

PROPUESTA PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Francisco Conesa

Seminario Diocesano de Orihuela-Alicante

Universidad de Navarra

Resumen: En este artículo se exponen las líneas principales para elaborar una epistemología de las creencias religiosas, teniendo en cuenta las consideraciones de la filosofía analítica. La características de estas creencias sólo se pueden comprender si se explican desde el interior del acto de fe como expresiones proposicionales del “creer en” Dios y “creer a” Dios. Se estudia también la justificación racional de las creencias religiosas y su relación con el conocimiento.

Palabras clave: creencia religiosa, epistemología, fe, certeza, justificación (racional).

Abstract: this article exposes the main lines for an epistemology of religious beliefs, bearing in mind the contributions of the analytical philosophy. The characteristics of these beliefs only can be understood if they are considered from the interior of the act of faith as propositional expressions of “to believe in” God and “to believe” God. It is studied also the rational justification of the religious beliefs and their relation with knowledge.

Keywords: Religious belief, Epistemology, Faith, Certainty, (Rational) justification.

Las personas sostenemos a lo largo de nuestra vida multitud de creencias, referidas a los más diversos temas. San Agustín estaba convencido del papel decisivo que tienen las creencias en los diversos sectores de la vida humana, hasta el punto de sostener que “ninguna sociedad humana podría subsistir sin merma si decidiéramos no creer nada que no pudiéramos considerar totalmente evidente”¹.

¹ San Agustín. *De utilitate credendi*, XII, 26.



Insertadas en este conjunto de creencias, que forman el entramado sobre el que se asientan nuestras vidas, se sitúan las creencias religiosas, con sus características peculiares. En este artículo intentaré exponer las ideas y los conceptos que considero importante tener en cuenta para situar epistemológicamente estas creencias.

1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

Es conveniente realizar algunas observaciones preliminares referentes al alcance y límites de lo que pretendo exponer:

1. Como he señalado, me centro en las creencias religiosas. Inicialmente podemos considerar “religiosas” aquellas creencias que versan sobre “Dios” o que hacen referencia, directa o indirectamente, a él². Son creencias que aparecen en el uso que los hombres religiosos hacen del lenguaje y, concretamente, en el lenguaje de la invocación (cuando se “habla a Dios”) y del testimonio (al “hablar de Dios”). Nuestro examen de estas creencias se detendrá en los aspectos gnoseológicos.

2. Tendré especialmente en cuenta las creencias religiosas que forman parte de la fe cristiana. El análisis y comprensión de las creencias que intento proponer encuentra su sentido en el interior del acto de fe. Es decir, se trata de comprender cómo se estructuran las creencias y qué papel tienen en la fe cristiana. En posterior avance sobre este tema se podrían analizar las creencias de otras religiones.

3. Para ello me serviré de los estudios e investigaciones que ha aportado la filosofía del lenguaje y, en concreto, lo que se ha venido a llamar “filosofía analítica de la religión”³, que desde hace aproximadamente medio siglo viene estudiando los temas religiosos sirviéndose del método de análisis del lenguaje. Me sitúo, pues, en la tradición analítica, aunque no me considero constreñido a ésta.

4. Planteo este trabajo como una propuesta o unos “apuntes”. No pretendo ofrecer una visión acabada de la epistemología de las creencias religiosas, sino las líneas principales, que considero importante considerar para comprenderlas. Mi pretensión en este artículo es ofrecer una visión de conjunto, lo que me obliga a realizar muchas afirmaciones que no podré detenerme en justificar detalladamente. Soy consciente, por ello, de que quedan muchas cuestiones abiertas al debate y la profundización posteriores.

² Cfr. F. Conesa y J. Nubiola. *Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Herder, 1999, pp. 264 y ss.

³ Se pueden encontrar las características principales en R. Audi y W. Wainwright. “Preface”, en ídem (eds.). *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1986, pp. 9-12. Véase R. G. Wolf. *Analytic Philosophy of Religion. A Bibliography. 1940-1996*. Bowling Green, Bowling Green State University, 1998. He descrito sus líneas principales en F. Conesa. “El acceso a Dios desde la filosofía analítica”, *Scripta Theologica* 35, 2003, pp. 461-484.



2. LA FIRMEZA Y CERTEZA DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Propongo tomar como punto de partida de nuestra reflexión una de las características más notables de las creencias religiosas, que es la certeza con la que las personas creyentes las sostienen. Cuando una persona religiosa cree que “Dios es bueno” o que “El Señor hizo el cielo” no lo hace nunca de un modo tentativo o hipotético. La persona creyente vive esas convicciones con una seguridad y certeza absolutas.

El examen lingüístico del verbo “creer” nos muestra inmediatamente que tiene un campo semántico extremadamente amplio. Con este verbo podemos expresar tanto el parecer como la conjetura, la aparición de una idea, la adhesión intelectual o la confianza⁴. En especial, la forma “creo que” puede ser usada por los hablantes con sentidos diversos. Para intentar aclarar su significado resulta oportuno distinguir dos usos del verbo.

En el primer uso, que podríamos llamar “sentido débil” o “impropio”, “creer” equivale a “suponer”, “presumir” o “conjeturar”. Significa, pues, tener algo por verdadero pero sin estar seguro de ello. Es un uso muy común y extendido en nuestras lenguas. Cuando no tengo certeza de algo digo que “creo que llegaré tarde” o “creo que va a llover”. En todas estas expresiones se establece una clara distancia entre creer y conocer, pues una característica irrenunciable del conocimiento es que va acompañado de certeza.

