así una salvación sobre la base de su propia bondad. Este sentido de que el hombre dentro de la iglesia puede, por su propia religiosidad y su propia bondad, ambos alentados e instigados por la iglesia, alejarse de Dios, pone en evidencia, paradójicamente, su necesidad de salvación, de la necesidad de una conversión auténtica y total a través de la audición del verdadero evangelio. Esta es una de las perspectivas más características del evangelismo. Precisamente, la característica del conversionismo, que algunos autores han resaltado, implica que el evangelicalismo dirige la predicación del evangelio no solo a la humanidad pecadora que se encuentra fuera de la iglesia, sino a los cristianos nominales que se encuentran dentro de ella. ¿Qué ha provocado que la iglesia tenga tantos “cristianos nominales” (es decir, inauténticos)? La respuesta del evangelicalismo conservador ha sido que el evangelio verdadero no ha sido realmente predicado. Falsas y modernas ideas han tomado su lugar:

(...) the blame for the enormous incidence of nominal Christianity in the churches lies in false teaching. This false teaching, far from calling men from darkness into light and from sin into faith, actually encourages the natural man in his self-assurance, and instead of making clear to him his sinful state gives him an impression of being well set in the ways of good (Barr, 1991, p. 13)

Esta concepción, compartida en mayor o menor medida por el evangelicalismo evangélico no es propiamente fundamentalista. Sin embargo, a juicio de Barr, es el fundamentalismo el que toma la distinción entre cristianos verdaderos y cristianos nominales

como la piedra angular de la experiencia cristiana. Ello provoca en el fundamentalismo una ansiosa necesidad por garantizar la “sana doctrina”. De ahí que dos contrastes sean esenciales para el fundamentalismo: la diferencia entre cristiano verdadero y cristiano nominal, y la distinción entre las opiniones teológicas conservadoras y las más “liberales”. ¿Es capaz el fundamentalismo de reconocer como legítimas otras expresiones de la fe cristiana? A juicio de Barr, el fundamentalismo es incapaz de responder esta pregunta porque no hay nada en su propio acervo, nada en su propia experiencia de sí mismo que le proporcione los medios para reconocer y entender como "cristianos verdaderas" a aquellos que no son también evangélicos conservadores. De ahí que una de las quejas más comunes contra la doctrina no evangélica es la falta de suficiente énfasis en el pecado humano. Para el fundamentalismo el pecado no constituye una lista de prohibiciones, sino un estado universal y metafísico que determina la naturaleza del hombre caído. El énfasis en el pecado permite descubrir el trasfondo al mensaje de salvación y la motivación para aceptar esa salvación.

Aunque es posible mencionar otros rasgos (como la centralidad que ya poseía la Biblia en el evangelicalismo, el énfasis en la muerte de Cristo en la cruz, etc.), la idea que deseamos retener aquí es la diferencia entre fundamentalismo y evangelicalismo, y cómo aquél nació de este último, lo que da cuenta del surgimiento de una nueva espiritualidad en el contexto de las tensiones entre cultura religiosa y cultura secular en la Norteamérica del siglo XX, pero también de la alta importancia otorgada al principio escriturístico (encarnada en la nueva doctrina de la inerrancia) para canalizar la experiencia religiosa de los *evangélicals* en dicho contexto.

Sin embargo, nos interesa más ahondar en la hermenéutica fundamentalista (que tiene como columna vertebral el concepto de inerrancia), lo que nos permitirá explorar otras de las tensiones ya mencionadas, aquella referida al dualismo entre fe y racionalidad, presente en la tradición protestante.

Barr indica que es común pensar que el fundamentalista es una persona que interpreta la Biblia literalmente, pero no es así. El conflicto con el fundamentalismo no es el literalismo, sino la inerrancia. Cuando el fundamentalismo afirma que la Biblia es inerrante, quiere decir

no solo que la Biblia está libre de error teológico alguno, sino también de cualquier error de tipo histórico, geográfico, científico, entre otros. De acuerdo a los ejemplos mostrados por Barr, el fundamentalismo es capaz de salir de interpretaciones literales en muchísimas ocasiones, ya que es recurriendo a interpretaciones no literales (alegóricas o metafóricas) que es capaz de defender la inerrancia bíblica<sup>131</sup>. Además, hay otra razón por la cual la interpretación fundamentalista no es siempre literal: la fuente del criticismo bíblico, el enemigo de la lectura fundamentalista de la Biblia, surge precisamente de una lectura literalista consecuente de las Escrituras. Así, para la crítica bíblica las contradicciones que emanan del texto deben ser explicadas a partir de hipótesis razonables, entre las que se cuentan la existencia de diversas fuentes a la hora de escribir la Biblia (precisamente la teoría documentaria del pentateuco señala que este fue escrito a partir de diversas fuentes: J, E, P y D), las cuales explicarían dichas contradicciones<sup>132</sup>. Por esta razón los fundamentalistas no son literalistas y, si lo son, lo son de manera inconsistente.

¿Cuál es, entonces, la idea que dirige la interpretación bíblica por parte del fundamentalismo?, ¿en qué consiste la “verdad bíblica” para este? La respuesta parece ser: la correspondencia con la realidad externa. Esto es particularmente claro cuando un pasaje bíblico se refiere a un evento externo en el espacio y el tiempo. Para la interpretación

---

<sup>131</sup> Así, muchos autores fundamentalistas son capaces de interpretar los seis días de la creación, no como días literales, sino como períodos de tiempo más largos; ello, no porque sean abiertos en su interpretación, sino porque la evidencia científica acerca de los orígenes del mundo es lo suficientemente fuerte como para ser negada. Algo similar ocurre con la cronología bíblica, según la cual la tierra tendría unos 6 000 años de antigüedad, pero para superar la contradicción con la evidencia, interpretaciones fundamentalistas como la de Scofield plantea una teoría de la brecha (la cual señala, a la luz de un texto como Gn 1:1, que Dios creó el mundo, pero desde ese momento, hasta que este creara todos los demás elementos de la creación (narrado en los versículos siguientes) es posible que haya transcurrido una gran cantidad de tiempo, en el que precisamente cabría ubicar las diversas eras geológicas). Así pues, la interpretación fundamentalista de la Biblia puede ser literal como no literal, pero el propósito sería siempre salvar el dogma de la inerrancia (Barr, 1991).

<sup>132</sup> Otro ejemplo suministrado por Barr (1991) es el de la historia de Agar e Ismael: en Gn 21.14 (se da a entender que este es un niño que puede ser cargado en el hombro o puesto bajo un arbusto), pero Gn 17:25 se indica que Ismael tiene 13 años antes de que Isaac naciera. Una lectura literalista nos permitiría válidamente pensar que podrían tratarse de dos relatos distintos o que ambos provienen de fuentes diferentes.

fundamentalista no solo hay un evento al que se refiere el pasaje, sino que el evento es extremadamente similar a la descripción que se da en la Biblia. La correspondencia entre el evento real y la descripción bíblica es absolutamente exacta, o al menos es lo más cercana posible. Más aún, la correspondencia entre el relato bíblico y el evento o entidad real es lo más importante de la Biblia. Una descripción bíblica de algún evento se aborda y evalúa principalmente no en términos de importancia sino en términos de correspondencia con la realidad externa. La veracidad como correspondencia con la actualidad empírica tiene precedencia sobre la veracidad como significación (1991, p. 49). Considerando una multiplicidad de ejemplos de exégesis fundamentalista, Barr precisa el concepto de inerrancia: ella significa que las declaraciones bíblicas corresponden a secuencias de eventos reales, o relaciones entre realidades existentes reales, y que se corresponden muy estrechamente, si no perfectamente. De ello se deduce que, al igual que cualquier pasaje bíblico corresponde a relaciones o eventos en la realidad externa, donde hay dos o más pasajes que no se refieren a los mismos eventos o realidades, estos pasajes deben conciliarse entre sí. Si esto no es así, entonces uno o ambos serán descartados. La armonización de los pasajes bíblicos que parecen referirse a las mismas realidades es uno de los elementos más esenciales en la interpretación evangélica conservadora. (1991, p.55-56)

Aunque en ocasiones la interpretación fundamentalista no es literal, la correspondencia con la realidad externa debe afirmarse como una propiedad inalienable y esencial de los textos bíblicos, especialmente cuando estos narran eventos que parecen darse en el espacio y el tiempo. Se puede enunciar la lógica de este razonamiento de manera negativa: para los fundamentalistas es usualmente un error interpretar un pasaje bíblico como si fuera un mito, una leyenda o el producto de la reflexión teológica, a menos que el pasaje diga que se trata de una reflexión teológica. *Tal es el fundamento de la inerrancia: el concepto correspondentista de la verdad, un concepto que filosóficamente constituye una suerte de realismo.* Así, preguntas acerca de si el pasaje es leyenda o mito son extirpadas de la hermenéutica fundamentalista.

A esta observación debe sumarse otra de gran relevancia. Para Barr es perfectamente posible conservar la religión evangélica y mantener, al mismo tiempo, que el Génesis no es

una explicación cosmológica del universo, que parte del Hexateuco fue escrito durante la época del exilio babilónico o que el apóstol Pablo no escribió la epístola a Tito. ¿Por qué se oponen tanto los fundamentalistas a este tipo de aseveraciones provenientes de la crítica moderna? Porque para el fundamentalismo existe el temor de que con ello se pueda invalidar toda la autoridad de la Escritura. Se cree que si se aceptan estas críticas pronto estas se radicalizarán llegando a extremos. Así, si se le permite a un hombre decir que el Deuteronomio se escribió mucho tiempo después de Moisés, a continuación, estará diciendo que Jesús nunca dijo las cosas que afirmó en los evangelios, o que éste nunca existió, o que los patriarcas eran dioses de la luna, o que San Pablo malinterpretó totalmente el mensaje real y el lugar de Jesús, etc. (1991, p.68).

Este temor del fundamentalismo pone en evidencia otro de sus presupuestos: este pone la información histórica y la literaria en el mismo nivel que las aseveraciones teológicas (70). Existe así una confusión de los niveles epistémicos. Sin embargo, para otros cristianos (no fundamentalistas) las afirmaciones teológicas están personalmente dirigidas y no buscan transmitir información. La información histórica y literaria puede ser puesta en cuestión a la luz de fundamentos empíricos, pero para los fundamentalistas esto es negar la teología misma. Las razones del cuestionamiento hacen que el fundamentalista utilice las armas de la interpretación alegórica o la armonización de pasajes, pero siempre defenderán algún tipo de verdad empírica, algún tipo de conexión con la realidad (1991, pp. 70, 71).

De hecho, es común que la exégesis fundamentalista intente probar la verdad bíblica con evidencia científica (por ejemplo, probando la veracidad histórica de las diez plagas a partir de la posibilidad de un encadenamiento de fenómenos naturales o apelando a algún fenómeno astronómico que ratifique el pasaje de la estrella de Belén). Pero esto lleva a inconsistencias. Por un lado, apelar a apoyaturas científicas para demostrar la veracidad de la Biblia muchas veces no se condice con lo que afirma la literalidad del pasaje (ya que la letra de la biblia afirma que el mar rojo se partió formando dos paredes de agua y que la estrella de Belén se movía, lo que es imposible demostrar con la ciencia). Por otro lado, el recurso a lo científico de parte de los exégetas fundamentalistas solo confirma que estos son personas influidas por la secularización, que viven secularmente en un mundo secular. Barr

plantea una hipótesis en cuanto a las motivaciones que se tienen para el fundamentalismo: si las personas se mantienen fundamentalistas es porque el mundo tiende a ser irreligioso y porque la educación teológica es deficiente. Además, para muchos evangélicos no hay otra manera de conciliar su fe con la secularización.

De acuerdo a lo expuesto, podemos apreciar que el surgimiento de nuevas “variedades de la experiencia religiosa” en el nuevo mundo pone en evidencia una nueva reinterpretación de los principios reformados (por lo que podemos distinguir un protestantismo continental de uno anglosajón). Además de ello, la alianza entre el fundamentalismo y el concepto correspondentista y realista de verdad no solo es una prueba de su propia inconsistencia (en la medida que acepta un principio filosófico ajeno a la tradición bíblica para, con él, defender la pureza de la Biblia), sino que generará mayores repercusiones en el marco de sociedades plurales y democráticas en la medida en que las población evangélica de cuño fundamentalista crezca y proyecte sus creencias en la esfera social y política. Una lectura pragmática de la religión no puede dejar de lado esta cuestión.

### **3.1.8. El pragmatismo teológico norteamericano (s. XX)**

Nuestro recuento histórico del protestantismo concluye con la alusión al desarrollo, en tierras norteamericanas, de una teología pragmática. El libro de Victor Anderson, *PragmaticTheology*, nos ha resultado esencial para ello. Uno de los principales objetivos de Anderson en esta obra es poder conciliarla teología con la filosofía pragmatista, con miras a demostrar el aporte de una teología pragmática al espacio público. Así, la idea central de *PragmaticTheology*, y que nos interesa destacar aquí, es el hecho de que, para Anderson, el pragmatismo teológico encuentra en la experiencia un espacio común, entre teólogos y filósofos, entre creyentes y no creyentes. Además de ello, nos interesa su reconstrucción histórica del pragmatismo teológico estadounidense, el cual reseñaremos aquí brevemente.

#### **3.1.8.1 Naturalismo pragmatista**

Anderson (1997) termina su estudio de los pragmatistas clásicos concluyendo que para ellos la idea de una teología pragmática fue consecuencia de la secularización de la teología y de la extensión de su filosofía reconstructiva de la investigación religiosa. Al abandonar el carácter supernatural dogmático y apologético de la teología reevaluaron los aspectos de la teología pertinentes para el espacio público. Así, por ejemplo, James enfatizó que la fe religiosa es una cualidad intrínseca para el autoentendimiento humano. Los pragmatistas propusieron que el significado de la fe religiosa se demuestra en su eficacia práctica para la unificación de los intereses subjetivos e individuales y los grupos sociales; pero la teología no es empírica, objetiva ni científica.

Empero, como hemos señalado, la propuesta de Anderson es la del “naturalismo pragmático”. Esta noción parte de reconocer que tanto los filósofos pragmatistas como los teólogos americanos (de influencia pragmatista) entendieron que hay una dimensión pragmática en el discurso teológico. Para el pragmatismo es central la suposición de que la realidad es la totalidad de matrices indiferencias de experiencia. Los pragmatistas sugirieron la idea de que la naturaleza ofrece potenciales caminos para la trascendencia. Según Anderson, el excepcionalismo jamesiano, la fe social de Dewey o la infinitud social de Royce ofrecieron un discurso pragmático de la religión capaz de contribuir a aminorar la auto alienación, la alienación del mundo y la desintegración social. El pragmatismo religioso implica la integración reflexiva de toda la experiencia. La legitimidad del discurso teológico depende de la construcción de ideas y valores que pueden ayudar a la gente cognitiva y moralmente a la integración reflexiva de esta con la sociedad y con los procesos del mundo. Es por ello que las críticas pragmatistas a la teología no se oponían a las ideas teológicas. James, Dewey y Royce propusieron que la mejor teología es aquella que encaja mejor con nuestro entendimiento de las cosas y ayuda a los seres humanos a lograr la realización cognitiva y el equilibrio moral. Para los pragmatistas el pragmatismo no es inconmensurable pero si incompatible con ciertas formas de teología naturalista y metafísica.

### **3.1.8.2. La escuela teológica de Chicago: el argumento vitalista en teología**

El recuento de Anderson empieza con los argumentos desarrollados por los teólogos de la Universidad de Chicago: Mathews, Smith, Foster y Ames.

La era del pragmatismo convergió con la era dorada del protestantismo liberal. El positivismo de Comte señalaba el camino social y moral de la educación teológica en América. En 1894, dos años después de fundada la Universidad de Chicago, el profesor John Dewey lideró el departamento de filosofía de la universidad. La escuela publicó el manifiesto “Studies in Logical Theory” (1903) en favor de una filosofía pragmática. Enfatizaron el experimentalismo, que fue llamado instrumentalismo en filosofía y funcionalismo en psicología. En ese contexto fue cuestionado el lugar de la teología como una facultad entre otras en la universidad. La cuestión era justificar la legitimidad de la teología en el ámbito académico. Esto motivó la publicación de “A Guide to the Study of the Christian Religion”, editada por G.B. Smith (1916) y que tuvo como objetivo anunciar la independencia de la facultad de teología del protestantismo eclesiástico. Este tratado era moralmente optimista y teológicamente liberal. Con esta publicación la facultad de teología de Chicago intentó formular una respuesta constructiva al cambio de la situación de la teología. Anunciaba un proyecto crítico de la reconstrucción de la teología apartándose de los fundamentos apriorísticos y dogmáticos de la teología tradicional. Se propuso así una teología pragmática basada en el método experimental de investigación y en una explicación vitalista de la validez religiosa.

Los teólogos de Chicago hicieron de la investigación -y no de la dogmática- su principal obligación intelectual. La investigación no presume la verdad de las formulaciones clásicas de la teología sobre la naturaleza del mundo y la experiencia humana. Para que la religión sea inteligible dentro del contexto de la investigación universitaria, el estudio de la religión debe ser congruente con los criterios de inteligibilidad que operan en estos campos de estudio. Como los filósofos de Chicago, los teólogos aceptaron como normativa la idea Comtiana del progreso intelectual. Sin embargo, se resistieron a la tentación de reducir las creencias y prácticas religiosas a una filosofía positivista. Crecimiento y cambio, flujo y movimiento llegaron a ser las metáforas para entender el contexto de la investigación teológica. La tarea de la teología es investigar el carácter dinámico de la vida y buscar sin

impedimentos la creatividad, la novedad, las funciones vitales y los intereses de la imaginación religiosa. Según Anderson “La fuerza de esta teología se basaba en el argumento vitalista” (1997, p. 60).

Matthews, entendía la teología como una ciencia social. La teología ofrece una descripción empírica de las tendencias generales de los grupos humanos, ella examina el material cultural de las comunidades históricas. Así, como la política, el arte y otras esferas de la cultura, Mathews insistía en que la religión era un producto cultural y, como un producto cultural, estaba abierta a los métodos del criticismo histórico aplicable a otros estudios culturales. La tarea de la teología pragmática es aislar y describir los intereses, necesidades y valores que se adscriben a la experiencia religiosa. Las actividades religiosas ayudan a la gente a ajustarse al ambiente y a adaptarse a este en favor del florecimiento humano.

Pero la escuela de Chicago no reducía el estudio de la religión a los elementos materiales y performativos de la experiencia religiosa. También exploraba las fuentes subjetivas de la religión. Así, Edward Scribner Ames advirtió que mientras la teología pragmática esté interesada en los aspectos subjetivos de la vida religiosa, esta no debería reducirse a los simples estados subjetivos de la conciencia sobre los cuales no puede decirse mucho en términos empíricos. Para Ames la religión presenta estructuras que no se reducen a los sistemas de creencias. También para él la teología pragmática busca describir adecuadamente el significado de las prácticas y creencias religiosas a la luz de las necesidades vitales requeridas para el florecimiento humano.

