



# FILHA

## “CREER EN” Y “CREER QUE”: ¿PUEDE SER POSIBLE UNA EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA DE LA FE?

Acevedo, Javier. (2018). “Creer en” y “creer que”: ¿puede ser posible una epistemología naturalizada de la fe? *Revista Digital FILHA*. [en línea]. Diciembre. Número 19. Publicación bianual. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: [www.filha.com.mx](http://www.filha.com.mx). ISSN: 2594-0449.

**Resumen:** En este artículo presentaré un argumento que muestra por qué juicios o enunciados con “creer en” dependen de juicios o enunciados con “creer que”. Discutiré esto considerando la idea de que juicios con “creer en” podrían depender de algún esquema trascendental. Lo haré trazando dicha distinción y argumentando que se pueden asociar juicios de “creer en” con juicios de fe, mientras que juicios con “creer que” son juicios que más explícitamente pueden ser justificables y evaluados como verdaderos o falsos, respectivamente.

**Palabras clave:** *Círculo doxástico, dependencia, justificación epistémica, “creer en”, “creer que”, “lo trascendente”.*

**Abstract:** In this article I will present an argument that shows why “believe in” statements depend on “believe that” statements. I will discuss this considering the idea that “believe in” statements might depend on any form of transcendental framework. I will do it by tracing this distinction and arguing that we can associate faith judgments with “believe in” statements and “believe that” statements with judgments that more explicitly can be justifiable and evaluated as either true or false, respectively.

**Key words:** *Doxastic circle, dependence, epistemic justification, “believe in”, “believe that”, “the transcendent”.*

### Introducción: bosquejo del debate entre fe y razón

El universo religioso en donde la fe no puede ser fácilmente circunscrita en un concepto común, hace difícil presentar el debate entre teístas—quienes defienden la existencia de alguna entidad con cualidades que correspondan a Dios— y ateos—quienes están en desacuerdo con el postulado de Dios por propósitos prácticos y éticos y por cuestión de inconsistencia lógica—. Sin embargo, si nos enfocamos en el proceso para lograr tal conocimiento de una entidad (o entidades) “trascendentales” fuera del esquema de la ciencia empírica (aunque, en caso de que tal conocimiento sea posible), podríamos crear una línea común de argumento entre algunas de las tradiciones de fe más influyentes (Abrahámicas), es decir, formas de cristianismo, islamismo y judaísmo. El tema acerca del conocimiento religioso y los procesos específicos para lograrlo, es nombrado el problema epistemológico. Este es un tema perenne que ha sido discutido de múltiples maneras debido a la enorme variedad en que se pueden presentar las interpretaciones de las experiencias religiosas.

En el tema epistemológico se pueden encontrar varias distinciones conceptuales en la historia de la filosofía y la teología. Lo que discutiré aquí puede ser entendido de forma estrecha o de forma amplia. Por un lado, si el método de circunscripción que presentaré parece estrecho para lectores con trasfondo teológico en alguna de las tradiciones Abrahámicas, será porque la metodología filosófica empleada en este artículo no es omniabarcante. No pretendo responder a problemas que podemos encontrar dentro de todas las ramas disciplinarias—como la metafísica, política, o ética—, sino que sólo me concentraré en el aspecto epistemológico. Por otro lado, al considerar sólo el aspecto epistemológico, creo importante que una discusión sobre la fe debe tomar lugar en un enfoque que pueda circunscribir (o reconciliar) las diferentes formas en que se puede entender el término.

Consideraré aspectos de este tema perenne sobre la manera en que referimos al conocimiento a través de fe, y a este enfoque lo llamaré *epistemología de la fe*. Haré esto usando ejemplos simples de juicios con la expresión “creer en”, y “creer que” por razones pragmáticas (y con finalidades reconciliatorias), y explicaré una porción del trasfondo histórico después de la siguiente presentación semiformal acerca del uso de estas expresiones.

