

CREENCIA RELIGIOSA Y RACIONALIDAD

1. Fideísmo y racionalismo

Al comienzo del primer capítulo he definido genéricamente la filosofía de la religión como una reflexión racional sobre la religión. Por lo tanto, es obvio que una de las cuestiones centrales que ella tiene que afrontar es precisamente la de la relación entre “creencia religiosa”, o “fe religiosa”, y lo que generalmente llamamos “razón” o “racionalidad”. Se trata de una cuestión delicada con respecto a la cual, muchas veces, se generan equívocos que impiden una adecuada consideración, y a los cuales es necesario hacer prontamente referencia.

Probablemente, el más frecuente y difundido de estos equívocos tiene que ver con la presunta incompatibilidad de principio entre fe y razón. Esta incompatibilidad puede ser afirmada, como de hecho ocurre, bien desde el punto de vista de la fe religiosa bien desde el de la razón, y da lugar a dos concepciones opuestas usualmente llamadas “fideísmo” y “racionalismo”. El fideísmo no considera que la fe sea un acto irracional en el sentido de que se vaya produciendo según procedimientos diferentes de los racionales, sino que lo que es objeto de creencia no necesite de argumentaciones racionales para ser creíble, e incluso que estas puedan ser perjudiciales. De hecho, es propiamente el contenido irracional de la creencia que paradójicamente la hace digna de fe. *Credo quia absurdum*, creo porque es absurdo, para usar una famosa expresión del padre de la Iglesia, Tertuliano (que además no se encuentra en sus textos en forma literal). Una forma hoy en día muy difundida de fideísmo es la que minimiza el elemento cognitivo de la fe religiosa a favor del elemento emocional, sentimental o práctico: según este tipo de fideísmo, la fe religiosa es, antes que todo, una forma de vivencia personal, o comunitaria, imposible de comunicar a los otros en forma proposicional, e imposible de motivar mediante argumentos racionales. De esto se sigue que la fe reli-

giosa se entiende como una opción personal que depende de motivaciones análogas a las del gusto, o que simplemente queda inscrita en un determinado contexto comunitario. Así concebido, el fideísmo resulta ser una forma de antirrealismo, es decir, equivale a una posición que no reconoce más el problema de la verdad o la falsedad objetiva de la creencia religiosa, sino que la piensa como una perspectiva subjetiva o, como mucho, intersubjetiva¹.

También para el racionalismo la fe religiosa es algo irracional, y también en este caso se trata de una calificación que parece hacer referencia principalmente a la presunta violación de obligaciones epistémicas conectadas al uso de las facultades racionales, y no al hecho de que quien posee convicciones religiosas falle en el ejercicio de uso de estas facultades. En general, para el racionalismo no existen motivos válidos para considerar lícitas las creencias relativas a la realidad, que no se someten a nuestros sentidos y que van más allá de la esfera de la evidencia racional. Para afirmar su verdad se necesitaría una evidencia mayor de la cual, generalmente, el ser humano no dispone. A este respecto, es famosa la respuesta, en forma de chiste, que el filósofo ateo B. Russell habría dado a quien le preguntó qué cosa habría dicho, después de su muerte, si se hubiera encontrado frente a Dios y Éste le preguntara por qué no había sido creyente en vida: “Demasiada poca evidencia”.

“Evidencialismo” es, en efecto, el término con el cual unos filósofos de la religión del ámbito angloamericano definen aquella postura que se ha afirmado en la filosofía moderna a partir de Descartes, y para la cual es ilegítimo conceder el propio asentimiento a una creencia que no sea suficientemente evidente². Con respecto a esto, se hace frecuentemente referencia al principio fundamental de la, así llamada, “ética de la creencia” delineada por W.K. Clifford, que afirma: “Es un error, siempre, dondequiera y para cualquier persona, creer en algo con base en una evidencia insuficiente”³. La conclusión lógica de la aplicación de este principio a la creencia religiosa es la que algunos llaman “presunción en favor del ateísmo”, es decir, el conferir un privilegio epistémico a la negación de la existencia de Dios con respecto a la afirmación de su existencia. De tal manera, la creencia religiosa aparece frente al tribunal de la razón con una presunta declaración de culpabilidad, y a lo mejor debe intentar producir desde sí misma las pruebas de su inocencia.