Por su parte, Foster otro integrante de la escuela de Chicago, a través de su libro “The Finality of the Christian Religion” (1906) argumentaba que la aproximación socio histórica hacia las religiones podía revelar los bienes normativos hacia los cuales tienden las religiones particulares. En consecuencia, un discurso sobre la perfección del cristianismo contradecía la idea de una religión histórica. Si hay esencias en el cristianismo, argumentaba Foster, estas son construidas y no descubiertas. Foster insistía, sin embargo, que el valor de la religión para los seres humanos consistía en rehabilitar pragmáticamente la idea de Dios. No obstante, él no sugería que la teología tuviera que duplicar y transmitir las formulaciones doctrinales

acerca de Dios (él fue un naturalista que rechazó las concepciones supernaturales sobre Dios). Más bien, la teología debía recuperar la relevancia que significa para los seres humanos la idea de Dios, así como la relevancia de la necesidad humana de Dios. Para él la validez de las aseveraciones teológicas no estaba basada en las condiciones a priori de la experiencia, sino que, la verdad religiosa, como en otros estudios sociales, es determinada y creada observando el valor de las actividades religiosas en la vida de los seres humanos. Puesto que la religión es una construcción humana, Foster alegaba que no hay una teología absoluta porque no había una respuesta absoluta a la cuestión fundamental sobre la necesidad de la religión. Antes bien, Foster señalaba que una teología pragmática no debe estar predispuesta hacia una religión particular (como el cristianismo). Para él todas las religiones tenían el mismo propósito. En ese sentido, respaldaba un falibilismo teológico. Ninguna religión posee la verdad y en todas ellas existe la posibilidad de error. Como Mathews, Foster veía la teología como una actividad constructiva y no como la duplicación exitosa de la transmisión de una doctrina. Para distinguir su posición de los positivistas que identificaban la principal fuente de la religión en el miedo, Foster respondía sugiriendo que no es solo el miedo lo que creó a los dioses sino la respuesta a las necesidades vitales de la vida humana. Para él la idea de Dios apunta a la fuente de todos los valores y necesidades humanas e ideales.

Según Anderson, entre los teólogos de Chicago ninguno articuló mejor el argumento vitalista como Ames. Él estaba de acuerdo con William James de que la prueba de verdad en ciencia y en metafísica se encuentra en el éxito con el que ellas ayudan a los procesos de la vida, criterio que también debía gobernar la validez de las afirmaciones teológicas. Para él los conceptos teológicos, como las otras ideas provienen de las experiencias. Las ideas no son eternas desde que son desarrollos cognitivos que muestran cambio bajo las condiciones sociales. Siendo así, la teología no es permanente sino fluida, ella crece con los poderes humanos para generalizar y uniformizar la experiencia. Implícita en el método socio histórico de la escuela de Chicago estaba la visión de que la vitalidad de la teología dependía de su capacidad de comunicar públicamente sus ideas. Ames hizo explícito este punto enfatizando que los lenguajes teológicos eran convencionales y propios de la comunidad. Esta idea es reiterada por William Dean para quien lo sagrado era una convención religiosa. Lo sagrado, no obstante, no solo es posible de ser influenciado por las interpretaciones de la gente, lo

sagrado también tiene una faceta activa influenciando a la gente a estimar que es lo más importante.

Los teólogos de Chicago entendieron que los lenguajes teológicos fueron construcciones sociales. Sin embargo, también entendieron que las ideas teológicas provenían de la realidad descubierta de la experiencia con la capacidad de satisfacer las necesidades humanas y brindar equilibrio personal y social. Esta realidad fue reconocida como sagrada. Las ideas teológicas que son más pragmáticamente exitosas contribuyen a guiar, ennoblecer y confortar los fines morales de la humanidad. La teología pragmática debe tratar de descubrir y demostrar bajo qué condiciones empíricas, ímpetus, deseos y vitalidades la vida religiosa puede florecer.

### **3.1.8.3. El realismo religioso y la crítica del programa de Chicago**

Douglas Clyde Macintosh, de la Universidad de Yale, realizó una crítica al argumento vitalista de Chicago. Juzgó a la teología de Chicago como agnóstica en sus afirmaciones sobre el conocimiento religioso. Para él era obvio que la teología académica debía valorar las necesidades humanas, por lo que el verdadero problema para una teología pragmática era si las afirmaciones teológicas sobre Dios son o no verdaderas. Para Macintosh la tarea de la teología era contribuir al conocimiento humano.

Según Anderson (1997), Macintosh es tradicionalmente citado como un representante de la escuela liberal de la teología, pero su pragmatismo difiere de los profesores de Chicago. Macintosh consideraba el pragmatismo de Chicago demasiado atomístico, solipsista y positivista como para proveer una adecuada justificación de la teología. Estaba preocupado que el principio funcionalista aplicado a la teología, redujese y excluyera la motivación más vital de la religión interior llamada verdad. También encontró la teología Ritschliana de Chicago demasiado agnóstica como para construir el fundamento de la teología. Macintosh se propuso construir una teología pragmática que tomara en serio el aspecto metafísico de la teología sin reducirla al valor autorreferencial o a las prácticas performativas. Escribió sobre

la posibilidad de la certeza metafísica en teología. Su disertación fue publicada por la Universidad de Chicago en 1911 y se tituló “The Reaction Against Metaphysics in Theology”, en el cual señaló que si la teología quiere legitimarse entre las humanidades debe fundamentar su metafísica y su función cognitiva de manera pragmática.

Según Macintosh, el problema de la teología era su método. La cuestión era si el contenido y la certeza de la teología son lo suficientemente científicas como para asegurarle un lugar entre las humanidades. Para ello debía dotar a la teología de una base empírica. Por ello, mantuvo la teoría de William James sobre el conocimiento perceptual: si el conocimiento es posible este es una consecuencia del conocimiento perceptual sobre algún objeto diferenciado a través de la experiencia. El conocimiento es genuino en la medida que el objeto existe independientemente de la voluntad del agente. El creía que una fuerte concepción de realismo era necesaria para fortalecer la teología. Bautizó su posición como realismo crítico, con el que expresó la idea de que la conciencia es un proceso reflexivo estimulado por el contacto humano con otros y con las habilidades humanas para percibir e identificar al otro como objeto de la experiencia.

Macintosh no sugirió que el retorno al realismo significara que la mente opera pasivamente recibiendo las impresiones de los objetos. Consideraba más bien que la conciencia era cooperativa y creativa. El conocimiento solo es una entre otras funciones de la conciencia. La teoría cooperativa de la conciencia proponía que las personas usaran su poder cognitivo eficazmente pudiendo lograr un nivel práctico de certeza, si es que no certeza absoluta sobre el objeto en cuestión. El realismo crítico resulta en una certeza práctica porque siempre existe la posibilidad de que la gente tome erróneamente la identidad del objeto que intuyen a través de la experiencia. En consecuencia, el realismo crítico deja la posibilidad de error en nuestros juicios cognitivos. Macintosh atribuye cuatro funciones al realismo crítico: a) No hay distinción a priori entre experiencia y realidad y toda distinción entre ambas es el resultado de una intención práctica, b) Mantiene la unidad de la identidad entre los objetos percibidos y las percepciones de la gente. Esta unidad mitiga las tendencias solipsistas del idealismo absoluto y el voluntarismo constructivista, ya que el objeto mantiene su independencia de la voluntad de la gente, c) cuando surgen dudas sobre la identificación del

objeto percibido, las personas mismas no se quedan sin recursos cognitivos para determinar el carácter del objeto en cuestión, d) Si la identidad de la realidad en cuestión se asemeja o concuerda satisfactoriamente con las funciones cognitivas esperadas del objeto, entonces para todos los propósitos cognitivos la gente puede estar prácticamente segura del conocimiento que percibe de la realidad.

Macintosh estaba de acuerdo que el conocimiento debe estar basado en la verificación empírica. Sin embargo era consciente que no todos los objetos de los que la gente suele tener conocimiento pueden pasar este test y si el criterio de la verificación empírica fuere absolutizado entonces se debería rechazar la inteligibilidad de muchas ideas incluyendo las religiosas. Aquí está la diferencia con los profesores de Chicago. El vio que la teología empírica de Chicago poseía una falsa dicotomía de la experiencia religiosa, una dicotomía entre los hechos de la religión y el valor de la religión. El vio esta dicotomía de la experiencia religiosa en el trabajo de los pragmatistas, en la distinción de James entre fe y creencia, en la distinción de Dewey entre religión y religiosidad, y en Royce cuando este distingue entre hecho e interpretación. Por tanto, él insistió en que hay ideas que pueden ser objeto de conocimiento, pero su justificación debe estar basada en el principio pragmático de la razonabilidad de las creencias y no en la verificación empírica. Para Macintosh una creencia razonable significa que la gente tiene garantías en sostener algunas ideas como verdades cognitivas sobre la base de sus efectos concretos en la experiencia humana. La gente es capaz de validar el status de verdad de las realidades no físicas porque cada genuina idea corresponde a una expectativa práctica de valor de una realidad representada en la experiencia concreta de la gente. Macintosh llamó a esa teoría de la verificación “pragmatismo representacional”. Esta doctrina señalaba que puede decirse que los conceptos y valores son conocidos por la gente de la misma manera en que puede decirse lo mismo de los objetos físicos. Los objetos conceptuales o los valores pueden ser reales en la medida en que ellos están representados en la conciencia por el significado de las ideas. Macintosh consideró las ideas como la representación de realidades que estaban presentes en el proceso creativo de la conciencia humana, pero, por cualquier razón, ya no están concretamente presentes a la vista de las personas. Tales ideas tal vez se vuelvan a presentar como una función de ideación. En el proceso de idealización, las personas retienen la memoria de un

objeto o experiencia introduciendo en su conciencia las cualidades de ese objeto o experiencia. En circunstancias específicas la idea del objeto de experiencia es evocado en la conciencia de la persona. La idea representa, entonces, la sensación original del objeto o experiencia en la conciencia. De este modo, las ideas son representaciones de una realidad original en la conciencia humana. Las ideas para Macintosh son subjetivas y no se identifican con las realidades, son representaciones conceptuales de las realidades. Macintosh afirmó que el pragmatismo representacional admite dentro de la justificación de la teología la posibilidad del realismo conceptual. Sin esta validación conceptual las más queridas ideas de la gente respecto a Dios serían incomunicables.

En ese sentido, para Macintosh el carácter público de la teología depende de los juicios teológicos que son abiertos a la argumentación pública sobre significados compartidos. Para las posibilidades de la realización cultural y de la trascendencia sobre la base de un consenso compartido, es necesario discernir qué valores son comunicables y cuáles de ellos ayudan a hacer mejor un estilo de vida. Por tanto, la investigación religiosa concierne no solo a la gente que cree o a las creencias que satisfacen sus necesidades, también concierne a las creencias que están garantizadas. Para Macintosh una genuina teología pragmática no acepta dos tipos de conocimiento, uno basado en los hechos y otro en los valores. Debe rechazarse el dualismo epistemológico en la experiencia religiosa.

Macintosh sugiere que la revelación es otra manera de hablar del conocimiento y el conocimiento es siempre conocimiento perceptivo (acquaintance). La Revelación es un proceso de descubrimiento en el cual el conocimiento de los objetos religiosos puede ser diferenciado, identificado y verificado. Macintosh propuso que si hay conocimiento religioso su verificación debe estar basada en el mismo criterio con el que se validan otras afirmaciones del conocimiento humano. Para saber si la experiencia religiosa es genuina es necesario examinar el efecto que tienen en las personas los ideales espirituales. ¿Son los rituales, acciones performativas donde uno espera que la gente tenga conocimiento genuino del objeto religioso? Esta es una pregunta pragmáticamente significativa sobre la religión dice Macintosh. En la experiencia religiosa las personas responden al objeto percibido a través de prácticas, orientaciones y formas de apropiación correlacionadas con la percepción del

objeto. De esta manera, el test empírico de la experiencia religiosa no debe reducirse al ritual ni a las acciones performativas. Los elementos de confianza, confianza y lealtad son manifestados en la experiencia religiosa de modo que esta es también ética. La dimensión moral de la religión aspira hacia una expansión de la visión moral y espiritual del florecimiento humano, no solo hacia el bien último, sino también a las aspiraciones que permiten la realización cultural dentro de una sociedad. Pero la dimensión moral de la experiencia religiosa no se reduce a la satisfacción material de los fines morales y las ideas, ella busca alcanzar la realización más allá hacia la trascendencia. La dimensión ética de la experiencia religiosa es confirmada de manera experimental en el sentimiento de lealtad absoluta. La lealtad responde a la genuina experiencia religiosa y a esto lo llamó Macintosh “Pragmatismo religioso”.

El pragmatismo religioso ofrece a los debates públicos una actitud de profunda confianza entre la moral humana y el cosmos, los cuales cooperan en favor de la realización de los valores humanos. Esta confianza y confianza están inscritas en el lenguaje de la trascendencia. Por ello, el pragmatismo religioso se manifiesta en optimismo. La trascendencia está siempre balanceada por el reconocimiento de la finitud, ella está inscrita dentro de los esfuerzos humanos.

Macintosh señalaba que la teología pragmática de Chicago reducía la experiencia religiosa a la devoción humana, cuando, por el contrario la devoción religiosa debía reconocer la existencia de una realidad divina independiente de lo humano como así lo muestra la experiencia religiosa de Jesús de Nazaret. Macintosh criticó a los teólogos de Chicago por subvertir la objetividad del conocimiento religioso al favorecer la subjetividad del individuo, al grupo y a la era contemporánea. El pragmatismo teológico procede no de las certezas humanas, sino de la necesidad de Dios. El realismo religioso fue para Macintosh la respuesta frente a lo que él consideraba una reducción cognitiva en la religión por parte de la teología empírica de Chicago. Los teólogos de Chicago hicieron normativa la dicotomía entre ser y valor en la experiencia religiosa. Para Macintosh la principal justificación del estudio de la religión estuvo localizado en el valor terapéutico de la religión para los seres humanos. Para él, el voluntarismo, las tendencias voluntaristas y constructivistas de Chicago

minaban la certeza sobre la verdad en la religión y en la teología. Él propuso que la teología necesita afirmarse cognitivamente. De aceptarse su pragmatismo teológico los teólogos tendrían garantías para hacer inteligibles y normativos sus juicios sobre la religión.

#### **3.1.8.4. La teoría del valor relacional en teología y la crítica del realismo religioso**

Richard Niebuhr juzgó el pragmatismo de Macintosh como poco exitoso. Él trató de responder a la cuestión sobre el problema de la unidad del conocimiento religioso y su significado público en torno a una teoría relacional del valor.

Para Niebuhr la justificación de la teología tenía poco que ver con su respetabilidad entre las otras ciencias humanas o con sus contribuciones epistemológicas al conocimiento humano. La justificación de la teología surge de su eficacia en conocer la más básica y existencial necesidad de Dios en el yo. Niebuhr propuso una inversión del contexto en el cual los realistas religiosos fueron conducidos en sus investigaciones. Como Macintosh, el también buscó un método en el cual el ser y el valor estén conectados. Dicho método debía tomar en serio los aspectos existenciales y valóricos de la experiencia religiosa. De acuerdo con Niebuhr, en el pragmatismo de Macintosh, la teología llegaba a estar menos involucrada con la experiencia y la subjetividad humana y más involucrada con la posibilidad de determinar el objeto religioso dentro del interior de los límites de la conciencia religiosa.

Niebuhr fue crítico del realismo religioso de Macintosh. Objetó que la defensa del realismo religioso reduce el problema de la experiencia religiosa a problemas generales en filosofía y epistemología. Niebuhr estaba preocupado de que los realistas religiosos sean acrílicos sobre las afirmaciones que hacían de la conciencia religiosa. Acusó a los realistas de caer bajo la falacia de la identificación. Propuso que los realistas debían sostener un mayor escepticismo hacia las afirmaciones absolutas de los juicios teológicos y apreciar la particularidad del cristianismo como revelación o como una proeza divina por la cual lo relativo es trascendido. Concluyó que el realismo religioso resultaba en teologías que eran optimistas y racionalistas, pero no verdaderamente realistas. En su ensayo “Value Theory

and Theology” (1937), Niebuhr abordó el problema del constructivismo voluntarista en el realismo religioso americano. Insistía en que el problema de dicho método no era la mala interpretación del problema pragmático, sino que este era inadecuado para superar el problema. Mientras Wieman y Macintosh aplicaban un riguroso realismo en sus teologías, Niebuhr criticaba que la apropiación del valor en las teologías pragmáticas de estos pensadores. Niebuhr argumentaba que en la teología de Macintosh la disposición pragmática estaba determinada por la clase de dios que debía ser, o por la clase de dios que la conciencia religiosa encontraba satisfactoria y digna de ser reverenciada, en lugar de preguntarse si dios existe. En otras palabras, el dios que debería ser es el dios que el sujeto determina para su absoluta adoración y confianza. Niebuhr decía que ellos retrocedieron mucho en el trasfondo hasta lograr que el énfasis voluntarista sea dominante, de modo que así minaron las posibilidades empíricas de la teología. Con el fin de favorecer los intereses subjetivos o deseos del individuo o de la conciencia religiosa colectiva en la justificación teológica, estos teólogos fallaron en completar el paso necesario para alcanzar el método científico. La crítica de Niebuhr consistía en señalar que el valor no debía provenir del sujeto, sino del objeto observado. De esa manera, si la teología era justificada en los términos del sistema ético prevaleciente, la teología llegaría a ser dependiente de dicho sistema ético. La legitimidad de la teología dependería de la utilidad de la religión para asegurar el bienestar y la justificación de los valores humanos. Este uso del valor en religión, según Niebuhr, es metodológicamente desastroso para la teología, ya que para la afirmación de las afirmaciones teológicas se necesita del conocimiento de las otras disciplinas y no de las fuentes religiosas consideradas en sí mismas. La referencia al valor debía provenir de la entidad observada y no de un propósito externo a ella. Niebuhr definió el uso del valor como una apropiación utilitaria del valor de la religión. El uso utilitario del valor trata de justificar las afirmaciones teológicas proponiendo que las garantías de la creencia en Dios están basadas en afirmaciones terapéuticas (ausencia de sufrimiento, cese de la guerra, promesas de libertad, dignidad, abundancia y paz). Esta apropiación utilitaria del valor en teología distorsiona la naturaleza de lo que significa creer en dios y la adoración divina, basándolas en la reciprocidad. Dios es amado no porque sea digno de amor sino porque ofrece beneficios positivos. El amor a Dios y al prójimo, bajo esta concepción, está basado en los beneficios que uno recibe a cambio de la acción.

Niebuhr cuestionó que la pluralidad de las diversas fes individuales e históricas proviniesen de la correspondencia de los intereses humanos o de los sistemas de valores. Niebuhr concluyó que los realistas religiosos fallaron al no tomarse suficientemente en serio los conflictos de valores y la falibilidad de los juicios sobre lo absoluto y lo que debería ser absolutamente valorable. El propuso que se requiere un empirismo radical en teología. Solo si el uso utilitario del valor es abandonado en teología, esta puede convertirse en verdaderamente desinteresada, satisfacer los requerimientos de la experiencia religiosa y ser filosóficamente consistente.

Niebuhr propuso que la unidad del ser y el valor puede ser concebida mejor teológicamente al interior de los límites de las necesidades constitutivas de las personas en lugar de sus deseos y necesidades conscientes. Para ello, es necesario seguir una teoría relacional del valor. Teoría que desarrolló en *The Responsible Self* (1962). Para Niebuhr, la teoría relacional del valor sugería “que el valor está presente donde un ser existente con capacidades y potencialidad confronta otra existencia que lo limita, lo completa o lo complementa”. El propuso que el valor de dios es independiente de los deseos humanos y la conciencia de necesidad, pero no absolutamente. No es posible definir la deidad sin referencia a la relación con sus criaturas. Argumentó que los seres humanos somos personas que no podemos vivir aisladas y que necesitan de los demás. La necesidad de los otros es un reconocimiento reflexivo del valor del otro como otro. Por tanto, el valor está localizado en el otro como la vida humana depende de las actividades de los otros. Aplicado a teología, Dios denota un centro de valor y causa que evoca en el yo una fe que percibe el poder de ese centro de valor y causa para mediar en la necesidad autorreflexiva de significado y valor. Niebuhr identifica dos polos de valor dialécticamente opuestos, de modo que su postura es objetivista, por cuanto lo que es bueno para el hombre y para la sociedad no está determinado por los deseos de ellos.

