

## ¿Es moralmente reprochable sostener o adoptar creencias religiosas?<sup>1</sup>

Mario Gensollen Mendoza,  
Universidad Bonaterra

There is something morally reproachable in sustain or adopt religious beliefs? By the hand of Agustín, Aristotle, William James, Ortega y Gasset, Wittgenstein and Austin, the author tries to show in this article the difficulties to articulate coherently the reason of why we can adopt or sustain religious beliefs without morally reproaches. Moreover, he shows the insufficiencies of the pragmatic defense of Agustín in *De utilitate credendi* opting for a reconsideration of the wittgensteinian texts to clarify the problem.

Los desarrollos más recientes en el terreno de la epistemología han generado, al parecer, una paradoja en el campo de la filosofía de la religión, concretamente en lo que se refiere a las creencias religiosas. Ésta puede resumirse de la siguiente manera: “Si es necesario que nuestras creencias estén justificadas para que seamos responsables epistémicamente, y las creencias religiosas son por naturaleza injustificables (al menos en cierto grado)<sup>2</sup>, parecería moralmente

---

<sup>1</sup> Agradezco a Guillermo Hurtado sus apreciaciones y comentarios, los cuales modificaron de manera sustancial la redacción final de este texto.

<sup>2</sup> Las creencias religiosas se dice que se sostienen o adoptan por “fe”. En este sentido habría que ahondar un poco en el sentido de la fe para clarificar en qué grado las creencias religiosas son por naturaleza injustificables o hasta qué grado lo son. Según el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 156): “El motivo de creer no radica en el hecho de que las verdades religiosas aparezcan como verdaderas e ininteligibles a la luz de nuestra razón sobrenatural. Creemos a causa de la autoridad de Dios mismo que revela y que no puede engañarse ni engañarnos”. Sobre este punto, Tomás de Aquino agrega: “La certeza que da la luz divina es mayor a la que da la luz de la razón natural” (*Suma Teológica*, II-II, q. 171. a. 5, 3). Por esa razón, en última instancia “la fe es un don gratuito que hace Dios al hombre” (*Catecismo...* n. 162). En este sentido estoy de acuerdo, para los fines prácticos de este ensayo,

reprobable sostener o adoptar creencias religiosas". Esto en lo que toca al denominado "internalismo epistemológico", tan en boga en la actual epistemología, que de manera general sostiene que debe haber una conexión necesaria entre las nociones de "creencia", "responsabilidad epistémica" y "dar razones"<sup>3</sup>. Por lo que nuestras creencias deben estar justificadas y, para estarlo, debo poder dar razones a su favor si no quiero ser irresponsable epistémicamente. Según este esquema, la paradoja resulta insalvable.

Me gustaría comentar, antes de entrar en el problema mismo, un supuesto del que parto: existe una conexión, aunque no precisamente causal, entre la creencia y la acción. Por lo que al sostener o adoptar una creencia podemos ser juzgados desde un plano ético y no sólo epistemológico. Está suposición, más o menos aceptada, se puede ejemplificar de manera sencilla: "Dado que yo creo que ese restaurante puede ser o es bueno, yo voy a comer a éste y no a otro"; "Dado que creo que puede o va a llover, salgo de mi casa con un paraguas"... Los ejemplos pueden ser innumerables. La conexión, sin embargo, no es causal. La creencia es uno de los elementos involucrados en la explicación de la acción, aunque no la

---

con la definición de "fe" que enuncia Héctor Zagal: "Es un estado mental subjetivo de certeza donde se reconoce que tal estado no proviene de la sustentación racional plena (subrayo "plena") de las propias creencias. La fe es certeza desde el punto de vista subjetivo, pero el sujeto reconoce —al mismo tiempo— que las convicciones a las que apela para sustentar sus creencias no son absolutamente (*simpliciter*) suficientes para sustentar el acto de fe desde un punto de vista racional. Por ejemplo, quien cree en la divinidad de Cristo apelando al testimonio del Evangelio y del Magisterio sabe que *simpliciter* el Evangelio y el Magisterio no son suficientes: hace falta la gracia de Dios. La fe no es un estado mental provocado por argumentos. En todo caso, los argumentos pueden contribuir a la fe, pero no son su causa principal", cfr. ZAGAL, H.: "Argumentación, fe y tolerancia", en: A. LÓBATO (comp.): *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.*, Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur 1999. pp. 2208-2209.

<sup>3</sup> Esta generalización de las tesis que sostiene el internalismo, tomado como una tendencia epistemológica heterogénea, se fundamentan en las últimas aproximaciones que un internalista, Laurence Bonjour, ha tenido al tema de la "justificación epistémica". En su polémica contra el externalismo, ha sostenido que el concepto ordinario de "justificación" se relaciona principalmente con aquellos de "dar razones" y "responsabilidad epistémica". Cfr. BONJOUR, L.: "Externalist Theories of Empirical Knowledge", en: *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980). pp. 63ss.

determinan, entre otras razones porque a la hora de llevarla a cabo hay otros elementos presentes (o no) para el agente<sup>4</sup>. Por ello no podemos hablar propiamente de una relación causa-efecto entre creencia y acción, aunque pueda haber casos específicos donde sí exista dicha relación. De esta idea se sigue que podemos reprobar moralmente a alguien por sostener o adoptar alguna creencia, y de ella ha surgido la noción de “responsabilidad epistémica”.