Las posiciones del fideísmo y del racionalismo están, hoy en día, muy difundidas, ora en ámbito académico, ora fuera de este, y asumen las formas

1 Se trata de una concepción que puede recurrir a diferentes fuentes filosóficas, como la teoría de los juegos lingüísticos de L. Wittgenstein, la hermenéutica filosófica contemporánea, el pensamiento postmoderno.

2 Cfr. N. Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Nueva York, Cambridge University Press, 1966.

3 W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, Nueva York, Macmillan & Co., 1901, p. 175.

más diversas, que frecuentemente se esconden detrás de sinceras proclamaciones de superación de la fractura entre fe y razón. Sin embargo, a pesar de esta difusión, se trata de dos posiciones que no convencen, y esto porque presentan una concepción reduccionista de los términos “fe” y “razón”.

El fideísmo, en los autores que históricamente lo han sostenido, es una concepción principalmente generada por una polémica desatada en contra del racionalismo teológico, es decir en contra de aquella postura que considera posible una adecuada comprensión de la naturaleza de Dios. Colocado en el marco de este contexto polémico, el fideísmo pretende representar los derechos de lo que está por encima de la razón y que no puede ser comprendido sin admitir esta desproporción. En un pasaje del *Apologeticum*, el ya nombrado Tertuliano afirma que “lo que nos hace comprender a Dios es precisamente el no poderle comprender” (XVII, 3). Se trata de una afirmación que puede ser encontrada, casi literalmente, en autores modernos y contemporáneos como S. Kierkegaard y K. Barth, generalmente caracterizados como fideístas, y que estarían de acuerdo también con otra afirmación de Tertuliano para la cual “las cosas que se pueden ver, tomar, concebir, son menores de como aparecen a los ojos que las ven, a las manos que las toman y a los sentidos que las descubren; pero lo que es infinito se conoce plenamente solo por sí mismo” (*ibidem*).

Fuera de esta justificada polémica en contra del racionalismo teológico, la tesis del fideísmo es insostenible porque, como ha observado R. Swinburne, “nadie *puede* creer en una proposición sobre la base del hecho de que es absurda o imposible”⁴. Lo absurdo de una creencia, o la imposibilidad de un acontecimiento, no representan en alguna manera un motivo para considerarlos verdaderos, excepto si no hay otros motivos racionales, o considerados tales, que mueven a aceptar una creencia, aunque faltando una plena evidencia racional. Se puede tratar de la confianza acordada a la palabra de alguien considerado digno de fe, de un interés práctico más o menos relevante, de la posesión de un mínimo de informaciones fiables con respecto al estado de cosas en que se cree. En todos estos casos, la fe no es un movimiento ciego del alma, y de hecho generalmente no queda concedida, en un ámbito religioso o no, con los ojos cerrados o mediante un salto al vacío. Tampoco es posible concebir la fe solo como una emoción o una participación interior, en cuanto la ausencia de cualquier tipo de elemento proposicional en el discurso religioso determina el venirse debajo de la misma creencia. Como ha

4 R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 2005², Clarendon, p. 24.

afirmado Bocheński, el creyente es un “hombre que cree en algunas proposiciones y les atribuye valor de verdad”⁵.

Tampoco el racionalismo parece ser una postura sostenible. En su forma más común, el racionalismo asume, como criterios básicos de la validez del conocimiento, los de la verificación y la falsificación: como las creencias religiosas no pueden ser verificadas ni falsificadas, entonces hay que considerarlas sin sentido o absurdas. Sin embargo, la reflexión epistemológica del siglo XX ha puesto a la luz el límite de estos criterios en tanto que, por un lado, no disponemos de la totalidad de la experiencia que nos permita verificar completamente nuestras creencias y en tanto que, por otro lado, el criterio de la falsificación solo puede introducirnos a verdades provisionales. Además, una coherente aplicación de estos principios provoca el riesgo de quitar sentido a muchos otros ámbitos del conocimiento humano, como los de la moral, de la estética y del mismo conocimiento científico. De hecho, también en el ámbito de la ciencia se proponen hipótesis y construyen teorías que no poseen, o poseen solo parcialmente, una base empírica y que, a pesar de esto, son consideradas válidas. En fin, los criterios de la verificación y de la falsificación, en cuanto criterios *a priori*, parecen no estar sometidos a las condiciones por ellos mismos establecidas; y esto explicaría por qué, a pesar de ser sostenida por determinadas formas de naturalismo contemporáneo (sobre todo con referencia a la relación entre religión y ciencia), esta forma de racionalismo hoy aparece menos convincente desde el punto de vista filosófico que en el pasado⁶.