Para Niebuhr la principal pregunta teológica no es si dios existe, o si debe haber un dios, sino qué ser o seres tienen el valor de la deidad. Para él, la cuestión de si Dios existe es una falsa cuestión. Empíricamente hablando, alega que esta cuestión mueve al investigador

en una dirección que va más allá de la experiencia inmediata y hacia una aproximación filosófica que resulta ser más especulativa que realista. Para la perspectiva de la teoría relacional del valor en cambio, la cuestión pragmática llega a ser cuál de entre las realidades disponibles tiene el valor de la deidad o tiene la potencia de la deidad, qué realidades tienen las características con las cuales se funda el valor de la deidad o con las cuales se realiza la necesidad humana de Dios. Así, Niebuhr invierte el problema pragmático en teología. La cuestión religiosa no es más algo que concierne primariamente a la correspondencia entre un sentimiento o un conjunto de sentimientos en la conciencia religiosa y la satisfacción de algunos o la satisfacción de las necesidades deseadas de dicha conciencia. No se trata de la necesidad de un objeto que corresponda a los sentimientos de dependencia de las personas o a la necesidad de un poder luminoso. Para Niebuhr la teoría relacional del valor está referida a la necesidad de la gente por encontrar aquello que hace que la vida tenga valor. Niebuhr favorece la orientación reflexiva por encima de la orientación intelectual dirigida. Siendo esta última la que concibe la experiencia religiosa solo como una cuestión fenomenológica y que trata el valor religioso como basado en los valores deseados y en la conciencia de necesidad del sujeto humano. Niebuhr encontró que los programas teológicos que abordaban a Dios como el principal objeto de la investigación religiosa envolvían a los teólogos en insolubles conflictos históricos o sumergían a la teología bajo el camino especulativo que se opone al reino de la experiencia. Dios solamente puede ser conocido a través de la fe.

¿Qué implicaciones tiene la teoría relacional del valor de Niebuhr en la teología y en la fe? En la reflexión teológica Niebuhr insiste en que no hay una distinción clara entre el estudio de la teología y la fe. La teología trata con el Dios de la fe y con la fe en Dios. Como Dewey, Niebuhr entendió la fe como la morada humana en la cual el ser y el valor cohabitan en una experiencia unificada. En Niebuhr, la fe exhibe una duplicidad de manera pasiva, la fe es la confianza que otorga valor al yo. De manera activa, la fe apunta al valor hacia el cual el yo es dirigido. La confianza es el lado pasivo de la fe y la lealtad es el activo. La fe es la forma general del significado religioso en cualquier investigación dentro de la experiencia. La unidad del ser y valor es trídica. Es una unidad que está mediada entre la gente, los otros por la mutua confianza y lealtad basada en la universalidad de la fe, la fe no debe justificarse en los términos del conocimiento científico. La fe echa abajo los dualismos metodológicos y

epistemológicos entre el hecho y el valor y el conocimiento y el mito, esta forma un contexto unitario al cual todas las investigaciones son conducidas. Niebuhr cree que el valor de la deidad no puede ser filosóficamente predeterminado. La reflexión (reflection) de la experiencia religiosa comienza en el medio y no en el inicio. Dios es conocido en las experiencias concretas, situaciones y acciones de fe. Dios o los dioses son para Niebuhr el conocimiento otro, el centro de valor y la causa última que evoca confianza en el yo leal hacia Dios. Para Niebuhr, por tanto, la unidad del valor y del ser se une en la relación de fe (confianza y lealtad) que obtenemos entre los centros de valor y el yo creyente. Esto supone una inversión de la prioridad de las concepciones subjetivas del valor en las teologías vitalista y realista. Porque la fe es una cualidad humana fundamental, la teología trasciende los límites de los dogmas eclesiásticos para incluir en ella las funciones de las diversas fes y prácticas de las personas.

Hecho este recuento, cabe resaltar la importancia del naturalismo como el elemento que explica la secularización pragmática de la teología. Empero, sería un error oponer el naturalismo a la teología, como también sería un error identificar el naturalismo con el pragmatismo. El materialismo naturalista ve el mundo como derivado de procesos físicos de evolución. A diferencia de ello, el pragmatismo naturalista enfatiza la interdependencia entre las entidades que existen concretamente en el mundo y rechaza la noción de un sistema cerrado compuesto por las cosas que están completas en sí mismas. Esta concepción del mundo como procesivo, abierto y relacional, distingue el pragmatismo naturalista de otros tipos de naturalismo. La diferencia entre ambos consiste en los límites de la experimentación. La teoría pragmática comprende dentro de la investigación el estudio de los hechos pero también del significado. Para ella ninguna persona esta simplemente determinada por un ciclo de destino y de fortuna que determina su existencia, sino que las personas pueden influir en su ambiente. Esto hace que el pragmatismo naturalista no se oponga a la experiencia religiosa y su significado. Para el pragmatismo naturalista el discurso teológico es legítimo en los términos de su valor para conocer las necesidades subjetivas y los intereses intersubjetivos de los seres humanos. Los lenguajes teológicos constituyen un nivel secundario del significado. Son esencialmente simbólicos. Son otra manera en que los seres humanos comparten nuestro mundo.

Por tal motivo, la tesis de Anderson es que la aproximación al pragmatismo y a la teología es algo sencillo si se establece a partir del naturalismo pragmático. El acuerdo se basa en las realidades compartidas las cuales son seguidas por los teólogos y los pensadores seculares para negociar a través de sus distintos lenguajes. Es así que, hacia el final de su obra, Anderson concluirá que la concepción de una teología pragmática está formada al interior de los límites del naturalismo pragmático. El naturalismo pragmático tiene continuidad con los criterios filosóficos del pragmatismo clásico y de la inteligibilidad religiosa. Se trata de una reconstrucción filosófica al interior de los límites del empirismo radical. El pragmatismo naturalista reconoce que existen límites a los poderes humanos hacia la superación de las transacciones naturales.

En ese sentido, el pragmatismo teológico acentúa la finitud exonerando la trascendencia. Ambos conceptos son fundamentales en la ontología y la orientación metafísica de Anderson y se proyecta hacia las interpretaciones filosóficas y teológicas de la vida pública. Así, la teología académica se sostiene en los argumentos del vitalismo religioso, el realismo religioso y la teoría relacional del valor. En estos programas la finitud y la trascendencia sostienen las afirmaciones que los teólogos y los filósofos hacen del significado público. Para Anderson sin embargo la finitud y la trascendencia no son conceptos necesariamente teológicos. No obstante, él piensa que ambos principios pueden servir a la teología. El pragmatismo teológico de Anderson se sostiene en pensadores contemporáneos como Stone, Frankenberry y Corrington, filósofos de la religión que utilizan distintos lenguajes religiosos para revelar el significado público del pragmatismo naturalista. Stone, con su teísmo minimalista, Frankenberry con su teísmo revisionista y Corrington con su naturalismo extático. Para todos estos pensadores es posible hallar un significado público del naturalismo pragmatista en relación con la democracia, la realización cultural y la trascendencia. En ese sentido, la teología pragmática permite el incremento de las capacidades humanas, la realización de las comunidades y el fortalecimiento de la libre interpretación en las democracias actuales. El pragmatismo, por su parte, ofrece diversos criterios de inteligibilidad, como la unidad de la experiencia, el carácter social de la

investigación, la relatividad del significado y el meliorismo de la vida social al interior de los parámetros del naturalismo.

No obstante, es justo advertir que el naturalismo pragmático del que Anderson da cuenta, solo se encarnará en una teología, no en la religiosidad popular de las iglesias, las cuales estarán poderosamente influidas por el fundamentalismo norteamericano.

### **3.2. El protestantismo histórico bajo una lectura pragmática de la religión: corolarios**

Considerando este recuento, planteamos a continuación las siguientes tesis que vinculan los avatares del protestantismo histórico con la lectura pragmático-jamesiana de la religión.

#### **3.2.1. La recepción pragmática de la Reforma**

Desde su aparición en la controversia con el catolicismo, el carácter anti-institucional del protestantismo (que se encarna en los principios de *sola fides* y *sola scriptura*) permite ubicar su fuerza expansiva en el ámbito de las convicciones y de las experiencias místico-religiosas. Por un lado, si tuviésemos que nombrar dichas convicciones, estas serían, tal como surgen de la edad media, la concepción supernaturalista de la realidad, el carácter divino y autoritativo de la Escritura, la relevancia de la experiencia religiosa y el talante dogmático de la teología. Por otro lado, en el caso de las experiencias místico-religiosas, siguiendo la tesis de Knox, vemos su influencia aparecer y reaparecer en diversas formas y contextos (anabaptismo en el siglo XVI, entusiasmo en los siglos XVII y XVIII, orfismo americano en el siglo XIX, pentecostalismo en el siglo XX, etc.).

La centralidad que el protestantismo ha otorgado a estas convicciones y experiencias al socaire de la religión institucional es lo que le ha permitido, no solo liberarse de los abusos de la institucionalidad, no solo proliferar en una multiplicidad de iglesias y movimientos religiosos, no solo haberse anticipado en reivindicar la libertad individual antes de que

apareciera el mundo moderno, sino también satisfacer con mayor dinamismo una gran diversidad de necesidades humanas (la necesidad de salvación, de inspirar las ideas ilustradas y revolucionarias, de afrontar -por asimilación, rechazo o mediación- la secularización o de constituir espacios de reconocimiento a las identidades marginadas). Asimismo, la experiencia histórica del protestantismo permite corroborar que las diversas teologías, desde las formulaciones iniciales materializadas en credos confesionales hasta sistemas teológicos altamente dogmáticos y ampliamente popularizados como el fundamentalismo, provienen de dichas convicciones y/o experiencias.

Siendo así, existe una clara coincidencia con la interpretación jamesiana de la religión en lo que concierne a su definición de religión (que deplora lo institucional para centrarse en los aspectos fenomenológicos de la experiencia religiosa) y en lo tocante al carácter derivado de la teología. En realidad, más que una coincidencia, siguiendo los análisis de Charles Taylor y Harold Bloom sobre la obra de James, podemos señalar que la interpretación jamesiana es solo una constatación o sanción filosófica para un concepto de religión (y una concepción de la teología) que ya operaba de facto a lo largo de la tradición protestante (de ahí que hayamos hecho alusión al “luteranismo” de James o que este se refiera a su propia filosofía como “protestantismo filosófico”).

Por tanto, *la interpretación jamesiana de estos dos puntos (el concepto de religión centrada en la experiencia y el carácter derivado de la teología), si bien puede constituir una novedad en filosofía no lo es en cuanto a religión, ni tampoco supone distorsión alguna de la tradición protestante, lo que de plano facilita la recepción de la lectura pragmática por parte del protestantismo.*

### **3.2.2. La historia del protestantismo valida el principio pragmático que reconoce la verdad de las creencias por sus efectos**

El protestantismo no ha permanecido invariable a lo largo de la historia. Viejos y nuevos protestantismos, así como viejas y nuevas formas de teología han surgido al interior

de él (o se han desprendido de él). Es un hecho que las convicciones con las que nació (la concepción supernaturalista de la realidad, la autoridad divina de la Escritura, el carácter certísimo de la experiencia religiosa y el talante dogmático de su teología) no han permanecido invariables a lo largo del tiempo, pues individuos e iglesias han pasado por un largo proceso de secularización. Incluso la teología más conservadora del protestantismo actual, el fundamentalismo teológico, supone una flexibilización con relación al primer protestantismo, pues, como ya hemos visto a la luz de la obra de Barr, la estructura conceptual del fundamentalismo aplica el supernaturalismo, ya no a la realidad, sino única y exclusivamente a la Escritura, aunque construye toda su armazón intelectual sobre la base de un concepto cuasi-científico de verdad ajeno a la tradición judeo-cristiana, según hemos podido analizar cuando apelamos al concepto bíblico de verdad como distinta a la concepción de la *aletheia* griega (véase la introducción).

La Ilustración (concretamente su vertiente racionalista) supuso una etapa dentro de este proceso de secularización que intentó destruir por completo estas convicciones con el fin de racionalizarlas (siendo las máximas expresiones de este intento Kant y Hegel, en el ámbito de la filosofía; y la teología liberal o teologías como la de la muerte de Dios, en el ámbito teológico); mientras que el intento por salvaguardar dichas convicciones ha producido diversas teologías. Ello impide que concibamos la secularización como un fenómeno anti-religioso (ello sería erróneo porque sería confundir la secularización con una de sus etapas: el racionalismo ilustrado), sino más bien como un proceso histórico a través del cual diversas fuerzas, incluyendo la religión misma, han contribuido a debilitar la concepción religioso-medieval del mundo y a descubrir ámbitos autónomos de la realidad capaces de ser comprendidos e interpretados por otras disciplinas y saberes sin referencia a aquella (“secularización” en el sentido cercano a *El desencantamiento del mundo* de Marcel Gauchet, en tanto “religión de la salida de la religión”; o en el sentido próximo a *A secular Age* de Charles Taylor, en el que esta se asume como el cambio de los imaginarios sociales y culturales en los que el protestantismo también influenció). La secularización ha llevado a que la lectura religiosa del mundo pierda gran parte de su competencia en su análisis de la realidad. Así, la concepción supernaturalista del mundo ha sido trocada sustancialmente por una visión objetivante de la naturaleza; la autoridad de la Escritura ha supuesto el despliegue

de grandes construcciones hermenéuticas; la experiencia religiosa, si bien parece permanecer intacta, se halla canalizada y controlada por diversas teologías; mientras que el dogmatismo de la teología se ha visto obligado a recular ante sociedades cada vez más plurales y democráticas. No obstante, la competencia de la religión no ha desaparecido del todo, sino que ha supuesto una reacomodación, lo que nos invita a una precisión respecto de su ámbito de acción en la hora actual (delimitación que James circunscribe a la experiencia religiosa y sus efectos en *Las variedades*).

Esta mirada histórica del protestantismo (y del cristianismo en general) impide centrar su verdad en las creencias protestantes o en el kerygma cristiano (el evangelio) que el protestantismo pretende practicar y dar a conocer al mundo, ya que tanto dichas creencias como dicho mensaje no pueden ser considerados en abstracto: a lo largo de la historia han encarnado muchas prácticas, se han amparado en diversas concepciones, han supuesto diversos énfasis, han sido canalizados por multiplicidad de teologías. Más concretamente, tal como hemos podido comprobar, en la tradición protestante el kerygma ha sido vivido y comprendido siempre en el marco de la tensión dialéctica entre los principios de *sola fides* y *sola scriptura*. De ahí que *el criterio más certero para delimitar la verdad protestante (y cristiana) no es el teológico, ni el que apela a la letra del texto bíblico, sino un criterio experiencial: valorar, desde los ojos del presente, los resultados satisfactorios o insatisfactorios de las determinadas maneras con que los diversos protestantismos, cada uno operando en sus diversos contextos, han operado en la práctica*. No es que así lo exija el carácter fragmentario del protestantismo actual, sino que este parece erigirse como el único criterio (y si no el único, sí uno muy importante) para poder identificar el significado auténtico del kerygma cristiano. Por esta razón, si se asume esta tesis como válida, si una lectura histórica del protestantismo (y del cristianismo en general) es vital para el desentrañamiento de su verdad, *entonces la aceptación del principio pragmático (que identifica la verdad por los efectos que esta despliega en la realidad)*<sup>133</sup> *no resulta*

---

<sup>133</sup> Señala James en sus *Problemas de filosofía*: “La regla pragmática dice que se puede hallar siempre el significado de un concepto, bien en alguna cosa particular que designa directamente, bien en alguna particular diferencia del curso de la experiencia humana producida por su verdad. Si se examina cada concepto con la

*problemática, antes bien, resulta compatible y necesaria, por lo que resulta legítimo apelar a su efecto irradiador en toda fe y en toda teología.* Así, el nuevo énfasis estaría puesto en una suerte de matriz fenomenológica, en un “dispositivo” compuesto por el kerygma, la realidad y los contextos histórico-culturales, que habilitan una valoración comprensiva del protestantismo. De esta manera una teología pragmática no se desvincularía de una perspectiva histórica, antes bien, encuentra en la historia su fundamento y sus potencialidades. Esta perspectiva histórica no fue algo que James tomó en cuenta en su análisis de la religión, pero es posible derivarlo de él. En otras palabras, la experiencia individual, aspecto prominente en la obra de James, puede radicalizarse sobre la base de su propia epistemología y fenomenología, para poder así hablar de una experiencia colectiva (la de las comunidades de fe) y, por tanto, histórica. Esta lectura radicalizada sería la que permitiría introducir en la teología de las iglesias evangélicas la historia y la tradición en el análisis hermenéutico de las Escrituras, las cuales hoy por hoy son ignoradas y rechazadas debido a la preeminencia de la letra.

### **3.2.3. La lectura pragmática de la religión identifica la secularización en los individuos**

Resulta válido interpretar la multiplicidad de espiritualidades, hermenéuticas, teologías y actitudes hacia la modernidad en la historia del protestantismo como un proceso de aprendizaje, afrontamiento y respuesta a la secularización.

En ese sentido, la secularización suele comprenderse como un proceso de sustracción cultural respecto de las competencias que la religión siempre detentó en materia de ciencia, política y moral. Esta interpretación de la secularización atiende esencialmente a un aspecto socio-cultural. No obstante, el análisis de la religión desde la experiencia individual, esto es, desde una filosofía de la convicción, nos invita a pensarla en base a sus efectos en los individuos.

---

pregunta "¿qué diferencia apreciable producirá su verdad en la vida de una persona?" se estará en situación óptima para comprender su significado y discutir su importancia." (James, 1944).

Vista desde este ángulo, lo que en el ámbito cultural supone una sustracción que afecta a las instituciones religiosas, en el ámbito individual, por el contrario, supone una *ampliación* de los criterios que nos persuaden respecto de la verdad de mis creencias.

Ya hemos tenido oportunidad de hablar de estos criterios en el segundo capítulo de la presente tesis. La cuestión se explica de la siguiente manera: si nuestras ideas, creencias o convicciones (nótese la diferencia de grado entre estas tres) se encuentran mediadas por la finitud, es posible –de hecho es así- que nuestra relación con las realidades a la que estas refieren posea diversos grados. Así, postulamos al menos cuatro criterios: a) el *grado de accesibilidad (conocimiento)* que comprende una escala que va desde el conocimiento perceptual al conceptual y que presta atención al número de individuos que son capaces de acceder a tales realidades; b) el *grado de realidad* en lo que atañe a la comprobación o verificación empírica de la creencias, en la medida que sea posible una comprobación directa (verificación) o crediticia (verificabilidad); c) el *grado de satisfacción*, en la medida que las proposiciones resulten útiles para la vida práctica de los individuos, utilidad reconocible en una escala que va desde las necesidades vitales más “objetivas” (en la medida en que son compartidas por todos los seres humanos como el comer y el beber) a las más “subjetivas” (entre las cuales podría contarse la coherencia con las creencias previas de los individuos (principio de conservación)); y d) el *grado de vinculación lingüística*, el cual sería constatable en una escala que va desde un alto a un bajo grado de familiaridad y habitualidad que los individuos poseen respecto de determinados significados y prácticas comunicativas al interior de una comunidad epistémica.

El punto que quiero resaltar es que esta criteriología se ha ampliado desde la época medieval hasta nuestros días. Puesto que nuestros “imaginarios sociales” -por citar el término empleado por Charles Taylor (2006)- han cambiado, nuestros métodos para *conocer* y *acceder a la realidad* también lo han hecho: hoy por hoy, privilegiamos más el conocimiento conceptual y el método científico posee un alto grado de certeza en sus conclusiones; también nuestras *concepciones de satisfacción* han sido influenciadas por la globalización, el mercado y la proliferación de diversos bienes que compiten con los valores o sentidos religiosos; finalmente, la secularización supuso una ampliación y proliferación de esferas o subculturas

independientes de la religión, por lo que los lenguajes epistémicos en los que los individuos participan se han multiplicado. Todo ello significa que la conservación de una identidad religiosa bajo un paradigma supernaturalista, que plantee una verdad correspondentista como base para su hermenéutica bíblica, resulta sumamente difícil y requiere, en muchos casos, ir a contracorriente de muchos de los presupuestos identitarios dentro de los cuales los individuos, hoy por hoy, ya se encuentran inmersos. En ese sentido, ser religioso bajo esta concepción, implica una carga psicológica bastante fuerte y habría que preguntarse si esta no es en cierto modo alienante. De facto, este “ir a contracorriente”, desde el paradigma de la religión evangélica que impera en nuestro continente, esto es, desde el fundamentalismo teológico, es objeto de una interpretación religiosa: Dios, la verdad y la Biblia suponen negar el yo (en favor de lo cual podrían alegarse pasajes bíblicos como Mt 16:24), entendiendo como parte de ese yo que debo negar los elementos constitutivos de mi identidad personal que no se ajustan a la relación de correspondencia entre la Biblia y la realidad. Sin embargo, pienso que esta enseñanza de la negación cristiana corre el riesgo de ser alienante y no favorece la formación de individuos capaces de dialogar y asumir el reto de la diversidad en las sociedades plurales actuales. La negación cristiana puede entenderse de otras formas que impliquen la transformación existencial, como la superación del sentimiento de inautenticidad, del rechazo, de la impotencia, entre otras, sin necesidad de negar niveles más profundos de constitución del yo como lo son los lenguajes epistémicos adquiridos en una sociedad secular.