Pero hay un segundo uso del verbo, que llamaré “sentido fuerte” o “propio”. El criterio para saber cuándo estamos ante este significado propio es que en este caso la palabra “creer” no puede ser reemplazada por otro vocablo⁵. En efecto, en los casos descritos anteriormente se podría sustituir “creer” por “opinar” o “suponer”. Pero existen casos en los que el verbo sirve para expresar convicciones firmes que son incompatibles con la duda. El test lingüístico más sencillo para saber si estamos ante el uso propio del verbo es ver si nuestra afirmación es compatible con la frase “pero puedo estar equivocado”. Dallas M. High se refiere a ello cuando dice que “en el acto de decir ‘yo creo’ es absurdo añadir ‘pero es falso’”⁶. Evidentemente, High, como todos los analistas, hace notar que esto sucede en las frases en primera persona del singular del presente de indicativo, que, como señaló Austin, son las que comprometen al hablante con la verdad de lo que se afirma.

Este uso propio del verbo “creer” aparece especialmente en las expresiones en las que referimos fuertes convicciones vitales, como es el caso de las proposiciones morales o

⁴ Cfr. F. Conesa. *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*. Pamplona, Eunsa, 1994, pp. 233-240. Retomo en este artículo muchas ideas expuestas a lo largo de la obra.

⁵ Este criterio es sostenido por J. Pieper. “El filosofar y el lenguaje”, en *Anuario filosófico* 21/1, 1988, p. 78; cfr. también ídem. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1990³, p. 308.

⁶ D. M. High. “Belief, Falsification and Wittgenstein”, en *International Journal for the Philosophy of Religion* 3, 1972, p. 250.



religiosas. Cuando digo, por ejemplo, que “creo que el obrero merece un salario justo” no puedo añadir “pero puedo estar equivocado”, porque estoy seguro de lo que afirmo. Éste es el marco en el que se sitúan las creencias religiosas. Newman ofrecía otra prueba muy sencilla para saber si estamos ante este uso del verbo: “Si no puedo prometer que también mañana creeré, entonces es que ahora no creo”⁷. L. Wittgenstein comprendió también este uso propio del verbo “creer”, que se caracteriza por la certeza, cuando escribió: “Podemos desconfiar de nuestros propios sentimientos, pero no de nuestras propias creencias. Si hubiera un verbo que significara ‘creer falsamente’ no tendría sentido en la primera persona del presente de indicativo”⁸. Y en sus lecciones sobre la creencia religiosa hace notar que mientras que a preguntas como “¿crees que va a llover?” podemos responder de un modo neutro (“puede ser”, “probablemente”), no lo podemos hacer con preguntas del tipo “¿crees en el juicio final?”⁹.

Considero que esta distinción entre los distintos sentidos del verbo “creer” tiene una gran relevancia epistemológica. El tratamiento indiscriminado de la creencia, apoyado sin duda en el hecho de que usamos el mismo verbo para expresar tanto opiniones como fuertes convicciones, no tiene en cuenta el valor e importancia que los seres humanos otorgamos a unas y otra expresiones. No se puede poner en el mismo plano epistemológico la creencia de que mañana hará viento y la creencia de que robar es malo. Las creencias en sentido fuerte son la base sobre la que se edifica nuestra vida y sobre la que construimos el resto de conocimientos. Como hizo notar Wittgenstein en sus notas “Sobre la certeza”, nuestro conocimiento se apoya en una serie de convicciones o certezas básicas que no ponemos en duda y que forman una especie de “lecho epistemológico” sobre el que se asienta el saber humano¹⁰.

Las creencias religiosas han de considerarse creencias en sentido fuerte. En consecuencia, no puede extrañar que muchos análisis las pongan en el ámbito de las certezas o convicciones firmes. Así, para Jerry H. Gill se trata de “creencias inmovibles” que condicionan toda la vida del creyente¹¹, la epistemología reformada las sitúa entre las “creencias adecuadamente básicas”¹² y Stephen T. Davis considera la fe religiosa como

⁷ Referida por J. Pieper. *Las virtudes fundamentales*, p. 310.

⁸ L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1953, p. 190.

⁹ L. Wittgenstein. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1968, pp. 56 y ss.

¹⁰ L. Wittgenstein. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1988, n. 115: “Quien quisiera dudar de todo ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone la certeza”.

¹¹ Su epistemología se puede encontrar especialmente en J. H. Gill. *On Knowing God. New Directions for the Future of Theology*. Philadelphia, Westminster, 1981.

¹² La exposición más completa es A. Plantinga. “Reason and Belief in God”, en A. Plantinga y N. Wolterstorff (eds.). *Faith and Rationality, Reason and Belief in God*. Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1983, pp. 17-63. Cfr. F. Conesa. “La epistemología reformada”, en *Revista de Filosofía* 11, 1998, pp. 41-76.



“una convicción basada en la evidencia privada adecuada”¹³. Todas estas posiciones resultan esclarecedoras, porque subrayan que, en lo relativo a su certeza, las creencias religiosas se sitúan entre las convicciones firmes y profundas que rigen nuestra vida.

La pregunta que surge inmediatamente es de dónde procede esa firmeza y seguridad con la que el creyente mantiene las creencias. Estamos ante uno de los aspectos más llamativos de la creencia religiosa y también que más quebraderos de cabeza ha dado a filósofos y teólogos. Resulta claro que en este caso la certeza no puede proceder de la evidencia, porque la fe excluye por definición la presencia de evidencia. Pero ¿se puede justificar racionalmente que exista certeza sin que se dé evidencia?

3. LAS CREENCIAS EN EL INTERIOR DEL ACTO DE FE

En mi opinión, el carácter firme y seguro de las creencias religiosas resulta comprensible cuando se entienden en el interior del acto de fe. Las creencias religiosas encuentran su apoyo desde la fe. La certeza acerca de las proposiciones es, antes que nada, certeza sobre las personas.

a) “Creer en” Dios y “creer a” Dios

Para explicar esto, debemos presentar, aunque sea someramente, el análisis de algunas expresiones con las que nos referimos al acto de fe, es decir, al hecho de creer.