La idea fundamental del Evidencialismo, expresada por el principio de Clifford, resulta también problemática. Este principio permite, en algunos casos, evitar errores que siguen de la apresurada aceptación de una creencia, pero en otros puede impedir dar comienzo al proceso epistémico que conduce al conocimiento, en cuanto que una evidencia plena generalmente es punto de llegada, y no de partida, de una investigación, y representa más la línea de meta de hipótesis y creencias que en una fase inicial no resultan para nada evidentes. En este sentido, podría ser legítimo hacer valer precisamente el principio opuesto según el cual “es un error, siempre, dondequiera, y para cualquier persona, ignorar o rechazar lo que es contrario a las [...]

5 Cfr. J.M. Bocheński, *La lógica de la religión*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 54.

6 Además, la dificultad en sostener una postura de este tipo resulta de lo que D. Willard llama el “inevitable dilema” del naturalismo contemporáneo, para el cual este racionalismo se transforma en un análisis *a priori* que ofrece un fundamento teórico a su monismo, lo que contradiría la cuestión básica de atenerse a un análisis de las propiedades físicas, o se queda en una vaga apelación a la ciencia. Cfr. D. Willard, “Knowledge and Naturalism”, en W.L. Craig - J.P. Moreland (eds.), *Naturalism. A Critical Analysis*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001, p. 31.

creencias”⁷. Además, la coherente aplicación de este principio acabaría con reconocer como no evidentes la mayoría de nuestras creencias, en particular las que se encuentran a la base de nuestra vida social y que se fundan generalmente en la fiabilidad del testimonio ajeno⁸. Si quisiéramos conseguir un nivel de evidencia racionalmente aceptable, con relación con muchas de estas creencias, el resultado sería solo el de suspender estas creencias y las actividades a ellas conectadas.

En fin, ni siquiera una “presunción de ateísmo” parece justificada. Puede que no tengamos razones para creer que Dios exista, pero esto no genera automáticamente razones para negar su existencia. En otras palabras, la ausencia de una evidencia no representa la evidencia de una ausencia; una ausencia de evidencia con respecto a la existencia de Dios puede legítimamente conducir a una posición agnóstica, pero no atea⁹, mientras el ateísmo, así como el teísmo, necesita en el ámbito filosófico de una justificación racional, es decir de argumentos racionales que justifiquen su asunción.

2. Fe, saber y justificación racional

La constatación de que no existe una diástasis entre fe y razón, o que su relación está destinada a una superación de la una o de la otra, no equivale a afirmar que no hay diferencia entre las dos. En la filosofía occidental hay una larga tradición, por lo menos desde Platón hasta Kant, en la cual se distingue entre opinión, fe y saber según una precisa jerarquía. En Platón, la fe (*pístis*) es una variante de la opinión (*dóxa*) que se distingue claramente de la ciencia (*epistēmē*). Saber significa tener conocimiento estable de las causas de un fenómeno, mientras la opinión es un conocimiento para nada o muy poco fundado en las causas, que por esto es cambiante y poco fiable. La fe es una opinión inducida por la persuasión, que se sostiene subjetivamente con mayor convicción; como eficazmente la definió Aristóteles, se trata de una “opinión vehemente” (*Top.* 4, 5, 126b, 18). En la época medieval, esta posición intermedia de la fe entre opinión y saber ha sido expresada mediante la famosa definición de Hugo de San Víctor, para quien “la fe es una forma de certeza mental con respecto a realidades ausentes, y que es más grande que

7 R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire?*, París, Vrin, 2006², p. 22.

8 Cfr. R. Audi, “The Epistemic Authority of Testimony and the Ethic of Belief”, in A. Dole - A. Chignell (eds.), *God and the Ethic of Belief. New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 175-201.