Además de ello, no parece que existan razones para aferrarnos a la concepción correspondentista de la verdad en religión, no si ella parece generar una suerte de tensión, sentido de contradicción o merma de las energías vitales humanas de las personas religiosas en su esfuerzo por adecuarse a una concepción de la verdad religiosa que ofrece poderosas resistencias internas con los presupuestos que configuran el ser personal. Antes bien, una concepción pragmática de las convicciones religiosas puede ser mucho más liberadora para los individuos a los que les cuesta ser religiosos en un mundo secular, favoreciendo así el meliorismo y la actitud que transforma el mundo.

### 3.2.4. La “verdad bíblica” como verdad pragmática

Como hemos tenido oportunidad de señalar, el protestantismo latinoamericano, profundamente arraigado en la espiritualidad entusiasta de los *evangelicals* y por la teología fundamentalista norteamericana, concibe la verdad bíblica en términos de realismo y correspondencia. Sin embargo, esta forma de concebir la verdad bíblica: a) se aleja de la cosmovisión hebrea de verdad, propia del mundo cultural de la Biblia, que centra sus certezas en la confianza y en la experiencia y no, como en el concepto griego de *aletheia*, en el conocimiento total de la realidad a través de la episteme; b) en lugar de dar cuenta de la diversidad de espiritualidades y teologías en el seno del protestantismo, opta por negarles realidad y legitimidad; c) en la medida que adopta una concepción filosófica de la verdad como estrategia para afrontar la secularización cultural, ¿no sugiere acaso la idea de poder ser reemplazada por otro concepto filosófico de verdad, más cercano a la tradición bíblica en cuanto a sus rasgos particulares?; y d) al presentarse como única, fija, eterna e independiente del sujeto (debido a su carácter supernaturalista), no solo niega la pluralidad protestante (pasada y actual), sino cualquier concepción cultural, teológica o académica opuesta a sus contenidos. Ello, sin embargo, no solo tiene consecuencias en el plano teológico, esto es, en la construcción de un sistema pretendidamente infalible e invencible, sino también -y ello es lo que se le escapa- en el ámbito que atañe a la vida íntima de los individuos. En efecto, estos, en una sociedad secular, construyen su identidad a partir de su pertenencia a diversas comunidades epistémicas (recordemos el criterio de lingüisticidad) de manera que muchos elementos de su identidad no-religiosa entrarán en tensión inevitable con la “verdad bíblica”, salvo, claro está, que la enseñanza o adoctrinamiento religioso sea en ellos lo suficientemente fuerte en influencia para que nieguen todos aquellos elementos de su identidad que salen del paradigma sobre de verdad que la iglesia demanda. Ello da pie a una nueva pregunta: ¿Qué tan saludable es esto para la vida de los individuos?, ¿por qué no podríamos pensar en un paradigma de verdad alternativo que, en lugar de excluir los elementos de su identidad con-religiosos, permitan integrarlos y armonizarlos?

Creo que estos son poderosos cuestionamientos para estar a favor de una redefinición filosófica de la verdad religiosa, en general, y de la verdad bíblica, en particular que pueda

reemplazar la concepción vigente. En ese sentido, la convicción, con sus fundamentos en la experiencia, debería poder articularse con el texto bíblico, para poder ser un paradigma susceptible de ser acogido por el evangelicalismo. Aunque esta vinculación entre filosofía de la convicción y texto revelado lo hemos reservado para la segunda parte de este capítulo, por lo pronto podemos prever la forma en que la fenomenología de la convicción puede respaldar un concepto comunitario de verdad. Ello no supondría la desaparición de los dogmas, sino simplemente su debilitamiento: en lugar de concebirse como enunciados apodícticos, estos constituirían acuerdos oficiales de la iglesia, adoptados sobre la base de la deliberación entre sus miembros con iguales o diversas convicciones y, por consiguiente, siempre sujetos a revisión y susceptibles de equivocación.

### **3.2.5. Falibilismo religioso y eclesiología democrática**

Una quinta tesis apela a la distinción y tensión, originada desde el comienzo de la Reforma, entre la fe y la razón. Diversos protestantismos se han generado sobre la base de exaltar una por sobre otra, ya sea en términos de una espiritualidad (desde la ortodoxia protestante hasta las configuraciones del entusiasmo o del orfismo americano) o de construcción de un sistema teológico (como es el caso de la teología liberal y el fundamentalismo teológico), lo que, a juicio de Knox constituye un desequilibrio. Este dualismo genera, asimismo, un dualismo que podríamos llamar “de segundo orden”: aquel que se da entre revelación y realidad, asumiéndose así que la fe es aquella facultad que permite comprender la revelación, mientras que la realidad sería susceptible de ser comprendida por la razón (de hecho, esta distinción estaba presente ya en Tomás de Aquino cuando diferencia entre verdad natural y verdad revelada).

Frente a esta epistemología dualista, presente en el evangelicalismo actual, y poco preparada para afrontar en su momento los cuestionamientos de la Ilustración, el pragmatismo puede ser terapéutico. Tanto los estados místicos o los sentimientos religiosos como las competencias racionales forman parte del mismo individuo. En ese sentido, el concepto de “experiencia” comprende ambas facultades. Ahora bien, James distinguió entre

la experiencia perceptual y la conceptual, atribuyendo a la primera un estatus más originario que a la segunda. Además, James siempre advirtió los peligros del conocimiento conceptual cuando se aleja del perceptual, catalogando esta tendencia como “abstraccionismo viciado”. James sostiene, por tanto, un dualismo “débil” en comparación con el dualismo “fuerte” que ha aquejado a la tradición protestante. Algo similar puede decirse en el caso del dualismo de segundo orden, que distingue entre revelación y realidad. El pragmatismo identifica la verdad de las creencias (que nosotros hemos convenido en denominar “convicciones”) en base a su funcionalidad, esto es, en base a su interacción con la realidad y los efectos desplegados en ella. Si aplicamos este esquema al binomio Biblia-Realidad llegaremos a la conclusión de que las verdades reveladas solo pueden ser catalogadas como tales una vez que han pasado por su interpretación y consecuente aplicación. En ese sentido, el texto revelado, la Biblia o Palabra de Dios solo será considerada “verdadera” en el marco de su aplicación y la consecuente valoración comunitaria de esta última. La palabra verdadera solo puede ser la palabra encarnada. Cabe entonces recordar aquí la interpretación efectuada por Victor Anderson cuando habla del “excepcionalismo jamesiano”: según James los significados religiosos no se encuentran únicamente localizados en la subjetividad, sino que, en la medida que son también experimentados por otros (gracias a los efectos que despliegan en la realidad, por supuesto) pueden ser compartidos y consentidos por otros. *Si aceptamos como un presupuesto teológico el indisoluble vínculo entre fe y racionalidad (como elementos que forman parte de la experiencia humana) y de Revelación y Naturaleza (en la medida que forman parte de una misma Realidad) entonces la principal consecuencia será la de posicionar nuestro conocimiento de Dios en el ámbito de lo finito y no de lo infinito.*

Esto no significaría, en lo absoluto, negar lo infinito, sino solo reconocer que nuestro conocimiento de Dios depende de instancias finitas, es decir, de aquello que sentimos, experimentamos y de todas aquellas realidades materiales o inmateriales que nos proporciona, a nuestro juicio o sentir, la comunicabilidad con lo divino.

Este planteamiento posee, al menos, dos consecuencias. En primer lugar, que la religión es compatible con una epistemología realista, pero no como un realismo ingenuo ni a manera de materialismo o panteísmo, sino como una fuerza interpretativa que se descubre

en las realidades finitas y que permanece siempre abierta a la trascendencia (en línea con el “pragmatismo naturalista” de Anderson), de modo que Dios y su voluntad siempre estarían en proceso de descubrimiento, de revelación o des-ocultamiento (*aletheia*); razón por la cual el falibilismo constituiría una propiedad inherente a todas nuestras convicciones. *La teología pragmática sería, pues, una teología apofática.*

La segunda consecuencia que podemos extraer del fundamento finito de la religión sería, por un lado, la incompatibilidad entre el pragmatismo y los sistemas teológicos que pretenden sustentar el cristianismo en verdades fijas, eternas e inmutables, como es el caso del fundamentalismo teológico, tan extendido en tierras latinoamericanas. Antes bien, una teología pragmática acorde con el protestantismo, sería una teología que le ayude a determinar la naturaleza y los límites de sus convicciones, y no una teología que pretenda fijarlas y que se ampare en un sistema institucional que pretenda regular o impedir cualquier tipo de experiencia que pretenda desafiarlas. Por otro lado, el pragmatismo también se mostraría incompatible con cualquier tipo de “idolatría” (endiosamiento de las cosas creadas); de ahí que la interpretación de Dios en base a las experiencias humanas deba estar bien delimitada. Aquí radica la importancia de la experiencia individual, a la que James otorgó tanto énfasis. La experiencia individual vendría a ser así una suerte *de unidad hermenéutica básica* que no debiera ser acallada y que constituiría el límite básico al uso del poder en la interpretación de la realidad. Es una garantía para que la religión y la teología no sean cooptados por los grupos de poder y los sistemas conceptuales. Así pues, es imperativo para una teología pragmática que los individuos conserven siempre su poder cuestionador. Vista así, la teología pragmática sería una *teología ecuménica* por naturaleza, cuya expresión, en el plano institucional, sería *la forma democrática de gobierno*, espacio ideal en el que la pluralidad de convicciones puede ser puestas a prueba y debatidas sobre la base de las experiencias de los demás miembros de la congregación.

\*\*\*

Lo expuesto ciertamente subvierte el estado actual de la teología, al menos en lo que concierne al evangelicalismo actual que impera en tierras latinoamericanas, el cual se

sustenta en el fundamentalismo teológico. No obstante, si el protestantismo tuvo que aprender a liberarse de la institucionalidad católico-medieval reivindicando para ello la libertad de conciencia de los individuos y la letra de la Biblia, nada impide que hoy pueda emularse el mismo proceso reivindicativo a fin de que la experiencia religiosa de los creyentes pueda liberarse de aquellas teologías o estructuras institucionales que pretenden conocer con certeza la voluntad de Dios en el tiempo presente.

No obstante, aún hay un punto que abordar. Hemos demostrado las potencialidades del concepto jamesiano de experiencia religiosa en la reinterpretación de la religión y la teología. Sin embargo, no hemos aludido aún a la influencia que puede ejercer el pragmatismo en torno al principio escriturístico: la *sola scriptura* protestante. A ello nos dedicaremos en los siguientes apartados.

### **3.3. La conexión entre revelación y experiencia religiosa: el pragmatismo y la singularidad de la religión cristiana**

Ha llegado el momento de desarrollar la segunda tesis señalada al inicio de este capítulo. ¿Qué papel juega la revelación (la Biblia) con relación a la experiencia religiosa?, ¿qué conexión existe entre el texto y lo que hemos denominado una filosofía de la convicción? Ya en nuestra revisión histórica del protestantismo pudimos identificar la tensión entre el valor que otorga la Reforma a la conciencia y el principio escriturístico (*sola scriptura*): en ocasiones el primero puede ir más allá del texto o, incluso, desnaturalizarlo; pero en otras ocasiones, por el contrario, la letra puede aprisionar el espíritu. ¿Cómo hallar el equilibrio sin recurrir a una institucionalidad jerárquica?, ¿cómo apelar a una revelación sin por ello incurrir en el dogmatismo?, ¿es que el texto bíblico podría hacer de la experiencia religiosa una experiencia singularmente cristiana?, ¿de qué manera?

Para contestar estas preguntas debemos demostrar la forma en que la revelación y la experiencia religiosa se articulan. Como hemos señalado, esto es algo que James no desarrolló.

Sin embargo, creemos que es posible hallar en la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur las mediaciones conceptuales necesarias para comprender las formas en que la experiencia religiosa se articula con el texto sagrado. Esta articulación, que consideramos coherente, constituiría un elemento más, entre los otros ya desarrollados de un pragmatismo teológico.

### **3.3.1. La compatibilidad entre experiencia religiosa y texto revelado**

En su ensayo *Manifestación y proclamación*, Ricoeur (1990) asume la diferencia entre una “hermenéutica del lenguaje religioso” (que corresponde a la proclamación o al discurso religioso) y una “fenomenología de lo sagrado” (que corresponde a la manifestación de lo sagrado). Sin embargo, para Ricoeur estos conceptos no se relacionan dicotómicamente, si bien existe un hiato entre ellos.

El filósofo francés define la hermenéutica del lenguaje religioso como “el trabajo de interpretación sin cesar renovado, por el cual un grupo o un individuo hacen suyo el contenido de sentido de las palabras y las escrituras que fundan su existencia de comunidad y personas” (Ricoeur, 1990, p. 65). Pero, Ricoeur pretende ser más específico aún, hablando, en el marco de esta hermenéutica de una “hermenéutica de la proclamación”, la cual comprende tres rasgos: a) el acento en la palabra o la escritura, b) el acento en la historicidad de la transmisión y c) el hecho de que la actividad de la interpretación forma parte de la tradición. Como es evidente, el protestantismo se caracteriza precisamente por este tipo de hermenéutica.

Así, identifica cinco rasgos de una fenomenología de lo sagrado: 1) lo numinoso (Otto), que no se inscribe en las categorías del logos, ya que es potencia, poder, fuerza, algo que no se traduce al lenguaje ni se articula en algún sentido; 2) La hierofanía (Mircea Eliade), que es todo aquello por lo que lo sagrado se muestra (de modo que no se puede precisar, pero sí describir). Así, los fenómenos de lo sagrado, articulados con el espacio y al tiempo (el

templo, el círculo, el laberinto, etc.) permiten deducir que la fenomenología de lo sagrado es posible y que no es originariamente verbal. Pertenece más al carácter estético que verbal de la experiencia; 3) la relación entre el símbolo sagrado y el rito, caracterizados por su no-lingüística. Así, por ejemplo, los mitos que leemos hoy han sido arrancados de un contexto en el que estaban unidos a la acción ritual, de modo que al leerse fuera de ese contexto carecen de sentido; 4) la función de la naturaleza en las hierofanías y en el simbolismo de lo sagrado. No se puede hablar de lo sagrado en la naturaleza sin el simbolismo que lo manifiesta en un lenguaje. Por ejemplo, el cielo es símbolo de lo altísimo y, por ende, de lo trascendente. La naturaleza, a su vez, provee orden y caos. Pero aquí, nuevamente, el lenguaje no es autónomo, ya que la palabra está ligada a la aparición de los elementos. 5. la lógica del sentido en el universo sagrado (que resume en sí los rasgos precedentes). La ley del sentido es la de la correspondencia entre los fenómenos naturales y las apariencias humanas (p. ejm.: “el cuerpo, la casa y el cosmos, que hace significarse mutuamente los pilares del Templo y la columna vertebral, el techo de la casa y el cráneo, el aliento humano y el viento...”). Este “vínculo” subyace a todas las correspondencias, pero también existe entre la correspondencia y la manifestación: “La ley de las correspondencias es la lógica de la manifestación” (Ricoeur, 1990, p.72).

Ahora bien, lo sagrado se distingue de lo religioso. El judeo-cristianismo ha introducido dicha polaridad, atestiguada en la lucha librada por los profetas de Israel contra los cultos cananeos, contra todo lo “sagrado natural y cósmico”. Así pues: 1) frente a lo numinoso, la fe hebrea hace prevalecer la “palabra”; 2) en cuanto a las hierofanías, la religión hebrea opone una teología del nombre a la hierofanía del ídolo. La motivación es ética: la meditación sobre los mandamientos prevalece sobre la veneración de los ídolos. 3) en cuanto a la relación entre mito y rito, si bien el mundo hebreo se encuentra muy ritualizado, el rito ya no obedece a una reactivación a través del acto teogónico, sino a una visión histórica de la realidad (André Nehuer); 4) sobre el simbolismo de lo sagrado en la naturaleza, este retrocede frente al significado de la palabra, de la ética y de la historia; finalmente 5) se cuestiona la lógica de la correspondencia: la parábola, el proverbio y el discurso escatológico, por ejemplo, se oponen diametralmente a aquella. La nueva lógica es la de las “expresiones-límite”: se trata de discursos que establecen una ruptura con el decir ordinario y está lógica

de sentido se opone a la lógica del sentido de lo sagrado y de sus correspondencias. Por ejemplo, las parábolas con metáforas que se valen de elementos de la realidad cotidiana pero que refieren a situaciones existenciales. De igual manera Para responder a estas preguntas, Ricoeur se refiere a otras dos formas de discurso: el proverbio y el discurso proclamatorio. El proverbio busca tender un puente entre el punto de vista de la fe y la experiencia del hombre que no participa de ella. Busca ejercitar el discernimiento y orientar la decisión en las situaciones ordinarias, pero en los sinópticos el proverbio es susceptible de una “intensificación”, valiéndose de la hipérbole (“amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os odian”) y la paradoja (“quien guarde su vida la perderá y quien pierda su vida por mi causa, la guardará”). Ambas reconducen a la existencia, rompen con la sabiduría popular, al desorientar nos orientan<sup>134</sup>. Las experiencias límite conducen a experiencias de crisis y decisión, no solo de angustia, sino de sumo gozo.

El contraste hecho por Ricoeur hasta este punto permite enfatizar la cuestión que atañe a nuestra investigación: ¿cómo articular la experiencia de lo sagrado con el texto revelado? Ricoeur ofrece dos respuestas: el discurso iconoclasta y el discurso de la escucha.

El discurso iconoclasta asume como un hecho cultural el que vivimos en un mundo desacralizado y que la lógica de la correspondencia es una visión arcaica a partir de nuestra interpretación de la realidad sobre la base de la ciencia y la tecnología. Señala que, si bien aún es posible encontrar residuos de lo sagrado en nuestra cultura, este es impotente para generar nuevos patrones de comportamiento y para transformar la realidad. En consecuencia, la única religión cristiana (u otra) es aquella que es capaz de acompañar la declinación de lo sagrado. Para ello hay que librar al kerigma de su carga sagrada. Ricoeur pone como ejemplo de esta respuesta la teología de autores como Bultmann y Bonhoeffer.