## Una presentación semiformal de Fe y Conocimiento: “Creer en” y “Creer que”

Expresiones comúnmente utilizadas podrían servir como guía para los aspectos psicológicos compartidos entre humanos que afirman experiencias religiosas. Y parece que el aspecto más importante subyacente a los juicios de fe es un aspecto que no puede descansar en la razón, sino en la intuición. En sus *Varietades de la Experiencia Religiosa*, James ha escrito:

Si tú tienes intuiciones del todo, ellas provienen de un nivel más profundo de la naturaleza que del elocuente nivel en donde el racionalismo habita. Toda tu vida subconsciente, tus impulsos, tu fe, tus necesidades, tus adivinaciones, han preparado las premisas, de las cuales tu consciencia ahora siente el peso del resultado que debe ser más verdadero que cualquier habla racionalista lógico-cortante, aun cuando astuta, que podría contradecirla. Esta inferioridad del nivel racionalista al fundar las creencias es tan manifiesta cuando el racionalismo argumenta a favor de la religión, así como cuando argumenta en contra (If you have intuitions at all, they come from a deeper level of your nature than the loquacious level which rationalism inhabits. Your whole subconscious life, your impulses, your faiths, your needs, your divinations, have prepared the premises, of which your consciousness now feels the weight of the result must be truer than any logic-chopping rationalistic talk, however clever, that may contradict it. This inferiority of the rationalistic level in founding belief is just as manifest when rationalism argues for religion as when it argues against it) (James, 1902, p. 73).

David Hume ya había pensado en que la razón es sólo una esclava de las pasiones. James, siguiendo estos pasos, toma a esta como una distinción entre la intuición fundando las creencias que pueden ser susceptibles para ser evaluadas por la razón, lo cual quiere decir que una creencia que no se puede corroborar, pero que nos puede llevar a formar más creencias, es el principio de lo que nos hace actuar como agentes en el mundo, en oposición a las creencias que nos son intuitivas pero racionales, y que requieren una esfera (o espacio lógico) distinta para ser juzgadas. Pienso que si nos enfocamos únicamente en el aspecto metafísico de la fe (como lo han hecho Paul Tillich en su *Teología Sistemática* Libro 1, Nicholas Wolterstoff en su *Razón Dentro de los Límites de la Religión*, y más específicamente Alvin Plantinga en el Capítulo 5 de su *Where the Conflict Really Lies*), sin tocar el así llamado uso “pagano” de las expresiones compartidas por los seres humanos, que es lo que James caracteriza como “nuestra intuición”. entonces podríamos estar argumentando de una manera chovinista. No creo que una crítica apuntando a los defectos de una teoría que busque aglomerar aspectos compartidos en la intuición subyacente sea mal encaminada debido a las distinciones que presenta el dogma de fe (en las tradiciones Abrahámicas). Así que considero a

la observación de James como una propuesta reconciliadora para los juicios de fe, aún si es tan sólo una distinción filosófica.

De aquí que quiero enfatizar que mi tema no es el debate sobre fe en esferas distintas a la esfera epistemológica (no me enfocaré en temas que conciernen a la metafísica directamente, aunque sí lo mencionaré, pero explícitamente advierto que no trataré en absoluto las consecuencias políticas de la fe), y antes de apuntar los detalles conceptuales, ilustraré una distinción con ejemplos de usos de expresiones de creencia que considero de importancia filosófica. Considero que juicios como “Juan cree en el calentamiento global” y “Juan cree que el calentamiento global está sucediendo” (o que es real) son diferentes en un aspecto relevante. Esta distinción es útil para aproximarnos al matiz común entre las variedades de juicios de fe, o cuestiones de fe (que presentaré y ejemplificaré más a fondo en adelante), a diferencia de los juicios que son justificables y “razonables”.