9 Cfr. J.P. Moreland - W.L. Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003, p. 156.

la opinión y más pequeña que el conocimiento (*Certitudo quaedam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam*)” (*De Sacramentis*, I, X, 2), mientras que en la época moderna Kant ha concebido la fe (*Glaube*) como una convicción (*Überzeugung*) que permite considerar verdadero algo, pero que se funda solo sobre motivos subjetivos y no objetivos, como en cambio ocurre con el saber (*Wissen*)¹⁰.

La distinción entre fe y saber sostenida por esta reconocida tradición de pensamiento se funda en la intuitiva diferencia existente entre creer y saber. Por cuanto se pueda discutir sobre el carácter convencional de la matemática, yo sé que $2+2$ es igual a 4 y no es que simplemente lo crea, y por cuanto se pueda discutir con respecto al carácter relativo de las prohibiciones morales, yo sé, y no simplemente creo, que torturar a alguien por mera diversión es algo que no se tendría que hacer. En estos casos, el estado de cosas en cuestión aparece evidente a la razón humana, casi como en la forma de una presencia directa para la conciencia. No ocurre lo mismo en la fe, la cual –como ha afirmado Tomás de Aquino– es un *habitus* de la mente que “lleva al intelecto a asentir con respecto a lo que no ve” (*S. th.* II-II, q. 4, a. 1), y en el cual la insuficiente evidencia intelectual de lo que se cree, se llena por medio de la voluntad. Este nexo con la voluntad asegura el carácter libre y precisamente voluntario de la fe, pero el saber queda igualmente como condición epistémica privilegiada con respecto a la fe, en cuanto goza de un nivel de mayor evidencia con respecto a esta última. Como también afirma Tomás de Aquino, en la fe “el movimiento del pensamiento (*cogitationis*) permanece quieto” (*Ver.* q. 14, a. 1 ad. 5) y por lo tanto en ella permanece una suerte de insatisfacción intelectual que mueve hacia la búsqueda de una mayor evidencia.

Esta insatisfacción intelectual no se confunde con la duda: a veces se escucha, en la mayoría de los casos con énfasis retórico, que la fe convive con la duda, pero basta poco para entender que la duda es una condición epistémica diferente de la fe, porque en ella se da certeza de algo, aunque no se posea una evidencia plena, mientras en la duda no hay esta certeza. Como ha afirmado J.H. Newman, es posible amar la mitad, y también obedecer la mitad, pero no es posible creer la mitad, así que o hay fe o no la hay¹¹. Si la duda es la condición de quien está todavía buscando, o de quien ha comenzado otra vez a buscar, la fe es la convicción de quien ha encontrado, de quien está cierto de lo que ha encontrado, pero también de quien busca una mayor eviden-

10 Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, FCE-UNAM-UAM, 2009, pp. 693 y ss.

11 Cfr. J.H. Newman, *La fe y la razón*, Madrid, Encuentro, 2017.

cia con respecto a lo que cree, una búsqueda que tendencialmente apunta a transformar la fe en una plena posesión cognoscitiva, es decir un saber.

En la cultura religiosa moderna y posmoderna, muchos suelen enfatizar la importancia de la fe con respecto al saber, pero se trata de una tendencia sospechosa: la fe, es decir, la firme convicción que alguien posee con respecto a un determinado estado de cosas, no es para nada un motivo para que alguien más crea en este mismo estado de cosas, especialmente si la firme convicción no se apoya a su vez en datos evidentes. Por ejemplo, la fe en la resurrección de Cristo resultaría poco creíble si no hubiera habido testimonios oculares de sus apariciones *post mortem*, aunque quien no estuvo presente no puede hacer otra cosa que creer en estos testimonios. El deseo de ver, y no solo de creer, es natural para el ser humano, y en unos casos, como el del Cristo resucitado, existe, como diría V. Soloviov, una “incredulidad en buena fe” como la del apóstol Tomás¹².

