

# Teología analítica

Agustín Echavarría y Francisco O'Reilly

Modo de citar:

Echavarría, Agustín y O'Reilly, Francisco. 2017. "Teología analítica". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[https://dia.austral.edu.ar/Teología\\_analítica](https://dia.austral.edu.ar/Teología_analítica)

En un sentido muy amplio, se entiende por "teología analítica" aquella disciplina que utiliza las herramientas conceptuales y argumentales propias de la filosofía analítica para aplicarlas al estudio de temas teológicos, en la acepción más general de este término, tales como la cuestión de Dios (su existencia, atributos, etc.), las creencias religiosas (de diversas confesiones) y su contenido. Esta caracterización responde a la definición presentada por Michael Rea en su introducción al volumen *Analytic Theology: New Essays on the Philosophy of Theology*: "teología analítica es la actividad de abordar los temas teológicos con las ambiciones de un filósofo analítico y en un estilo que se adecua a las prescripciones que son distintivas del discurso filosófico analítico" (Rea 2009, 7).

En un sentido más restringido, el término "teología analítica" se refiere a una disciplina que utiliza las herramientas conceptuales y argumentales propias de la filosofía analítica para aplicarlas al estudio de los contenidos específicos de la fe y la tradición cristianas. Así, los editores de la serie *Oxford Studies in Analytic Theology*, de Oxford University Press, presentan la siguiente definición: "La teología analítica utiliza las herramientas y métodos de la filosofía analítica contemporánea para los fines de una teología cristiana constructiva, prestando atención a la tradición cristiana y al desarrollo de la doctrina" (<https://global.oup.com/academic/content/series/o/oxford-studies-in-analytic-theology-osat/?cc=es&lang=en&>).

En esta entrada se analizarán, en primer lugar, la finalidad, alcance y metodología de esta disciplina. En segundo lugar, se tratará de establecer una delimitación de alcance semántico de la expresión "teología analítica", distinguiéndola de otras expresiones relacionadas, como "filosofía de la religión" y "teología filosófica". En tercer lugar, se presentará un breve recorrido histórico por los distintos hitos que hicieron posible el surgimiento de la "teología analítica" dentro de la tradición de la filosofía analítica. Por último, se expondrán algunas objeciones habituales contra la "teología analítica", y se harán algunas consideraciones sobre las perspectivas futuras de la disciplina.

## 1 Finalidad y alcance [↑](#)

Las dos definiciones presentadas ponen de manifiesto una cierta tensión, existente desde los orígenes de la disciplina, en el modo de entender la finalidad y el alcance de la "teología analítica". Según William Wood, la teología analítica, tal como se la practica hoy en día, tiene un carácter ambiguo, que oscila entre dos modelos distintos (Wood 2016, 254-ss). Por una parte, según la primera definición citada más arriba, el término describiría toda forma de teología que utiliza los métodos y herramientas de investigación de la filosofía analítica, sin ponerlas al servicio de ninguna agenda teológica específica; esta forma de entender la disciplina responde a un modelo "formal" (Wood 2016, 255), puramente metodológico, y apto para una aplicación trans-confesional.

Por otra parte, la segunda definición citada apunta a lo que Wood llama modelo "substantivo", según el cual el término "teología analítica" describiría un programa de investigación que tiene como finalidad específica la utilización de los métodos de la filosofía analítica para avanzar en una agenda específica, a saber, la de ofrecer explicaciones filosóficamente bien fundadas de los principales contenidos de la ortodoxia cristiana, tales como la Trinidad, la Encarnación, etc. (Wood 2016, 255). Este modelo substantivo y específicamente cristiano respondería a la definición presentada por Abraham, según la cual la teología analítica es "la articulación de los temas centrales de la doctrina cristiana iluminada por los mejores conocimientos de la filosofía analítica" (Abraham 2009, 54).

Ambos modos de entender la actividad de la teología analítica comparten como supuesto fundamental la relación en la que entienden que se encuentra la filosofía con respecto a la teología, a saber, la de ser la primera una “herramienta” de la segunda, siendo la principal diferencia entre ambos modelos el alcance temático y finalidad de la disciplina.

Basándose en la dirección que la disciplina ha tomado en los últimos años, Wood destaca que la teología analítica parece proponer una agenda teológica específica, a saber, la de defender la racionalidad de la ortodoxia cristiana tradicional, por lo que pareciera que el modelo substantivo es el que emerge victorioso (Wood 2016, 257-259). Esta deriva de la teología analítica es perfectamente natural si se tiene en cuenta que esta disciplina surgió originalmente y se desarrolla principalmente en centros académicos del mundo anglo-sajón confesionalmente identificados con la tradición cristiana, tales como las universidades de Notre Dame, Baylor, St. Luis, Biola, y seminarios como Fuller.

Aun así, no debe descartarse que la teología analítica pueda alcanzar un desarrollo sustancial en otras confesiones y, de hecho, ya existen proyectos que apuntan en la dirección de la elaboración de una teología analítica judía en el Shalem Center (Israel). De momento, quizás se pueda admitir en términos generales el modelo substantivo como una aproximación descriptiva al fenómeno de la teología analítica, mientras que el modelo formal o metodológico podría ser más adecuado si se entiende en términos normativos.

Por otra parte, la utilización de la filosofía analítica para la elaboración intelectual de modelos explicativos de contenidos teológicos no es un fenómeno completamente novedoso, sino que es, en cierto sentido, una nueva expresión de una actividad especulativa ya tradicional. En este sentido, según Kevin Timpe (2015, 9), la teología analítica es para el siglo XXI lo que para el siglo IV y el siglo XIII representaron, respectivamente, el uso y adaptación del neoplatonismo por parte de san Agustín, y el uso y adaptación del aristotelismo por parte de santo Tomás de Aquino, en sus correspondientes elaboraciones teológicas. En todos los casos, se trata de una apropiación crítica de la filosofía de la época, puesta al servicio del desarrollo, la justificación, clarificación y sistematización de la teología.

## 2 Metodología de la teología analítica [↑](#)

Para caracterizar con alguna precisión el método de la teología analítica hay que tener en cuenta que, como se verá más adelante, esta disciplina surge de una evolución interna de la filosofía analítica. En este sentido, la teología analítica comparte en gran medida los rasgos de familia propios de la filosofía analítica en general. Siguiendo la caracterización de Michael Rea, estos rasgos de familia podrían resumirse, por una parte, en unas “ambiciones” comunes y, por otra, en una serie de “prescripciones de estilo”.

Según Rea, las ambiciones fundamentales de la filosofía analítica, son dos (Rea 2009, 4): 1) identificar el alcance y los límites de nuestra capacidad para alcanzar un conocimiento del mundo; 2) proporcionar teorías explicativas verdaderas en aquellas áreas de conocimiento que caen fuera del ámbito de las ciencias naturales (metafísica, ética, etc.). La segunda de estas ambiciones, que incluye la búsqueda de explicaciones “locales” para fenómenos particulares -en contraposición a teorías universales y omnicomprensivas-, es sin ninguna duda una ambición que cabe atribuir también a la teología analítica. Es discutible, en cambio, que pueda atribuirse a la teología analítica la primera de estas ambiciones, relativa a la crítica del conocimiento. De hecho, según Wolterstorff, como se verá más adelante, la caída de fundacionalismo clásico y del énfasis en la búsqueda de los límites y el alcance del conocimiento humano, ha sido, entre otros, uno de los factores que han hecho posible el pluralismo epistemológico en el que surgió la teología analítica (Wolterstorff 2009, 161).

Con respecto al estilo retórico de la filosofía analítica, Rea señala las siguientes prescripciones, que caracterizarían de manera más o menos universal al modo analítico de hacer filosofía (Rea 2009, 5-6):

P1. Escribir de modo que las posiciones y conclusiones filosóficas sean adecuadamente formuladas en proposiciones que puedan ser formalizadas, manipuladas lógicamente.

P2. Priorizar la precisión, la claridad y la coherencia lógica.

P3. Evitar el uso sustantivo (no decorativo) de metáforas y otros tropos cuyo contenido semántico supera su contenido proposicional.

P4. Trabajar, tanto como sea posible, con conceptos primitivos bien entendidos, y otros conceptos que puedan ser analizados en términos de aquellos.

P5. Tratar el análisis conceptual, tanto como sea posible, como una fuente de evidencia.

Según Rea, estas cinco prescripciones serían comunes no sólo a la filosofía, sino también a la teología analítica, y serían puramente metodológicas, ya que no supondrían ningún compromiso con una teoría de la verdad en particular. Más allá de los reparos que se puedan hacer a esta última afirmación (por ejemplo, según cómo se entienda P. 5, un compromiso con una teoría de la verdad podría estar implícito en esta descripción), en términos generales estos cinco puntos resultan una caracterización bastante acertada del estilo general de la filosofía analítica.