Cuando decimos que Juan cree en el calentamiento global estamos afirmando que Juan tiene un compromiso que ha aceptado, proponiéndose a actuar de acuerdo a su creencia. Podríamos notar que las racionalizaciones que Juan puede trabajar en su mente para creer en lo que cree podrían ayudarlo a justificar sus acciones, pero no las razones que pueda tener para su creencia. Nótese que el compromiso para actuar no está lógicamente ligado a la creencia cuando Juan cree que el calentamiento global está sucediendo, que es verdadero, o que es un hecho. Podríamos conocer el contenido del juicio, o lo que encontramos en frente de la cláusula “creer que” sabiendo que el calentamiento global es una hipótesis verdadera, aunque sin actuar de acuerdo a lo que se cree o se conoce como verdadero.

Afirmar lo opuesto, que juicios con “creer que” nos comprometen a llevar a cabo acciones sería una falacia *ad hominem*, *e.g.*, si mientras como carne afirmo que todos deberían ser veganos, lo que afirmo podría ser considerado como éticamente correcto, pero el que yo coma carne mientras afirmo semejante juicio no lo hace susceptible para ser falso. Si tú replicas: “Sí, pero estás comiendo carne. ¿Cómo puedes afirmar que el veganismo es mejor que el omnivorismo”, entonces estarías atacando la consistencia entre mis creencias (o el contenido de lo que afirmo) y mi conducta, pero no a mi afirmación? Juicios con la cláusula “creen en” son distintos a los juicios con la cláusula “creer que” en este respecto. Juicios con “Creer que” pueden ser susceptibles a ser verdaderos o falsos (y usualmente refieren a hechos, situaciones o eventos). Este es el tipo de juicios que no puede ser afectado si hay una falta de consistencia entre la creencia y la conducta de una persona asegurando la verdad de lo que se enuncia. Pero, juicios con “creer en” son diferentes. Estos juicios tienen una procedencia dudosa con respecto a su susceptibilidad para ser verdaderos o falsos, aunque muestran un compromiso para llevar a cabo acciones soportadas por lo que se afirma.

Más aún, debemos notar que cuando referimos a compromisos para actuar (*e.g.*, promesas, habla en futuro y predicciones) hablamos de hechos, o conductas de acuerdo a un estado de cosas incierto pero posible (o probable). Y si estos estados de cosas ocurren, ellos podrían llegar a ser verdaderos o falsos. Este es un aspecto en la epistemología de la fe: la posible relación entre juicios con “creer en” y juicios de fe, en donde un compromiso para llevar a cabo acciones tiene lugar.

Habiendo circunscrito el tema, podemos ahora notar fácilmente que ejemplos en donde el juicio de fe se encuentra involucrado son de la clase “creer en”, como “Juan cree en su esposa”, queriendo decir que Juan tiene un compromiso para actuar de acuerdo con la creencia de ciertas actitudes que su esposa debe tener, queriendo decir también, que Juan tiene fe en su esposa. Otro ejemplo —y quizá un ejemplo canónico— es “Juan cree en Dios”, queriendo decir que Juan vive y se comporta de acuerdo con un compromiso en la existencia de Dios (un postulado que en términos Kantianos podríamos presentar en el esquema trascendental).

No afirmo aquí (aún) que este es el espacio lógico común donde los diferentes tipos de fe pueden circunscribirse. Pero pienso que esta terminología teórica es de ayuda para comenzar a trazar esta circunscripción. Así que, no estoy afirmando que este es un ejemplo en donde podríamos volver

estrecho el aspecto epistemológico de los juicios de fe cuando son traducibles a juicios con “creer en” [i].

Más importante es el compromiso involucrado en juicios con “creer en”. Este alude a una afirmación de acciones concebidas en el sujeto epistémico que podemos presentar de acuerdo con lo que llamaré un *juicio posiblemente contra fáctico* que retrata el contenido de la creencia:

(PCS) Debería actuar como si *tal y tal* fuera el caso.