Naturalmente el pasaje desde la fe a la visión, de la creencia al saber es posible solo en algunos casos. Algunas cosas solo podemos creerlas y no podemos saberlas. Como ya he dicho, en el marco de las relaciones personales y sociales hay muchas cosas que únicamente podemos creer, y naturalmente esto vale de modo particular para la religión. En la tradición cristiana, la búsqueda de una mayor evidencia con respecto a lo que se cree ha sido expresada mediante fórmulas como *credo ut intelligam* (creo para comprender) o *fides quaerens intellectum* (la fe que busca la inteligencia), es decir, fórmulas que muestran la tensión interna de la fe hacia el saber, pero también el hecho de que el punto de partida para esta investigación queda representado por la fe y que el deseo de una evidencia mayor no debe conducir a una superación de la fe en el saber, cuando esto no es posible. Por esto, en el ámbito religioso, la fe aparece como una condición epistémica privilegiada con respecto al saber, porque permite adquirir un previo conocimiento de algo que no puede ser conocido y guía la búsqueda de su ulterior evidencia.

A veces se sostiene que la fe no implica ningún particular mérito epistémico, porque es concebida como un “don” de Dios, es decir como algo que se concede gratuitamente por Dios al ser humano, sin que éste pueda presumir mérito. Pero se trata de una interpretación parcial de la fe que ignora que todo don, por ser tal, tiene que ser aceptado y que en esta aceptación el ser humano desempeña un papel epistémico. En otras palabras, se necesita comprender que es bueno creer por creer. Como afirma, una vez más, Tomás de Aquino: “los incrédulos son ignorantes con respecto a las cosas de fe, porque no ven y no conocen estas cosas en sí mismas, y no saben que hay que creer

12 Cfr. V. Soloviov, *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, Madrid, El Buey Mudo, 2016.

en ellas. En cambio, en este sentido, los fieles las conocen, no en gracia de una especie de demostración, sino porque [...] miran con la luz de la fe que hay que creer en ellas” (*S. th.* II-II, q. 1 a. 5).

La estrecha relación existente entre fe y saber depende del hecho de que tanto la fe como el saber están orientados hacia la verdad, es decir, hacia la correspondencia con el determinado estado de cosas creído o sabido. Obviamente, esta orientación no garantiza que nuestras creencias, o conocimientos, sean verdaderas. En muchos casos, creemos que las cosas son de un determinado modo, pero en realidad no es así, y en otros casos consideramos tener un conocimiento exacto de ellas, mientras el aparecer de un nuevo elemento nos hace conscientes de la falacia de nuestro conocimiento. En ambos casos, la certeza adquirida con base en la fe o en un determinado nivel de evidencia racional es desafiada por nuevos estados de cosas y por el presentarse de un mismo estado de cosas, pero bajo una diferente perspectiva. Así surge el problema de comprender lo que motiva la asunción de algunas creencias, y en general qué nos lleva a considerar válido un conocimiento.

En la discusión contemporánea, sobre todo en el marco de la filosofía analítica, existe la tendencia a concebir el conocimiento, o sea el saber, como una creencia justificada que es verdadera¹³. Según esta tendencia, que entiende la creencia como un acto mental mediante el cual se representa un determinado estado de cosas considerándolo verdadero, todos nuestros conocimientos son creencias que presentan un diferente nivel de justificación epistémica, es decir, presentan motivos o razones que legitiman en mayor o menor medida su aceptación. Algunos de estos motivos son tales que mueven a considerar las creencias como completamente justificadas y, por esto, como verdaderas, por lo menos con un alto nivel de probabilidad, pero otros ofrecen un nivel de evidencia menor. La justificación de una creencia no determina su verdad, la cual es resultado del acuerdo con el determinado estado de cosas afirmado; de hecho, una creencia puede ser verdadera sin ser justificada, o sea puede ser fruto de una “fortuna cognitiva”, como cuando se adivina la serie de números extraídos en una lotería, o puede ser verdadera siendo solo parcialmente justificada, ya que los motivos en su apoyo pueden basarse en razonamientos incompletos o en creencias a su vez equivocadas. En otros casos es posible tener motivos válidos para considerar verdadera una creencia, pero igualmente equivocarse. La justificación racional de la creencia es en todo caso aquel proceso que hace transparentes, y por esto públicos, los motivos por los cuales aceptamos algunas creencias y las consideramos

13 Cfr. R. Swinburne, *Epistemic Justification*, Oxford, Clarendon, 2001.

verdaderas, y naturalmente esto interfiere con este juicio de verdad, porque una creencia poco justificada tiene menos probabilidades de ser verdadera.