---

<sup>134</sup> Con estos ejemplos, Ricoeur puede precisar lo que quiere decir con expresiones-límite: Las expresiones-límite en los evangelios nos orientan hacia el Reino de Dios, y precisamente este símbolo escapa a la lógica de lo sagrado, pues no puede operar sobre este concepto la lógica de la correspondencia: “el lenguaje religioso –o al menos esta suerte de lenguaje religioso- hace pedazos la circularidad simbólica, apuntando siempre “más allá”. Por ello la lógica de las expresiones-límite se opone polarmente a la de las correspondencias en el universo sagrado” (Ricoeur, 1990: 78)

Sin embargo, para Ricoeur esta respuesta no es satisfactoria, pues no establece una mediación entre lo sagrado y el kerigma<sup>135</sup>. Ricoeur cree que la palabra y la manifestación pueden ser reconciliadas. El verbo que se hace carne, el logos que se manifiesta (Jn 1:14) plantea la identidad entre la palabra y la manifestación. El simbolismo cósmico no muere sino que se transforma en la palabra, pasa del régimen de lo sagrado al de la proclamación: “Todo nuevo lenguaje es el reemplazo de un simbolismo antiguo.” (Ricoeur, 1990, p.84)

Los discursos religiosos de los sinópticos demuestran la presencia de esta amalgama entre simbolismo cósmico y palabra. La conversión, por ejemplo, es palabra kerigmática, pero que utiliza los símbolos de lo sagrado:

En verdad, sin el apoyo y el refuerzo de lo sagrado cósmico y vital, la palabra deviene abstracta y cerebral. Sólo la encarnación en el simbolismo antiguo sin cesar reinterpretado, donde la palabra no cesa de esquematizarse, brinda a ésta la posibilidad de hablar no sólo a la inteligencia y a la voluntad, sino también a la imaginación y al corazón, en suma, al ser humano en su integridad. (Ricoeur, 1990, p.86).

Con estos razonamientos, Ricoeur nos ha permitido dar un pequeño paso: demostrar que la articulación entre Escritura y experiencia religiosa es posible, en la medida que la palabra no anula los elementos de lo sagrado, sino que los resignifica. La Escritura, por tanto, también puede ser un canal vivo para posibilitar la experiencia religiosa. Sin embargo, hace

---

<sup>135</sup> Las razones son las siguientes: en primer lugar, porque la cientificidad del mundo parece ser una ideología, no una realidad y citando a Habermas señala que “la modernidad no es ni un hecho ni un destino, es una cuestión abierta” (Ricoeur, 1990, p. 82). En segundo lugar, arguye que la oposición entre modernidad y arcaísmo es oscura. Los residuos de lo sagrado bien podrían ser síntomas de una contrarreacción a la hegemonía de la ideología científico-tecnológica. El carácter residual de lo sagrado bien podría interpretarse, más bien, como la víspera de su renacimiento. Por último y en tercer lugar cuestiona la posibilidad de un cristianismo sin lo sagrado. Si bien la palabra se autonomiza de lo numinoso, esta no deja de asumir sus funciones: “Por mi parte, no concibo una actitud religiosa que no proceda ante todo del “sentimiento de dependencia absoluta”.” (Ricoeur, 1990, p. 83).

falta especificar de qué manera opera este proceso. Para ello Ricoeur plantea una filosofía que nos permite comprender, en primer lugar, las potencialidades del texto revelado para suscitar la fe, pero, en segundo lugar, la forma en que el lector puede alcanzar esa fe a través del texto. De esta manera podremos comprender, a partir de la descripción fenomenológica de la relación Biblia-lector, la experiencia religiosa singularmente cristiana.

Precisamente a ello apuntan *El sí en el espejo de las Escrituras* y *El sí “comisionado”*. *¡Ah, mi alma profética!*, dos ensayos de Ricoeur que abordan la relación entre la subjetividad (el sí) y las Escrituras. Ambos textos guardan relación con los ensayos recogidos en su libro *Sí mismo como otro* y que, como explícitamente señala el filósofo francés, intensifican y transforman las determinaciones del sí mencionadas en dicha obra<sup>136</sup>. A través de ellos, Ricoeur trata de explicar “cómo el sí es *instruido* por la tradición religiosa procedente de las Escrituras bíblicas, judía y cristiana, y, por otra parte, con qué recursos íntimos el sí *responde* a esta instrucción que lo determina a manera de una llamada sin coacción.” (Ricoeur, 2011, p.55).

### 3.3.2. El texto: Las características del discurso religioso

---

<sup>136</sup> La relación entre estos dos ensayos y la referida obra es justificada por Ricoeur de la siguiente manera: no se trataría de una respuesta teológica a los problemas filosóficos planteados en *Sí mismo como otro* (ello sería una malinterpretación), ello porque la filosofía y la fe no comparten el mismo esquema de respuesta (una resuelve problemas especulativos, mientras que la segunda constituye una respuesta a las proposiciones de sentido surgidas de lo bíblico). Sin embargo, la llamada a la que la fe responde permite revelar “estructuras originarias de experiencia”, las cuales, se encuentran imbricadas con “mediaciones conceptuales” extrañas a la tradición judeo cristiana y provenientes de la filosofía occidental. En ese sentido, “La reconstitución de las expresiones consideradas más originales de la fe bíblica es en ese sentido un fenómeno moderno, que sigue perteneciendo a la historia de la interpretación.” (Ricoeur, 2011, 58). De ahí que Ricoeur sea selectivo en este punto en lo que respecta al fenómeno de la fe en la medida en que permite ejemplificar de manera adecuada el sí responsivo que pretende describir fenomenológicamente.

En *El sí en el espejo de las Escrituras*, el objetivo de Ricoeur es revelar el dinamismo interno que contiene la Biblia como para convertirse en un acto de llamada a un sí responsivo. Para ello, Ricoeur utiliza el término *configuración*, para referirse a la organización interna del tipo de discurso examinado, esto es, la narración misma; mientras que habla de *refiguración* para aludir al descubrimiento y la transformación que ejerce el discurso en el oyente o lector (ambos términos, configuración y refiguración, corresponden a su libro *Tiempo y narración*). Esta distinción permite a Ricoeur utilizar la metáfora del espejo. Así, su principal pregunta a responder en este ensayo es “¿Cómo el sí se comprende en el espejo que le ofrece el libro?” (Ricoeur, 2011, p. 60). La respuesta está marcada por cuatro etapas: 1. La explicación acerca de por qué la fe cristiana requiere una mediación lingüística, en general, y escrituraria, en particular; 2. El análisis literario de la Biblia y la consecuente relación entre configuración y refiguración; 3. Cómo los géneros literarios de la Biblia implican la respuesta humana; y 4. Un análisis hermenéutico, en el que la manifestación y retirada del Nombre afectan a la constitución de un sí llamado a unificarse y a desaparecer.

### **3.3.2.1. La fe cristiana requiere una mediación lingüística**

Según Ricoeur, existe una unión íntima entre la experiencia religiosa y el lenguaje que la expresa. Ricoeur apela a James cuando reconoce la existencia de una “experiencia religiosa” y define la fe como un acto que no puede reducirse a ninguna palabra, estando ésta en el origen de toda interpretación.

Pero a pesar de que en la fe no todo es lenguaje, es siempre en un lenguaje en el que se articula la experiencia religiosa. Esto es particularmente relevante en las religiones judía y cristiana: “lo que especifica la fe bíblica, entre todas las configuraciones lingüísticas de la experiencia religiosa, es la mediación *escrituraria* que ha servido de matriz de interpretación de la experiencia religiosa propia de los miembros de las comunidades judías y cristianas.” (2011, p.62). Tanto en el judaísmo como en el cristianismo la experiencia religiosa no solo se expresa en un discurso, sino que se articula de manera lingüística de maneras específicas conforme a lo establecido en el corpus de textos bíblicos. La fe así es instruida por los textos bíblicos. El sí es informado por la Escrituras, y potencialmente este sí podría ser un sí

responsivo en la medida que los textos preceden a la vida: “Puedo nombrar a Dios, por imperfectamente que sea, porque los textos que me han sido predicados ya lo han nombrado.” (2011, p.63). Los textos fundan las identidades de las comunidades a las que pertenecen los individuos que leen e interpretan los textos bíblicos y es en ellos en quienes puede emerger un sí responsivo.

### **3.3.2.2. El texto bíblico produce significaciones sobre la base de sus estructuras textuales internas**

Ricoeur resalta, en primer lugar, la extrañeza del lenguaje bíblico cuando se le compara con nuestro lenguaje actual, toda vez que es posible dar cuenta de una transformación del lenguaje a lo largo de la historia, el que una vez fue metafórico, luego argumentativo y, actualmente, demostrativo. El único vestigio contemporáneo que tenemos del lenguaje metafórico de la Biblia es el de la poesía, la cual “no dice: esto es como aquello”, sino “esto es aquello”: “Solo mediante la poesía podemos aproximarnos al máximo lenguaje kerigmático de la Biblia, cuando este proclama, en un modo metafórico: “El Señor es mi roca, mi fortaleza”, “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, “Este es mi cuerpo”, etc.” (2011, p.64). Ricoeur nos recuerda, apelando a la obra de Northrop Frye, que la interpretación tipológica es característica de la Biblia, tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento (el hijo del hombre, las alianzas de Dios con Noé, Abraham, Moisés, David, etc.). Es posible hallar una correspondencia tipológica extendida sobre una secuencia temporal (el paraíso perdido, cautividad en Egipto, filisteos, babilonia, profanación del templo, persecución de Nerón / edén, tierra prometida, entrega de la ley, Sión, segundo templo, reino de dios, segunda venida del mesías.). Se trata de un Gran Código (Northrop Frye) en el que se hace manifiesta una estructura interna coherente en el campo simbólico. Es precisamente a esta configuración que corresponde un sí (refiguración):

la única realidad que importa en un texto poético no es ni la naturaleza, como en un libro de cosmología, ni el desarrollo efectivo de los acontecimientos, como en un libro de historia, sino el poder de suscitar en el oyente y en el lector el deseo de comprenderse él mismo a la luz del Gran Código. Precisamente porque el texto no apunta a ningún afuera, solo nos tiene

a nosotros mismos como afuera, a nosotros mismos que, recibiendo el texto, nos comparamos con él, y hacemos del Libro un Espejo. En este momento, el lenguaje, poético *en sí*, se convierte en kerigma *para nosotros*. (Ricoeur, 2011, p. 66).

Ahora bien, en *La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso*, Ricoeur resulta ser mucho más claro y explícito en torno a la refiguración. Para ello habla del carácter referencial de los textos poéticos.

Así, Ricoeur (1990) se vale de la distinción hecha por Frege entre sentido y referencia. Sucede que el texto, a diferencia del hablante, no puede mostrar la cosa de la que habla. La referencia es problemática en el caso del discurso textual: “Franqueada de tal manera la función referencial del lenguaje ordinario, la lengua sólo parece celebrarse a sí misma” (Ricoeur, 1990, p.59). No obstante, el texto no carece de alguna función referencial. La tesis de Ricoeur es que el texto, si bien permite una suspensión de la referencia de “primer orden” (realidad), permite a su vez la liberación de una referencia de “segundo orden”, hacia la Lebenswelt (mundo de los vivos) husserliana o el “In-der-Welt-Sein” heideggeriano. (1990, p.59).

Esta función referencial del texto es el para el filósofo francés el problema más fundamental de la hermenéutica. Si es difícil poder penetrar en la intención del autor del texto y si se desea evitar reducir su riqueza a su mera estructura, cabe preguntarse por aquello que en él debe ser interpretado. Para Ricoeur la interpretación es el reconocimiento de la modalidad del ser-en-el-mundo proyectado por el texto. El “comprender”, que en sentido heideggeriano se refiere a una estructura de ser en el mundo, la cual responde dialécticamente a un “encontrarse”. Este encontrarse puede definirse como un “proyecto de nuestras posibilidades más propias en las situaciones donde estamos arrojados” (1990, p.60). “Lo que propiamente se da a interpretar en un texto es el proyecto de un mundo, de un mundo que podríamos habitar y en el cual podríamos proyectar nuestros posibles más propios. Tal es lo que Ricoeur denomina “mundo del texto”. El mundo del texto constituye nuestras posibilidades de existencia a partir de la interpretación que nos ofrecen los textos. Así, la especificidad de lo religioso debe ser hallada en el mundo del texto que ofrecen los textos religiosos.

Ahora bien, tanto la ficción como la poesía describen la realidad. Ricoeur atribuye un carácter ficticio o poético a los textos religiosos. Dicho autor enumera todas las consecuencias de una aplicación hermenéutica de los textos poéticos a los textos bíblicos:

Una primera aplicación centra la tarea hermenéutica en desplegar el mundo del texto propio de los textos bíblicos. En el lenguaje bíblico, este mundo es el Reino de Dios. Así, el texto nos plantea una suerte de mundo “objetivo”, de “realidad” que es planteada al intérprete.

La segunda aplicación concierne al concepto de revelación. El texto es revelado en tanto revela un mundo y este mundo se encuentra mediatizado por la estructura de los diversos modos de discurso (en ese sentido, la revelación tiene poco que ver con la condición psicológica de un autor “inspirado”).

La tercera aplicación: el mundo bíblico nos propone un horizonte total de sentido: aspectos cósmicos, culturales, comunitarios, personales. Se trata de múltiples dimensiones por lo que no puede privilegiarse el aspecto personalista de todo el conjunto de las relaciones proyectadas entre el hombre y Dios.

La cuarta aplicación: el mundo del texto poético guarda distancia de la realidad cotidiana, pero se proyecta hacia otra realidad, la realidad de lo posible, de lo que podríamos ser.

En consecuencia, el discurso religioso permite abrir un horizonte nuevo. Así, “el nuevo ser del que habla la Biblia sólo puede encontrarse en la palabra de ese texto (...) No interpela en el texto por el texto y más allá del texto” (1990, p.63). Ricoeur concluye que el concepto de fe religiosa se alcanza sólo por mediación de sus expresiones lingüísticas y poéticas. La fe religiosa en Ricoeur es una fe de y en la Palabra:

Para una hermenéutica filosófica, la fe nunca aparece como una experiencia inmediata, sino siempre como una experiencia articulada en un lenguaje. (...) La fe es la actitud del que se mantiene en

disposición de dejarse interpretar a sí mismo, interpretando el mundo del texto. Tal sería la determinación hermenéutica de la fe bíblica. (Ricoeur, 1990, p.64)

### **3.3.2.3. Los géneros literarios de la Biblia implican la respuesta humana**

Pero además de lo anterior, existe otra característica que Ricoeur atribuye a la configuración interna del texto bíblico con importantes consecuencias para la refiguración del sí; características que apelan al análisis literario y que ponen de relieve los géneros literarios. El énfasis aquí está puesto sobre la variedad de los textos, antes que en la unidad imaginativa-tipológica de la Biblia. Así, si la unidad tipológica es mantenida en el nivel metafórico, la consideración de los géneros literarios aparecen en el nivel de theologoumena. Pero estos theologoumena son regidos por reglas del lenguaje que nosotros, los modernos, ya no compartimos: “no se parecen pues a las especulaciones del discurso teológico con pretensión argumentativa o, lo que es lo mismo, demostrativa, tales como: Dios existe, es Todopoderoso, absolutamente Bueno; es la causa primera y el Fin último, etcétera” (1990, p.68).

Por tanto se trata de una unidad polisémica (complementariedad entre la unidad tipológica y la diversidad de géneros literarios) que se reflejará en “la producción polisémica de las figuras del sí responsivo”. (1990, p.68) Así, el nombrar a Dios es diferente en los narradores que en los escritos proféticos, o que en la instrucción de la Torá, o que en los proverbios o que en los salmos; cada uno de los géneros literarios tiene una particular forma de nombrar a Dios. Dios se nombra de diversas maneras y por ello no puede ser atrapado en ningún concepto.

Ahora bien, los theologoumena implican todos una respuesta del ser humano. La Biblia posee así una estructura dialogal, en la medida que los theologoumena implican una respuesta del hombre. Así al dios que salva corresponde una confesión de alabanza; el Dios que bendice corresponde la conquista y la instalación (tierra prometida); al Dios que juzga

corresponda el arrepentimiento y la penitencia. Los salmos, por ejemplo, darían cuenta de la respuesta múltiple del hombre hebreo.

En *La hermenéutica del testimonio* Ricoeur especifica la función de los géneros literarios a los que atribuye este estatus de theologoumena, si bien en este ensayo su intención es reivindicar una concepción originaria en contraposición con una autoritaria de revelación<sup>137</sup>. De esta manera, en lugar de un concepto único y monolítico de revelación, que se inscribe en el plano proposicional (propio de la teología tradicional en el que la revelación se asume como producto de una inspiración de carácter profético, en la que Dios “habla” con el profeta), hallamos un concepto plural, polisémico, analógico de revelación (1990, p.138). Los diversos discursos religiosos (géneros literarios) serían: 1) el discurso profético<sup>138</sup>, 2) el

---

<sup>137</sup> Para Ricoeur existe una concepción opaca y autoritaria de la revelación. La opacidad prima en una lectura tradicional en tres niveles del lenguaje: el nivel de la confesión de fe, el de la dogmática eclesial (comunidad histórica que interpreta para sí misma y para la comunidad) y el del cuerpo de doctrinas que impone el magisterio (ortodoxia). El concepto de revelación que se encuentra en este tercer nivel, además de opaco es autoritario. Este autoritarismo contamina también los otros niveles, ya que la comunidad confesante pierde el sentido de la historicidad para colocarse bajo los enunciados fijados por el magisterio. La confesión de fe también pierde la “plasticidad” y “fluidez” de la predicación viviente. Se produce así una amalgama y contaminación desde la cual se surge el concepto de “verdad revelada”, utilizado por lo general en plural - “verdades reveladas”- que alude a las proposiciones dogmáticas de las iglesias. Ricoeur no niega el carácter dogmático en el nivel eclesial, pero subraya su carácter subordinado. Él busca referirse a la revelación en su carácter más originario, el de la confesión de fe. Este carácter originario no es un discurso especulativo, previo al logos filosófico. Se trata de la experiencia de “el creyente que intenta comprenderse entendiendo mejor los *textos* de su fe.” (Ricoeur, 1990, p. 138). Ricoeur intentará demostrar que este nivel de fe es el que permite traer a la reflexión diversas expresiones de fe, moduladas cada una de ellas por los diversos discursos en los que se inscribió la fe de Israel y el cristianismo primitivo.

<sup>138</sup> Aquí la revelación “es la palabra de otro que está detrás de la palabra del profeta” (1990, p. 139). Sin embargo no se puede reducir la revelación a este sentido, pues deben tomarse en cuenta los otros discursos que aparecen en el texto bíblico. La inspiración identificada como revelación se supedita a la palabra dictada a otro, lo que impide el enriquecimiento de otras formas de discurso. De hecho, la revelación en sentido profético por lo general se encarna bíblicamente en el género literario del oráculo.

discurso narrativo<sup>139</sup>, 3) el discurso prescriptivo<sup>140</sup>, 4) el discurso sapiencial<sup>141</sup>, 5) el discurso del himno<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> Este es el género literario que prevalece en el Pentateuco, los evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles. Aquí la revelación no la del otro que habla por medio del profeta. Aquí el narrador desaparece. El foco se centra en los acontecimientos fundadores o constituyentes que revelan a Dios. La revelación esta precisamente en estos acontecimientos. (apelación a un “realismo del acontecimiento de la historia”: Pannenberg). Se trata de una inteligencia de los acontecimientos en la historia, pero no una “inteligencia” lógica. No existe aquí un sistema racional, sino la esperanza en los acontecimientos futuros y la confianza en los acontecimientos del pasado (Ricoeur, 1990).