La expresión más usada y, quizás más significativa es “creo en Dios”. Los análisis ponen de relieve que hay un uso de esta expresión en la que “creo en Dios” equivale a “creo en la existencia de Dios” o “creo que Dios existe”. Es lo que H. H. Price llamó “sentido factual”; en estos casos “creer en” se puede reducir a “creer que”, es decir, a unas creencias¹⁴. Pero hay un sentido más propio de la expresión “creo en”, que aparece sobre todo cuando se refiere a personas. Cuando digo que “creo en mi amigo” no me estoy refiriendo sólo a que creo que existe, sino que estoy expresando mucho más, porque creer en alguien es confiar en él y estimarle. De manera análoga, “creo en Dios” quiere decir que pongo mi confianza en él.

Las creencias religiosas se comprenden desde la lógica de “creer en” Dios. Algunas son presupuestas lógicamente por la fe en Dios, pues al decir que creo en Dios supongo que existe, que es bueno o que es digno de confianza. Como anteceden lógicamente a la fe, se suelen considerar *praeambula fidei*, pues su negación convertiría en falso el acto de

¹³ Cfr. S. T. Davis. *Faith, Skepticism, and Evidence. An Essay in Religious Epistemology*. Lewisburg, Bucknell Univ. Press, 1978.

¹⁴ Cfr. H. H. Price. *Belief*. London, Allen & Unwin, 1969, pp. 426-454.



creer. Pero la mayoría de creencias religiosas, aquellas que constituyen el núcleo de las religiones y los credos, son consecuencia de “creer en” Dios. Si confío en él, aceptaré su palabra, en el caso de que la pronuncie.

Una segunda expresión que también resulta reveladora es “creo a”. Algunos filósofos del lenguaje consideran incluso que es más clara que la anterior¹⁵. En sus análisis ponen también de relieve que “creer a alguien algo” supone una actitud de confianza. La profesora Anscombe decía: “Creer a alguien (en un caso particular) es confiar en él acerca de la verdad en ese caso particular”¹⁶. Al creer en alguien confío en su palabra respecto de algo¹⁷. Esto se hace mucho más patente en la expresión “Te creo”. Pues bien, cuando decimos que creemos a Dios estamos manifestando que aceptamos su palabra y que confiamos en él. De nuevo las creencias se comprenden en el contexto de la fe religiosa.

Tengo para mí que muchas comprensiones erradas de la fe proceden de separar las creencias del acto de fe. Creer en Dios y creer a Dios sin aceptar unos contenidos no resulta posible, porque la propia lógica del lenguaje dice que creer en alguien y creerle supone aceptar lo que me dice. Pero también hay que decir que si las creencias no se sitúan en el interior de la fe tampoco se entienden bien. Las creencias religiosas sólo tienen sentido en relación con “creer en Dios” y “creer a Dios”; sin esta condición se convierten en meras opiniones.

Podemos ahora mejorar nuestra percepción inicial de lo que son las creencias religiosas. Hemos dicho que eran aquéllas que versaban sobre Dios. Sería mejor decir que las creencias religiosas son los conjuntos de verdades sostenidos por el creyente y que son la expresión proposicional del creer en Dios y creer a Dios¹⁸. La clave no está tanto en el contenido de éstas cuanto en la actitud que las sustenta.

b) La lógica de la fe

Con estas afirmaciones vamos perfilando la peculiar lógica que funciona en la fe. El análisis nos ha enseñado a distinguir dos dimensiones del creer. Por una parte está el

¹⁵ Así opina por ejemplo G. E. M. Anscombe. “Faith”, en *Collected Philosophical Papers. III*. Oxford: Blackwell, 1981, pp. 113-120; idem. “What Is to Believe Someone?”, en C. F. Delaney (ed.). *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1979, pp. 141-151. Y también A. J. P. Kenny. *Faith and Reason*, Irvington, 1983.

¹⁶ G. E. M. Anscombe. “What Is to Believe Someone?”, en C. F. Delaney (ed.). *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1979, p. 151.

¹⁷ Cfr. A. J. P. Kenny. *Faith and Reason*. Irvington, Columbia Univ. Press, 1983, p. 77.

¹⁸ Cfr. una concepción similar en W. L. Sessions. “Religious Faith and Rational Justification”, en *International Journal for the Philosophy of Religion* 13, 1982, p. 145.



aspecto proposicional, lo que denominamos creencias o doctrinas religiosas. Se trata del contenido de lo que se cree. Por otra parte, tenemos el aspecto personal-fiducial, es decir, la confianza del creyente en Dios. Ambos elementos se encuentran íntimamente unidos: la fe sin contenidos queda privada de identidad, pero sin la configuración personal se reduce a un conjunto de creencias aisladas y sin fundamento.

Pero es conveniente entender que el aspecto primario es el personal y, por tanto, el aspecto doctrinal o proposicional está subordinado al mismo. A este propósito hay un conocido pasaje en la Suma de teología de Tomás de Aquino que lo subraya: “Dado que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que lo principal y como fin de cualquier acto de creer es aquel en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a que se asiente creyendo en él”¹⁹. Un texto oficial de la Iglesia católica conjuga muy bien ambos aspectos, cuando dice: “Creer entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que la atestigua”²⁰.

Estamos ante lo que se ha denominado “lógica del testimonio” o “lógica de la obediencia”²¹, que se podría resumir diciendo que creemos algo porque creemos en alguien y le creemos. Las creencias religiosas no se pueden analizar, pues, aisladamente, sino en el contexto del acto de creer y la relación de confianza que supone.

Antes de seguir avanzando es conveniente hacer otra observación. Este tipo de “lógica” resulta apropiada para comprender la fe cristiana, que consiste en creer en Dios y creerle. No estoy seguro de que resulte aplicable al modo en el que se insertan las creencias religiosas en la actitud religiosa de los creyentes de otras religiones. En efecto, aunque solemos aplicar el término *fe* a otras actitudes, seguramente sería más adecuado usar otros términos (como *islam*, es decir, sometimiento, para la actitud de los musulmanes, o *piedad* para la de muchas religiones politeístas) y perfilar por lo tanto otras lógicas para comprenderlas.

c) El carácter performativo del creer

Para completar nuestro análisis de la creencia tenemos que detenernos en otro aspecto del verbo “creer”, que es su carácter performativo o realizativo. Cuando usamos este verbo en su sentido propio, no estamos simplemente describiendo una situación ni constatando un acto externo ni comunicando una decisión sino realizando un acto

¹⁹ Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, II-II, q. 11, a. 1.