No obstante, dado que el método de la teología analítica se encuentra en permanente desarrollo, y el énfasis en los rasgos mencionados más arriba es variable, quizás convenga tomar esta caracterización con un valor más descriptivo que normativo. Por un lado, la teología analítica ha ido incorporando, en la medida en que ha sido necesario, nuevas herramientas metodológicas como, por ejemplo, la exégesis. Por otra parte, la exigencia de formalización lógica (P. 1) ha disminuido de manera considerable, y en la actualidad está lejos de ser un requerimiento en los principales medios académicos en los que se desarrolla la teología analítica. Más aún, en años recientes se ha planteado la discusión sobre si el análisis conceptual (P. 4) debe ser considerado un rasgo universal de la teología analítica, o sólo de alguna de sus principales corrientes (Abraham 2013a y 2013b, y Cortez 2013).

Por su parte, Max Baker-Hytch ha enumerado recientemente una serie de herramientas conceptuales lógicas y filosóficas que, por la temática propia de la teología analítica, son de uso muy habitual en esta disciplina (Baker-Hytch 2016, 2-3). Estas herramientas son:

- 1) El uso de experimentos mentales y disparadores de intuición;
- 2) El recurso a razonamientos por analogía;
- 3) La tendencia a buscar un equilibrio reflexivo entre intuiciones y principios teoréticos;
- 4) La tendencia a ofrecer análisis en términos de condiciones necesarias y suficientes;
- 5) El refinamiento de análisis y principios a través de contraejemplos (procedimiento conocido como 'Chisholming', por Roderick Chisholm);
- 6) El recurso a herramientas teoréticas como la semántica de mundos posibles y teoría de conjuntos;
- 7) la utilización de marcos probabilísticos, como la teoría bayesiana de la confirmación, y de lenguajes formales, como la lógica de predicados y la lógica modal, para presentar argumentos con precisión y examinar las consecuencias de teorías filosóficas;
- 8) Apelación a virtudes teoréticas como la simplicidad, la elegancia y el poder explicativo como una guía para la elección de teorías.

Esta enumeración caracteriza de modo bastante preciso el modo de argumentar propio de la teología analítica, tal como se la practica en publicaciones características de esta disciplina, como las revistas *Faith and Philosophy*, *Religious Studies*, *Philosophia Christi* y *Journal of Analytic Theology*. No obstante, según Wood, es dudoso que se pueda hablar de herramientas y métodos distintivos o propios de la teología analítica; según este autor, la teología analítica, al igual que la filosofía analítica en general, sería más bien una tradición intelectual, cuyo carácter distintivo vendría dado no tanto por los métodos y herramientas, cuanto por el *modo* en que se aprenden estos métodos y herramientas (Wood 2016, 255). Apelando al concepto de tradición de McIntyre, Wood argumenta que el estilo analítico de hacer tanto filosofía como teología sólo puede aprenderse socialmente dentro de la misma tradición analítica, en la que, a través de una relación maestro-discípulo se aprende un vocabulario intelectual en particular, así

como qué leer, cómo argumentar y acerca de qué temas (Wood 2016, 262).

### 3 ¿“Filosofía analítica de la religión”, “teología filosófica” o “teología analítica”? [↑](#)

La teología analítica surgió dentro de la tradición analítica como una evolución orgánica de la “filosofía de la religión”, y también de lo que, de manera más o menos imprecisa, se denomina “teología filosófica”. Hay una clara continuidad entre los autores y los foros académicos en los que estas disciplinas se desarrollaron en las últimas décadas. Por esta razón, en muchos casos resulta difícil establecer una delimitación precisa del significado de estas tres expresiones. Según Georg Gasser (2015, 23), no puede trazarse una diferencia tajante en el significado de las expresiones “filosofía analítica de la religión”, “teología filosófica” y “teología analítica”, que serían en gran medida nombres intercambiables. Según esta posición, lo que actualmente se llama “teología analítica” no sería más que el estadio más reciente de una tradición intelectual que desde la década de 1950 tiene lugar en el seno de la filosofía analítica. La diferencia entre esas expresiones sería fundamentalmente nominal, y debida a cuestiones de énfasis dentro de esta misma tradición.

Por su parte, otros autores sostienen que la llamada “teología analítica” es una disciplina específica, claramente diferenciable de la “filosofía analítica de la religión”, en virtud de su diferente temática o contenido. Según Andrew Chignell, “la filosofía de la religión concierne a argumentos acerca de asuntos religiosamente pertinentes, por supuesto, pero estos argumentos están habitualmente contruidos de tal manera que, idealmente, cualquiera sería capaz de percibir su fuerza probativa sobre la base de la ‘sola razón’. La teología analítica, por contraste, apela a fuentes de temas y evidencia que van bastante más allá de nuestra herencia colectiva como seres racionales con la dotación *standard* de facultades cognitivas” (Chignell 2009, 119).

En la misma línea, William Wood ha sostenido que la “filosofía analítica de la religión” tiene como objeto de estudio cuestiones más estrictamente filosóficas, como la epistemología de las creencias religiosas, los argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios, los atributos divinos clásicos, tales como la omnipotencia, la omnisciencia, etc. (Wood 2014, 45). En este sentido, su objeto coincidiría con el de lo que modernamente se denominó –y aún se denomina frecuentemente en ámbitos de tradición continental– “teología natural”. El término “teología analítica”, por su parte, estaría reservado para aquella disciplina que utiliza las herramientas de la filosofía para investigar y elucidar el sentido de las afirmaciones de una tradición religiosa específica. En términos más simples, la teología analítica sería “teología hecha bajo la influencia de la filosofía analítica” (Wood 2016, 254).

Scott MacDonald, por su parte, ha intentado establecer una distinción temática entre “filosofía de la religión”, “teología filosófica” y la “teología analítica” (MacDonald 2009, 20). A diferencia de la filosofía de la religión, la tarea principal de la “teología filosófica” no sería la de “justificar” las creencias religiosas, sino la de “clarificar”, “desarrollar” y “sistematizar” su contenido. La “teología analítica”, a su vez, sería un tipo más particular o específico de investigación, que utilizaría las herramientas de la filosofía analítica para tratar de cuestiones que tradicionalmente han sido consideradas como pertenecientes al ámbito exclusivo de la teología sagrada, como la Trinidad, la Encarnación, la gracia, etc.

Una posición en cierto modo intermedia puede encontrarse en Max Baker-Hytch. Por una parte, este autor sostiene que la teología analítica es esencialmente “teología filosófica analítica” (Baker-Hytch 2016 4, nota 5); por otra parte, sostiene que, aunque puede establecerse una distinción entre filosofía de la religión y teología analítica, esta no debe hacerse basándose en la temática o el contenido, sino en algunos aspectos de la metodología. Según Baker-Hytch no puede decirse que la filosofía de la religión analítica estudie simplemente cuestiones relativas al teísmo en general (tales como la existencia y atributos de Dios, la vida después de la muerte, las creencias religiosas, la fe, la experiencia religiosa y otros) y la teología analítica investigue aquellas cuestiones directamente fundadas en la tradición religiosa cristiana en particular. En primer lugar, porque lejos de tratar ideas y proposiciones que trascienden tradiciones, la filosofía de la religión analítica se ha ocupado hasta ahora de una tradición determinada, a saber, el ‘teísmo del ser perfecto anselmiano’ y el ‘monoteísmo abrahámico’ (Baker-Hytch 2016, 4-5). En segundo lugar, porque no parece haber razón para excluir de la consideración filosófica aquellas teorías y afirmaciones



pertenecientes a una tradición religiosa específica, siempre que estas teorías y afirmaciones respondan a preguntas reconociblemente filosóficas (Baker-Hytch 2016, 5).

En este sentido, la sola apelación a la escritura y la tradición sería insuficiente para distinguir la teología analítica de la filosofía de la religión. Según Baker-Hytch, existen tres modos distintos de “apelar a la escritura y la tradición”, que dan lugar a su vez a tres modos de entender la actividad de la teología analítica:

a) En algunos casos se apela a la escritura y la tradición sólo como fuente de temas interesantes de investigación, a los cuales se les aplican los métodos de la filosofía analítica de la religión. Este modo de apelar a las fuentes reveladas no constituiría una disciplina específicamente distinta, sino que sería un sub-campo de la filosofía de la religión analítica (Baker-Hytch 2016, 9-10).

b) En algunos casos se apela a la escritura y la tradición como punto de partida para demostrar algunas implicaciones lógicas del teísmo cristiano, implicadas en este punto de partida. Se toma, por ejemplo, alguna afirmación doctrinal importante formulada en el credo, y se presenta un modelo lógicamente coherente de esta doctrina, demostrando que este modelo es lógicamente consistente. Esta forma de recurrir a las fuentes reveladas argumenta de modo condicional ('si el teísmo cristiano fuera verdadero, entonces  $p$ '), sin tomar necesariamente por verdaderas las afirmaciones de las que parte. Por esta razón, esta actividad sería también un sub-campo de la filosofía de la religión (Baker-Hytch 2016, 10-11).

c) Finalmente, en otros casos se toman las afirmaciones de la escritura y la tradición como premisas en argumentos. Sólo en este caso estaríamos ante una actividad específicamente diferente, que sería la teología analítica propiamente dicha: “Tratar la escritura y la tradición cristianas como epistemológicamente fundacionales es ciertamente una desviación respecto de la metodología de la filosofía de la religión” (Baker-Hytch 2016, 12).