Lo que trato de averiguar en este artículo es si las creencias religiosas, por el simple hecho de ser creencias religiosas, pueden sostenerse o adoptarse sin que eso sea una actitud epistemológicamente irresponsable o moralmente reprochable.

Mi intención, aunque pudiera parecer apologética, supera el plano religioso. Más bien, se inserta en una preocupación mucho más global.

La filosofía ha malentendido el comercio ordinario del hombre con el mundo y con los demás seres humanos, y esto se ha reflejado en la historia de la epistemología. Por un lado, habría que hacer una distinción nítida entre “creer” y “saber”. Por otro, habría que aclarar que la doxología (el análisis filosófico de las creencias), es una rama mucho más extensa y previa, e incluye a su vez a la epistemología (el estudio filosófico del conocimiento)<sup>5</sup>. A mi parecer, estos dos

---

<sup>4</sup> Cfr. GRIMALTOS, T.: “Creencia, voluntad y justificación”, en: CORBÍ, J. E. y MOYA, C. J. (eds.): *Ensayos sobre libertad y necesidad*, Valencia: Pre-textos 1997, pp. 221ss.

<sup>5</sup> Conuerdo con la siguiente tesis de Guillermo Hurtado: “A lo largo de la historia de la filosofía occidental, el estudio de la noción de creencia casi siempre ha sido supeditado al de la noción de conocimiento. A mí me parece, sin embargo, que el estudio filosófico de la creencia debería ser previo y, hasta cierto punto, independiente del estudio del conocimiento. Desde mi posición, la epistemología es una parte —la más avanzada, si se quiere, pero sólo una parte— de la doxología. **Una diferencia importante entre ambas disciplinas es la manera en la que se relacionan sus dimensiones normativas y descriptivas.** Yo sospecho (...) que el predominio de la epistemología sobre la doxología ha sido responsable en buena medida de algunos de los callejones sin salida de aquella”, en: HURTADO, G.: “Creencia, testimonio y tradición. Una lectura del *De utilitate credendi*”, promanuscrito. Énfasis añadido.

errores han tenido consecuencias lamentables. La discusión podría ser mucho más fructífera si se exploran estos temas y se abordan con mucho más detenimiento. Por mi parte, pienso que el estudio de este problema, referente a las creencias religiosas, puede arrojar luz sobre un problema mucho más amplio. Aunque éste sólo podría ser abordado de manera cabal dentro de un estudio mucho más profundo.

Según el panorama expuesto, a continuación pretendo averiguar la validez de dos tesis, una general y otra particular:

1. No toda "creencia" puede reducirse normativamente al "saber". En otras palabras, existen creencias que desempeñan una función distinta al conocimiento, pues su papel es otro dentro de la vida humana.
2. Las creencias religiosas se encuentran dentro del tipo de creencias de la tesis (1).

### 1. La moralidad de las dudas

La posición internalista sugiere que debe seguirse la norma doxástica según la cual "debemos poder dar razones que justifiquen nuestras creencias si queremos ser responsables epistémicamente". Con "dar razones" entienden algo semejante a "tener acceso inmediato a *todas* las condiciones necesarias y suficientes que justifican sus creencias. Esto implica que, desde el punto de vista internalista, las creencias que constituyen el conocimiento de cualquier agente cognoscitivo presentan la característica de estar justificadas en algo que es "interno" a la mente de tal agente —presumiblemente, por ejemplo, en razones para creer<sup>6</sup>. Lejos de la dicotomía interno/externo, que para los fines de este ensayo carece de relevancia, el internalista adopta la norma doxástica según la cual

---

<sup>6</sup> KING, P.: "Internalismo, externalismo y autoconocimiento", en *Crítica*, n. 96 vol. 32 (2000), p. 103.

“debemos saber lo que creemos”, y por “saber” entienden razonamientos válidos que sean comprensibles por un sujeto para que concluya la viabilidad moral de adoptar o sostener una creencia determinada.

Desde este punto de vista, el internalismo no sostiene nada nuevo. La historia de la epistemología está plagada de casos parecidos. Uno de ellos, relevante por la discusión filosófica que suscitó, es el del maniqueísmo.

Hacia el año 391, Valerio, el entonces obispo de Hipona, ordena presbítero a Agustín, converso al catolicismo pocos años antes. Para ese tiempo, el maniqueísmo, una secta numerosa de herejes, empieza a cobrar fuerza en las inmediaciones de la ciudad. Agustín había conocido de primera mano sus doctrinas y, si recordamos las *Confesiones*, se había alejado de ellas, pues prometían ciencia y, a la hora de la verdad, no explicaban nada<sup>7</sup>.