Como ya se ha dicho, siempre hay motivos o razones que mueven, voluntaria o involuntariamente, a aceptar determinadas creencias. Estos motivos pueden ser accesibles al sujeto en cuestión (según una perspectiva definida “internalista”), depender de factores que puede controlar solo parcialmente (según una perspectiva “externalista”), o presentarse como una combinación de las dos. Generalmente, los motivos que justifican la aceptación de nuestras creencias consisten en otras creencias definidas “básicas”, es decir en creencias cuyo contenido presenta un alto nivel de evidencia. De hecho, estas creencias básicas dependen de la posesión de ciertos estados mentales (la creencia de tener mal de cabeza está motivada por el dolor que siento), de la percepción de realidades externas (la creencia de ver un coche frente a mí está motivada por el hecho de verlo en frente de mí), de la memoria (la creencia de haber conseguido titularme está motivada por el claro recuerdo de aquel día de la defensa), o del crédito concedido a otros con respecto a informaciones relativas a la geografía, la historia o la ciencia (por ejemplo, la creencia de que Hitler haya fallecido en 1945 en su búnker de Berlín es históricamente fundada), es decir, por datos difíciles de poner a discusión aunque no presenten todos el mismo nivel de evidencia. Las creencias que se fundan en la posesión de determinados estados mentales generalmente remiten a una sólida base epistémica; también aquellas fundadas en la percepción y en la memoria son generalmente fiables, a pesar de las ilusiones ópticas, superposiciones o amnesias. Creencias relativas a estados de hechos como la muerte Hitler parecen estar bien fundadas, pero presentan un nivel de evidencia menor con respecto a las primeras.

Aunque las creencias de este tipo no presenten la misma evidencia, si no existen elementos capaces de ofrecer una evidencia contraria a la evidencia a favor, es epistémicamente legítimo asumir todas estas creencias como verdaderas. R. Swinburne, con respecto a esto, ha hablado de un “principio de credulidad (*Principle of Credulity*)”¹⁴: el término “credulidad” en español no suena bien en cuanto indica una excesiva, y en algunos casos, hasta ridícula tendencia a creer lo que los otros cuentan (un ejemplo, en este sentido, es el magnífico cuento de I. Singer, *Gimpel el idiota*, en el cual se puede ver una paradójica defensa de la credulidad). En el sentido usado por Swinburne, el término indica simplemente que, si nos parece que las cosas son en un determinado modo y si no existen motivos evidentes para considerar que las cosas

14 Swinburne hace referencia a este principio en muchas de sus obras, la última de ellas, R. Swinburne, *Mind, Brain & Free Will*, Oxford 2013, Oxford University Press, pp. 42 y ss.

son de modo diferente, entonces es justificado creer que sean verdaderamente como creemos.

El principio de credulidad amplía significativamente el abanico de las creencias que presentan una justificación epistémica y, por esto, tienen la probabilidad de ser verdaderas. Para lo que algunos llaman “fundacionalismo” clásico, es decir, para aquella perspectiva que considera que nuestras creencias básicas han de fundarse en proposiciones autoevidentes e infalibles, el abanico de las creencias epistémicamente justificadas es bastante limitado y se reduce a creencias que son justamente autoevidentes (como aquellas matemáticas o lógicas), o fundadas en estados mentales actuales o en la percepción inmediata. Sin embargo, como ya he indicado, existe una infinidad de otras creencias con respecto a las cuales no parece legítimo asumir una actitud escéptica y que, al contrario, aceptamos con facilidad. Mi memoria puede engañarme con relación a algunos hechos, pero si funciona con normalidad resulta completamente fiable. El testimonio de alguien puede ser dudoso, pero, sobre todo cuando se encuentra en acuerdo con otros, es difícil pasarlo por alto. En todos estos casos, no aceptar una creencia no indica una actitud racional sino irracional. Como afirma Swinburne, “no el escéptico sino la persona racional es la que cree”¹⁵.