En definitiva, el solapamiento y fluctuación semántica, el uso flexible de los términos, y las diferentes opiniones expresadas sobre el alcance de las expresiones entre los propios representantes de la denominada “teología analítica” dan cuenta de que la cuestión sobre el significado de los términos está abierta, y que una delimitación clara está lejos de ser unánimemente aceptada. Michael Rea ha afirmado que la naturaleza de la teología analítica elude una caracterización precisa y uniforme, y el propio Wood (2014, 45) reconoce que la distinción entre las disciplinas arriba mencionadas no puede ser trazada de modo tajante.

Esto no significa que al hablar de “teología analítica” se esté hablando de una realidad no identificable. Podría decirse que el término “teología analítica” es en gran medida una categoría fundamentalmente genética y sociológica, que describe un tipo distintivo de actividad académica que se ha llegado a desarrollar dentro de una tradición determinada de pensamiento –en concreto, dentro de la filosofía analítica–, al interesarse cada vez más muchos de sus seguidores por cuestiones que tradicionalmente pertenecían al ámbito de la creencia religiosa, en primer lugar, y, más recientemente, también de la teología especulativa, sea natural o sagrada.

## 4 Historia: de la filosofía analítica a la teología analítica [↑](#)

Como ya se ha dicho, la teología analítica es un desarrollo natural e interno de la filosofía analítica de la religión, que es a su vez un desarrollo interno de la filosofía analítica. El desarrollo de la filosofía de la religión dentro de la tradición analítica ha estado signado durante gran parte del siglo XX por la discusión sobre la posibilidad del discurso metafísico en general y, en particular, sobre la posibilidad de hablar filosóficamente con sentido acerca de Dios. En esta sección se intentará presentar una visión esquemática de las distintas etapas en la evolución que va desde la filosofía analítica a la teología analítica, pasando por los distintos elementos que hicieron posible la aparición de filosofía analítica de la religión.

#### 4.1 El positivismo lógico, y la filosofía analítica frente al discurso metafísico y teológico [↑](#)

La discusión sobre el sentido y la fundamentación del discurso metafísico y religioso no es exclusiva del siglo XX, sino que tiene raíces en la filosofía moderna. No es posible hacer una exposición completa de estas raíces, por lo que, siguiendo en líneas generales los lineamientos trazados por G. Gasser (2015), se señalarán únicamente algunos hitos de relevancia para entender la recepción de esta problemática en la filosofía analítica. Mientras que en el período antiguo y medieval la reflexión filosófica sobre la realidad de lo divino y lo suprasensible fue filosóficamente a-problemática, en la modernidad se produjo un cambio en este campo. Desde una perspectiva filosófica, encontramos el desarrollo del racionalismo y el empirismo como formas alternativas de fundamentación radical de la certeza del conocimiento. Desde el punto de vista religioso, Europa sufrió un proceso de división interna al hilo de una paralela confrontación política. Como apunta Gasser: “En tal situación de crisis religiosa, moral e intelectual, la idea de un *corpus* unificado de conocimiento transmitido por una sola tradición como una base para un conocimiento mutuo no era más creíble. Ya no había una tradición unificada sino muchas tradiciones mutuamente exclusivas. Por ello, no sorprende que los intelectuales buscaran otra base como punto de partida para una discusión que sea aceptable y accesible a toda persona racional”.

En este contexto, destacan las figuras de John Locke e Immanuel Kant como dos de los mayores referentes en la búsqueda de una fundamentación del discurso religioso y metafísico. La propuesta de Locke es una versión de lo que habitualmente se conoce como ‘fundacionalismo clásico’ (Gasser 2015, 33). Frente a la pregunta sobre cuál es el fundamento último de nuestro conocimiento, responde que existe un conjunto de proposiciones básicas de las que tenemos evidencia inmediata, fruto de nuestra experiencia. Cuando digo “Estoy aquí sentado”, “Ya es de día”, “esta manzana es roja”, el fundamento último de mi conocimiento está fundado en experiencias que consideramos básicas. Según Locke, no sólo la fundamentación de nuestras experiencias no pertenece únicamente al mundo sensible, sino que también muchas de las proposiciones pertenecientes al ámbito de lo religioso se basan en experiencias inmediatas. Por ejemplo, para Locke, los textos sagrados formaban parte de nuestra experiencia inmediata, y eran adecuados para fundamentar nuestros conocimientos sobre lo divino. En caso de que hubiese un conflicto entre la fe y la razón, según Locke, se deberá considerar la fuerza de la fundamentación de cada uno de estos conocimientos: “Puesto que toda la fuerza de la certidumbre depende de nuestro conocimiento acerca de que fue Dios quien hizo la revelación, conocimiento en el que, en este caso, la proposición supuestamente revelada contradice nuestro conocimiento o nuestra razón, tendrá siempre pendiente esta objeción, a saber: que no sabríamos explicar cómo sea posible concebir que proceda de Dios, ese generoso Autor de nuestro ser, una cosa que, de ser recibida como verdadera, acarreará la ruina de todos los principios y fundamentos del conocimiento que Él mismo nos ha proporcionado” (Locke 1992, 698)

A partir de esto, Locke busca encontrar una forma de fundamentar razonablemente de la creencia. Por esto Plantinga (2000, 82) considera que Locke se muestra como un evidencialista, y será la fuente de toda la tradición evidencialista posterior, que entiende que la creencia religiosa es aceptable sólo si hay buenos argumentos a favor de ella. La tradición empirista posterior, partiendo de los mismos principios, pero cada vez más alejada de este contexto de creencias, pasó a cuestionar que las creencias religiosas pudieran formar parte de un *corpus* de conocimiento del cual podamos tener evidencia inmediata. En este sentido, W. K. Clifford formuló una de las críticas más fuertes, no sólo contra la razonabilidad de las creencias, sino también contra su moralidad. Ante la pregunta “¿hasta qué punto es razonable y válido creer que algo es cierto, si no tengo evidencia suficiente?”, Clifford responde que sería inmoral aceptar una creencia de la cual no se tiene suficiente evidencia, y considera que no existen evidencias suficientes para fundar las creencias religiosas. Esta tesis, formulada en un contexto de secularización, alejado ya de lo que para Locke eran evidencias suficientes, anticipa ya la tesis formulada décadas después por A. Flew, según la cual para poder debatir sobre Dios, se debe partir de que no hay evidencia alguna de su existencia, y que el único punto de partida legítimo para cualquier interlocutor es la presunción del ateísmo (Gasser 2015, 38).

Por otro lado, Kant, al limitar el campo de la experiencia posible, clausuró la posibilidad de un conocimiento a *posteriori* de Dios y de las realidades suprasensibles. Para Kant, aunque Dios y las realidades metafísicas tienen un contenido inteligible, e incluso su conocimiento es objeto de una cierta inclinación natural, al no tener fundamento alguno en la experiencia, las afirmaciones sobre ellas no tienen posibilidad de ser contrastadas o puestas en discusión: “La cosa que se llama metafísica [...] tiene por finalidad liberar nuestro concepto, de las ataduras de la experiencia y de las limitaciones de la mera consideración de la naturaleza, hasta tal punto que él vea, al menos,



abierto ante sí un campo que contiene solamente objetos del entendimiento puro que no pueden ser alcanzados por ninguna sensibilidad; no, ciertamente con la intención de ocuparnos especulativamente de éstos (porque no encontramos ningún suelo en el que podamos hacer pie), sino para que los principios prácticos, que si no encontrasen ante sí tal espacio para su expectativa y su esperanza necesarias no podrían extenderse hasta la universalidad que la razón requiere imprescindiblemente en sus designios morales” (Kant 1999, 277).

De este modo, la metafísica no es para Kant un campo de investigación sobre las cosas en sí, sino sobre las reglas y operaciones de la razón que estructuran nuestra experiencia. Por otra parte, la fe como forma de conocimiento no está basada ni en la experiencia ni en consideraciones teoréticas, sino en exigencias de la razón práctica. Esta tesis queda claramente ilustrada por la famosa frase del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, “Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*” (Kant 2007, 31).

Estos antecedentes empiristas y kantianos influyeron de manera muy directa en el manifiesto titulado “Concepción Científica del Mundo” (*Wissenschaftliche Weltauffassung*), publicado en 1929 por el Círculo de Viena, que constituyó uno de los golpes más fuertes a la metafísica y la teología. Este manifiesto buscaba demarcar el campo de las afirmaciones que tienen sentido, y dejar de lado las que no tienen ningún sentido científico. Los criterios de validez de una afirmación se fundamentaban en una prueba empírica o en una prueba formal. Así, el contenido de cualquier conocimiento o ciencia estaba compuesto por proposiciones que son o bien analíticamente verdaderas (en su definición) o bien empíricamente verdaderas (Gasser 2015, 25). Si una afirmación no caía bajo estos criterios de validez, al carecer de un criterio para establecer su verdad o falsedad, sencillamente se la declaraba sin sentido (Gasser 2015, 26). Una de las conclusiones directas de estos criterios de demarcación la encontramos en la obra de 1932 de Rudolf Carnap titulada *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Allí afirma que una palabra tiene significado siempre que tenga notas empíricas conocidas, y que haya un conjunto de proposiciones elementales en las que aparece y sobre las que podamos establecer condiciones de verdad. Es por esto que algunos términos como “ser”, “existencia” o “Dios” resultan términos carentes de sentido, ya que no se tiene evidencia empírica de ellos, ni podemos establecer condiciones de verdad para los mismos. Concluye de este modo en la misma línea que el primer Wittgenstein (2000, 4.003): “La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que hayan sido escritas en materia de filosofía no son falsas, sino carentes de sentido. Por tanto, no podemos responder a tales cuestiones, sino únicamente mostrar su falta de sentido”. Así, para esta forma de positivismo lógico, tanto la metafísica como todo posible discurso sobre Dios quedaban expulsadas del ámbito de lo pensable, por estar basadas sobre términos que carecen de sentido. En efecto, según Carnap (1993, 85), tanto la religión como la metafísica están constituidas por pseudo-proposiciones “que no sirven para la descripción de relaciones objetivas, ni existentes (caso en el cual serían proposiciones verdaderas), ni inexistentes (caso en el cual –por lo menos– serían proposiciones falsas); ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida”.