*De utilitate credendi* es un texto eminentemente apologético de Agustín. Está dirigido a Honorato, un maniqueo al que habían seducido las promesas de la secta, tan generosa en ofrecer razones, y el cual constituye su verdadera preocupación<sup>8</sup>. Su intención principal es llevar a cabo una reducción al absurdo, práctica y vital<sup>9</sup>, de la norma doxástica general, adoptada por los maniqueos, de que “no debemos creer lo que no sabemos”, la cual los llevaba a despreciar la fe y a considerarla como una forma infantil del verdadero conocimiento.

Agustín procede a dismantelar poco a poco la pretensión maniquea de saber todo lo que se cree, pues en última instancia, para el pensador de Hipona, traería como consecuencia poner en duda la totalidad de nuestras creencias y, por tanto, sería impracticable en la vida humana.

---

<sup>7</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA: *Obras de san Agustín, Vol. II. Confesiones*, Madrid: Católica 1947-1993.

<sup>8</sup> Cfr. *De utilitate credendi*, I, 3.

<sup>9</sup> Cfr. HURTADO, G.: “Creencia, testimonio y tradición...”, p. 2.

La táctica de Agustín resulta interesante. Mientras que los maniqueos tachan de crédulos a los que seguían las enseñanzas tradicionales de la Iglesia, este argumenta que no es lo mismo creer que ser crédulos<sup>10</sup>, y además los tacha de suspicaces, pues caen en el error, en la inhumanidad o incultura, y en la soberbia: "Todo esto se ha dicho para que comprendamos que no somos temerarios si seguimos las mismas cosas que no alcanzamos a comprender; porque los que sostienen que sólo ha de creerse lo que se sabe, evitan que se les llame suspicaces, nombre bajo y vergonzoso. Una diligente reflexión sobre la gran diferencia que hay entre pensar que se sabe algo y creer, movido por la autoridad, lo que de cierto se ignora, nos evitará la inculpación de error, de incultura y de soberbia"<sup>11</sup>.

En otras palabras, Agustín argumenta que los maniqueos pretenden saber algo que realmente no saben o no puede saberse según sus metas epistemológicas, y eso sí es reprochable. Mientras que creer lo que se ignora, con el apoyo de la autoridad, no es algo que pueda reprocharse moralmente.

La norma doxástica según la cual sólo debe creerse lo que se sabe puede ser más o menos estricta, pues ha presentado diversos grados de severidad epistemológica a lo largo de la historia. Al menos podemos formularla de las siguientes formas:

1. No debemos creer lo que no sabemos.
2. No debemos creer lo que no sabemos que sabemos.
3. No debemos creer lo que no sabemos con certeza.

La primera es una forma general, y es la que adoptó el maniqueísmo. La segunda hace hincapié en que debemos ser "conscientes" de lo que creemos, por lo que la vida se convertiría en un estado de profunda reflexión o examen de conciencia<sup>12</sup>. Por

---

<sup>10</sup> Cfr. *De utilitate credendi*, IX, 22.

<sup>11</sup> *De utilitate credendi*, XI, 25.

<sup>12</sup> Ortega hace ver de manera muy clara que las creencias de las que no somos conscientes son las que realmente desempeñan un papel crucial en nuestra vida, y no

último, la tercera es la más estricta, y es la que normalmente adopta el escéptico. Coincido con Guillermo Hurtado cuando sugiere que es necesario realizar una distinción precisa entre estos tipos de formulaciones de la norma doxástica general que pretende reducir toda creencia a saber: "Habría que distinguir la norma escéptica de que no debemos creer lo que no sabemos con certeza de normas doxásticas semejantes pero más moderadas que indicarían que no debemos creer sin algún grado de reservas, o sospechas o dudas en aquello que no sabemos con certeza. Estas normas son comunes en distintos campos de actividad humana y pueden tener como base cuestiones prudenciales, metodológicas y prácticas. El error filosófico consistiría en generalizarlas más allá de los contextos específicos en los que se utilizan"<sup>13</sup>.

El maniqueísmo no pretende que no creamos lo que no sabemos con certeza, sino, más bien, que no adoptemos creencias sin tener ciertas reservas, dudas o sospechas. Aquí es donde se inserta la argumentación de Agustín. Para este pensador, existen, por llamarlas de alguna manera, "dudas inmorales" (Bajo esta idea se entiende la frase popular "Hasta la duda ofende"). Con este primer paso, Agustín demuestra que existen creencias que no es preciso saber, y que dudar de ellas resulta incluso inmoral. Su segundo paso será enmarcar las creencias religiosas dentro de ese ámbito de creencias.

---

a la inversa, como supondría un intelectualista, o alguien que pretenda sostener la norma doxástica: "No debemos creer lo que no sabemos que sabemos". Dice Ortega: "Pues bien, a este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensemos llamo "contar con ello". Y ese modo es el propio de nuestras efectivas creencias. El intelectualismo, he dicho, invierte el valor de los términos. Ahora resulta claro el sentido de esta acusación. En efecto, el intelectualismo tendía a considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente. Ahora vemos que la verdad es lo contrario. La máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos", en *Creer y pensar*, I.