²⁰ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 177.

²¹ Cfr. D. Antiseri. *El problema del lenguaje religioso*. Madrid: Cristiandad, 1976, pp. 176-179; cfr. F. Ferré. *Language, Logic, and God*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961, pp. 67-104.



que compromete al que lo dice. Decir “creo en Dios” es confesar la fe. Al decirlo estoy creyendo.

En sus lecciones sobre la creencia religiosa, Wittgenstein señala que cuando un creyente dice que “habrá un juicio final” se compromete a comprender y juzgar sus actos en referencia a cómo aparecerán ante el Juez divino²². Por su parte, Donald Evans desarrolló esta idea hablando de “autoimplicación” y se refirió a una “lógica de la autoimplicación”²³.

“Creer” tiene un carácter implicativo, en primer lugar, porque supone un compromiso acerca de la verdad de lo que se afirma. Cuando un creyente dice “Creo que Dios es bueno” o “Creo en Dios Padre Todopoderoso” da su palabra de que eso es así. La fe se refiere, así, a la verdad.

Pero el creyente no sólo se compromete con la verdad de lo que dice, sino también a realizar acciones ulteriores. Del mismo modo que al decir “Prometo devolverte este libro mañana” nos comprometemos a hacerlo, al decir “Creo en Dios” o “Jesucristo es el Señor” nos comprometemos a llevar una vida acorde con lo que decimos. El lenguaje religioso lleva consigo la verificación del comportamiento del sujeto, que se compromete con ese lenguaje. Hay una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble. Evidentemente, siempre es posible que el creyente abuse del lenguaje, que diga creer algo y no lo crea de verdad; es decir, siempre puede tener lugar lo que suele denominarse un “infortunio”.

En este punto podemos hacer un breve balance acerca del hecho de creer. Advertimos entonces que se entrelazan en éste tres elementos: la confianza, las creencias y el compromiso. Son los aspectos fiducial, proposicional y conativo, que debemos comprender en íntima conexión. Tener fe equivale a confiar en Dios, apoyarse en Él. Es el aspecto de fiducia. Este acto de confianza implica unas creencias, un contenido, la adhesión a la verdad de unas proposiciones, una “fides”. Finalmente, tiene una fuerza compromisoria, de manera que el creyente se autoimplica al creer.

4. LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DEL ACTO DE FE

Para avanzar en la epistemología de las creencias religiosas, tenemos que plantearnos ahora la cuestión de su racionalidad. Al creer, ponemos la confianza de Dios, aceptamos

²² L. Wittgenstein. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1968, pp. 53-59.

²³ Este tema fue desarrollado por el autor y aplicado al concepto de creación en D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, Herder, London 1963. Véase ídem. “Faith and Belief”, en *Religious Studies* 10, 1974, pp. 1-19; 199-212. Este tema ha sido retomado por J. Ladrière. *L'articulation du sens*, 2 vols., París, Cerf, 1970-1984.



lo que nos dice y comprometemos nuestra vida. ¿Cómo saber si estamos ante un acto racional?, ¿existe una justificación racional del creer?, ¿tiene garantía epistémica?

Nuestras razones para creer son como una red entretejida de diversos factores. Señalaré los cuatro aspectos que considero más relevantes, aunque no podemos detenernos en su desarrollo.

a) La razonabilidad de una decisión personal

La diversidad de elementos que componen el acto de fe es ya una señal clara de que creer no es un acto meramente intelectual ni tampoco simplemente el fruto de un impulso ciego de la voluntad. Al creer, la persona entera se ve implicada: su voluntad y su inteligencia, sus sentimientos y emociones. Básicamente consiste, como hemos descrito, en el acto por el que confiamos en Dios y aceptamos su palabra comprometiendo nuestra vida. Se trata, pues, de un acto de la voluntad, que decide confiar, y de la inteligencia, que acepta unos contenidos. Aquí radica precisamente su peculiaridad: en que intervienen tanto la inteligencia como la voluntad. Mirado desde la inteligencia, el acto de creer es un “asentimiento libre”, considerado desde la voluntad, es una “decisión razonable”.

Con la expresión “asentimiento libre” nos referimos al hecho de que aceptamos unas proposiciones no por la evidencia interna de éstas, sino como fruto de una decisión²⁴. En este punto conviene dejar constancia de que debemos considerar nuestras creencias de un modo diferenciado²⁵. Existe un ámbito muy importante de creencias que no tienen relación directa con la voluntad. Es el espacio de las creencias que se apoyan en hechos observables o que se refieren a entes de razón; son las creencias formadas a partir de evidencias. Pero existe un amplio campo en la vida humana en la que la evidencia de que disponemos no es suficiente para constreñirnos a una respuesta. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero considero que los más relevantes son los que se refieren a las relaciones personales y, sobre todo, a la decisión de creer lo que alguien me dice o no. En estos casos, se requiere una intervención de la voluntad que decide confiar o no en la persona a la vista de los argumentos y razones de que disponemos. Está claro que, si no queremos caer en un voluntarismo, la decisión de creer tiene que ser razonable, es decir, debe apoyarse en razones que la justifiquen. Pero también que, sin esa decisión, no sería posible participar en lo que otro sabe.

²⁴ Según la doctrina clásica, como no es la evidencia del objeto la que mueve al sujeto a asentir, la voluntad tiene que intervenir para que cese la duda.

²⁵ En mi opinión no realiza esta distinción B. Williams. “Deciding to Believe”, en ídem. *Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1972, pp. 136-151.