<sup>140</sup> Propio de la Torá. Sin embargo, Ricoeur crítica la tradicional traducción de torá por ley, efectuada en la septuaginta, así como la asociación a la idea de un imperativo moral de tipo kantiano. Ello rebaja, a su juicio, la idea de revelación a mera heteronomía, es decir, a algo exterior y superior. Por el contrario, la idea de una Torá divina es más amplia que la del mandamiento mora y va más allá del ámbito en el que el mandamiento opera (moral, legal o cultural). Ricoeur subraya tres puntos. En primer lugar, los textos legislativos están puestos en la boca de Moisés en el contexto de su estancia en el Sinaí. Lo legislativo está incluido en lo narrativo, en el marco de la memoria de la liberación. La ley forma parte de la historia de un pueblo liberado, algo que no es captado por el concepto de heteronomía. En segundo lugar, la ley es el aspecto de una relación que trasciende la relación mando-obediencia. La alianza implica elección, promesa, amenaza o maldición. El imperativo kantiano es solo una modalidad. En tercer lugar, la torá despliega un dinamismo histórico. La ley está sujeta a una evolución moral, desde el primer decálogo, la Ley de la Alianza, amplificaciones en Deuteronomio, el código de santidad en Levítico y una ulterior legislación en Esdras. Más aún, los profetas anunciaban la inscripción de la ley en el corazón, y en los evangelios la ley se presenta de esta manera. Esta es la función ética de la revelación, la cual no se condice con la idea de una codificación inmutable. Es más bien una exigencia de perfección. La mera idea de obediencia a Dios o a la Biblia constituye un entrampamiento. De lo que se trata de es de obedecer al testimonio de la conciencia. A la palabra reflexionada e impactada en nuestro corazón. La mera obediencia sin haber “rumiado” la escritura, sus interpretaciones, y las distintas posiciones de los creyentes solo nos lleva a una suerte de banalidad del mal. “La idea de dependencia es esencial a la idea de revelación” (Ricoeur, 1990, p. 144)

<sup>141</sup> Otra dimensión de la revelación es la sabiduría, el arte de vivir bien. Pero la sabiduría se requiere en especial en las “situaciones límite”, aquellas en la que está en juego el sufrimiento, la soledad, la miseria o la muerte. Estas situaciones suponen una incomprendibilidad de Dios, su silencio o ausencia. La cuestión de la retribución, sobre el castigo de los injustos, hace aflorar la cuestión del sentido de la existencia. La sabiduría precisamente no enseña a evadir el sufrimiento, sino la forma en que hay que soportarlo y sufrirlo. Tal es el ejemplo de Job. Con estos ejemplos (la revelación como torá, como profecía y como sabiduría) Ricoeur intenta demostrar que esta poco tiene que ver con un plan o programa (Ricoeur, 1990).

El análisis de los géneros literarios permite a Ricoeur concluir que el discurso religioso no debe hacerse en el nivel proposicional, esto es, de enunciados teológicos tales como “Dios existe”, “Dios es inmutable”, etc. El nivel proposicional es un discurso de segundo grado (nótese aquí la afinidad con James). Por ello una hermenéutica de la revelación se dirige “a las modalidades más originarias del lenguaje de una comunidad de fe y a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpreten originariamente su experiencia para sí mismos y para los otros.” (1990, p.149). Sería pues un error rechazar las diversas formas de revelación por considerarlas simples géneros literarios. Pero los géneros literarios en la Biblia no son una “fachada retórica”. De acuerdo a Ricoeur, la confesión de fe que se expresa en los textos de la Biblia está modulada directamente por los discursos en los cuales se expresa. La concepción de la revelación en el sentido de inspiración profética (paradigmático para la tradición cristiana) no hace justicia a las formas de revelación que no se dejan reducir por analogía o sinonimia a la doble voz del profeta. Esta reducción es para Ricoeur una psicologización que ha sido consagrada en el credo de Nicea cuando señala que “Creo en el Espíritu Santo... que habló por los profetas” (1990, p.151). No se tendría una teología apropiada, pero dicha teología tendría la función de descubrir una dimensión más objetiva (menos subjetiva) de la revelación.

Lo común a todas las formas de revelación es que estas no se dejan incluir en saber alguno o se dejan dominar por él. En ellas Dios se muestra, pero al mismo tiempo permanece oculto. Ricoeur pone como ejemplo el pasaje de la zarza ardiente. Aquí “el Dios oculto se anuncia como el sentido de los acontecimientos fundadores. Entre el secreto y la mostración está la revelación.” (1990, p.152). Este carácter apofático de la revelación supone que esta nunca pueda formar un cuerpo de verdades fijo e institucionalizado. De esta manera disipar la opacidad de la revelación es destruir el totalitarismo de la autoridad que pretende retener la verdad revelada (1990, p.153).

---

<sup>142</sup> Los himnos, las súplicas y las acciones de gracias no son discursos religiosos marginales. Aquí la palabra humana es invocación, se refiere a Dios en segunda persona. Así, “La revelación es esta formación misma del sentimiento que trasciende las modalidades cotidianas del sentir humano.” (1990, p. 149).

#### 3.3.2.4. Las expresiones-límite y su influencia en el sí

Pero el referente Dios no solo origina la fe, sino que también (esta es una segunda consecuencia hallada al interior de la Biblia) da cuenta de su inacabamiento (tómese en cuenta las imágenes bíblicas de la zarza ardiente, el nombre de Dios, el reino de Dios, las parábolas y, en general, la apelación a lo innombrable en la Biblia). Así, a las imágenes bíblicas sobre Dios se suma el uso de la hipérbole y la extravagancia. Tal es el origen de un nuevo modo de discurso: las expresiones-límite. Por ejemplo, tomando en cuenta en Nuevo Testamento, Cristo viene en nombre de Dios (manifestación del nombre), pero a la vez no es Dios (ocultamiento del nombre). ¿Cómo esta dialéctica afecta al sí responsivo? El lector estaría así invitado a identificarse con el libro, a experimentar la pulsación entre la retirada del nombre y la búsqueda del centro (encarnada en la desaparición del ego, en el desprendimiento de sí).

En *Nombrar a Dios* Ricoeur (1990) precisa que las expresiones-límite influyen en el lenguaje religioso, pero no lo constituyen. Trabajan en el lenguaje analógico o metafórico (Dios como rey, padre, monarca, juez, etc.) pero estos se tratan de “modelos” no de conceptos. El nombre de Dios se apoya en estos modelos pero pretende ir más allá de ellos. Las expresiones-límite son sin embargo los modificadores de estos modelos. Los modelos se ven modificados e intensificados por estas expresiones (hipérboles y parábolas).

El juego combinado de los modelos y modificadores continúa en la práctica. Se trata del momento hermenéutico de la *applicatio*, propio de la antigua hermenéutica, como momento terminal de la interpretación. Ricoeur habla de este momento como “comprenderse ante el texto”: “La fuerza lógica y práctica de las expresiones-límite de la Escritura no será recomendar algún tipo de conducta, sino ejercer en el corazón de la experiencia ordinaria, tanto ética como política, una suspensión general, en beneficio de lo que, por simetría, podríamos llamar, la experiencias-límite de la vida” (1990, p.106).

Ello nos lleva a considerar los efectos en el sí del lector.

### 3.3.3. El lector: la experiencia religiosa a partir de la Palabra

Como hemos visto, en *El sí en el espejo de las Escrituras* Ricoeur (2011) explicó la red simbólica desde la cual el sí se comprende a sí mismo en la tradición judía y cristiana. Pero en el ensayo *El sí “comisionado”*. ¡Ah, mi alma profética! Ricoeur intenta describir el tipo de sí que se comprende de esta manera. Ricoeur identifica distintos tipos de sí que comprende dentro de la categoría de “sí comisionado”. Se trata de un sí responsivo a la malla simbólica antes referida. Este sí se opone a la “hybris filosófica del sí que se afirma de un modo absoluto”<sup>143</sup>. Se trataría entonces de dos tipos sí, el religioso, y el sí autónomo, propio de la filosofía. La idea defendida por Ricoeur es que la instancia autónoma de la conciencia, desarrollada en la *Crítica de la razón pura* de Kant y prolongada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, lejos de polemizar con el sí responsivo, es capaz de enriquecerlo.

Ricoeur alude a sus propios razonamientos contenidos en la octava conferencia de *Sí mismo como otro*, en la que apela a una fenomenología de la “interpelación interior”. Por un lado la conciencia posee la estructura de una llamada que hace que la conciencia opere como una voz en la que el cuidado se dirige a sí mismo (lo que comúnmente entendemos como la “voz de la conciencia”). Por otro lado, se caracteriza por la prioridad del fenómeno del testimonio sobre la acusación: por la conciencia el sí atesta su poder ser más propio con el fin de sopesar la inadecuación de su hacer con su ser más profundo.

La fenomenología de esta suerte de “interpelación interior” es previa a cualquier interpretación religiosa de la conciencia, es un fenómeno neutro. El sí se llama a sí mismo y atesta su poder-ser más propio. (Ricoeur, 2011, p.94) Por tanto, es en el diálogo con uno mismo en el que se injerta la respuesta del sí profético: “En este injerto, los dos órganos vivos se cambian uno en otro: por un lado, la llamada de sí a sí mismo es intensificada y transformada por la *figura* que le sirve de modelo y de arquetipo; por otro la *figura*

---

<sup>143</sup>Ricoeur sin embargo, esclarece que este tipo de sí, proveniente de los paradigmas bíblicos, solo es “una apuesta y un destino”, no corona su propuesta hermenéutica ni se muestra superior a otras formas de vida.

trascendente es interiorizada por el movimiento de apropiación que la transmuta en voz interior.” (2011, p.94). A juicio de Ricoeur, San Pablo fue el primero que percibió esta conexión entre un fenómeno no religioso (la *suneidêsis* (conciencia): conocimiento compartido con uno mismo) y la predicación cristiana que comprende en términos de justificación por fe (principio protestante de *sola fides*): “La conciencia es así la presuposición antropológica sin la cual la “justificación por la fe” no dejaría de ser un acontecimiento marcado por un radical carácter extrínseco” (2011: 95). Así, la conciencia se convierte en el órgano de recepción del kerygma.

Ricoeur observa que pocos teólogos han interpretado el fenómeno de la conciencia, pese a que esta ocupa un lugar importante para Lutero. Sin embargo, atribuye este tipo de reflexión al teólogo protestante Ebeling para quien la conciencia puede interpretarse como un acontecimiento de palabra en virtud de su estructura de llamada. Ebeling identifica una estructura triádica de la conciencia: cuidado de sí, atención al mundo y escucha de Dios se entrecruzan. Dios es promesa, no está sujeto al hombre, el mundo es alcanzado por la conciencia como creación que espera ser liberada (Rom 8:19) y el hombre no está dado a sí mismo sino que es cuestionado, abierto ante el reto de responder. Como Heidegger, Ebeling no confina la conciencia al plano de la moralidad, sino que ella es un principio de individuación más que una instancia de juicio y acusación. Tanto para Ebeling como para Heidegger la llamada de la conciencia es una llamada de sí a sí donde la identidad propia de la ipseidad es más radical que la división propia de la mala conciencia. La mala conciencia es el sentimiento de la no identidad. La buena conciencia es el sentimiento de autoconformidad con el propio yo.

Ricoeur pone de relieve sin embargo que el sí responsivo, que responde a la llamada o palabra de la conciencia, no es posible sin la malla simbólica bíblica. Aquí el sí es interpretante e interpretado. Pero Ricoeur llama la atención sobre la tensión entre la tradición Ilustrada (que propugna una conciencia autónoma) y la tradición cristiana (que defiende una conciencia obediente a la fe). El sí debe ser capaz de responder a la Palabra de la Escritura. Ricoeur polemiza con Rousseau cuando atribuye a la conciencia cualidad divina, pero “Esta inmediatez profesada por Rousseau en la *Profesión del vicario saboyano*: “¡Conciencia!

¡Conciencia! Voz divina...”, desconoce la mediación de la interpretación entre la autonomía de la conciencia y la obediencia de la fe” (2011, p.99))<sup>144</sup>.

Sobre esta articulación es necesario reflexionar: entre una conciencia en la que, según el espíritu de la Ilustración, hemos descubierto la autonomía, y una confesión de fe en la que, según el espíritu de la hermenéutica, hemos descubierto la estructura mediática y simbólica. Esta articulación entre la autonomía de la conciencia y la simbólica de la fe constituye, según me parece, la condición moderna del “sí comisionado”. (Ricoeur, 2011, p.99).

La síntesis es una apuesta, un destino. Este proceso en el que “el hombre juzga al hombre” constituye un enigma. Por tanto, para Ricoeur la conciencia no debe limitarse al ámbito moral, sino debe concebirse en términos amplios, como “testimonio”. Así es preciso abandonar la imagen de la conciencia como un tribunal, en coincidencia con Heidegger. La conciencia así es concebida como testimonio porque ella atesta el poder ser sí mismo. Siguiendo sus reflexiones en *Sí mismo como otro*, Ricoeur plantea, en línea con Heidegger, que la antropología filosófica puede ser pensada de otro modo, alejándose así de la tradición cartesiana (en línea con la fenomenología planteada en *Ser y tiempo*). En la atestación el contrario al sí, no es el otro, sino el “se” (el sí no auténtico). La llamada está íntimamente relacionada con el cuidado, y posee una estructura dialogal y vertical entre la instancia que llama y el sí llamado. El sí llama al “se”, pero la llamada es en primería instancia silenciosa, es una llamada a callarse. La llamada no tiene contenido, es solo una llamada formal, un formalismo del poder ser (Heidegger). La llamada de la conciencia es la llamada del cuidado. Pero esto no es subjetivismo o relativismo, es una interpretación formal. Heidegger deja

---

<sup>144</sup> Sobre el particular, cabe hacer notar que el fundamentalismo supone precisamente el asumir la inexistencia de esta mediación, en la medida que el lector debe pensar como dice la Biblia. La conciencia debe reflejar lo que Dios dice. La verdad de la palabra, sobre todo en cuestiones doctrinales que no necesariamente apelan a la autoconfrontación moral, suponen una fe ciega. Y esto es una consecuencia directa del hecho de que el fundamentalismo establezca una relación de correspondencia entre Biblia y realidad, despersonalizando así la cuestión referida a la verdad de la Palabra. La conciencia deja de ser una instancia importante, se niega su carácter autónomo para poner todo el peso sobre su interpretación religiosa.

abiertas las interpretaciones existenciales, tanto de la fe como del ateísmo. Según Heidegger la llamada “viene de mí, pero sobre mí” (Ricoeur, 2011, p. 103) (Ricoeur evoca aquí el daimon socrático como ejemplo).

Heidegger también habla de caída, que a diferencia del concepto bíblico que alude al pecado, no proviene de la acción, ni de la transgresión, sino que forma parte de la condición ineludible del *dasein*. Tal es la extrañeza que opera como telón de fondo para que el sí haga la llamada. Heidegger se ubica así entre autonomía y heteronomía. No es heteronomía porque la llamada procede del existente mismo, y no es autonomía porque la llamada no se planifica, ni proviene del apelante que no es señor de sí mismo. Nadie es dueño del fundamento, de esta condición de seres arrojados y caídos. En esto consiste precisamente el enigma, a juicio del autor.

Para Ricoeur, Heidegger se propone romper con la tradición agustiniana que identifica como negativo y malo este fondo. Ahora bien, Heidegger usa la palabra *Schuld* (culpa). Ricoeur concuerda con Heidegger de que la atestación prima sobre la acusación en el fenómeno de la conciencia. La atestación es una llamada de sí a sí, y la acusación de una mala conciencia es necesaria pero secundaria. El sentido de *Schuld* precede a la mala conciencia. El *Schuld* es posibilidad de mala conciencia, capacidad de generar crisis, apertura previa a ser buena o mala conciencia. Lo que la conciencia atesta es que lo que debo -en este sentido puramente formal-, lo puedo, y que todo hombre lo puede como yo.

Como podemos apreciar, a través de su fenomenología del sí, Ricoeur ha podido identificar un fenómeno particular de la conciencia, el testimonio, que habilita a la conciencia a interpelarse a sí misma. Sin embargo, ¿cuál es la conexión del testimonio con la experiencia de fe en el individuo?

Precisamente en el ensayo *La hermenéutica del testimonio* Ricoeur (1990) busca unir la idea de lo absoluto a una experiencia de lo absoluto. Esta búsqueda caracteriza a una filosofía que hace del testimonio un problema (Ricoeur reconoce en este punto la deuda que tiene con *El deseo de Dios* del teólogo Jean Nabert).

El testimonio es aquello que la experiencia atestigua (palabras, obras, acciones) una intención, inspiración o idea que “va más allá de la experiencia y de la historia” (Ricoeur, 1990, p. 109). Como es evidente, el problema del testimonio es el testimonio de lo absoluto. Más allá de las pruebas ontológicas, la cuestión es si lo absoluto crea sentido, si la reflexión puede elevar la conciencia de sí a una “afirmación originaria” (una afirmación absoluta de lo absoluto). La afirmación originaria concierne a la idea del yo que se hace a sí mismo. No es una experiencia. Es un acto de desprendimiento. Pero ese desprendimiento conduce a una experiencia. La filosofía del testimonio no encuentra en el ejemplo, ni en el símbolo la densidad de dicha experiencia. Por un lado, la acción ejemplar (Kant) solo permite que la conciencia se enriquezca consigo misma y con la norma ya implicada en ella. La ejemplaridad no constituye una manifestación de la afirmación originaria. Se queda en el ámbito de la moralidad. Por otro lado, en el caso del símbolo sucede igual. A diferencia de la regla, la opacidad del símbolo lo hace susceptible de interpretación inagotable, pero carece de historicidad. De hecho, solo el testimonio absoluto (lo que Ricoeur llama la afirmación originaria) permite sancionar a las ideas con realidad.

Sin embargo, Ricoeur se pregunta cómo conciliar la interioridad de la afirmación originaria con la exterioridad de los actos y las existencias que testimonian lo absoluto. Esta cuestión busca ser resuelta por una hermenéutica del testimonio.

El primer paso dado por Ricoeur es precisar una “semántica del testimonio”. El testimonio es contar lo visto o lo oído. El testimonio no es la percepción misma, sino lo contado, el relato, la narración del acontecimiento. Está el que testimonia y el que recibe el testimonio. El que recibe el testimonio no ha visto, sino que escucha: “el testimonio en tanto relato se encuentra en una posición intermedia entre una comprobación realizada por un sujeto y un crédito asumido por otro sujeto acerca de la fe del testimonio del primero.” (1990, p.112)

Pero además el testimonio se da en el contexto de un proceso. El proceso es la situación de discurso característica en la que se da el testimonio. No toda relación con un

hecho es un testimonio, sino aquella que la acción de testimoniar se vincula estrechamente con la justicia. Testimoniar es atestiguar en favor de alguien o algo. Los rasgos fundamentales del proceso son los siguientes: a) el testimonio se presenta siempre como prueba a favor o en contra. El elemento jurídico del testimonio, sin embargo, se liga también a lo histórico; b) el proceso, asimismo, implica una función decisoria, de modo que el testimonio también puede ser refutado (poder adscriptivo), lo que complementa el carácter descriptivo del testimonio; c) Al ser una especie de prueba su nivel epistemológico es solo lo probable. Ahora bien, la persuasión no se remite solo a la prueba, sino que toma en cuenta las disposiciones del auditorio y el carácter del orador. El peso del testimonio proviene también de la autoridad de quien lo emite. Desde la perspectiva lógica el testimonio ocupa un lugar inferior pues depende siempre de algo exterior: las cosas relatadas por otro, las cosas vistas por él. La exterioridad del testimonio es un problema para la hermenéutica.

Pero además, el testigo es capaz de sufrir y morir por lo que cree (mártir), mientras que el falso testigo tiene una intención perversa. Ninguno de ellos se limita al relato de los hechos, poseen una intención. No se trata ni de un argumento, ni de una prueba. El testigo es el hombre que se identifica con la causa que defiende, por ello arriesga su vida: “el testimonio es asimismo el compromiso de un corazón puro, un compromiso hasta la muerte” (1990, p. 117). El testimonio deja de ser testimonio de los sentidos y puede convertirse en “testimonio de la conciencia”. El testimonio puede ser el movimiento de una vida: “El testimonio es la acción misma en tanto atestigua del hombre interior, de su convicción, de su fe, en la exterioridad.” (1990, p.118). No hay ruptura de sentido entre ambas formas de entender el testimonio.