## 4.2 Condiciones que dieron origen a la Filosofía Analítica de la religión [↑](#)

La gran aceptación alcanzada en muchos ámbitos intelectuales de los criterios de verificación planteados por el *Círculo de Viena* no dejaba lugar, dentro de la filosofía analítica, a ninguna filosofía de la religión o teología. Sin embargo, el principio de verificación se encontró rápidamente en discusión (Gasser 2015, 27). Una de las objeciones más fuertes que recibió fue que los mismos principios del positivismo lógico no eran capaces de cumplir con sus propios criterios de verificación y significación. En efecto, estos principios no son ni empíricamente comprobables ni evidentes analíticamente. Así, los criterios de verificación tomados en su más estricta literalidad hacen que todo conocimiento o ciencia resulten imposibles.

Como destaca N. Wolterstorff, el intento fallido de encontrar un fundamento último de verificación y delimitación tuvo por consecuencia un profundo escepticismo entre los filósofos analíticos respecto a toda gran propuesta de demarcación. La consecuencia de esto fue que la búsqueda de los límites del conocimiento humano dejó de ser un tema de especial preocupación dentro de esta tradición. Esta circunstancia, según Wolterstorff habría sido una de las condiciones que hicieron posible el desarrollo de una filosofía de la religión dentro de la tradición analítica.

Junto con esto, el *segundo* Wittgenstein introdujo la idea de que el significado de las palabras se desvela en su uso, produciendo un cambio radical en el modo de concebir el debate en torno a la delimitación de las expresiones que



tienen sentido y las que carecen de él. Para finales de los años cincuenta Hempel llega a decir lo siguiente: “La idea de la significatividad cognoscitiva con su insinuación de una distinción radical entre oraciones o sistemas de orientaciones significativas y no significativas, ha perdido su carácter prometedor y su fecundidad como *explicandum* [...]”. De esta manera, la presunción de claridad metodológica por parte del neopositivismo había caído, y se abrió una amplia discusión sobre la demarcación de aquello que tiene significación.

En este contexto, en los años cincuenta empiezan a tomar cuerpo los debates en torno a la filosofía de la religión en el ámbito analítico. En esta primera etapa denominada como la “infancia” de la teología analítica (Gasser 2015, 27), tienen particular interés los debates en torno a los problemas epistemológicos implicados en el discurso religioso. Uno de los primeros libros que recoge estos debates epistemológicos es el libro de Anthony Flew y Alasdair MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*. Los mismos editores de este volumen eran plenamente conscientes de que la historia de la reflexión filosófica estaba cambiando, y que efectivamente estaba creándose –contra el predominio del positivismo lógico– una nueva área de estudio. Así lo manifiestan en la introducción, en referencia a la “novedad” a la que se hace referencia en el título del volumen: “La palabra ‘nuevos’ está puesta allí, no porque los artículos incluidos aquí sean inéditos –la mayoría de hecho aparecieron ya en otro lado; sino porque recién en los últimos años aparecieron estos intentos por aplicar estas últimas metodologías y visiones filosóficas a los problemas teológicos [...]. Nos habría gustado utilizar la expresión ‘Filosofía de la Religión’ por su analogía con ‘Filosofía de la Historia’, ‘Filosofía de la Ciencia’, y así [...] pero esta expresión siempre ha estado vinculada, y parece que será así por mucho tiempo más, con los intentos del idealismo de presentar los prolegómenos filosóficos a la teología teísta”.

Dentro de este marco se encuentra uno de los hitos de la discusión sobre la posibilidad de un discurso coherente dentro de la teología, a saber, el debate sobre “teología y falsación”, cuyos participantes fueron Anthony Flew, Richard M. Hare y Basil Mitchell. Este debate lo inicia Flew al proponer la siguiente parábola: “Érase una vez dos exploradores que dieron con un claro en la jungla. En el claro crecían muchas flores y muchas malas hierbas. Un explorador dice: ‘Algún jardinero debe de cuidar de este terreno’. El otro no está de acuerdo. ‘No hay ningún Jardinero’. Así que montan sus tiendas y montan guardia. Ningún jardinero es visto jamás. ‘Pero quizás sea un jardinero invisible’. Así que erigen una barrera alambrada de púas. La electrifican. Patrullan con sabuesos (porque recuerdan cómo el ‘hombre invisible’ de H. G. Wells podría ser olido y tocado, aunque no podría ser visto). Pero ningún chillido sugiere jamás que algún intruso haya recibido una descarga. Ningún movimiento del alambre delata jamás a un trepador invisible. Los sabuesos nunca ladran. Sin embargo, el creyente aún no está convencido. ‘Pero hay un jardinero, invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no tiene olor y no hace ruido, un jardinero que viene secretamente a cuidar el jardín que ama’. Al final el escéptico se desespera: ‘Pero ¿qué queda de tu aserción original? Lo que tu llamas jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, en qué demonios difiere de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero en absoluto’” (Flew, Hare y Mitchell 1992, 47-48).

La tesis de fondo del argumento apunta en la dirección de que: 1) o bien el teísmo es imposible que sea falsado, por lo que no tiene ningún sentido; 2) o bien tiene sentido, y de hecho es sujeto de falsación. Más allá de que se ha superado de algún modo el planteamiento positivista sobre el sentido del lenguaje, según Flew, seguimos sin poder encontrar el sentido al lenguaje teológico ya que no hay posibilidad de encontrar una proposición que pueda ser falsada dentro del discurso teológico. Como cierre de su argumento él entiende que los teístas evaden la evidencia del mal en el mundo, del dolor y del sufrimiento, por medio de las cualificaciones de Dios, y des-involucrándolo del mundo. R. M. Hare responde a este planteamiento admitiendo que “en el terreno elegido por Flew, él me parece completamente victorioso” (Flew, Hare y Mitchell 1992, 51), y propone una nueva parábola según la cual las creencias se basan en un *blik*, es decir, en “el modo en que fundamentalmente una persona mira la realidad” (Gasser 2015, 28). En este sentido, Hare admite que las premisas de la creencia no son ni una aserción ni un sistema, sino que corresponden más bien a una realidad no cognoscitiva. Si bien para Hare el *blik* puede ser normal o anormal, sin embargo, no puede ser falseado por ninguna experiencia: “Fue Hume quien nos enseñó que todo nuestro trato con el mundo depende de nuestro *blik* sobre el mundo, y que las diferencias entre los *bliks* sobre el mundo no pueden solventarse por la observación de lo que pasa en el mundo” (Flew, Hare y Mitchell 1992, 53). De esta manera Hare coloca a las afirmaciones de la religión dentro del ámbito de lo sentimental, sobre lo cual no se puede pedir una *explicación*.

Basil Mitchell responde a la tesis de Flew con otra parábola, atendiendo a la cuestión de fondo sobre el problema del mal y explicando en qué sentido el hombre de fe no evade la objeción, sino que tiene una respuesta concreta a ello (Gasser 2015, 29). Su parábola dice así: “[...] en tiempo de guerra en un país ocupado, un miembro de la resistencia





se encuentra una noche a un extranjero que le impresiona profundamente. Pasan esa noche juntos de conversación. El extranjero le cuenta al partisano que él mismo está del lado de la resistencia –en verdad, que está al mando de ella, y urge al partisano a tener fe en él sin importar lo que suceda–. El partisano queda enteramente convencido en el encuentro de la sinceridad y fidelidad del extranjero y se compromete a confiar en él.

Nunca se encuentran de nuevo en condiciones de intimidad. Pero a veces el extranjero es visto ayudando a miembros de la resistencia, el partisano está agradecido y dice a sus amigos: ‘está de nuestro lado’.

A veces es visto con el uniforme de la policía entregando patriotas al poder de ocupación. En estas ocasiones sus amigos murmuran contra él; pero el partisano, no obstante, dice: ‘está de nuestro lado’. El aún cree que, pese a las apariencias, el extranjero no le engañó. A veces pide ayuda al extranjero y la recibe. Entonces está agradecido. A veces la pide y no la recibe. Entonces dice: ‘El extranjero sabe lo mejor’. A veces sus amigos exasperados, dicen: ‘Bien, ¿qué tendría que hacer para que admitas que estabas equivocado y que él no está de nuestro lado?’. Pero el partisano se niega a contestar. No consentirá en poner a prueba al extranjero. Y a veces sus amigos se quejan: “Bien, si eso es lo que tú quieres decir con su estar de nuestro lado, cuanto antes se pase al otro lado tanto mejor” (Flew, Hare y Mitchell 1992, 55-56).