El ejemplo más importante que alude a algo no-cognoscible en principio —o dentro del esquema trascendental— es “debería actuar como si Dios existiera”. Esto es lo que permite que un compromiso se encuentre en un juicio de fe con “creer en”, presentándose como la unidad entre la creencia y la afirmación, en donde podemos suponer que la probabilidad de cualquier PCS es 1, y, por lo tanto, llevando al sujeto a tener un 100% de decisión sobre su contenido. Esta observación es relevante porque Alvin Plantinga, teólogo y metafísico, cuando discute la probabilidad del ateísmo por encima del teísmo, afirma que el compromiso como probabilidad subjetiva puede ser modelado usando evidencia:

Supongamos, sin embargo, como la mayoría de los teístas que han pensado en esto, consideran, que el teísmo no es contingente: es necesariamente verdadero o necesariamente falso. Si es así, [la probabilidad del no-teísmo] no implica que [no-teísmo] sea más probable que el teísmo, en cambio [no-teísmo] implica que el teísmo es verdadero. Porque si el teísmo es no contingente y falso, entonces necesariamente es falso; la probabilidad de una proposición [iii] contingente sobre una falsedad necesaria es 1 (Plantinga, 2011, Págs. 51-52).

Esto es lo que definitivamente Plantinga considera como una buena refutación del teísmo, porque “Dios existe” es una proposición que tiene que ser necesariamente verdadera o necesariamente falsa. Pero, ¿Cómo sabemos cuándo se pueden aportar pruebas para una proposición necesaria? ¿Tiene sentido modelar el debate en teología natural de forma bayesiana? Cuando Plantinga calcula probabilidades condicionales para verificar que la probabilidad del teísmo es más alta que la probabilidad del no-teísmo, creo que comete una errata: pues si lo que se requiere para la fe es superar los problemas de la revisión bajo probabilidades condicionales, aun cuando subjetiva, en asuntos de fe no se debe modelar aceptando evidencia. Pues uno de los aspectos principales en cuestiones de fe es que la creencia no puede modelarse de manera que la evidencia pueda afectar la hipótesis. Por ejemplo, en teología de la revelación no podemos admitir que, si una experiencia afecta la probabilidad de que una creencia sea verdadera, por lo tanto, sea susceptible a variar en grado de probabilidad respecto a su verdad o falsedad. Podría funcionar de esa forma en la teología natural, sin embargo, en teología natural no nos interesamos directa y plenamente con el aspecto epistemológico de la fe. Los temas son distintos.

Plantinga en verdad cree que este es un argumento para la teología natural desde el matiz epistémico, pero entonces hablar de posibilidades objetivas y probabilidades es inútil a menos que las usemos como probabilidades epistémicas, donde *la necesidad* es una propiedad [iii] metafísica y no epistémica. Esto es discutido de esta manera por el autor porque la idea principal detrás del compromiso presentado por algo parecido a lo que aquí presento como PCS es la inmunidad de la evidencia, acercando una posibilidad epistémica a una posibilidad metafísica. De aquí, me parece, emana el interés por argumentar haciendo uso del bayesianismo en debates de la teología natural.

Aunque cualquier PCS parece invocar una probabilidad subjetiva, aquí argumento que ese no es el caso. Si queremos hacer justicia a una epistemología de la fe, el objetivo principal en un juicio PCS es la acción que se pueda llevar a cabo independientemente de las variaciones en la experiencia del sujeto (y agente). Así mismo, cuando Plantinga trata de responder a las objeciones del teísmo con probabilidades, arruina su propia raíz condicional, porque no se puede obtener una condición que se presente con una proposición necesaria (al menos, no veo por qué en el bayesianismo deba ser así). Al menos, no contamos con el apoyo de una ciencia empírica que pueda aclarar por qué la afirmación en teología natural pueda ser necesaria, cosa que en un juicio de fe se podría dar por hecho. Mas aún, ciertamente no es el caso para ningún segmento del ámbito normativo donde lo moral, lo justo y una eudemonía puedan establecer una unión con el resto de lo que sabemos, pero eso es exactamente lo que discuto aquí. Podemos tener ese apoyo, aunque no considerando probabilidades condicionales como Plantinga lo hace. En cambio, podemos tener proposiciones como condiciones si consideramos las afirmaciones de "creer que" como el respaldo de nuestra base probatoria de cualquier afirmación con "creer en".