<sup>13</sup> HURTADO, G.: "Creencia, testimonio y tradición...", p.3. n.3.

### 1.1 Creer sin saber

El primer argumento de Agustín resulta contundente, en pos de el primer paso mencionado: "Supuesto, pues, que no se deba creer más que lo que se sabe, ¿qué razón hay para que los hijos cuiden a sus padres y les correspondan con su amor, si no los creen padres suyos? No se les puede conocer por la razón; por el testimonio de la madre podemos llegar a creer que una determinada persona es nuestro padre; pero, tratándose de la madre, se la tiene por madre propia, las más de las veces, no por testimonio suyo, sino de las comadronas, de las nodrizas o de las criadas; porque ¿no puede suceder que se le substraiga el verdadero hijo y se le suplante con otro, y que engañada ella, transmita su error a los demás? Sin embargo, creemos, y creemos sin asomo de duda, una cosa que reconocemos que no se puede saber. ¿Quién no ve que, de no ser así, se atenta contra la piedad, el vínculo más sagrado del género humano, con la mayor perfidia? ¿Podrá haber un hombre que, por necio que sea, estime censurables los cuidados para con los que creemos nuestros padres, aun cuando no lo fueran? Por el contrario, ¿no pensaría que merece el exterminio quien, por temor a que no lo fueran, niega el amor a sus posibles padres verdaderos? Múltiples razones podrían aducirse para poner en claro que de la sociedad humana no quedaría nada firme si nos determináramos a no creer más que lo que podemos percibir por nosotros mismos"<sup>14</sup>.

La táctica de Agustín genera un gran efecto retórico frente aquél que sostiene que debemos saber todo lo que creemos. Para el pensador de Hipona, la sociedad humana se sustenta en gran medida en creencias que es imposible saber, y en ello no hay nada censurable, en cambio sí en ponerlas en duda, y actuar conforme a esas dudas.

Siguiendo estos pasos, ¿cuál es el estatuto del argumento de Agustín? Ciertamente no quiere decir que la duda de si mis padres lo son en realidad sea racionalmente inconsistente. Teóricamente

---

<sup>14</sup> *De utilitate credendi*, XII, 26.

podemos dudar en tanto que no lo sabemos, pero en la práctica resulta moralmente reprobable.

El argumento de Agustín concluye que la norma doxástica maniquea no puede ser general, pues no es aplicable en *al menos algunos* (aunque en realidad es *la mayoría*) de los casos. Ciertamente, Agustín es flexible en estas consideraciones y nunca se aleja del sano sentido común. Así, se acerca a ciertos planteamientos que realiza Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Para el filósofo austriaco existen ciertas dudas que carecen de sentido, pero no en un ámbito moral, sino lingüístico y, por tanto, intersubjetivo. Pongamos por ejemplo el caso de los primeros tres párrafos de la obra:

1. Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás (...)
2. Del hecho de que a mí —o a todos— me *parezca* así no se sigue que *sea* así. Sin embargo, es posible preguntarse si tiene sentido dudar de ello.
3. Si, por ejemplo, alguien dice: “No sé si ahí hay una mano” se le puede decir “Mire más de cerca”. —Esta posibilidad de asegurarse pertenece al juego del lenguaje. Es uno de sus rasgos esenciales<sup>15</sup>.

Existen ciertas dudas que carecen de sentido porque según el contexto en el que presentan no logran hacer ver su pertinencia. El caso de la mano es paradigmático. En una situación cotidiana, supongamos que tomo café con una amiga mientras me platica cuestiones banales y la interrumpo para preguntarle “¿hay aquí una mano?”, creará que le juego una broma o que he estado ingiriendo drogas recientemente. Sin embargo, existen otros contextos donde tendría sentido, *formaría parte del juego lingüístico*. Por ejemplo, con un mago. Supongamos que pone un pañuelo sobre su mano y me hace la misma pregunta, “¿hay aquí una mano?”, yo entenderé que

---

<sup>15</sup> WITTGENSTEIN, L.: *Sobre la certeza*, (tr. del alemán por Josep Lluís Prades y Vicent Raga) Barcelona: Gedisa 2003, §1-3.

en los segundos siguientes me sorprenderá con algún truco de su repertorio.

John L. Austin es especialmente irónico a este respecto: "El ardid del metafísico consiste en preguntar '¿Es una mesa real?' (un tipo de objeto que no tiene ningún modo obvio de ser inauténtico) y no especificar o limitar lo que pueda ir mal en ella, de manera que yo me sienta perplejo en cuanto a 'cómo probar' que *es* una real"<sup>16</sup> y, al pie, comenta: "También los ilusionistas hacen uso de esto. '¿Desea algún caballero tener la amabilidad de asegurarse de que es un sombrero completamente corriente?' Esto nos deja parados e incómodos; estúpidamente aceptamos que todo parece correcto, aunque somos conscientes de que no tenemos la menor idea de qué cuidarnos"<sup>17</sup>. La diferencia entre ambas situaciones, la del metafísico y la del ilusionista, es que la primera deforma nuestro comercio ordinario con el mundo, mientras que la segunda tiene sentido en tanto que pertenece al juego del lenguaje, en este caso, de los espectáculos de magia.