Si consideramos razonable creer en una persona entonces aceptaremos lo que dice y tendremos acceso a un ámbito de verdad que de otro modo permanecería oculto. En este caso, nuestra evaluación racional se dirige principalmente a la persona, que es el objeto del creer, y secundariamente a lo que dice. Y nuestra decisión no se refiere directamente a aceptar una proposición como verdadera sino a considerar si alguien merece o no nuestra confianza. No decidimos creer esto o aquello, sino confiar o no en alguien acerca de la verdad de algo.

Esto es lo que sucede con la fe en Dios. La intervención de la voluntad se refiere al acto de creer en Dios, a la confianza que ponemos en él. Las creencias religiosas no son consecuencia directa de una decisión sino que brotan del acto originario de fiarse de Dios y de amarle, que es un acto esencialmente libre. Como decía Newman, “creemos porque amamos”²⁶.

La fe-confianza desemboca necesariamente en un contenido, en cuanto revelado por la persona. Es decir, no se puede dar una fe sin creencias. La palabra que creo me ha sido dada por la persona en quien creo. En la fe cristiana, el contenido está dado en la revelación, cuyo núcleo es la acción de Dios en la persona de Jesucristo. La aceptación de esa revelación otorga un contenido objetivo a la fe. Sin embargo, conviene añadir que las creencias no son sostenidas de un modo frío y neutral, sino que están teñidas del carácter afectivo que tiene la fe.

Hemos hablado de que tenemos que actuar razonablemente. ¿Qué significa en el contexto de la fe tener razones? ¿Qué razones pueden existir para creer en Dios y creerle? Con el fin de subrayar que la fe nunca es conclusión lógica de un razonamiento, algunos autores analíticos distinguen acertadamente entre “pruebas” y “razones”²⁷. Podemos aportar razones que garanticen la rectitud humana de la decisión de creer, pero no caben pruebas, porque si así fuera, la fe dejaría de ser un acto libre. Y “dar razones –explica High– es responder a la pregunta sobre mi responsabilidad por *decir que, creer o tener fe* en alguien”²⁸. Esto supone que ni el camino del racionalismo (en sentido fuerte) ni el del fideísmo resultan practicables para el creyente. No podemos limitar nuestras creencias sólo a la evidencia, pero tampoco podemos rechazar tener cualquier control racional sobre aquéllas. Lo que cabe entonces es encontrar los argumentos y las razones adecuadas a favor o en contra de una creencia.

Muchas veces estas razones son difícilmente articulables en un discurso de carácter universal. Como señala George Mavrodes, las razones son con frecuencia relativas a la

²⁶ J. H. Newman. *Parochial and Plain Sermons*, IV, p. 309.

²⁷ Cfr. R. Bambrough. “Reason and Faith”, en M. Warner (ed.). *Religion and Philosophy* (Royal Institute of Philosophy Supplement, 31). Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992, pp. 31-32.

²⁸ D. M. High. *Language, Persons and Belief*. Nueva York, Oxford Univ. Press, 1967, p. 211.



persona (*person-relative*)²⁹. Puede suceder que el sujeto no sepa conceptualizar de forma refleja qué elementos concretos lo llevaron a la certeza de su juicio, sin que por ello su juicio sea menos seguro y menos cierto. Puede ocurrir también que para captar la fuerza de un argumento se requieran determinados presupuestos conceptuales o determinadas actitudes. Puede también pasar que la justificación de las creencias esté ligada a acontecimientos, experiencias y acciones que resulten difícilmente expresables³⁰.

La experiencia religiosa –como otras experiencias profundas de la persona humana– se resiste a ser expresada por completo de un modo objetivo. Por esto mismo, la respuesta a la pregunta “¿por qué crees?” puede no ser verbal; e incluso en algunas ocasiones una respuesta no verbal resulta más efectiva y apropiada para convencer a alguien. Podemos pensar que algunas razones para creer se pueden “mostrar” más que “decir”.

Por ello, la fe religiosa recurre con frecuencia a la narración y al relato, en los que se cuenta la actuación de Dios en el pasado y en la propia vida de los creyentes³¹. Una historia tiene una gran capacidad de evocación; contarla es una manera de hacer partícipe a otro de vivencias difícilmente conceptualizables. Por otra parte, cuando el creyente narra su fe se implica en la experiencia que narra, y se convierte en garante de la veracidad de lo que transmite.

Según mi parecer, en la decisión de creer confluyen diversos factores, que de un modo inductivo nos conducen a reconocer que Dios es digno de confianza. Vamos captando progresivamente signos e indicios convergentes cuyo conjunto –como destacó Newman– termina por dar una convicción perfectamente válida³². En la fe cristiana, el signo principal que captamos es la propia persona de Jesucristo. Apunto, aunque sea de pasada, que se trata de signos y no de evidencias y su captación acontece por el conocimiento y trato. Para conocer los signos se requiere una cierta sensibilidad y capacidad intuitiva así como un cierto grado de familiaridad que se alcanza a través de un trato perseverante y apasionado.

Pero el acto de confianza inicial en Dios va unido a la aceptación de su palabra según la “lógica del testimonio” a la que ya nos hemos referido. A este propósito conviene recordar que, a pesar de la herencia empirista presente en la filosofía analítica, no son pocos los autores que –bajo la influencia de Thomas Reid y L. Wittgenstein– han revalorizado

²⁹ G. I. Mavrodes. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*. Nueva York, Random House, 1970, pp. 17-48.

³⁰ Cfr. W. L. Sessions. “Religious Faith and Rational Justification”, en *International Journal for the Philosophy of Religion* 13, 1982, p. 149.

³¹ Cfr. A. Ferrandiz García. “La significatividad del lenguaje narrativo en la evangelización: criterios para su utilización”, en F. Conesa (ed.). *El cristianismo, una propuesta con sentido*. Madrid: Bac, 2005, pp. 217-229.