La distinción entre "creer en" y "creer que" presenta por qué generalmente en el debate entre teístas y ateos, cuando el ateo presenta evidencia y pruebas de la inexistencia de Dios, incluso considerando probabilidades, este nunca podría convencer al teísta. La pregunta sobre la existencia de Dios refiere al tema ontológico (y particularmente metafísico). El teísta acepta regularmente la existencia de Dios por un compromiso de actuar, de comportarse y decidir tomar acciones como si Dios existiera, que es un argumento presentado en el tema [iv] epistemológico y no ontológico. El problema de la existencia de Dios no es relevante, al menos, no cuando el problema es la "creencia en Dios", que es el ejemplo canónico de una cuestión de fe con respecto al Dios de la fe, como es presentado en las tradiciones abrahámicas [v].

El tema relevante sobre las cuestiones de fe es el compromiso de tomar acciones independientemente de si el contenido de la creencia puede ser justificable, verdadero o falso, incluso aunque sea (subjetivamente) epistémicamente posible o probable. Al mismo tiempo, podría ser razonable tomar decisiones y actuar sin saber el resultado de una decisión y acción. Ya que, por lo general, encontramos situaciones en las que debemos aceptar realizar una acción o tomar una decisión sin siquiera poder saber algo sobre el resultado de esta acción o decisión. Pero podemos encontrarnos dispuestos a actuar en muchos casos como estos. Esta es una condición humana normal y un posible defecto en la toma de decisiones humanas.

Para aclarar esto último, considérese el siguiente escenario simple. Podría aceptar y decidir viajar a algún destino. En tal circunstancia, cuando entro en mi vehículo para partir, me he comprometido con llevar a cabo una acción que debe tener una consecuencia, es decir, llegar vivo a mi destino. No sé si me encontraré con un conductor ebrio que estrellará mi vehículo y me matará (o un viejo amigo que me invitará a tomar un trago, convirtiéndome en el conductor ebrio y provocar mi propia muerte), o si me encontraré con un animal que cruzará y entrará intempestivamente en el camino y hará que me mate. Tampoco sé si llegaré vivo o muerto a mi destino. Pero, al tomar la acción y no tener certeza de mi destino, puedo tener algo de confianza, y actuar con un compromiso que me permite pretender saber "como si las cosas fueran tal y tal finalmente" (esto es así atribuyéndole contenido a mi tesis PCS).

Aquí podemos preguntarnos: ¿Hay algún contenido cognitivo en los juicios de esta clase con la cláusula "creer en" (¿son estos casos de conocimiento)? ¿Hay algún contenido cognitivo cuando estoy decidiendo y comprometiéndome con llegar vivo a mi destino? La respuesta debería ser que no hay contenido cognitivo en esta clase de juicios, al menos, no es así si aceptamos la interpretación que estoy presentando aquí, en la que estoy haciendo justicia a una epistemología de la fe fuera del bayesianismo. No podemos estar seguros de que estos juicios pueden ser evaluadas como verdaderos o falsos. Y claramente, la verdad y la falsedad juegan un papel importante en la caracterización de un episodio como un caso de conocimiento.