Retomando el argumento de Agustín, dudar si nuestros padres lo son en realidad basándonos sólo en el hecho de que es algo que no sabemos, es moralmente reprobable. En cambio, si existiese alguna circunstancia especial que nos hiciera poner en duda la creencia (me entero de que mi madre trafica niños, se presenta un señor que dice ser mi padre legítimo y tiene fotos mías con él cuando era pequeño, y muchos otros casos que podríamos imaginar), podría ser comprensible mi cambio de actitud hacia ellos.

En resumen, sólo si existe una razón que por su peso nos muestre su pertinencia para que nuestras dudas tengan sentido, es posible dudar. La conclusión que está implícita, hasta este punto, en el texto de Agustín, es importante, y es una conclusión a la que llegarán Wittgenstein y Austin siglos después. En pocas palabras, parece que

---

<sup>16</sup> AUSTIN, J. L.: "Otras mentes", en *Ensayos filosóficos*, (tr. del inglés por Alfonso García Suárez) Madrid Revista de Occidente 1975. p. 96.

<sup>17</sup> AUSTIN, J. L.: "Otras mentes", p. 96. n. 9.

existen ciertos casos donde la carga de la prueba no la tiene el que cree o afirma, sino el que duda.

La actualidad epistemológica del texto de Agustín recae en su afirmación de que no sólo no tiene sentido dudar a veces, sino que puede ser inmoral o inhumano.

A la argumentación anterior aún cabría añadir algo que está latente en el pensamiento práctico de Aristóteles y en el ensayo *La voluntad de creer*<sup>18</sup> de William James.

Para James existen casos donde resulta necesario actuar y para ello hay que arriesgarnos a creer, aunque no dispongamos de los elementos suficientes para formarnos una creencia, y menos para afirmar que ésta es un saber. Héctor Zagal rescata de manera correcta esta variante del argumento de Agustín: "Lo que se viene a decir es que, quien duda sistemáticamente de las creencias aduciendo la falta de evidencias, probablemente dejará de cumplir algunos deberes que debía de haber cumplido. Estamos ante el reconocimiento de que la evidencia no es criterio absoluto ni total de acción. Pensemos en el médico que no desea intervenir quirúrgicamente al paciente en una urgencia porque desea recibir los últimos exámenes médicos. Desde un punto de vista teórico, el galeno no debería extraer el apéndice sin la certeza de que está infectado. Pero si por esperar el dictamen del laboratorio, el enfermo muere, estaremos frente a un mal médico. Lo que Agustín intenta decirnos es que hay asuntos que debemos creer y que, si no creemos, procederemos equivocadamente (...) A veces, es preferible comportarnos "como si X", con tal de omitir una acción inmoral. La escolástica tardía retomaría este tema distinguiendo tipos de certeza: moral, física, metafísica y sobrenatural. La certeza moral es aquella creencia que me garantiza aceptablemente un comportamiento correcto. Por ejemplo, después de un razonable tiempo de noviazgo, puedo yo hacer votos matrimoniales para siempre con mi novia, pues tengo la certeza moral de que ella realmente quiere pasar conmigo "hasta que la muerte nos separe".

---

<sup>18</sup> Cfr. JAMES, W.: "La voluntad de creer", en: *La voluntad de creer y otros ensayos*, Madrid: Jorro 1922. pp. 9-37.

Como puede observarse, la certeza moral es extraordinariamente importante para una teoría de la acción y, complementa la teoría de la prudencia. La diferencia entre esta distinción escolástica y la agustiniana está en un matiz. Agustín enfatiza la inmoralidad de dudar de ciertas creencias. La certeza moral escolástica, en cambio, pone el acento en que podemos actuar<sup>19</sup>.

Como bien apunta Héctor Zagal, la teoría de la acción y la teoría de la prudencia son complementadas por la certeza moral, aquella que tiene un médico al extirpar un apéndice, o una persona al contraer matrimonio. Esta perspectiva tiene mucho sentido desde una óptica aristotélica. Parece muy claro que la modernidad sustituyó al "criterio" por los "criterios", y que ciertamente la vida humana, en su vertiente práctica, en su actuar día a día, resulta mucho más efectiva con el "criterio". Si actuamos con criterio, si somos prudentes (usando el lenguaje aristotélico), aunque muchas veces no tengamos una creencia bien formada, podremos actuar de manera correcta en al menos algunas circunstancias.