³² Cfr. J. H. Newman. *El asentimiento religioso*. Barcelona: Herder, 1960, cap. 9.



el testimonio como un modo de saber³³. Aceptar el testimonio de otro puede ser un modo racional de saber algo. En este caso, la racionalidad descansa principalmente en la captación de que la persona del testigo es veraz y digna de confianza. Diversos argumentos nos pueden conducir a percibir que podemos confiar en alguien y creerle.

b) El examen racional de los contenidos de la fe

El proceso de justificación no se detiene simplemente en aceptar lo que otro dice, sino que tenemos también derecho a examinar racionalmente su contenido para comprobar su coherencia y sentido.

En este punto conviene subrayar, en primer lugar, que las creencias religiosas son afirmaciones referidas a realidades del mundo y no sólo a experiencias internas y subjetivas del creyente³⁴. Algunos análisis no cognitivistas del lenguaje religioso, las entendieron principalmente como expresión de actitudes o intenciones del hablante (análisis emotivistas) o de compromisos para actuar (análisis conativos). Pero estas posiciones resultan reductivas, ya que si el lenguaje religioso suscita determinados sentimientos o conductas es precisamente porque el creyente entiende que está hablando de Dios y del mundo³⁵. Las creencias religiosas son afirmaciones de verdad que pretenden hablar sobre la realidad.

Por esto mismo, resulta relevante analizar la consistencia y estructura lógica de las mismas³⁶, y otros elementos formales como si es posible la contradicción o cuál es el sujeto lógico del lenguaje religioso. La condición mínima que debe cumplirse para aceptar que las creencias religiosas puedan tener un carácter veritativo es que se pueda responder a estas cuestiones.

Pero el siguiente paso es analizar su contenido. La inspección racional de las creencias religiosas es un derecho y un deber de la persona. La credulidad es para el creyente un pecado tan grave como el racionalismo. No vale creer cualquier cosa, como tampoco

³³ Cfr. entre otros J. McDowell. "Meaning, Communication and Knowledge", en Z. van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects*- Oxford: Oxford Univ. Press, 1980, pp. 117-139; A. Ross. "Why Do We Believe What We Are Told?", en *Ratio* 28, 1986, pp. 69-88; M. Welbourne. *The Community of Knowledge*, Aberdeen, Aberdeen Univ. Press, 1986; A. J. Coady. *Testimony. A Philosophical Study*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.

³⁴ Cfr. F. Conesa- J. Nubiola. *Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Herder, 1999, pp. 270-283.

³⁵ Una brillante crítica en este sentido se puede encontrar en R. Trigg. *Reason and Commitment*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1973.

³⁶ Han ofrecido intentos de sistematización de I. M. Bochenski, *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires 1967, pp. 64-72; G. Kalinowski. "Sur le langage de la confession chrétienne de la foi", en C. Bruaire (ed.). *La confession de la foi*. París, Communio-Fayard, 1977, pp. 231-246; F. A. Pastor. *La lógica de lo inefable*. Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 35-59.



podemos cerrarnos a lo que, sin contradecirla, se puede situar por encima de nuestra razón.

Se trata aquí de intentar conocer mejor el contenido de nuestras creencias y comprobar que no estamos ante un conglomerado de paradojas incomprensibles. Ésta es la función primordial de la teología, concebida desde su origen como *intellectus fidei*, cuya pretensión es explicar la “gramática de la fe”³⁷, es decir, el significado del lenguaje de la fe, sus reglas de uso e implicaciones.

En este sentido, el creyente no es tan ciego y tozudo como la crítica de la religión pretende mostrar. Su propia fe le sirve de acicate para comprender mejor la realidad. Si en ocasiones esta fe se encuentra amenazada por la increencia, es precisamente porque hay hechos y situaciones que parecen amenazar aquello en lo que cree. Michael Banner pone de relieve que hay creyentes que pierden su fe: existen ex cristianos como también hay ex ateos. Son personas que piensan que han perdido las razones para creer (o para no creer). Y lo mismo puede decirse de un fenómeno como la duda de fe que surge cuando algunos hechos llevan a que el creyente piense que ha perdido las razones para creer³⁸.

En este contexto resulta procedente analizar el lenguaje sobre Dios, en sus peculiaridades y su vinculación con las formas de vida en las que resulta significativo. Conviene también tener en cuenta que las creencias religiosas, aunque se refieren al mundo, no tienen por objeto describirlo en su realidad empírica, sino que ofrecen una concepción global de éste. En cuanto que son afirmaciones de verdad, debemos contrastarlas con lo que dicen otras religiones o las ideologías seculares, con el fin de averiguar cuál es la visión del mundo correcta³⁹.

c) La experiencia religiosa

El tercer factor que interviene en la justificación racional del acto de fe es la experiencia religiosa. Muchas creencias están relacionadas con la experiencia religiosa, la cual está en el origen de algunas afirmaciones y ayuda a comprender la racionalidad de éstas. En efecto, las creencias religiosas recogen experiencias de apertura a una realidad que –en expresión casi clásica de Ramsey– está más allá de los puros hechos, que sobrepasa

³⁷ Según expresión de L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, I § 373. Cfr. F. Conesa, “La teología como gramática del lenguaje sobre Dios”, en J. Morales (dir.), *Cristo y el Dios de los cristianos*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 79-93.

³⁸ Cfr. M. C. Banner. *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 87-95.

³⁹ He esbozado unos criterios para la evaluación de las doctrinas religiosas en F. Conesa. “Sobre la «religión verdadera». Aproximación al significado de la expresión”, en *Scripta Theologica* 30, 1998, pp. 58-60.



lo observable⁴⁰. En ellas el ser humano capta su dependencia de Dios y contempla el mundo como un todo.

En este contexto, las experiencias fundantes de las diversas religiones tienen una importancia singular. En los fundadores de las religiones, en sus sabios y sus santos se encuentran experiencias particulares de Dios, recogidas generalmente en los libros sagrados, que están en el origen de muchas creencias religiosas. Para la racionalidad de la decisión de creer tiene un importante papel el grado de confianza que nos merecen los testigos de esa experiencia y, en un segundo término, el control sobre el proceso de transmisión de ésta, así como los criterios hermenéuticos que nos permiten comprenderla.