Con esta parábola Mitchell intenta mostrar que parte de la afirmación de Flew no es cierta, el creyente claramente considera que la existencia del mal es una objeción a la premisa “Dios ama al hombre”, pero la experiencia de lo divino le permite seguir teniendo esperanza en Dios. Frente a esto, Flew responde que no es suficiente, que de algún modo los filósofos de la religión caen en lo que George Orwell denominó doble pensar, en un “doble pensamiento a fin de conservar su fe en un Dios amoroso, en vista de la realidad de un mundo sin corazón e indiferente” (Flew, Hare y Mitchell 1992, 60). Hare y Mitchell entienden que el lenguaje religioso, además de intentar describir y explicar la realidad religiosa, esencialmente manifiesta la confianza del hombre en Dios, más allá de que su conocimiento de Dios no sea algo claro.

Este debate representó en parte el comienzo de una discusión filosófica en torno a la cuestión del lenguaje teológico, debate que explican de modo muy preciso Antiseri (1976) y, más recientemente, Conesa (1994). Según Romerales (1991), este debate dejó establecidas cinco posiciones diferentes:

- 1) Por un lado, algunos autores, como Mackie, Flew, Martin, Smart o Nielsen, aceptaban los criterios del empirismo lógico o el falsacionismo en temas teológicos, lo cual les llevaba a concluir que la teología, o bien no expresa ningún contenido lógico, o bien este contenido es directamente falso. Como consecuencia de esto, concluían que la actividad religiosa es totalmente inaceptable.
- 2) En segundo lugar, algunos autores, como Holland, McPherson o Hare, aceptaban el empirismo lógico, pero consideraban que la religión forma parte del ámbito afectivo emocional, y que tiene un valor como actividad humana.
- 3) En tercer lugar, otros, aceptando el desafío de Flew y el empirismo, proponían que el discurso teológico, sin llegar al estatus de ciencia, implica contenidos fácticos, y tiene además un contenido metafísico (Hick, Crombie, Mitchell).

Estas tres posiciones fueron características de la primera instancia del debate. A partir de los años 70 surgieron dos posiciones adicionales:

- 4) Por una parte, desde una visión no cognoscitiva de la fe, surge una respuesta desde las nociones wittgenstenianas de “juego del lenguaje” y “forma de vida”, que afirma que el discurso religioso tiene su propia *forma*, y que solo es comprensible dentro de su *juego*, siendo precisamente estos juegos los que le proporcionan su propio criterio de justificación (Malcolm, Hudson, Phillips, Winch).
- 5) Por otra parte, un último grupo de autores (Ramsey Macquarrie, Mananzan o Prozesky), influidos por *Sobre la certeza* de Wittgenstein (1988), afirman que todo conocimiento tiene unos fundamentos, conformados por creencias básicas, convicciones, dentro de los cuales se sitúa la fe religiosa.

Como destaca Conesa (1994), las preguntas planteadas en el contexto de la filosofía de la religión fueron avanzando progresivamente desde una centralidad de la cuestión de la significatividad del lenguaje filosófico en primer lugar, a



su valor cognoscitivo en segundo lugar, para finalmente alcanzar la idea de la posibilidad de un conocimiento propiamente religioso.

Paralelamente a estos debates epistemológicos, dentro de la tradición de la filosofía analítica, especialmente a partir de la década del sesenta, comenzaron a producirse una serie de avances y descubrimientos que propiciaron una apertura cada vez mayor a discusiones metafísicas de gran calado (Williamson 2016). Este nuevo clima, más amigable a la metafísica, fue aprovechado por la naciente filosofía analítica de la religión, en la medida en que estos descubrimientos concretos resultaban aptos para su aplicación a sus propias temáticas específicas. Según Baker-Hytch (2016, 2) la naciente filosofía analítica de la religión catalizó los siguientes desarrollos de la filosofía analítica:

- 1) El uso de la semántica de mundos posibles como herramienta heurística para investigar la 'necesidad' y la 'posibilidad' (Saul Kripke, David Lewis);
- 2) El reconocimiento de la categoría de la necesidad y la posibilidad metafísicas como algo distinto de la necesidad y la posibilidad estrictamente lógicas;
- 3) La refutación, por parte de Edmund Gettier (a través de los famosos "Gettier examples") de la tradicional clasificación tripartita del conocimiento;
- 4) La subsiguiente aparición de concepciones externalistas del conocimiento según las cuales el conocimiento puede darse en ausencia de evidencia o de "razones" entendidas en su sentido tradicional;
- 5) La aparición de aproximaciones formales a la epistemología, que hacen uso de probabilidades bayesianas y teorías de la decisión.

No obstante, como se verá en la sub-sección siguiente, los autores pioneros, que produjeron los primeros desarrollos de contenidos positivos dentro de la filosofía analítica de la religión, no fueron simples apologetas que aprovecharon la ocasión que presentaba la nueva coyuntura favorable al resurgir de la metafísica, sino que ellos mismos eran destacados filósofos que hicieron notables contribuciones a este resurgimiento.

### 4.3 Primeros autores y desarrollos positivos de la Filosofía Analítica de la Religión [↑](#)

En el contexto de los desarrollos de la filosofía analítica recién mencionados, se fue conformando progresivamente en las décadas siguientes un *corpus* de temas que dio lugar al nacimiento de una "filosofía analítica de la religión" propiamente dicha, y que dejarían la disciplina a las puertas de la teología analítica. Durante este período los principales referentes en el área fueron, sin duda, Alvin Plantinga (Ann Arbor, Michigan, 1932-), en Estados Unidos (Notre Dame), y Richard Swinburne (Smethwick, Staffordshire, 1934-) en Gran Bretaña (Oxford). Estos autores no solamente abordaron creativamente los problemas relativos al valor cognoscitivo de las creencias religiosas, sino que hicieron avanzar las cuestiones tratadas y debatidas hasta el plano del conocimiento específicamente teológico.

Una de las tesis más innovadoras e influyentes de Alvin Plantinga fue la denominada *Epistemología Reformada* (1980). En una de sus primeras obras, *God and Other Minds* (1967), Plantinga plantea el problema de la racionalidad en la creencia en Dios. Al analizar los argumentos clásicos en contra de la racionalidad de esta creencia, Plantinga concluye que estos argumentos no afectan a la creencia en Dios en particular, sino también a otro tipo de creencias básicas, como la creencia en la existencia de otras mentes. A partir de allí, Plantinga intenta mostrar cómo las creencias forman parte de nuestro sistema de conocimiento, y que el cuestionamiento de la racionalidad de las mismas parte del equívoco de identificar la 'racionalidad' de una proposición con la 'justificación' de la misma.

Como destaca Conesa (1998, 42-43), la defensa que hace Plantinga de la racionalidad de la creencia encierra una doble perspectiva. La primera de ellas, destaca la debilidad del 'evidencialismo' en todas sus formas. Por evidencialismo se entiende la posición que sostiene que las creencias son racionales sólo cuando se apoyan en alguna evidencia. Para Plantinga, se trata de una posición epistemológica tradicional, que podemos encontrar en autores tan diversos como Tomás de Aquino, Bertrand Russell o Anthony Flew. Con todas sus diferencias, Plantinga entiende que



los autores mencionados coinciden en sostener que una creencia determinada se sostiene (o no) en base a las evidencias que haya en su favor o en su contra.

Por otra parte, la crítica de Plantinga se extiende a mostrar la insuficiencia del fundacionalismo clásico y las posiciones coherentistas. En este sentido, su defensa de las creencias religiosas no se centra en encontrar evidencias fuertes a favor de estas, sino en mostrar la racionalidad de las mismas. Haciendo una interpretación amplia de la tradición reformada, Plantinga intenta mostrar que la crítica al fundacionalismo clásico está implícita en la crítica que los autores reformados hacían a la teología natural. Para Calvino, quien se mostraba contrario a las formas racionales de la teología, el cristiano no necesita de argumentos para fundamentar su creencia, sino que existe en el hombre un *sensus divinitatis*, es decir un sentimiento de la divinidad, un instinto natural, que nos hace estar dispuestos para conocer a Dios.