Sin embargo, mi objeción al bayesianismo en casos como este —que considero como ejemplo simple de una cuestión de fe— puede ser el siguiente: se podría argumentar que el ejemplo puede ser modelado fácilmente a la manera bayesiana, considerando la evidencia sobre la temporada, el día festivo, los animales vagando, etc. Pero creo que cuando aceptamos un compromiso tratamos de actuar en consecuencia porque creemos que es *bueno* aceptar el compromiso, y no debido a la evidencia (objetiva). De algún modo, debemos reconocer que es *bueno* tener ese compromiso en una creencia predeterminada; pues podemos reconocer que hay un grupo de acciones en los humanos que se llevan a cabo debido a decisiones tomadas en un alto grado de ignorancia; es decir, actuamos en ocasiones cuando no conocemos las consecuencias de por qué actuamos como lo hacemos. Algunas acciones son buenas y otras malas, podemos darnos cuenta de eso, pero eso lo podemos evaluar debido a las consecuencias que podemos observar. El compromiso, por lo tanto, se encuentra en un ámbito diferente y primero.

Se puede argumentar que si podemos pensar que un caso de PCS es bueno porque nuestra acción puede ser buena, tenemos que saber algo sobre el contenido de ese tipo de creencia que le da la propiedad de ser buena, independientemente de la acción. Pero si el conocimiento depende de lo que realmente sabemos, o de lo que puede evaluarse, entonces las afirmaciones de fe —con la cláusula de "creer en"—deben tener un contenido cognitivo, deben incluir razones para ser justificadas, y si hay razones y pueden justificarse, entonces pueden ser susceptibles de ser verdaderas o falsas. Ahora bien, esta línea de argumentación debería significar una cosa. Los juicios con "creer en" deben depender de los juicios con "creer que". El problema epistemológico podría depender de lo que se llama el problema ontológico (donde ahora la metafísica y epistemología pueden vincularse con la ontología), esto es, el problema de si algo existe realmente o no, puede evaluarse porque podemos determinarlo como verdadero o falso. Por lo cual, como dije antes, no es que se puede vincular el tema ontológico con en el tema epistemológico directamente, pero esto es algo que debemos evaluar antes de difuminar cualquier frontera.

## Un debate contemporáneo entre fe y razón

Mucha de la gente religiosa en una rama de las tradiciones abrahámicas piensa acerca de la Biblia —una de las obras de fe más importantes— de esta manera:

Ellos toman la Biblia como siendo autoritaria de una forma u otra. Eso es porque piensan en la Biblia como una palabra especial del Señor, tal como ellos lo ven, Dios es el autor principal y último de la Biblia. Por supuesto, la Biblia también es una biblioteca, cada uno de sus libros tiene un autor humano. Pero Dios ha usado a estos autores de tal manera que lo que escriben tiene el sello de aprobación dado, por lo tanto, la Biblia ==toda la Biblia— está divinamente inspirada de tal manera que su autor principal es Dios. La Biblia es una biblioteca, pero también es como un solo libro, ya que tiene un solo autor principal. Esta es la fuente y la garantía para la propuesta de que podemos "interpretar las Escrituras con las Escrituras" ... si encontramos cierta oscuridad en una de las epístolas de Pablo, por ejemplo, podemos buscar luz, no sólo en otra parte de esa epístola u otras escrituras de Pablo, pero también en las epístolas de Juan y los Evangelios. Y la principal función de la Biblia es revelar a la humanidad el evangelio de Dios (Plantinga 2011, pág.153).

De acuerdo con Plantinga, este es un "proyecto de iluminación" que se remonta a siglos atrás. El proyecto ha sufrido cambios, debido a su complejidad, como mediante una propuesta que fue presentada por Spinoza, la cual puede establecerse en las siguientes líneas: "la regla de interpretación no debe ser más que la luz natural de la razón que es común a todos, no cualquier luz sobrenatural ni ninguna autoridad externa". Esta idea podría entrar en conflicto con la idea de que "los comentarios bíblicos tradicionales dependen de la fe, estas son deliberaciones de fe, no de la razón". (Plantinga, 2011, p.156) [vi].