Pero las religiones invitan también a realizar la experiencia, señalando los medios y las condiciones para que pueda acontecer. Al participar en las “formas de vida” religiosas podemos comprender mejor el sentido y la racionalidad de las creencias. El canto y la danza, el sacrificio y la práctica de la misericordia, la adoración y el rezo son formas de adentrarse en la “forma de vida” que hace inteligible las creencias y los diversos juegos de lenguaje religiosos.

Además, la fe genera experiencia, invita al hombre a experimentar lo que cree. Creer en Dios pide entrar en relación con Él, buscando conocerle mejor. Estas experiencias son estructuradas e interpretadas desde las propias creencias y según los recursos de la persona. Es decir, la fe junto con la razón configuran la experiencia religiosa.

d) La verificación práctica

El examen de los contenidos objetivos de las creencias religiosas no es suficiente, porque las creencias no son sólo afirmaciones teóricas, sino que tienen un carácter práctico inmediato. Creer en Dios no es algo puramente teórico sino una cuestión práctica que tiene repercusiones en todos los ámbitos de la vida del creyente. En consecuencia, la justificación racional de la fe deberá atender también a este aspecto práctico de las creencias religiosas.

La praxis aparece como una manera de verificar la autenticidad de las creencias religiosas⁴¹. La ausencia de una praxis coherente sería signo de la debilidad de las creencias religiosas. Creer en Dios es adorarle, reconocerle en su soberanía, darle gracias

⁴⁰ Cfr. I. T. Ramsey. *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. Londres, SCM Press, 1967. Según Ramsey, las “situaciones de apertura” (*disclosure situations*) se caracterizan porque en ellas se da una intuición (*discernement*) y una entrega (*commitment*).

⁴¹ He tratado someramente este tema en F. Conesa. “El saber religioso como conocimiento práctico”, en J. Aranguren y otros (eds.). *Comprender la religión*. Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 355-367.



y obedecer sus mandatos. Es también contemplar el mundo y al hombre con unos ojos nuevos. Y una piedra de toque de la verdad de las creencias es la praxis que generan.

Desde ámbitos norteamericanos se han propuesto diversos criterios prácticos para verificar las creencias religiosas, como la plausibilidad debida a la “atracción” ética, estética y veritativa, la interconexión entre teoría y praxis, la capacidad simbólica, la adecuación a la experiencia global de la persona y la validez para el diálogo con todos⁴².

5. EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA FE Y LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Una vez que hemos examinado la dinámica de las creencias religiosas y las líneas principales de su justificación racional, tenemos que preguntarnos cuál es su relación con el saber, es decir, si aportan conocimiento a la persona, si suponen conocimiento.

Antes de adentrarnos más en el tema conviene tener en cuenta aquellas cosmovisiones filosóficas que nos impedirían proseguir el camino. Las epistemologías positivistas, así como todas las que cierran el paso a la trascendencia, se pueden interesar por el modo en que se producen las creencias y cómo se intentan justificar, pero vetan cualquier discurso en términos cognoscitivos. Aquellas filosofías agnósticas o ateas que niegan la capacidad humana de acceso a lo sagrado también detendrían su paso en este punto. Por lo tanto, si queremos avanzar tendremos que suponer una epistemología más comprensiva, abierta a la posibilidad de que un Dios se revele. Si reducimos la realidad a lo observable y pretendemos cazar al jardinero invisible, creo que hemos errado en la base. Ni la realidad es sólo lo verificable empíricamente ni una cerca podría encerrar al jardinero, que no sólo es invisible por definición, sino que fundamentalmente es ilimitable. Es decir, con autores como Antony Flew, como con la mayoría de “ateólogos”, la discusión filosófica del creyente no debe versar sobre Dios y la religión, sino sobre los grandes interrogantes a los que Kant se refirió en el “Manual”: qué puedo saber, qué debo hacer, qué cabe esperar y, en definitiva, quién es el hombre.

Dicho esto, debemos anotar en seguida que la relación de la fe con el conocimiento es diferenciada, como lo son también las diversas maneras de acceso cognoscitivo a la realidad de que dispone la persona.

a) Fe y conocimiento personal

La fe dice relación, en primer lugar, con el conocimiento personal, que se refleja en el lenguaje en la expresión “conocer a” alguien. En su sentido más profundo y propio,

⁴² Cfr. L. Gilkey. *Naming the Whirling*. Indianapolis, Bobbs-Merrill Fair, 1969, pp. 460-465.



esta expresión hace referencia al conocimiento que se adquiere mediante el trato con la persona. Es característico de este conocimiento que no se puede alcanzar si la otra persona no se abre a mí y yo a ella. Es decir, es un conocimiento al que accedo mediante la decisión de confiar en el otro⁴³. Además es un conocimiento que crece con el trato y la familiaridad con la persona conocida.

Pues bien, la fe en Dios consiste en un acto libre de confianza en Él, que da acceso a una experiencia y a una relación vivida y en consecuencia a un conocimiento de carácter personal. En este contexto, fe y conocimiento no se oponen. Al contrario, creer en Dios es la manera adecuada de acceder cognoscitivamente a la realidad divina.

Si siguiéramos profundizando en las características de este conocimiento veríamos que éste requiere el amor. Además, este conocimiento implica a toda la persona y, al tratarse de Dios, va acompañado de la certeza. Por otra parte, tiene un carácter progresivo, aunque nunca llegue a alcanzar por completo su objeto, que es Dios en su misterio.

b) Creencias religiosas y saber

La relación de la fe con el saber objetivo o “saber que” debe matizarse más. Las creencias religiosas tienen un carácter objetivo, como hemos dicho: pretenden aportar un conocimiento sobre la realidad del hombre, del mundo y de Dios. Ahora bien, también hemos dicho que estas creencias no son consecuencia de una evidencia, sino de una decisión, la cual debe estar apoyada en razones si quiere ser un acto plenamente humano.