Naturalmente, el principio de credulidad no supone que la evidencia disponible relativa a determinadas creencias no pueda ser puesta a discusión hasta el punto de volverlas menos probables, e incluso privarlas de consistencia; al mismo tiempo no impide la búsqueda de una mayor evidencia, en el caso de que se considere útil o incluso necesaria. Este principio ofrece una justificación epistémica a la mayoría de nuestras creencias y salva del riesgo de caer en el escepticismo que, en muchos casos, es el resultado al cual llega el excesivo deseo de fundación. El principio de credulidad indica que, en la búsqueda de la verdad, generalmente tenemos una justificada confianza en nuestras facultades epistémicas, y sin esta confianza parece que no puede haber algún conocimiento.

3. La justificación racional de la creencia religiosa

La aplicación del principio de credulidad es obviamente muy relevante para la creencia religiosa. Si es válido para la epistemología en general, lo es también para la epistemología religiosa, es decir que es capaz de ofrecer, por lo menos *prima facie*, una justificación racional de la creencia religiosa. No hay

15 *Ibid.*, p. 44.

razones para negar que pueda ser aplicado también en este ámbito, pero hay algunos problemas que es necesario considerar.

En la discusión contemporánea, A. Plantinga –uno de los más importantes filósofos de la religión vivos actualmente– ofrece una significativa aplicación del principio de credulidad al problema de la justificación epistémica de la creencia religiosa. En realidad, Plantinga no habla de “justificación” porque se trata de un término utilizado prevalentemente en un contexto fundacionalista, sino que habla de una “garantía” que las creencias religiosas pueden presumir una vez que se cumplan determinadas condiciones epistémicas¹⁶. Estas condiciones son esencialmente tres: a) que las facultades sensitivas y cognitivas funcionen de manera correcta; b) que su funcionamiento se dé en un contexto que favorece el desarrollo de las creencias verdaderas y c) que la formación de las creencias esté guiada por una intención de tipo aléptico, es decir que apunta a la verdad. Básicamente, si alguien que posee creencias religiosas no presenta rasgos de desequilibrio físico o cognitivo, o de haber desarrollado estas creencias en condiciones subjetivas o ambientales desfavorables (y que ponen en duda la fiabilidad del proceso doxástico, como podría ser la asunción de drogas o condiciones ambientales extremas), y si al mismo tiempo demuestra no estar movido por intenciones diferentes de la mera referencia al contenido de estas creencias, entonces no existen motivos para considerar ilegítimo, desde el punto de vista epistémico, la posesión de estas creencias. Según Plantinga, la naturaleza de éstas es básica, es decir no es fruto de una inferencia o argumentación, así como las creencias basadas en la percepción, la memoria o las así llamadas creencias *a priori*.

La ventaja de este planteamiento es evidente: la creencia religiosa no solo no aparece como irracional en sí misma, porque es el resultado del ejercicio de las mismas facultades racionales que presiden a la formación de las creencias en general, sino, al no violar ninguna de las condiciones que normalmente permiten considerar fiables nuestras creencias, tiene que ser considerada epistémicamente legítima. El paradigma judicial impuesto por el evidencialismo moderno a la creencia religiosa queda así derrocado, y ésta resulta rehabilitada con respecto a sus derechos epistémicos.