La razón podría entenderse como lo opuesto a tener un juicio con "creer en", que podría ser el contenido de nuestra decisión para actuar y el impulso principal de nuestra actitud. La razón podría ser caracterizada como aquello que nos permite comprender la solidez de un argumento, incluida la validez, y lo que nos muestra por qué podemos alcanzar el conocimiento a través de inferencias una vez que tenemos principios de una clase empírica o a priori para apoyarlo. Si bien, la fe, en este aspecto, podría ser un compromiso que nos da la fiabilidad para actuar y tomar decisiones, por ejemplo, al confiar en que nuestros padres nos enseñaron en los momentos correctos cuando estábamos moviendo la lengua y los labios cuando niños para indicar el nombre de los colores, luego, cuando crecemos, podemos afirmar que "tengo el compromiso de pronunciar la palabra correcta en las circunstancias adecuadas para hacerme comprensible ante mi comunidad".

Aunque, en temas de religión hablamos de usos más sofisticados. La fe implica, entonces, un compromiso con la verdad de la existencia de Dios a través de su palabra (de la inmortalidad del alma y otros temas), debido a una experiencia o una revelación como una apertura de nuestra autoconciencia ante el espacio lógico de lo divino. Pero cuando queremos saber, el compromiso entra en escena, íntimamente ligado a una relación intersubjetiva de "creencias en", compartidas en una comunidad.

No obstante, el debate sobre la cuestión práctica en estos casos se ha argumentado de varias maneras, como el compromiso "de saber" que, por ejemplo, Dios inspiró a los autores de la Biblia, y, por lo tanto, la Biblia es La Palabra de Dios. Pero cuando hablamos de la idea de un juicio de fe para llevar a cabo una acción, podemos moldear las discusiones en la literatura filosófica en diferentes formas con respecto a nuestra manera de caracterizar las creencias y su fuente. Por un lado, hay una tesis práctica que puede establecerse siguiendo el *principio de razón suficiente*, presentado por primera vez por Leibniz, que en un modo enfatizando a la práctica puede introducirse de la siguiente manera:

(RT) Deberíamos actuar de acuerdo con lo que creemos que es racional

Si algo no es considerado racional por nuestras propias luces, no actuaríamos en consecuencia. Esta es una tesis racionalista que podemos encontrar en las escrituras de filósofos estoicos como Epicuro, Marco Aurelio, Séneca, como son presentados por Anthony Kenny (2007).

Una tesis opuesta podría ser esta:

(FT) Tenemos a la fe como un compromiso para tomar acciones debido a ciertas creencias en un nivel fundamental, es decir, sobre creencias que no pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas por las ciencias empíricas, o que ni siquiera pueden ser susceptibles de ser razonables y justificadas.

(FT) Es una tesis no racionalista que podría guiar nuestro comportamiento. Esta tesis afirma que debemos tener una condición inicial, como he afirmado, tal vez la intuición, para la acción que no puede ser ni verdadera ni falsa a la manera de lo que se caracteriza por las ciencias empíricas. No obstante, fácilmente podemos preguntarnos si la fe es realmente un compromiso tomado de esa manera. Hay varias formas de caracterizar lo que es fe. Como dije al principio, podría ser un compromiso o una creencia predeterminada que escapa a cualquier posible evaluación cognitiva (empírica o racional). Sin embargo, un aspecto común en los diversos usos del término que podemos encontrar en diferentes tradiciones, es que el sujeto actúa de acuerdo con lo que cree que es el "mejor curso de acción", intuitivamente, sin razonamientos, sino simplemente presentando un orden interno en el sujeto que concibe la afirmación de "creer en", a saber, un orden donde el apoyo fundamental de todo el conjunto de creencias es una afirmación de "creer en" (ver, Bilgrami, 2014).