Plantinga entiende que estas ideas reformadas constituyen una forma de rechazo implícito del fundacionalismo clásico, no de un modo absoluto, pero sí como único criterio de demarcación de la racionalidad de una creencia básica. En este sentido, según Plantinga la creencia en Dios –y en el Dios cristiano, específicamente– no depende de la conclusión de un conjunto de argumentos de la filosofía natural. Ahora bien, ¿es la creencia en Dios propiamente básica, como lo es, por ejemplo, la creencia en la existencia de otras mentes? Mientras que algunos autores reformados, a partir de la idea del *sensus divinitatis*, así lo entienden, Plantinga sostiene que la creencia en la existencia de Dios no es básica, sino que se sigue de una cierta inferencia, a partir de determinadas experiencias producidas sí por creencias más básicas, como pueden ser las que se manifiestan en expresiones del tipo “Dios me está hablando”; “Dios me perdona”, “hay que agradecer a Dios”. Para Plantinga, esta clase de afirmaciones, pronunciadas en sus circunstancias correctas, nos llevan a poder afirmar de manera autoevidente que la creencia en Dios es razonable: “No es la proposición relativamente general y de alto nivel *existe Dios* la que es propiamente básica, sino, en su lugar, proposiciones que detallan algunos de sus atributos o acciones” (1992, 262)

Ahora bien, en esta posición se presenta a simple vista el problema de cómo lograr una correcta delimitación que permita distinguir entre creencias básicas adecuadas y creencias básicas no adecuadas. Este problema ha sido el punto de partida de la mayor parte de las críticas que, entre otros, Kenny (1983), Levine (1989), Audi (1989), Quinn (1985) han dirigido a la epistemología reformada de Alvin Plantinga.

Como parte de su defensa de la racionalidad de la creencia en Dios, y a pesar de sus consideraciones sobre el valor de la teología natural, Plantinga ha tenido una gran influencia en la reformulación de los clásicos argumentos filosóficos a favor de la existencia de Dios y, en particular, del argumento ontológico. A partir de los nuevos desarrollos (en parte impulsados por él mismo) de la lógica modal y la semántica de mundos posibles, Plantinga (1974) intenta presentar una versión válida del argumento que supere no solo las objeciones de Kant y Hume, sino también las reformulaciones más recientes de Hartshorne (1949; 1965) y Malcolm. El impacto de su reformulación se reflejó en una discusión en torno a este argumento que duró más de dos décadas (Romerales 1992; Moros 1997). Para un desarrollo más pormenorizado véase en este mismo diccionario la voz “[Argumento ontológico](#)”.

Finalmente, como parte de su defensa de la racionalidad de la creencia en Dios, Plantinga afrontó la que considera una de las principales objeciones (*defeaters*) contra ella, a saber, el problema del mal. Plantinga afrontó el problema principalmente en la formulación “lógica” de J. L. Mackie, quien afirmaba la contradicción entre la afirmación de la existencia de un Dios sumamente bondadoso y omnipotente y la existencia del mal en el mundo. La argumentación de Plantinga, conocida como “defensa del libre arbitrio” (*Free Will Defense*) parte de la suposición de que un mundo que contenga criaturas significativamente libres es más valioso que un mundo que no contenga en absoluto criaturas libres. “Ahora bien”, explica Plantinga, “Dios puede crear criaturas libres, pero Él no puede *causar o determinarlas* a hacer sólo lo que es correcto. Porque si Él lo hace, entonces ellas no son al fin y al cabo, significativamente libres; no hacen lo que es correcto *libremente*. Para crear criaturas capaces del *bien moral*, por consiguiente, Él debe crear criaturas capaces de mal moral; y Él no puede dar a estas criaturas la libertad para hacer el mal y al mismo tiempo impedirles hacerlo. Tal como han resultado las cosas, lamentablemente, algunas de las criaturas libres que Dios ha creado han errado en el ejercicio de su libertad; esta es la fuente del mal moral. El hecho de que las criaturas libres algunas veces hagan el mal, sin embargo, no cuenta en contra de la omnipotencia de Dios, ni contra su bondad; porque Él podría haber impedido que ocurriera el mal moral sólo removiendo la posibilidad del bien moral” (1974, 166-167). La propuesta de Plantinga tuvo gran éxito como respuesta al “problema lógico del mal”, y aunque no logró



dar respuesta al problema “evidencial”, ni dar una explicación convincente del origen de los males físicos de factura no humana, sirvió de punto de partida para importantes desarrollos posteriores de este debate (véase la voz “[El problema del mal](#)” en este mismo diccionario).

El otro gran referente en el desarrollo de la filosofía analítica de la religión, así como del impulso inicial de la teología analítica, es Richard Swinburne. Sus aportaciones principales se encuentran en su famosa trilogía, escrita entre fines de los 70 y principios de los 80, conformada por *The Coherence of Theism*, *The Existence of God* y *Faith and Reason*. En la introducción de la primera de estas obras, Swinburne explica que su intención es devolverle a la teología la fuerza argumentativa y la claridad que había tenido en otros siglos, para lo cual propone abandonar el tono existencial de algunas teologías continentales, y abordar la teología desde una perspectiva analítica (1993, 7). En la introducción a la segunda edición de esta obra –15 años más tarde– Swinburne advierte que se ha generado ya una comunidad importante en el mundo anglo-americano que estudia la teología filosófica con rigurosidad y claridad argumentativa, esto es, analíticamente.

Entre las aportaciones principales de Swinburne se encuentran el desarrollo de una noción aceptable de Dios que fuera coherente con la evidencia, y su versión inductiva de los argumentos a favor de la existencia de Dios. En este sentido, con respecto a lo primero, Swinburne ha desarrollado un marco epistemológico de las condiciones de coherencia en una argumentación. Con respecto a lo segundo, Swinburne, apoyándose en el teorema de Bayes, reformula los argumentos *a posteriori* de la existencia de Dios como un conjunto de argumentos acumulativos que reafirman la racionalidad de esta creencia. Según Swinburne, si bien por sí mismos ninguno de los argumentos prueban apodícticamente la existencia de Dios, considerados dentro del coro de argumentos la balanza aumenta a favor del teísmo, de tal forma que la proposición “Dios existe” es más probable que su contraria, es decir, es mayor a  $\frac{1}{2}$  (2004, 12ss).

A partir de los años 80, el escenario de la filosofía analítica de la religión recibió un nuevo impulso con la fundación en Estados Unidos de la *Society of Christian Philosophers*, y con la publicación en 1984, en el volumen 3 del número 1 de la revista *Faith and Philosophy*, del artículo “Advice to Christian Philosophers”, de Alvin Plantinga. En este escrito, Plantinga, después de presentar un resumido panorama del avance de la filosofía de la religión en el ámbito analítico, exhortaba a la comunidad de filósofos cristianos a abandonar la agenda de temáticas impuesta por filósofos no teístas, y a desarrollar una agenda filosófica propia, orientada por los intereses propios de los filósofos cristianos (Plantinga 1984).

A partir de entonces cobró fuerza en el ámbito de la filosofía de la religión analítica una corriente guiada por la preocupación por aplicar los métodos de la filosofía analítica para articular de manera coherente y razonada los principales contenidos de la fe cristiana. La primera fase de esta nueva orientación se concentró en las discusiones sobre la naturaleza de Dios. En este contexto, cobraron especial importancia las discusiones sobre los atributos divinos. Quienes intervinieron en estas discusiones no siempre adoptaron una posición tomada en la teología dogmática o en continuidad con el teísmo clásico. Como destaca Romerales (1991), los filósofos analíticos no solo han desarrollado una teoría de los atributos divinos, sino que han modificado su interpretación, y a veces han llegado a poner en duda su realidad. Así, mientras autores como Brian Leftow o Eleonore Stump han sido defensores de los atributos del teísmo clásico, como la simplicidad y la eternidad, Plantinga y Swinburne no han dudado en negar estos atributos. En el tema de la omnisciencia, por ejemplo, mientras algunos autores la han afirmado con firmeza (v.g. Freddoso 1983; Morris 1987; W. L. Craig 2000), también encontramos la corriente del “Open Theism”, que niega decididamente el conocimiento divino de los futuros contingentes (Hasker 1998).

En una segunda etapa, desde principios del presente milenio, una gran corriente de filósofos analíticos de la religión se volcó decididamente al tratamiento de cuestiones específicamente teológicas, dando lugar al nacimiento de la “teología analítica” propiamente dicha. Además del libro colectivo editado por Crisp y Rea, merecen mención, entre otras obras, monografías como la de Kevin Timpe sobre la libertad humana y la gracia (Timpe 2014) o el libro de Tim Pawl en defensa de la cristología conciliar (Pawl 2016).

## 5 Críticas a la Teología Analítica, dificultades y perspectivas [↑](#)

En años recientes, con el crecimiento y desarrollo que la teología analítica ha tenido en el ámbito académico anglosajón, se han suscitado muchas objeciones y críticas en contra de esta disciplina, provenientes desde distintos flancos, y con argumentaciones muy variadas.

Una primera y muy difundida acusación sostiene que la teología analítica es una disciplina a-histórica. Según esta crítica, la teología analítica, al proceder a partir del puro análisis lógico de los conceptos, no tomaría en consideración la historia de los conceptos filosóficos y teológicos que analiza. Se suele considerar en este sentido que la teología analítica hace *tabula rasa* de la gran tradición de pensamiento occidental, resultando en un discurso rudimentario y poco sutil, inadecuado al tipo de cuestiones que trata.