Dentro de este contexto, James, intenta dar un segundo paso al afirmar que las creencias religiosas son del tipo anterior, aquellas que es necesario adoptar de manera inminente, sin postergar la disyuntiva última que enfrenta el perplejo entre creer y no hacerlo. Como si se tratase de algo de vida o muerte, semejante a la disyuntiva a la que se enfrenta un médico frente a la posibilidad de que el apéndice de su paciente esté infectado. Sin embargo el paso de James supone ciertas circunstancias en las que debe estar inserta una persona, pues sólo así adoptar o sostener una creencia religiosa puede ser lo que el llama una opción genuina (forzosa, viva y perentoria)<sup>20</sup>. Por esta razón, su argumento no supera en sí mismo la prueba a la que estoy sometiendo al de Agustín: averiguar si la creencia religiosa, por el simple hecho de serlo, no implica

---

<sup>19</sup> ZAGAL, H.: "Réplica a *Creencia, testimonio y tradición*, de Guillermo Hurtado", promanuscrito, pp. 3-4.

<sup>20</sup> JAMES, W.: "La voluntad de creer", p. 11.

irresponsabilidad epistémica por parte de quien la adopta o la sostiene<sup>21</sup>.

## 1.2 El papel de las creencias en la vida humana

He intentado, en el apartado anterior, resaltar las vertientes que tiene el argumento agustiniano, según se haga énfasis en un punto o en otro. A mi parecer, se pueden señalar tres variantes principales del argumento, que muestran como es imposible reducir normativamente toda creencia a saber o conocimiento en la vida humana:

1. Existen casos donde moralmente estamos obligados a creer, y dudar o sospechar de esas creencias resulta inmoral. Es el caso de la creencia de que mis padres lo son en realidad. Esta variante es explorada enfáticamente en el texto de Agustín.
2. Existen creencias, de suyo básicas, que no tiene sentido siquiera formular como saberes<sup>22</sup>, lo que hace que dudar de

---

<sup>21</sup> James sí argumenta —a mi parecer, de manera satisfactoria— que existen casos en los cuales debemos adoptar o sostener una creencia sin que esté bien formada, sustentada o justificada. En sí mismo, el argumento de James concluye satisfactoriamente que normativamente no podemos reducir toda “creencia” a “saber” o “conocimiento”. Sin embargo, su argumento no concluye que las creencias religiosas en sí mismas pertenezcan a ese tipo de creencias. Así, citando a Fitz James Stephen, termina James su argumentación: “En todo importante negocio de la vida hemos de arriesgar algún salto en la oscuridad... Si nos decidimos por no dar respuesta alguna a estas apremiantes interrogaciones, ya hacemos nuestra elección, otro tanto que si vacilamos en hacerla; de todos modos el albur es nuestro... Nadie podrá prohibirnos que creáis en Dios y en el futuro, porque nadie podrá presentaros pruebas de lo erróneo de vuestra creencia; como si alguien piensa lo contrario y ajusta su vida a sus creencias, tampoco habrá modo de demostrarle que está equivocado... Obre cada cual con arreglo a su pensamiento; si torcido, peor para él... Es vuestra vida la arriesgadísima travesía de quien caminando por entre nevadas montañas, cegado por continuos ventisqueros, sólo en contados instantes vislumbrar pudiese vestigios de sendas... ¿Qué hacer...? ¿Condenarse a morir petrificado por el frío o marchar resuelto en pos de las únicas huellas que den alguna orientación, aunque con esfuerzo temerario?... Sed fuertes y valerosos; obrad bien, aspirad al bien y aceptad lo que venga... Si la muerte acaba con todo, no podemos aguardarla de mejor manera”, en: JAMES, W.: “La voluntad de creer”, pp. 36-37.

ellas carezca de sentido lingüístico y, por tanto, intersubjetivo. Tan se equivoca el que pretende reducir dichas creencias a conocimiento, como el que duda de ellas por su carácter indemostrable<sup>23</sup>. Esta vertiente del argumento fue explorada por la filosofía del lenguaje ordinario, principalmente por Wittgenstein<sup>24</sup> y Austin<sup>25</sup>.

3. Existen situaciones vitales en las cuales debemos actuar sin tener una creencia bien formada, sustentada o justificada. En esos casos lo correcto no es buscar dicha justificación o sustento, sino actuar determinadamente en pos del fin que se busca. Éste es el caso citado del médico frente al paciente, pues lo que se busca es curar o salvar la vida, no un análisis exhaustivo de los síntomas que presenta el paciente. En este caso concreto el éxito de la acción está en lo primero, no el lo segundo. Pues de que nos sirve tener el conocimiento de que el paciente en efecto tenía el apéndice infectado, si éste ya está muerto.

<sup>22</sup> Por ejemplo, Wittgenstein comenta: "Se dice "sé..." cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. "Sé..." está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo —siempre que esté convencido— se puede poner esto de manifiesto. / Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decir que sabe lo que cree", en: WITTGENSTEIN, L.: *Sobre la certeza*, §243.