Las epistemologías que otorgan primacía a los conocimientos adquiridos mediante la evidencia consideran la fe como un modo inferior de saber. Éste es el caso no sólo del cartesianismo sino del propio Tomás de Aquino. Desde el ideal aristotélico de conocimiento, Tomás considera la fe como un estado cognoscitivo que se sitúa entre el saber y la opinión y, por lo tanto, un “conocimiento imperfecto”⁴⁴.

Otras epistemologías consideran diferenciadamente el modo en que sabemos las cosas. Existe un terreno amplio de la objetividad en el que el saber dice relación con la evidencia. Pero existe también otro importante espacio, el que afecta a lo humano, a la sociedad y a la historia, en el que el saber dice relación con un acto de confianza o de fe previo. Éste es el terreno del saber testimonial, cuya garantía gnoseológica reside en la confianza que genera la persona que testifica. El saber testimonial es el analogado

⁴³ Tema que aparece en C. Cirne-Lima. *Personal Faith. A Metaphysical Inquiry*. Nueva York, Herder, 1965, pp. 129-132.

⁴⁴ Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I-II, q. 67, a. 3.



principal (aunque no exclusivo) del saber en la fe. Se trata de un modo peculiar de saber, en el que nos apoyamos en Dios para afirmar la verdad de lo que revela.

Creer es una forma peculiar del saber humano, precisamente la que resulta apropiada a la realidad singular de Dios. Ahora bien, inmediatamente hay que precisar que no estamos ante un saber “en sentido fuerte”, como el que alcanzan las ciencias positivas. Es un saber logrado mediante una intervención de la voluntad, que decide fiarse de Dios y aceptar un saber último que procede de Él y que se le presenta como razonable, aunque sabe que no es evidente.

Es importante notar que este saber sobre Dios no se puede separar del conocimiento personal. Sin conocer a Dios, el saber proposicional queda reducido a un mero saber erudito, privado de la relación personal.

c) Relación con los saberes prácticos y técnicos

Conviene no olvidar que las creencias religiosas están dirigidas a la acción, de manera que proporcionan también un saber obrar (saber práctico) y un saber hacer (saber técnico). Se trata de lo que en el ámbito anglosajón se designa con la expresión “saber cómo” (*know-how*) y que en castellano aparece cuando usamos el verbo saber seguido de infinitivo.

La fe capacita al creyente para un saber de tipo práctico y prudencial, acompañando a la persona en su caminar y obrar. Como explica el profesor de Yale Paul Holmer, “ser cristiano es también descriptible por referencia a un *cómo* y no sólo en relación a un *qué*. Existe un modo de amar, esperar, cuidar, responder, alegrarse, arrepentirse, que está íntimamente ligado con el *qué*. El *qué* se propone ordinariamente en juicios sobre Dios y el mundo. El *cómo* es, en parte, un modo no verbal de emplear los mismos componentes que hacen posibles los juicios”⁴⁵. La relación en que consiste creer en Dios ilumina el obrar, que a su vez fortalece y confirma esa fe.

Apuntamos, finalmente, que la fe está también conectada con unos saberes de tipo técnico, entendidos como habilidades o capacidades para algo, siendo el más importante de ellos saber usar el lenguaje de la fe, el cual requiere un proceso de aprendizaje técnico.

⁴⁵ P. L. Holmer. *The Grammar of Faith*. Nueva York: Harper & Row, 1978, p. 155. Sin embargo, este autor realiza un análisis reductivo de la fe, negándole su carácter objetivo.



d) Carácter social de la fe

En la consideración del estatuto epistemológico del creer resulta muy relevante tener presente el carácter social de la fe. La creencia religiosa no es nunca un acto meramente individual, sino que tiene un carácter comunitario que se expresa en las diversas religiones institucionalizadas. Junto al “creo” se pronuncia inmediatamente el “creemos”. Al creer me vinculo a una comunidad de creyentes. La experiencia del “nosotros” es inmediata para el creyente.

El conocimiento de fe está vinculado a la comunidad creyente, que acoge la revelación de Dios y la hace vida. Creemos en Dios y conocemos “en” una comunidad o iglesia, que es espacio de comunicación, intercambio y también de control de nuestras creencias. El conocimiento de Dios tiene lugar en el interior de una comunidad histórica y actual, es decir, en una tradición y una iglesia. La tarea de justificar racionalmente la fe es también propia de todo el grupo de creyentes y tiene un carácter intrínsecamente social.

6. LA INQUIETUD CREYENTE

Una característica perenne del conocimiento de fe es que nunca queda satisfecho, precisamente porque es consciente de su debilidad. Aspira siempre a un conocimiento más perfecto, a tener que dejar de creer, de confiar en alguien, para ver, así como a pasar de un conocimiento parcial a un conocimiento de Dios tal como es. Hay en el creyente un deseo constante de romper los velos que lo separan del Absoluto y sosegar la inquietud del espíritu.

Por esta razón, la fe es inquietud constante, deseo de ver más, de profundizar, de comprender mejor lo que se cree. Pieper explica que la fe provoca una “intranquilidad de pensamiento”, es decir, un deseo de seguir inquiriendo, de proseguir la pista, una aspiración a encontrar definitivamente lo que se busca⁴⁶. El creyente aspira a conocer a un Dios que es Misterio y no puede ser manipulado como un objeto. Por eso vive en la tensión del que siempre busca, de quien quiere profundizar más.

Hemos comenzado hablando de la certeza del creer. Terminamos subrayando que la firmeza de la fe acontece en la oscuridad. Lo resumió espléndidamente el místico castellano: “¡qué bien se yo la fuente do mana y corre, aunque es de noche!”⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. J. Pieper. *Las virtudes fundamentales*. Madrid, 1990³, p. 333.

⁴⁷ S. Juan de la Cruz. *Poesías 2*, 1 en *Obras completas*. Madrid, BAC, 1992¹¹, p. 11.