Para valorar la pertinencia de esta objeción hay que tener en consideración al menos dos cosas. En primer lugar, esta objeción quizás pueda aplicarse en alguna medida a la primera generación de autores pertenecientes a esta tradición, pero sin duda no puede convertirse en un juicio global que afecte a todos por igual. Como ha señalado con acierto Gasser (2015, 50), gran parte de los más sobresalientes representantes de la teología analítica en la actualidad son al mismo tiempo destacados estudiosos de la historia de la filosofía. Baste señalar los estudios de Eleonore Stump, Marilyn McCord Adams, Katherine Rogers, Brian Leftow, Robert Merrihew Adams y Nicholas Wolterstorff, sobre Tomás de Aquino, Ockham, san Agustín, san Anselmo, Leibniz y Thomas Reid, respectivamente, por nombrar sólo algunos ejemplos. Este conocimiento de la tradición filosófica occidental es notorio además en el sutil modo de argumentar de estos autores.

En segundo lugar, con respecto a la primera generación de autores, como Plantinga y Swinburne, hay que tener en cuenta que el contexto de discusión en el que desarrollaron su obra no propiciaba el recurso a la historia de la filosofía para solucionar los problemas que les tocaba enfrentar. Sus principales esfuerzos estuvieron encaminados a legitimar un discurso racional sobre Dios en un contexto en el que la racionalidad científica era prácticamente la única aceptable. Este contexto no era el más apropiado para la introducción de sutilezas y refinados argumentos presentes en la gran tradición del pensamiento occidental. Aun así, los planteamientos de estos autores no son completamente a-históricos, sino que se insertan en una rica tradición de pensamiento, que se remonta a Frege, Russell y Wittgenstein, de la que se muestran plenamente conscientes.

Una segunda objeción, muy habitual, y que se desprende en cierta medida de la anterior, consiste en señalar que, aun cuando en el contexto de la teología analítica se remita a fuentes históricas concretas, se trata en su mayoría de autores pre-kantianos. En este sentido, la teología analítica pecaría de cierta ingenuidad metodológica, al ignorar la crítica a la posibilidad de un discurso metafísico llevada a cabo no sólo por Kant, sino por corrientes posteriores como la hermenéutica y los autores de la sospecha. La teología analítica no sería entonces más que un retorno a la ya obsoleta filosofía escolástica, retorno camuflado bajo una apariencia de rigor lógico.

Esta crítica no parece del todo acertada. En primer lugar, porque la tradición en la que se forjó y surgió la teología analítica, es una tradición netamente post-kantiana, y que llegó a ser en su momento más radicalmente anti-metafísica que aquella. Es verdad que, como afirma Brian Leftow, la teología analítica se presenta como un deliberado intento por, en cierto sentido, "tratar a Kant como si no hubiese sucedido" (Echavarría y Montoya 2016, 672). Pero esto no es debido a una falta de conocimiento de las objeciones que este y otros autores han presentado al discurso metafísico, sino porque se considera que estas objeciones ni son concluyentes, ni tienen el peso suficiente como para obligar a abandonar la metafísica. En este sentido, no se trata de una ingenua vuelta al discurso metafísico pre-kantiano, o una mera reedición acrítica del pensamiento escolástico, sino de una vuelta a las fuentes, reforzada y probada por la exigente criba del análisis lógico. Por el contrario, un contra-argumento habitual de la teología analítica hacia ciertas expresiones habituales de la teología "continental" es que esta toma la autoridad de Kant, Heidegger y otros autores como una expresión definitiva de la filosofía, sin hacer una crítica a fondo de sus presupuestos.

Otra crítica habitual a la teología analítica suele ser su falta de conciencia apofática, es decir, se le acusa de tratar a Dios como si fuera un objeto conceptualizable y analizable entre otros, eliminando la dimensión del misterio. Esta crítica se hace a veces desde una visión que renuncia totalmente al discurso racional sobre Dios, por considerarlo "onto-teológico" e idolátrico. Expuesta de esa manera, la crítica afectaría a todo discurso metafísico sobre Dios, y por



tanto va más allá de una crítica a la teología analítica como tal.

En otros casos la objeción se plantea desde una posición que acepta el discurso racional sobre Dios, pero subraya que este discurso debe tener un carácter analógico, es decir, que los conceptos que predicamos de las criaturas no se pueden aplicar a Dios con un sentido totalmente idéntico. En este segundo caso, la crítica puede resultar pertinente frente a algunos exponentes de la teología analítica. No obstante, debe tenerse en cuenta que un uso analógico de los conceptos no exige de dar una definición, clara, precisa y analizable de aquello de lo que un concepto se predica con propiedad, y que se toma como punto de partida de la analogía. En ese sentido, la exigencia de claridad conceptual y rigor lógico de la teología analítica no es opuesta al discurso analógico sobre Dios, sino que es su presupuesto básico. Con todo, como señala Wolterstorff (2009, 168), el estilo de la teología analítica es predominantemente “anselmiano”, con un marcado énfasis catafático, antes que apofático. Rea, por su parte, suscribe esta tesis, pero, incentivado por Crisp, advierte que podría haber un desarrollo analítico de la teología apofática en un sentido amplio –que, cabe señalar, se aproxima a su sentido original–, en la medida en que las conclusiones que se alcanzan mediante un desarrollo catafático sean consideradas acercamientos a –y no definiciones totales de– la naturaleza divina (Rea 2009, 20, nota 27).

Otra crítica que se ha dirigido contra la teología analítica, basada no en su contenido, sino en un juicio que presume sobre la intención de sus representantes, es la de ser una mera etiqueta para esconder un intento por dar un estatuto científico-académico a un discurso religioso que no pertenece por derecho propio a ese ámbito. Además de ser una argumentación *ad hominem* –que, por tanto, deja intacta la cuestión de si la teología analítica es o no realmente una disciplina académica–, esta crítica ignora el hecho de que en el ámbito de la teología analítica, entendida en su sentido más amplio (incluyendo en su campo semántico ciertas formas de filosofía de la religión y de teología filosófica), conviven y dialogan académicos con perspectivas muy diferentes acerca de Dios y de la religión en general. No solamente intervienen en este ámbito filósofos pertenecientes a muy diversas confesiones religiosas, sino incluso muchos autores agnósticos o ateos, como J. Mackie, W. Rowe o, más recientemente, G. Oppy, todos ellos interesados por el contenido especulativo de los temas discutidos por la teología analítica, y no por imponer una agenda temática o doctrinal.

Ahora bien, precisamente el fenómeno de que muchos académicos no teístas se dediquen a la teología analítica conduce a la objeción contraria a la anterior, según la cual esta disciplina no sería más que un juego lógico o conceptual sin interés por la realidad, y sin implicaciones prácticas de ningún tipo. Frente a esta acusación varios representantes de la teología analítica han presentado respuestas diversas. Michael Rea ha señalado que la teología analítica es una disciplina esencialmente teórica, a la que no se puede exigir un efecto práctico directo e inmediato, para lo cual habría que recurrir a otro tipo de disciplinas, como la oración, la lectura de las Sagradas Escrituras, etc. Por su parte, William Wood (2014) ha señalado que la teología analítica constituye en sí misma una práctica espiritual y también un cierto “modo de vida”, en la medida en que la búsqueda rigurosa de la verdad requiere el cultivo de ciertas virtudes intelectuales que, a su vez, tiene un sustrato moral, como la atención, la transparencia, la identificación con el interlocutor, y la espera paciente de esclarecimiento. Wood recurre aquí en parte al trabajo de Pierre Hadot quien, desde un análisis de las filosofías helenísticas, rescata el sentido de la filosofía como estilo o modo de vida. El fundamento de esta tesis no reside en otra cosa que en advertir que toda teoría está ordenada a la comprensión de la realidad. En este sentido, la respuesta de Wood acierta al intentar recordar el sentido auténtico de la teoría. Ahora bien, en la medida en que se considere que un determinado modo de vida es una condición necesaria para la práctica de la disciplina, se corre el riesgo de caer en la discriminación entre autores válidos e inválidos, conforme los “modos de vida” de cada uno de ellos.

Por último, como señala Wood, se presenta también una objeción que tiene que ver con el carácter de “herramienta” que tiene la filosofía analítica respecto de la teología analítica. La preocupación consiste en que, si la filosofía analítica es el único lenguaje del teólogo analítico, en detrimento de un conocimiento de la historia del pensamiento cristiano y sus desarrollos doctrinales, así como de otros métodos utilizados por la teología en ámbito académico, es esperable que su discurso se vuelva unilateral, inexperto y hasta cierto punto naíf (Wood 2016, 263). Se trata, sin duda, de una preocupación legítima, propiciada además por el hecho de que, hasta el momento, la gran mayoría de los autores que cultivan la teología analítica proceden del ámbito de la filosofía analítica de la religión, antes que del ámbito de la teología dogmática o exegética. Esta preocupación sólo puede ser superada en la medida en que quienes cultivan la teología analítica adquieran una sólida formación teológica, en diálogo con desarrollos académicos contemporáneos

fuera del ámbito analítico.

Las críticas y objeciones mencionadas, antes que una impugnación de su posibilidad, representan una oportunidad para que la teología analítica incorpore las preocupaciones legítimas que las motivan, y logre constituirse en una disciplina indiscutible en el panorama académico. Hasta el momento, la teología analítica se ha mostrado como una tradición consciente de estas dificultades, y con una flexible capacidad de diálogo, asimilación y adaptación. El futuro de la teología analítica como disciplina académica dependerá en gran medida de que conserve esta capacidad, y de que logre traspasar el ámbito de los departamentos de filosofía analítica, en los que es mayormente cultivada actualmente, logrando entrar en un diálogo fructífero con otros métodos, lenguajes y tradiciones pertenecientes al ámbito de la filosofía y la teología.