<sup>23</sup> Ésta es la polémica entre el escepticismo y *La defensa del sentido común* de Moore. Para Wittgenstein ambos están equivocados, en tanto usan de un modo no habitual la expresión "sé...". Como comenta Joaquín Jareño: "(...) Wittgenstein manifestó un fuerte desacuerdo con el uso que Moore hacía de la expresión "sé", de la que derivaba que las proposiciones que continuaban no eran susceptibles de error o duda. Esta caracterización, en realidad, las hacía funcionar de una forma especial, con un sentido peculiar que, desde luego, no era el habitual, puesto que, para Wittgenstein, sólo hablamos de conocimiento (de *saber* algo) cuando existe la posibilidad de estar equivocado, aunque solamente sea la posibilidad lógica; asimismo, hablamos de "sé" cuando podemos dar razones apropiadas que lo justifiquen basándonos en la forma como se entiende la evidencia", en: JAREÑO, J.: *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Barcelona: Ariel 2001. p. 160.

<sup>24</sup> Principalmente en *Sobre la certeza e Investigaciones Filosóficas* (tr. del alemán por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México: UNAM/ IIF 2003).

<sup>25</sup> Principalmente en el ensayo al que he hecho referencia: "Otras mentes".

En resumen, la vida ordinaria es tan rica en sus facetas y circunstancias que parecería absurdo tratar de reducirla al rígido corsé del conocimiento y el saber. Existen estados epistémicos, como la creencia, que no es posible reducir normativamente al “saber”.

La trampa epistemológica está —sospecho que la mayoría de las veces— en sobrevalorar un plano específico de la vida humana, de manera que perdemos nitidez y atrofiarnos en nuestras teorías el comercio que día a día se da entre el hombre, el mundo y sus semejantes.

La epistemología —me parece que sería un primer paso para salir de los callejones sin salida a los que se ha enfrentado históricamente— debería conjugar de manera armónica sus tareas normativas y descriptivas, sin perder nunca la referencia de la vida humana ordinaria, pues la mayoría de las veces —un paradigma contemporáneo de este error es la posición internalista— atentan contra ella.

## 2. Testimonio, autoridad y tradición

Regresando al argumento de Agustín, ahora lo que toca hacer al pensador de Hipona es justificar que las creencias religiosas pueden adoptarse o sostenerse al igual que las creencias que mostró que es imposible reducir normativamente a conocimientos o saberes.

En este punto, el argumento de Agustín se complica. Hasta ahora su táctica ha sido de debilitamiento. Ha mostrado que la norma doxástica maniquea resulta insostenible de manera general, sin embargo no ha mostrado que las creencias religiosas puedan sostenerse o adoptarse sin reproche de irresponsabilidad epistémica. Para dar este segundo paso, Agustín introduce tres nuevas nociones que juegan un papel central en su argumentación: “testimonio”, “autoridad” y “tradición”.

Para Agustín, la creencia religiosa tiene como principales fuentes la autoridad y la tradición, sin embargo, ambas se sustentan en la validez epistemológica del testimonio. Me explico. Por su misma naturaleza, la tradición no es más que el testimonio que perdura a través de los años, y la autoridad es el testimonio reputado, aquel digno de le que prestemos atención y lo adoptemos.

Desde el párrafo 23, Agustín argumenta a favor de la validez del testimonio como fuente de nuestras creencias. Dice: "Pero veamos ahora, me dirás, si debemos creer en la religión. Si admitimos que son cosas distintas el creer y el ser crédulos, se sigue que no hay mal ninguno en creer en la religión. ¿Qué pensaríamos si la fe y la credulidad fueran ambas defectuosas, como lo son la embriaguez y el acto de embriagarse? Quien tuviera esto por cierto, pienso que no podría tener amigo ninguno; porque si es una deshonra creer en algo, o incurre en torpeza quien cree en su amigo, o no entiendo como puede llamarse amigo a sí mismo o al otro, si es que no cree en él. A esto es posible que me repliques diciendo que en ocasiones hay cosas que tenemos que creer, y me pides que te aclare cómo puede no ser un defecto en materia religiosa creer antes de llegar a saber"<sup>26</sup>.

En otras palabras, Agustín argumenta que para vivir es necesario confiar en el testimonio que nos dan otras personas. Algo similar, muchos siglos después, afirmaría Austin en su ensayo "Otras mentes": "Es evidente, naturalmente, que este tipo de 'conocimiento' [por medio del testimonio de una autoridad] está 'sujeto a error', debido a la no fiabilidad del testimonio humano (parcialidad, confusión, mentira, exageración, etc.)... Naturalmente, somos juiciosos: no decimos que sabemos (de segunda mano) si hay cualquier razón especial para dudar del testimonio; pero tiene que haber *alguna* razón. Es fundamental al hablar (como en otros asuntos) que estamos autorizados a confiar en los demás, excepto en la medida en que haya alguna razón concreta para desconfiar de ellos. Creer en las personas, aceptar su testimonio, es la, o una principal, clave del hablar"<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *De utilitate credendi*, X, 23.

<sup>27</sup> AUSTIN, J. L.: "Otras mentes", pp. 91-92.