Un aspecto importante que hay que poner a la luz es que desde esta perspectiva las creencias religiosas tienen una garantía epistémica prescindiendo del motivo de su originarse. Por ejemplo, para Plantinga, se puede suponer que en el ser humano existe una facultad o un mecanismo cognitivo que él mismo, siguiendo a Calvino, llama *sensus divinitatis*, y que produce las creencias religiosas y más específicamente la creencia en Dios. Pero, como muchas

16 Cfr. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

veces ocurre, el origen de la creencia religiosa se puede encontrar en el crédito concedido al testimonio de alguien más al cual se le reconoce autoridad. El fundacionalismo generalmente otorga importancia a la autonomía epistémica, es decir a aquella actitud para la cual el sujeto conocedor está dispuesto a reconocer autoridad al testimonio de otro solo si el testimonio responde a los mismos criterios epistémicos considerados válidos por el mismo sujeto. Pero esta actitud corre el riesgo de transformarse en un verdadero egoísmo epistémico que obstaculiza, o incluso anula, la autoridad epistémica de los otros. En el ámbito religioso muchas veces se registra una actitud diferente, la del universalismo epistémico, para el cual “el hecho de que otra persona tenga una determinada creencia religiosa me da una razón *prima facie* para creer en ella yo también”¹⁷. Naturalmente, también en este caso, no todos los testimonios son dignos de confianza sino solo los que presentan, por así decirlo, virtudes epistémicas como el amor por la verdad, la honestidad intelectual, la ausencia de intereses la coherencia, etc.¹⁸ Lo mismo vale con respecto a la fe religiosa que se origina, o se alimenta, a partir de un acontecimiento extraordinario considerado como el efecto de una intervención sobrenatural, es decir, lo que generalmente en el lenguaje religioso se llama “milagro”. Si no hay explicaciones válidas alternativas al acontecimiento en cuestión, el reconocimiento de su naturaleza milagrosa es totalmente legítimo desde el punto de vista epistémico¹⁹.

Una epistemología de la creencia religiosa que valora los elementos mencionados presenta, como ya he afirmado, la capacidad de mostrar el carácter perjudicial de la actitud de sospecha que la epistemología moderna, guiada por asuntos evidencialistas, ha mantenido hacia la creencia religiosa. La superación de este prejuicio constituye sin duda un importante paso adelante para la superación del modelo de conflictividad entre fe y razón. Sin embargo, todo esto no es suficiente. El principio de credulidad y una epistemología de las virtudes aplicada a la creencia religiosa no pueden ellos solos desempeñar la tarea de una justificación racional de la creencia religiosa, y esto porque esta tarea no consiste únicamente en mostrar que el creyente tiene todos los derechos epistémicos de creer en Dios, sino también en ofrecer razones en favor de la existencia de Dios o de lo divino, razones que también los no creyentes puedan reconocer y aceptar. Sin esta exhibición de razones

17 L. Trinkaus Zagzebski, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 185.

18 Una excelente explicación del nexo entre epistemología de las virtudes y el problema de la garantía de las creencias religiosas se encuentra en R. Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, pp. 70 y ss.

19 Entre los varios estudios sobre este tema cfr. por lo menos R. Larmer, *Water into Wine. An Investigation of the Concept of Miracle*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.

“públicas” en favor de la fe religiosa, existe el riesgo de caer en una circularidad argumentativa o en un particularismo epistémico. También podemos sostener con Plantinga que tener creencias religiosas está racionalmente garantizado y es fruto del *sensus divinitatis*, pero el punto decisivo en cuestión sigue siendo el de la verdad de tales creencias, que en una discusión filosófica no puede ser tratado solo recurriendo a la autoridad de la revelación o postulando un papel de asistencia epistémica por parte de Dios mismo (en la forma de un testimonio interior del Espíritu). De hecho, la objeción más consistente desde el punto de vista filosófico en contra de la creencia religiosa no viene de la sospecha de que en ella las facultades cognitivas no funcionen de forma adecuada, sino de poner en discusión su misma verdad. Por esta razón, una justificación racional de la creencia religiosa se da concretamente en la elaboración de argumentos que permitan ampliar la esfera de evidencia racional ya contenida en ella. La conciencia de que este nivel de evidencia no puede ser el requerido por el evidencialismo no debería llevar, según mi opinión, al abandono de la tesis fundacionalista. Se puede, en todo caso, hablar de un fundacionalismo débil, que elabora razones en favor de la verdad de la creencia religiosa, sin pretender que estas razones sean en absoluto demostrativas. Actualmente, esta parece ser, nuevamente, la tarea de la teología natural.