Ahora bien, este significado profano del testimonio, puede ir más allá y adquirir un sentido religioso. Es aquí donde irrumpe la dimensión profética y kerigmática propia de la Biblia (en la que el testigo es martyr). En primer lugar, este significado religioso posee un carácter profético, en el que es posible advertir cuatro sentidos: a) el testigo es un enviado, es decir, viene de otra parte; b) el testigo no atestigua sobre hechos, sino sobre lo que dios dice; c) el testimonio se orienta hacia la proclamación y divulgación de un mensaje; d) el testigo está comprometido radicalmente con lo que dice aún a precio de su propia vida. El

testimonio, por tanto, no pertenece al testigo: “Procede de una iniciativa absoluta, tanto en cuanto a su origen como en cuanto a su contenido.” (1990, p.119). La palabra profética es una palabra que atestigua la palabra de Yavé y exige una decisión que resuelva: “Vosotros sois mis testigos, ¿hay acaso otro Dios que yo? (Is 44.8)”. El testimonio religioso no anula el atestiguamiento de los hechos, el relato de las cosas, pues se apela siempre en el profetismo a una historia de liberación: “Por lo tanto, no hay testigo de lo absoluto que no sea testigo de signos históricos, no hay confesor del sentido absoluto que no sea narrador de actos redentores.” (1990, p.120).

En segundo lugar, además del sentido profético, el Nuevo Testamento aporta otras cosas. Confesar que Jesús es el Cristo es el testimonio por excelencia. Nuevamente aquí todos los rasgos del sentido ordinario del testimonio se encuentran presentes. El testimonio ocular se da y se centra en el relato de las apariciones del resucitado. Pero habrá una evolución del ver al oír, en la medida que la fe se transmite por la predicación. En Juan, se apela a la figura del testigo, que es Cristo, el Hijo que da a conocer al Padre (Jn 1:18). Existe aquí un desplazamiento del testimonio, este ya no es ocular, sino que existe una interiorización del testimonio (que proviene del Espíritu Santo) (1 Jn 5:9-10). Existe conjuntamente un testimonio-confesión y un testimonio-narración. Aquí todo el ministerio de Jesús es un proceso. En los creyentes (esto es algo que se resaltarán en apocalipsis) esto serán testigos que portan un testimonio interior (su convicción) y el testimonio del sufrimiento (el martirio).

Llegado a este punto, Ricoeur se pregunta si es posible una hermenéutica del testimonio. ¿Es posible una filosofía del testimonio? ¿Cómo una experiencia interna puede justificar la existencia de lo absoluto?

Para Ricoeur esa filosofía solo puede ser una hermenéutica, se trata de interpretar el testimonio. Interpretarlo es un acto doble: conciencia de sí sobre sí mismo y comprensión histórica sobre los signos que el absoluto da de sí mismo: “Los signos que el absoluto hace aparecer de sí mismo son al mismo tiempo los signos en los cuales la conciencia se reconoce.” (1990, p.128)

Ricoeur intenta demostrar la conexión entre testimonio e interpretación, desde una dimensión histórica; para después demostrar cómo la afirmación originaria (en la que reposa la fe) desarrolla una interpretación de tipo reflexivo (polo reflexivo concerniente al sí mismo): “La hermenéutica del testimonio se produce en la confluencia de dos exégesis, la exégesis del testimonio histórico de lo absoluto y la exégesis de sí mismo en la criteriología de lo divino. Asimismo, puede que se vea que esta doble exégesis es un doble proceso y que ese doble proceso caracteriza lo propio de la hermenéutica del testimonio.” (1990, p.128).

En la exégesis bíblica el concepto de testimonio es hermenéutico en dos sentidos: a) da a la interpretación un contenido a interpretar y b) reclama una interpretación:

a) El testimonio da algo que interpretar. Pues es a través de él que lo absoluto se manifiesta aquí y ahora. Desde una perspectiva lógica, el mero testimonio carece de validez, constituye una “alienación del sentido”, es exterior a los argumentos. La interpretación es la mediación a la inmediatez de la manifestación de lo absoluto. Da que interpretar porque suscita una actividad crítica (vínculo entre testimonio y proceso). Es lo absoluto lo que está en proceso: creer o no creer. También da que interpretar por la dialéctica del testigo y el testimonio. El testigo testimonia en favor de alguien que lo excede: el Otro. Pero el compromiso del testigo es asimismo un testimonio: “El martirio no prueba nada, decíamos, pero una verdad que no captura al hombre al hombre hasta el sacrificio carece de prueba.” (1990, p.130)

b) El testimonio reclama ser interpretado. El testimonio ofrece una fusión o dialéctica entre el polo confesional y el polo narrativo que tienen una significación hermenéutica. Existe, pues, una separación entre el sentido y el acontecimiento que permite la interpretación. Ricoeur cita a Peirce:

Si la interpretación es posible es porque siempre es posible, gracias a esa separación, mediatizar la relación de sentido y del acontecimiento con otro sentido que juegue la función de intérprete respecto de su relación misma. Desde esta perspectiva, Charles Sanders Peirce suministró el modelo de dicha relación triangular: toda relación entre un signo y un objeto, dice, puede ser explicitada por medio de un signo que juegue la función de intérprete respecto

de su relación; de tal manera la primera relación de signo y objeto suscita una cadena abierta de intérpretes. (Ricoeur, 1990, p.129)

Ello se ejemplifica en el hecho de que la iglesia primitiva haya interpretado el testimonio de Cristo a través de otros signos tales como el mesías, el hijo del hombre, el sumo sacerdote, Logos, etc. Estas interpretaciones no fueron exteriores al testimonio, sino que se encontraban determinadas por la estructura dialéctica inicial del mismo.

Ricoeur sintetiza el recorrido que va de la afirmación originaria al testimonio. No hay una identidad entre el testimonio de lo divino y los predicados de lo divino. ¿Cómo interpretar esta relación? Solo podemos descubrir la alianza entre la interioridad del acto (experiencia mística) y la exterioridad del signo. La divinidad no puede ser apropiada solo en la experiencia mística (la finitud no puede albergar lo infinito) y para ser explicada siempre debe tener apoyo en los signos a lo largo de la historia. “Para una filosofía *reflexiva* de la afirmación originaria, no es posible reducir a la unidad la correlación entre dos despojamientos. Su ley es la de la doble humildad: “la doble humildad que le viene de su relación con lo divino, que ella discierne en la historia.”<sup>145</sup> (1990, p. 132).

Así, la hermenéutica del testimonio parece marcada por la relatividad y se aleja de la cientificidad. Entonces ¿cómo asegurar que la idea de Dios no es arbitraria en tanto que en la religión el hecho no puede dissociarse de su sentido? El testimonio solo es probable, pero hay que recordar el ideal de cientificidad solo es una exigencia entre otras formas en que se manifiesta el pensamiento. Sin embargo, existe una correspondencia entre la afirmación histórica de lo absoluto y los grados por los cuales una conciencia se eleva y se transforma por una afirmación originaria (1990, p.134) (Nabert)

### **3.4. La hermenéutica religiosa de Paul Ricoeur y la concepción pragmática de la religión: corolarios**

---

<sup>145</sup> Aquí es Ricoeur citando a Nabert.

Sobre la base de las reflexiones ontológicas y fenomenológicas en *Sí mismo como otro*, Ricoeur plantea una estructura dialéctica del yo (la mismidad y la ipseidad) que resulta ser originaria y fundamental: “Sí mismo como otro sugiere que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar una sin la otra.” (Mercau, 2011, p.278). El “mismo” y el “otro” se dan en la interioridad y participan de una relación esencial, ello permite descubrir el “testimonio” como un fenómeno del sí mismo (o del yo), toda vez que el sí es capaz de atestarse a sí mismo.

No obstante, hay muchas maneras en que el sí puede atestarse. Entre otras maneras, el sí puede atestarse religiosamente (como sí responsivo) y esta es la parte de la filosofía de Ricoeur que hemos tratado de utilizar y exponer para los propósitos de nuestra investigación. Precisamente en los ensayos *El sí en el espejo de las Escrituras* y en *El sí “comisionado”*. *¡Ah, mi alma profética!* (que, como ya advertimos, prolongan las reflexiones del filósofo francés efectuadas en *Sí mismo como otro*), Ricoeur plantea que la atestación del sí puede ser influida por el simbolismo bíblico con el fin de atestarse religiosamente. Si bien ello no puede demostrar la existencia de lo absoluto, sí nos permite comprender el proceso a través del cual el sí puede atestarse a sí mismo que lo absoluto existe y que es posible participar de él (afirmación originaria). Este proceso supone una suerte de encadenamiento fenomenológico en el que el sí es confrontado con su propio sentido de inautenticidad, lo que le permite reconocerse a sí mismo en el lenguaje poético-bíblico y autoafirmarse como un sí responsivo que ha podido hallarse en la estructura de los géneros literarios y las expresiones límites. De ahí que:

Comprenderse ante el texto no es “imponerle su propia capacidad finita de comprender sino exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave tendría el sujeto. Al respecto sería más justo decir que el *sí mismo* está constituido por la “cosa” del texto (La fonctionherméneutique de la distantiación, p. 214.) (Ricoeur, 2011, p.163).

De acuerdo con esto, se desprenden para nuestra lectura pragmatista de la religión varias consecuencias.

### **3.4.1. La singularidad de la religión cristiana**

La lectura de Ricoeur nos permite superar el vacío que existe entre una lectura pragmático-jamesiana de la religión y la religión cristiano-protestante. Este vacío o hiato estaba dado por la ausencia de una reflexión en la obra de James sobre el papel que desempeña la revelación y sus posibilidades de conexión con la experiencia religiosa. La hermenéutica religiosa de Ricoeur, por el contrario, nos permite demostrar el papel que juega el texto bíblico con dicha experiencia, de manera que es posible identificar lo que hace singular al cristianismo: los efectos que la estructura lingüística y simbólica del texto bíblico posee para la estructura ontológica del sí mismo.

### **3.4.2. La unidad ontológica entre la fe y la racionalidad en la experiencia del sí**

En la medida que la existencia de un sí religioso tiene como base ontológica y fenomenológica la existencia de un sí autónomo (la conciencia, a la que Pablo no negó su estatuto antropológico), no existe razón para oponer fe a racionalidad. En ese sentido, aquellas espiritualidades que refuerzan dicha dicotomía (anabaptismo radical, entusiasmo, ciertas modalidades del evangelicalismo y del pentecostalismo) no poseerían una base ontológica ni fenomenológica, por lo que, además de incurrir en el desequilibrio al que se refiere Knox, con sus respectivas consecuencias prácticas e históricas, tendrían una valoración negativa desde la perspectiva de un pragmatismo teológico.

### **3.4.3. La conciliación entre principio de subjetivación y principio escriturístico**

Ya hemos explicado las tensiones que en el protestantismo histórico se han dado entre el principio de subjetivación (encarnado sobre todo el principio de justificación solo por fe, pero también en otros como el del libre examen de las Escrituras) y el principio de *Sola Scriptura*. La lectura fenomenológica de la fe y el análisis ontológico del sí mismo en Ricoeur nos permite reconciliar los principios protestantes antes referidos, al menos en lo que

concierno al ámbito de la experiencia religiosa: es posible dar cuenta racional de la forma en que la Biblia es el instrumento para dicha experiencia. Ello nos permite establecer un estatuto epistemológico privilegiado a ciertos usos de la Escritura por sobre otros. De ello, a nuestro juicio, se derivan dos consecuencias.

La primera de ellas es que nos permite interpretar una “religión de la Palabra”, como es el protestantismo, desde una perspectiva esencialmente vitalista. Así pues, el uso teológico-dogmático de la Biblia, que pretende encontrar en ella aserciones verdaderas sobre la realidad o mandamientos con vocación de perennidad en materia moral, si es que no es ilegítimo, cuando menos resultaría secundario. Desde esta lectura vitalista (y, asimismo, pragmática) del principio de *Sola Scriptura*, la Biblia demuestra su verdad esencialmente en el plano existencial (sobre la base de la particular cualidad de la función referencial de su lenguaje poético) para suscitar en la humanidad religión (en el sentido de una refiguración religiosa del sí), pero religión auténtica, es decir, apertura, despojamiento, disposición a rehacerse, negación personal y aceptación del universo, poder para aceptar el no-poder a fin de facilitar el despojamiento de cualquier tipo de *hybris* o de vicio que afecte la voluntad producto del apego a la ignorancia, el poder, la imagen, etc. Esta lectura no traicionaría el protestantismo original, antes bien, conectaría diversas tradiciones que han se han originado al interior de su seno, pues se aproxima al pietismo, la hermenéutica del anabaptismo pacifista, la lectura romántica de Schleiermacher, entre otras.

La segunda consecuencia sería la de la incompatibilidad con una lectura que identifica la existencia del elemento escriturístico con el dogmatismo (algo típico en ciertas posturas dentro del ateísmo o el agnosticismo). Ello porque la interpretación vitalista de la Biblia poseería una explicación filosófica, en el marco de la lectura ricoeuriana. Se delimita así el campo de competencia del principio escriturístico, lo que resulta vital en un contexto de secularización y de diálogo con los no creyentes. La lectura vitalista de la Biblia sería, en ese sentido, mucho más modesta, y estaría abierta a escuchar y aprender de otras disciplinas y saberes.

Así pues, la Escritura posibilita la fe, pero, al mismo tiempo, no extiende sus pretensiones normativas más allá de ella. Ello no significa, por supuesto, que la religión deba ceñirse solo a la esfera vitalista, ni que tampoco deba menospreciarse la teología o que los enunciados teológicos y la metafísica religiosa no sirvan para nada. Significa más bien que el carácter vitalista del cristianismo y de la relevancia de la biblia para la refiguración del sí de los individuos constituiría un presupuesto no negociable por tratarse del corazón de la fe cristiana, ello en el marco de una sociedad plural y democrática.

¿Resuelve totalmente esta explicación las tensiones entre el principio de subjetivación y el principio escriturístico? No lo hace, pues todavía existirían tensiones en lo que respecta a las cuestiones no existenciales, esto es, teológicas y las que conciernen a la interpretación de la realidad natural y social. Pero en este punto, la Biblia no tendría competencia, sino los razonamientos y la recurrencia a otros ámbitos del conocimiento humano. De ahí que ya no podrían catalogarse estas tensiones como religiosas, sino de otro orden (éticas, teológicas, etc.). Esta nueva delimitación de la función de la Escritura tendría una consecuencia directa en la construcción de una teología que se adapte a ella: la teología se avocaría a resolver los problemas de conciliación entre las diversas lecturas de los individuos por lo que urgiría potenciar una teología ecuménica así como una eclesiología democrática.

#### **3.4.4. La redefinición del principio de *Sola Scriptura***

Desde esta lectura, resulta importante precisar qué debemos entender por el adjetivo “sola” contenido en el principio escriturístico. Este no apelaría únicamente a la necesidad de contrastar la Biblia con lo enunciado por la tradición o con los dictámenes del poder eclesial (lo que va en línea con su sentido histórico primigenio). También sería posible acentuar el carácter reivindicativo de este principio frente a cualquier tipo de colonización que los aspectos no vitalistas de la religión (teológicos, organizacionales, etc.) pueden tener sobre las funciones existenciales y vitalistas de la Escritura. Esta interpretación nos permite contrarrestar una tendencia que impera en el evangelicalismo latinoamericano actual cooptado por el fundamentalismo teológico: el asumir que las posturas teológicas tienen el

mismo peso que el carácter vitalista del cristianismo, al punto que se pretende que las primeras definen la identidad cristiana al mismo nivel que las segundas.

En efecto, nuestra lectura del status quo es que la experiencia religiosa ha sido canalizada por el poder institucional, no por la reactualización de experiencias (necesariamente creativas) que nos ponen en contacto con el mensaje del discurso religioso originario. Así, lo que ocurre de facto es una suerte de performativización de la experiencia originaria por medio de la teología, la práctica pastoral y la eclesiología desde el poder institucional que han reconducido la experiencia religiosa por los cauces del sobrenaturalismo y la inerrancia bíblica. De ahí que para la lectura fundamentalista no pueda considerarse auténticamente cristiano a quien no comparte las mismas posturas oficiales (por lo general conservadoras) del evangelicalismo imperante.

Frente a ello, la lectura pragmática del cristianismo tiene la tarea de reivindicar, por un lado, el carácter único y vitalista del cristianismo, pero, por el otro, defender y revindicar la pluralidad de formas de ser y de pensar que los creyentes pueden construirse sobre la base de su propia identidad cristiana y a la luz del texto revelado. La sola scriptura constituiría un principio que debe ser hermenéuticamente actualizado, no solamente para poner al alcance del individuo los medios así como la propia experiencia de salvación (como lo fue con Lutero), sino para defender la libertad hermenéutica de cada creyente al interior de su comunidad de fe.

## CONCLUSIONES

1. En *Pragmatismo* y *El significado de la verdad*, William James cuestiona la clásica teoría de la verdad por correspondencia y propone una reinterpretación empirista de la relación que une al sujeto y al objeto (relación veritativa). El esquema argumentativo seguido por James en *Pragmatismo* y *El significado de la verdad* obedece a una descripción fenomenológica que parte del sujeto y termina en la realidad. Nuestra presentación de la teoría de la verdad en William James, si bien ha respetado este esquema, ha buscado otorgarle mayor sistematicidad, valiéndonos para ello de aquellas enunciaciones establecidas por James, pero también asignando una nominación específica a los análisis efectuados por el filósofo norteamericano.
2. El análisis de la teoría de la verdad jamesiana es indispensable para comprender su filosofía de la religión, puesto que James en *Las variedades de la experiencia religiosa*, describe la relación veritativa partiendo del individuo (en el caso de Las Variedades, del creyente) para terminar en la realidad (la cadena de experiencias culminaría en Dios o en “sus alrededores”). En este análisis James: a) distingue entre religión institucional y religión personal, para privilegiar esta última opción, la cual tiene como trasfondo la concepción luterana de la religión; b) la experiencia religiosa está ligada a fenómenos psicológicos, claramente delimitables de la moral (entre otros ámbitos del saber humano); c) la esencia de la religión no tiene su base en los dogmas o las “certezas apodícticas”, antes bien, la teología tiene un rol subsidiario a la experiencia religiosa: la religión se presenta aquí como un vitalismo.; d) respecto de la existencia de Dios, James efectúa un “salto” desde la hipótesis de Dios, respaldada por los fenómenos, hacia la creencia en la existencia de su realidad, lo que, según nuestra interpretación, constituye la aplicación de su doctrina de la voluntad de creer; e) para el James de *Un universo*

*pluralista*, la elaboración de un sistema metafísico es algo legítimo, en tanto parta de la evidencia empírica y sea concebido como una hipótesis falible.

3. Una vez expuesta la doctrina de la verdad en la obra de William James, hicimos un análisis de las principales objeciones hacia ella: a) Según Susan Haack, resulta cuestionable que James haya elaborado una definición adecuada de la verdad, toda vez que nunca es posible saber cuándo la idea está realmente verificada y, por lo tanto, que no será sujeta a una una revisión posterior. Esta crítica se aguza cuando constatamos que James, en su obra, distingue entre la “verdad absoluta” y las “verdades individuales”; b) de igual manera, Richard Rorty, acusa a James de incurrir en los mismos vicios que la definición de verdad otorgado por Peirce, respecto de la imposibilidad de saber cuándo se ha llegado al fin ideal de la investigación; c) por último, Hilary Putnam alega que la teoría de la verdad en James no es consistente debido a que, según James, las ideas siempre deban estar referidas a algún objeto de la realidad para que puedan ser verdaderas, en la medida que para el filósofo norteamericano la realidad es coercitiva sobre el pensamiento, lo que, sin embargo, sería imposible aplicar a las realidades pasadas (hechos históricos).
4. Estas objeciones nos llevaron a reformular la propuesta jamesiana y a concebirla como referida a la convicción. Así, si la filosofía pragmática concluye que las convicciones son más legítimas en la medida que participan de la realidad y de la experiencia, estas también pueden aplicarse a la religión, pueden ser convicciones religiosas. El término que hemos escogido, y que resulta semánticamente más preciso, apela a un elemento psicológico: la conciencia de certeza respecto de la idea o creencia, es decir, a un alto grado de vinculación personal hacia las mismas. Así, las convicciones vendrían a ser las ideas o creencias que han sido verificadas por la experiencia de los individuos, alcanzando así el grado de “convicciones”.
5. Si nuestras ideas o creencias se encuentran mediadas por la experiencia finita y poseen un mayor o menor grado de certeza respecto de las realidades a las que estas refieren, es posible identificar al menos cuatro criterios que posibilitan su grado de certeza y, por

ende, su mayor posibilidad de convertirse en “convicciones”. Así, postulamos al menos cuatro criterios: a) el grado de accesibilidad (conocimiento) que comprende una escala que va desde el conocimiento perceptual al conceptual y que presta atención al número de individuos que son capaces de acceder a tales realidades; b) el grado de realidad en lo que atañe a la comprobación o verificación empírica de la creencias, en la medida que sea posible una comprobación directa (verificación) o crediticia (verificabilidad); c) el grado de satisfacción, en la medida que las proposiciones resulten útiles para la vida práctica de los individuos, utilidad reconocible en una escala que va desde las necesidades vitales más “objetivas” (en la medida en que son compartidas por todos los seres humanos como el comer y el beber) a las más “subjetivas” (entre las cuales podría contarse la coherencia con las creencias previas de los individuos (principio de conservación)); y d) el grado de vinculación lingüística, el cual sería constatable en una escala que va desde un alto a un bajo grado de familiaridad y habitualidad que los individuos poseen respecto de determinados significados y prácticas comunicativas al interior de una comunidad epistémica. Empero, esta criteriología debe ser considerada a la par con otro concepto: el preternaturalismo. Así, en la medida que el pragmatismo asume una lectura de la realidad desde la experiencia y finitud humana, tiene su punto de partida en la naturaleza, pero no se reduce a ella, sino que se proyecta hacia la trascendencia sobre la base de la voluntad de creer, un concepto amplio de experiencia que posibilita la racionalidad de la fe y del meliorismo que asume a lo humano como un componente transformador de la realidad. De esta manera, el preternaturalismo es una postura intermedia entre el naturalismo, que niega la trascendencia, y el sobrenaturalismo, que ubica la trascendencia en un nivel independiente de lo humano. Esta lectura coincide con el “excepcionalismojamesiano” postulado por un pragmatismo teológico (Victor Anderson).