Hasta aquí, Agustín logra argumentar satisfactoriamente la validez del testimonio como fuente de nuestras creencias. Sin embargo, se presenta, por el contexto del escrito, un problema. Agustín quiere rebatir la posición maniquea que ha influido a Honorato. Agustín pretende que él crea en la autoridad de la Iglesia Católica. Sin embargo, Honorato cree en el testimonio de los maniqueos, pondera y valora su autoridad, pues ha sido seducido por sus promesas racionalistas. Frente a esta disyuntiva, ¿cómo elegir un testimonio o una autoridad determinada? Aquí entra en juego la "tradicición". Coincido con Hurtado en que la originalidad del texto de Agustín se encuentra en que nos muestra que la creencia depende del testimonio, pero este, a su vez, depende de la tradición<sup>28</sup>. La autoridad se tiene por el prestigio, y este a su vez se obtiene validado por una tradición.

La pregunta ahora es la siguiente: si el testimonio y la autoridad son validados por una tradición, y existen diversas, ¿cómo elegir una determinada? Agustín menciona tres criterios: antigüedad, difusión y asentimiento. Sin embargo, cabe otra objeción: ¿qué hacer frente a dos tradiciones con igual antigüedad, difusión o asentimiento? Para Agustín, la tradición más adecuada, y el sistema de creencias que tiene detrás, se robustecen por los milagros y por la multitud de los que la atacan y la siguen<sup>29</sup>.

Agustín, a pesar de estos criterios, inteligentemente elude cualquier falacia de autoridad o multitud. Aunque una tradición y una autoridad cumplan con los criterios anteriores pueden dar un testimonio falso y generar, por tanto, creencias equivocadas. Estos criterios son simplemente una guía, y se fundamentan en el sentido común, aunque no son sólidos ni zanján la cuestión de manera definitiva. Consciente de ello, Agustín apela a una teoría "iluminista"<sup>30</sup> de la que hay un antecedente en *De Magistro* (en la cuestión de la indeterminación de la referencia lingüística).

---

<sup>28</sup> Cfr. HURTADO, G.: "Creencia, testimonio y tradición...", p. 7.

<sup>29</sup> Cfr. *De utilitate credendi*, XVI, 34.

<sup>30</sup> Cfr. *De utilitate credendi*, XV, 33.

### 3. Conclusión

La argumentación de Agustín concluye las siguientes tesis de manera satisfactoria:

1. No toda "creencia" puede reducirse normativamente al "saber". En otras palabras, existen creencias que desempeñan una función distinta al conocimiento, pues su papel es otro dentro de la vida humana.
2. El testimonio es una fuente adecuada y válida epistémicamente —no censurable ni reprochable— de nuestras creencias. Lo que hace que también lo sean la autoridad y la tradición. Sin embargo, el testimonio y la autoridad dependen a su vez de la tradición para garantizar su valía en determinadas circunstancias.
3. Frente a dos tradiciones distintas, aquella con más difusión, antigüedad y asentimiento, robustecida por los milagros y su número de seguidores y detractores, será la que haga más razonable un sistema de creencias.
4. Las creencias que implica la religión y tradición católicas pueden ser adoptadas o sostenidas por un individuo sin que ello implique una irresponsabilidad epistémica de su parte. Esto, dado que el catolicismo cumple de manera cabal los criterios de antigüedad, difusión y asentimiento, además que es una tradición robustecida por milagros y con un número considerable de seguidores y detractores.

A pesar de estas conclusiones, el texto de Agustín no justifica que las creencias religiosas, por el simple hecho de serlo, puedan ser sostenidas o adoptadas sin ningún reproche o deshonra, porque Agustín elude el problema general, dado que su texto apologético se

enmarca en unos límites bastante definidos en relación con el destinatario, en este caso Honorato.

Además, la argumentación agustiniana tiene conflictos al ser trasladada a la modernidad, pues en ésta la validez epistemológica de la tradición como una fuente de creencias es puesta en duda. La relación entre el presente y la tradición se vuelve sumamente conflictiva en la modernidad, y dado que gran parte de las conclusiones del texto de Agustín se fundamentan en esa instancia, el texto necesita una reformulación para seguir garantizando sus conclusiones.

Aunque sería material para otro análisis, me parece que la aproximación de Wittgenstein al tema de las creencias religiosas es mucho más profunda<sup>31</sup>. Wittgenstein, lejos de ensayar una apología, se enfrenta al tema general de la creencia religiosa, a su misma naturaleza, y sus textos sí nos permiten emitir una respuesta a la pregunta general que, a partir del texto de Agustín, queda en suspenso.

---

<sup>31</sup> Principalmente: *Sobre la certeza, Lecciones sobre creencia religiosa* (en: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, tr. del alemán por Isidoro Reguera, Paidós: Barcelona, 1992), y *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer* (en: *Ocasiones Filosóficas*, tr. del inglés por Ángel García Rodríguez, Cátedra: Madrid, 1997). Además es interesante recurrir al penúltimo capítulo de *Renewing Philosophy* de Hilary Putnam, para obtener una idea general sobre el tema.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.