## 6 Bibliografía [↑](#)

- Abraham, William J. 2013. "Response to Marc Cortez". *Journal of Analytic Theology* 1/1: 25-29. Consultado el 21/10/2016. <http://journalofanalytictheology.com/jat/index.php/jat/article/view/jat.2013-1.220812000112b/334>
- Abraham, William J. 2013. "Turning Philosophical Water into Theological Wine". *Journal of Analytic Theology* 1/1: 1-16. Consultado el 21/10/2016. <http://journalofanalytictheology.com/jat/index.php/jat/article/view/jat.2013-1.220812000112a/153>
- Audi, Robert. 1986. "Direct Justification, Evidential Dependence and Theistic Belief". En *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, editado por William Wainwright y Robert Audi, 139-166. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Baker-Hytech, Max. 2016. "Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What's the Difference?". *Journal of Analytic Theology* 4/1: 347-361.
- Carnap, Rudolf. 1993. "La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje". En *El positivismo lógico*, editado por Alfred J. Ayer, 66-87. México: Fondo de Cultura Económica.
- Clifford, William K. 1999. "The Ethics of Belief." En *Philosophy of Religion: The Big Questions*, editado por Eleonore Stump y Michael J. Murray, 269-273. Malden, Mass: Blackwell.
- Cortez, Marc. 2013. "As Much As Possible: Essentially Contested Concepts and Analytic Theology; A Response to William J. Abraham". *Journal of Analytic Theology* 1/1: 17-24. Consultado el 21/10/2016. <http://journalofanalytictheology.com/jat/index.php/jat/article/view/jat.2013-1.120002021425a/154>
- Craig, William L. 2000. "Omniscience, Tensed Facts, and Divine Eternity". *Faith and Philosophy* 17: 225-241.
- Echavarría, Agustín y Montoya, J. Martín. 2016. "Analytic Philosophical Theology and the recovery of metaphysics. An interview with Brian Leftow". *Anuario Filosófico* 49/3: 663-679.
- Flew, Anthony, y MacIntyre, Alasdair. 1955. *New Essays in Philosophical Theology*. New York: MacMillan.
- Flew, Anthony. 1976. *The Presumption of Atheism*. London: Pemberton.
- Flew, Antony; Hare, Richard M. y Mitchell, Basil. 1992. "Teología y Falsación". En *Creencia y racionalidad: Lecturas de la filosofía de la religión*, editado por Enrique Romerales, 47-60. Barcelona: Anthropos; Madrid: CSIC.
- Gasser, Georg. 2015. "Toward Analytic Theology: An Itinerary". *Scientia et Fides* 3/2: 23-56. Consultado el 21/10/2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2015.025>
- Hasker, William. 1998. *God, Time and Knowledge*. Colección: Cornell Studies in the Philosophy of Religion. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- Hempel, Carl G. 1955. "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning." *Revue Internationale de Philosophie* 41: 41-63.
- Kant, Immanuel. 1999. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducido por Mario Caimi. Madrid: Ediciones Istmo.
- Kant, Immanuel. 2007. *Critica de la Razón pura*. Traducido por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Kenny, Anthony. 1983. *Faith and Reason*. New York: Columbia University Press.
- Levine, Michael. 1989. *Hume and the Problem of Miracles: A Solution*. Dordrecht: Reidel.
- Locke, John. 1992. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MacDonald, Scott. 2009. "What is philosophical theology?". En *Arguing About Religion*, editado por Kevin Timpe, 17-29. New York: Routledge.
- Moros, Enrique. 1997. *El Argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*. Pamplona: EUNSA.
- Pawl, Timothy. 2016. *In Defense of Conciliar Christology: A Philosophical Essay*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1992. "Racionalidad y creencia religiosa". En *Creencia y racionalidad: Lecturas de filosofía de la religión*, editado por Enrique Romerales, 237-268. Barcelona-Madrid: Anthropos-CSIC.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Quinn, Philip. 1985. "In Search of the Foundations of Theism". *Faith and Philosophy* 2: 469-486.
- Rea, Michael. 2009. "Introduction". En *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, editado por Oliver Crisp y Michael Rea, 1-30. Oxford: Oxford University Press.
- Reyes Cárdenas, Paniel Osberto. 2016. "¿Qué es la teología analítica?". *Quaerentibus. Teología y Ciencias*.5/8: 150-161. Consultado el 7/07/2017:  
[http://www.quaerentibus.org/assets/q08\\_qu%C3%A9-es-la-teolog%C3%ADa-anal%C3%ADtica.pdf](http://www.quaerentibus.org/assets/q08_qu%C3%A9-es-la-teolog%C3%ADa-anal%C3%ADtica.pdf)
- Romerales, Enrique. 1992. "El argumento ontológico en la *Philosophical Theology*". En *La Tradición analítica: materiales para una filosofía de la religión, Volumen 2*, editado por José Gómez Caffarena y José María Mardones, 135-180. Barcelona: Anthropos; Madrid: CSIC.
- Swinburne, Richard. 1993. *The Coherence of Theism. Revised Edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God. Second Edition*. Oxford: Clarendon Press. En español: 2011. *La Existencia de Dios*. Salamanca: San Esteban.
- Swinburne, Richard. 2005. *Faith and Reason. Second Edition*. Oxford: Clarendon Press. En español: 2012. *Fe y Razón*. Salamanca: San Esteban
- Timpe, Kevin. 2015. "Analytic Theology". *Scientia et Fides* 3/2: 9-22. Consultado el 21/10/2016. DOI:  
<http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2015.013>
- Torrance, Alan J. 2013. "Analytic Theology and the Reconciled Mind: The Significance of History". *Journal of Analytic Theology* 1/1: 3-44. Consultado el 21/10/2016.  
<http://journalofanalytictheology.com/jat/index.php/jat/article/view/jat.2013-1.001113191404a/17>
- Wittgenstein, Ludwig. 2000. *Tractatus logico philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wolterstorff, Nicholas. 1982. "God Everlasting". En *Contemporary Philosophy of Religion*, editado por Steven M. Cahn y



David Shatz, 77-98. New York: Oxford University Press.

Wolterstorff, Nicholas. 1996. *John Locke and the Ethics of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolterstorff, Nicholas. 2009. "How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy". En *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, editado por Oliver Crisp y Michael Rea, 155-168. Oxford: Oxford University Press.

Wolterstorff, Nicholas. 2010. "Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect". En *Inquiring about God. Selected Essays*. Editado por T. Lehtonen y T. Koistenen, 17-34. Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, William. 2009. "On the New Analytic Theology, or: The Road Less Traveled". *Journal of the American Academy of Religion* 77/4: 941-960. Consultado el 21/10/2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/jaarel/lfp066>

Wood, William. 2013. "Philosophical Theology in the Religious Studies Academy: Some Questions for Analytic Theologians". *Journal of the American Academy of Religion* 81/3: 592-600. Consultado el 21/10/2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/jaarel/ft037>

Wood, William. 2014. "Analytic Theology as a Way of Life". *Journal of Analytic Theology* 2: 43-60. Consultado el 21/10/2016. <http://journalofanalytictheology.com/jat/index.php/jat/article/view/jat.2014-1.220812221403a/225>

Zimmerman, Dean. 2007. "Three Introductory Questions". En *Persons. Human and Divine*, editado por Peter Van Inwagen y Dean Zimmerman, 1-32. Oxford: Clarendon Press.

## 7 Cómo Citar [↑](#)

Echavarría, Agustín y O'Reilly, Francisco. 2017. "Teología analítica". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[http://dia.austral.edu.ar/Teología\\_analítica](http://dia.austral.edu.ar/Teología_analítica)

## 8 Derechos de autor [↑](#)

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X

## 9 Herramientas académicas [↑](#)

### Entradas relacionadas

[Ciencia cognitiva de la religión](#)

[Creacionismo](#)

[Materialismo científico](#)

[Realismo científico](#)

[Evolución histórica de la relación ciencia-filosofía](#)

[Cosmología y teología](#)

[Universo](#)

[Dualismo](#)

[El problema del mal](#)

[Argumento ontológico](#)

(Estas entradas relacionadas fueron consideradas conforme a la consideración de los autores citados donde se considera algunos de los argumentos de autores de la teología analítica)

### **Otros recursos en línea**

Blog del Fuller Theological Seminary sobre Teología analítica, con textos de varios referentes actuales al respecto de la disciplina. <http://analytictheology.fuller.edu/blog/>

*Journal of Analytic Theology* <http://journalofanalytictheology.com/jat/index.php/jat>

Mesa redonda de Michael Rea (University of Notre Dame), Trent Dougherty (Baylor University) y Oliver Crisp (Fuller Theological Seminary) discutiendo sobre la Teología Analítica (Inglés)  
<https://www.youtube.com/watch?v=wHcua6nMjUo>