6. Sobre la base de la criteriología de la convicción y del preternaturalismo, la lectura pragmática de la religión se plantea como una alternativa de reforma frente a los problemas que presenta el protestantismo evangélico: a) apuntaría a identificar, socavar y reemplazar los presupuestos racionalistas que subyacen a la teología evangélica, b) procuraría la libertad interpretativa de los creyentes, cuyo derecho a la interpretación

privada de la Escritura está fuertemente regulada por el poder institucional , c) supondría reemplazar una religión de dogmas por una religión de convicciones, d) establecería una eclesiología democrática y una forma de evangelismo centrada en la invitación y no en el proselitismo.

7. La propuesta de una filosofía pragmática de la religión nos llevó a preguntarnos sobre la posibilidad de que esta manera de concebir la verdad religiosa pueda ser acogida por la ortodoxia protestante. Para responder afirmativamente esta pregunta formulamos dos hipótesis a ser probadas: a) la existencia de una pluralidad de versiones del protestantismo histórico, lo que pondrá en evidencia, por un lado, la presencia de versiones más próximas a la interpretación pragmática de la religión que las que caracterizan al evangelicalismo predominante en las sociedades latinoamericanas y, por otro lado, la pervivencia de ciertos elementos en dicho evangelicalismo que permiten una relectura de este tipo; y b) El nexo que existe entre la hermenéutica bíblica y una filosofía pragmática de la convicción
8. Nuestra revisión del protestantismo histórico nos permitió extraer las siguientes conclusiones: a) podemos comprobar una tensión teológico-práctica suscitada entre el principio subjetivador del protestantismo (*sola fides*) y el principio escriturístico (*sola scriptura*), toda vez que la libertad de interpretación y la autoridad de la Biblia como límite a ella, suscitarán diversos modos de armonización que entrarán en conflicto entre sí; b) el protestantismo se caracteriza por albergar en su seno diversas variedades de la experiencia religiosa; c) la Ilustración supuso un desafío que cuestionó el principio escriturístico (a través de los métodos modernos de interpretación de la biblia), así como el principio subjetivador (debido a que la conciencia religiosa estuvo siempre asentada en el sobrenaturalismo), pero las respuestas que emergieron para afrontarlo fueron siempre diversas; d) siempre proliferaron distintas maneras de articular la fe y la racionalidad, así como la forma de salvaguardar la autoridad de la biblia, las que terminarán concretizándose en los tres grandes paradigmas teológicos del protestantismo contemporáneo: la teología liberal, la teología de la mediación y el fundamentalismo teológico, este último siendo el paradigma más extendido en el Perú y Latinoamérica; e)

históricamente es posible identificar una teología pragmática en norteamérica impulsada por teólogos protestantes, la cual, sobre la base de la filosofía de la religión de los filósofos pragmatistas clásicos (Peirce, James, Dewey y Royce) tiene como punto de partida un “pragmatismo naturalista” que busca la trascendencia a partir de la finitud de la experiencia, no de la metafísica ni del dogma.

9. Es necesario poner de relieve la importancia que tiene el fundamentalismo teológico en tierras latinoamericanas, dado que su influencia en la interpretación bíblica se encuentra ampliamente extendida. Para el fundamentalismo teológico la “verdad bíblica” es concebida en términos de correspondencia con la realidad externa. Para este, la correspondencia entre el evento real y la descripción bíblica es absolutamente exacta. Más aún, la correspondencia entre el relato bíblico y el evento o entidad real es lo más importante de la Biblia. Una descripción bíblica de algún evento se aborda y evalúa principalmente no en términos de importancia, sino en términos de correspondencia con la realidad externa. Esta concepción de la verdad se expresa en términos teológicos a través de la doctrina de la “inerrancia bíblica”. No obstante, la concepción de la verdad como correspondencia aplicada a la religión: a) es ajena a la tradición bíblica y al concepto hebreo de verdad, b) constituye una concepción filosófica importada por el cristianismo, lo que permitiría que sea otro concepto de verdad el que pueda reemplazarla y que resulte más acorde con la tradición bíblica y protestante, c) su presupuesto epistemológico es el supernaturalismo, d) su principal consecuencia es la exclusión de otras hermenéuticas, espiritualidades y teologías que, dentro de la gran familia protestante, difieren de sus contenidos.
10. Considerando nuestra revisión del protestantismo histórico y la identificación del concepto de “verdad bíblica” que impera en la religiosidad popular, planteamos una recepción pragmática de la reforma, cuyo centro vendría dado en reinterpretar el protestantismo a la luz de una filosofía pragmática de la convicción. Esta reinterpretación implicaría: a) el reconocimiento del protestantismo como una religión centrada en la experiencia, así como el carácter derivado de la teología, b) el establecimiento de un criterio experiencial para valorar las verdades religiosas (o reveladas o provenientes del

dogma) de acuerdo a los resultados satisfactorios o insatisfactorios de los diversos protestantismos en sus determinados contextos históricos (rehabilitación de un criterio de valoración histórico-pragmática para valorar la verdad de las creencias y las diversas teologías), c) una sensibilidad a percibir y considerar el fenómeno de la secularización en la constitución del yo religioso, lo que supondría la aceptación de la influencia que poseen los diversos lenguajes epistémicos en la capacidad hermenéutica de los individuos a fin de liberar el potencial del meliorismo religioso, d) la reformulación del concepto de “dogma” o de “verdades de fe”: en lugar de concebirse como enunciados apodícticos, serían acuerdos oficiales producto de deliberación hermenéutica, siempre sujetos a revisión y susceptibles de equivocación, e) sobre la base del fundamento finito de la religión (centrado en la experiencia humana) la teología pragmática sería una teología apofática y se encarnaría en una eclesiología democrática, incorporando así el falibilismo y la pluralidad que en tantas ocasiones el protestantismo histórico se ocupó en negar o ignorar.

11. Sobre la base de las reflexiones ontológicas y fenomenológicas en *Sí mismo como otro*, Ricoeur plantea una estructura dialéctica del yo (la mismidad y la ipseidad) que resulta ser originaria y fundamental. El “mismo” y el “otro” se dan en la interioridad y participan de una relación esencial, ello permite descubrir el “testimonio” como un fenómeno del sí mismo (o del yo), toda vez que el sí es capaz de atestarse a sí mismo. No obstante, entre las muchas maneras en que el sí puede atestarse, este puede hacerlo religiosamente (como sí responsivo) y esta es la parte de la filosofía de Ricoeur que hemos tratado de utilizar y exponer para los propósitos de nuestra investigación. En los ensayos *El sí en el espejo de las Escrituras* y en *El sí “comisionado”*. ¡Ah, mi alma profética! Ricoeur plantea que la atestación del sí puede ser influida por el simbolismo bíblico con el fin de atestarse religiosamente. Ello nos ha permitido comprender el proceso a través del cual el sí puede atestarse a sí mismo que lo absoluto existe y que es posible participar de él (afirmación originaria). Este proceso supone una suerte de encadenamiento fenomenológico en el que el sí es confrontado con su propio sentido de inautenticidad, lo que le permite reconocerse a sí mismo en el lenguaje poético-bíblico y autoafirmarse

como un sí responsivo que ha podido hallarse en la estructura de los géneros literarios y las expresiones-límite de la Escritura.

12. La conciliación entre texto revelado y experiencia religiosa, ausente en James pero posibilitada por Ricoeur, da un paso adelante en la armonización, históricamente problemática, entre el principio de subjetivización de la fe (*sola fides*) y el principio escriturístico (*sola scriptura*). Dicha armonización consistiría en precisar las competencias del texto revelado en cuanto su poder para configurar identidades sobre la base de la fe, mas no para resolver cuestiones relativas al conocimiento de la realidad, la especulación teológica o la ética. De ser así, debería admitirse siempre la necesidad de que las interpretaciones del texto sagrado puedan legítimamente apoyarse en otras disciplinas y saberes para su dilucidación. Además, la conexión entre el texto revelado y la configuración del sí religioso en Ricoeur permite revalorar el trascendente papel de la Biblia en una particular experiencia religiosa: la cristiana-protestante. Esto nos lleva a pensar en una actualización del principio de *sola scriptura*, el cual históricamente surge como un límite al poder eclesiástico respecto de los contenidos que pretende instaurar y regular los medios de salvación; a la luz de una filosofía de la convicción la *sola scriptura* constituiría un principio para defender la libertad hermenéutica de cada creyente al interior de su comunidad de fe.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (2008). *Diccionario de filosofía*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Álvarez Caperochipi, J. A. (1986). *Reforma protestante y estado moderno*. Madrid, España: Civitas.
- Anderson, V. (1998). *Pragmatic Theology. Negotiating the intersections of an american philosophy of religion and public theology*. New York, USA: University of New York.
- Atkinson, J. (1971). *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Bacigalupo, L. (1999). La compatibilidad de filosofía y revelación. *Revista Teológica Limense*, XXXIII, (2), pp. 141-152.
- Bacigalupo, L. (2008). Ensayo sobre la creencia religiosa escéptica. En C Romero (Ed.), *Religión y espacio público* (pp. 61 a 66). Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barr, J. (1991). *Fundamentalism*. Grand Rapids, USA: SCM Press.
- Barton Perry, R. (1973). *El pensamiento y la personalidad de William James*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politic*. Gran Rapids, United States of America: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Bernstein, R. (2014). *El giro pragmático*. Madrid, España: Siglo XXI.

- Blancarte, R. (Ed.). (2008). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México DF, México: Centro de Estudios Sociológicos.
- Bloom, H. (2009). *La religión americana*. Madrid, España: Taurus.
- Bruce, S. (2003). *Fundamentalismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Cambón, E. y Campo, M. (1993). *Ecumenismo. Urgencia Histórica. ¿Qué divide a los cristianos? ¿Qué los une? Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Ciudad Nueva.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, United States of America: The University of Chicago Press.
- Dewey, J. (2005). *Una fe común*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada, S.A.
- Daros, W. (2004, junio). Lectura pragmática del cristianismo en el pensamiento de R. Rorty. *Invenio*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3331355.pdf>
- Delumeau, J. (1997). *La Reforma*. Barcelona, España: Editorial Labor S.A.
- Égido, T. (Ed.). (1977). *Lutero. Obras*. Salamanca, España: Sígueme.
- Escajadillo, C. (2015). Verdad, objetividad y fin de la investigación. En P. Quintanilla y C. Viale (Ed.) *El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid, España: Akal.
- Fuenzalida Vollmar, F. (1995). *Tierra Baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la Sociedad postmoderna*. Lima, Perú: Australis S.A.
- Galindo, F. (1992). *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para américa latina*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Gauchet, M. E. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid, España: Trotta.
- Gibellini, R. (1993). *La teología del siglo XX*. Santander, España: Sal Terrae.
- Ginzo, A. (2000). *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía*

alemana. Alcalá, España: Universidad de Alcalá.

- Gockel, M. (2010). Mediating Theology in Germany. En D. Fergusson (Ed.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology* (pp. 301-318). USA: Blackwell Publishing.
- Gómez, C. M. (2017). La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad. En S. Lerner Febres y M. Giusti (Ed.), *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (pp. 341-348). Lima, Perú: Fondo Editorial Pucp.
- González, A. C; Castro, L., Burneo, C., Motta, A. y Amat y León, O. (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú*. Lima, Perú: Centro de la Mujer Flora Tristán.
- Grondin, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona, España: Herder.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J., Taylor, C., Butler, J. y West, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, España: Trotta.
- Habermas, J. y Putnam, H. (2017). *Normas y valores*. Madrid, España: Trotta.
- Habermas, J., Rorty, R. y Kolakowski, L. (2000). *Debate sobre la situación de la filosofía*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Haack, S. (2001, noviembre). Viejo y nuevo pragmatismo. *Diánoia*. Recuperado de [www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/584/58404702/1](http://www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/584/58404702/1)
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones Lógicas I*. Madrid, España: Alianza.
- Illanes, J. L. y Saranyana, J. (1995). *Historia de la teología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- James, W.  
(1905) *La noción de conciencia*. Recuperado de <https://www.unav.es/gep/NocionConciencia.html>  
(1944) *Problemas de filosofía*. Recuperado de

<http://www.unav.es/gep/BibliografiaJames.html>

- (1973) *Pragmatismo*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- (1989) *Principios de psicología*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994) *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona, España: Península.
- (2004) *Razón y fe*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/JamesRazonYFe.html>
- (2009) *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Barcelona, España: Marbot.
- (2009) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- (2011) *El significado de la verdad*. Barcelona, España: Marbot.
- Jünger, E. (2004). *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana: estudio teológico en perspectiva ecuménica*. Salamanca, España: Editorial Sígueme.
- Kessler, J. B. A. (2010). *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima, Perú: Editorial Puma.
- Knox, R. (1950). *Entusiasmo. Un capítulo en la Historia de la Religión*. Oxford, Reino Unido: Claredon Press
- Lecaros, V. (2016). *La conversión al evangelismo*. Lima, Perú: PUCP.
- Lerner Febres, S. y Giusti, M. (2017). *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*. Lima, Perú: Fondo Editorial Pucp.
- López, D. (2004). *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Lima, Perú: Ediciones Puma
- Luna, M. (2012). *La Sola Scriptura: génesis de una racionalidad mínima y práctica* (tesis de maestría). Pontificia Universidad católica del Perú, Lima, Perú.
- Lutero, M. (1967). *Obras de Martin Lutero (Tomos I, II, III, IV y V)*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Coronell, D. (2011, 29 de enero). Una decisión contraevidente. *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/>
- Lynch, E. A. (1998, Spring). Reform and Religion in Latin America. *Orbis*. Recuperado de <https://pdf.sciencedirectassets.com/>
- Marramao, G. (2014). El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad. En D. Gamper (Ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp. 41-56). Madrid, España: Trotta.

- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Massachusetts, United States of America: Basil Blackwell Ltd.
- Mercau, H. H. (2011). Atestación y atribución: hacia una ontología del sí mismo como otro en Paul Ricoeur. *Problemata*. Recuperado de:  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3834841.pdf>
- Miguez Bonino, J. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Creación.
- Monge, G. (2008). La evasión americana de la filosofía, de Cornel West. *Foro Interno*. Recuperado de:  
<https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/download/FOIN0808110133A/7876>
- Nubiola, J. (2002). *La búsqueda de la verdad*. *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*. Recuperado de:  
<http://www.unav.es/users/BusquedaDeLaVerdad.html>
- Nubiola, J. (2010). Pragmatismo y cristianismo. Entrevista al Dr. Jaime Nubiola. Universidad de Navarra. *Consensus*. Recuperado de:  
<file:///C:/Users/13523/Downloads/EntrevistaConsensus.pdf>
- Núñez, M. A. (1997, spring). El concepto verdad en sus dimensiones griega y hebrea. *Andrews University Seminary Studies*, Recuperado de:  
<https://www.andrews.edu/library/car/cardigital/Periodicals/.../1997-1/1997-1-04.pdf>
- Orozco, J. L. (2003). *William James y la filosofía del siglo americano*. Barcelona, España: Gedisa.
- Peirce, C. S. (1878). Cómo esclarecer nuestras ideas. En Vericat, J., *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (pp. 200-223). Barcelona, España: Crítica.
- Pérez, R. (2016). Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú. En C. Romero (Ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima, Perú: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pérez Guadalupe, J. L. (2017). *Entre Dios y el César. El impacto de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima, Perú: Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. / Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pérez Guadalupe, J. L. y Grundberger, S. (Eds.). (2018). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima, Perú: Konrad-Adenauer-Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Putnam, H.

(2006) *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona, España: Gedisa.

(1997) James theory of truth. En R. A. Putnam (Ed.). *The Cambridge Companion to William James* (pp. 166-185). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Putnam, H. y Putnam, R. A. (2017). *Pragmatism as a way of life. The lasting legacy of William James and Jhon Dewey*. Cambridge, United States of America: The Belknap Press of Harvard.

Puyol, A. (2014). Habermas y la religión: lost in translation. En D. Gamper (Ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp. 175-194). Madrid, España: Trotta.

Quintanilla, P. (2015). Verdad y justificación: los límites del etnocentrismo. En P. Quintanilla (Ed.). *El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política* (pp. 295-316). Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Quintanilla, P. (2018). Una comprensión de la religión para el siglo XXI. *Revista de Teología de la Universidad Católica de Santa María*, (44), pp. 4-12.

Quintanilla, P. y Viale, C. (Ed.). (2015). *El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento?: una introducción al pragmatismo*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica

Ricoeur, Paul

(1990) *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros y Universidad Católica Argentina.

(2006) *Sí mismo como otro*. Madrid, España: Siglo XXI.

(2011) *Amor y justicia*. Madrid, España: Trotta.

Rivero Rodríguez, A. (1993). Liberalismo, democracia y pragmatismo. La teoría política de Cornel West. *Isegoría*. Recuperado de [isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/297/297](http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/297/297)

Romero, Catalina. (2008). *Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú*. En C. Romero (Ed.), *Religión y espacio público* (pp. 61 a 66). Lima, Perú: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Schleiermacher, F. E.D. (1990). *Sobre la religión*. Madrid, España: Tecnos.

- Stoll, D. (1990). *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Cayambe, Ecuador: Abya Yala.
- Suelzer, A. (1972). Crítica moderna del Antiguo Testamento. En Brown, R. A., Murphy R.E. y Fitzmyer, J. A. (Eds.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Tomo V (pp. 241-278). Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- Taylor, C. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona, España: Paidós.
- Torrey, R.A. y Dixon, A.C. (2000). *The fundamentals. A testimony to the truth* (Vol 1 y 2). Wisconsin, United States of America: Ages Digital Library.
- Troeltsch, E. (1967). *El protestantismo y el mundo moderno*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Viale, C. (2015). William James y el luteranismo. En P. Quintanilla (Ed.), *El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política* (pp. 71-82). Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- West, C. (1989). *The american evasion of philosophy. A genealogy of pragmatism*. Wisconsin, United States of America: The University of Wisconsin Press.
- Zegarra, Raúl. (2011). *Minimalismo teológico pragmatista: los aportes de William James y Gustavo Gutiérrez a la reflexión teológica contemporánea* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.