En un caso como el mencionado al principio, sobre mi viaje en un vehículo, podría "creer que" el día es cálido, y, por lo tanto, que el sol me molestará cuando esté conduciendo, que tendré que girar el botón del aire acondicionado, etc. Pero estas creencias tienen un contenido cognitivo y podemos

evaluar su verdad o falsedad. Puedo discutir su verdad o falsedad, y justificar, por separado e independientemente, cada una de las afirmaciones que creo que son ciertas. Por otro lado, la creencia predeterminada, o lo que podría considerar fundamental para mi acción, parece ser injustificable. Además, una creencia adoptada por la fe podría encontrarse respaldada por juicios exclusivos o razones entendidas solo dentro del sistema de fe. El compromiso de actuar cierra un *círculo de creencias* que se puede inferir, razonar y justificar por creencias del mismo círculo. El compromiso de actuar cierra el *círculo doxástico*. Esto significa que la creencia es relativa a un compromiso en el interior del círculo y no relativa a lo que está sucediendo fuera del mismo.

Ahora bien, si la fe ofrece esa confiabilidad predeterminada en las creencias (por ejemplo, de los milagros como verdaderos) y las acciones (como correctas), creando el compromiso, permitiendo además al sujeto el uso de algunas inferencias para amplificar su conocimiento, entonces ambos puntos de vista, la tesis racionalista y la tesis no racionalista deberían ser compatibles. La fe se encontraría en una creencia predeterminada presentada por circunstancias ajenas a la razón, mientras que cada razonamiento se establecería por encima de esa creencia predeterminada, es decir, por encima de la afirmación de "creer en" (lo que podría ser nuestro primer destello de fuerza de voluntad). Pero si pienso que algo es incorrecto, y por encima de la razón fundo mi juicio que incluya esa creencia como una creencia predeterminada, entonces intentaría actuar de acuerdo con mi mejor juicio, incluso si se trata de una afirmación de "creer que". Y en este caso, "mejor" sería "más razonado". Por lo tanto, si tengo fe, no tendría necesidad de encontrar un vínculo de mi razonamiento con mi creencia fundamental. Pero tendría una "garantía alternativa" sin razonabilidad, pero que me ofrece confiabilidad para cada una de las creencias y acciones en mi nombre (vea, Plantinga: 1987 para esta línea argumentativa).

El argumento a favor de la fe debería ser posteriormente justificado. Porque, si alguien me dice que lo que creo es incorrecto, y que mi juicio no tiene ningún fundamento, o que no respeta ninguna coherencia, entonces podría negarme a actuar de acuerdo con ese juicio. Pero si al responder al desafío fuera a decir que por lo tanto pierdo mi fe sobre una creencia fundamental, porque rompería mi lealtad desgarrando mi compromiso y, por ello, el juicio de fe no sería performativo ni correspondería a ninguna acción que pueda evaluarse —como decir adiós en mi partida en vehículo, que, para empezar, me confirió el poder de ser juzgado conscientemente— parecería que debería permanecer inerte y sin el poder de lograr formar creencias posteriores o efectuar acciones. No tendría ningún acceso a ninguna creencia una vez que mi creencia fundamental haya sido desmantelada, y con ello mi compromiso invalidado me prohibiría además tomar cualquier acción donde mi decisión pueda tomar parte (y probablemente me convertiría en un esclavo inconsciente de las decisiones de otros).

De ahora en adelante, podríamos aplicar justicia al defensor de la fe afirmando que tenemos la capacidad de evaluar —también con razón— el juicio que alguien más puede ofrecer, y si yo dijera que no tengo fe en mi evaluación, perdería mi acceso a cualquier conocimiento posible, porque perdería el primer acceso a cualquier creencia. La evaluación podría ser un subproducto de la fe. Así que podríamos entender muy bien por qué ambas posiciones pueden ser incompatibles. Una parece tomar el lugar de la otra: en una cadena de dependencias de creencias (unas sobre otras). La evaluación como una capacidad conferida conscientemente (por autoridad o por cualquier otro medio) se encontraría antes de cualquier razonamiento. Y antes de la evaluación encontraríamos fe: "creer en". La creencia por defecto funcionaría, además, como el compromiso ante un cuerpo de juicios con "creer que". Un compromiso con la capacidad (¿innata?) de evaluar todos los juicios con "creer que".

El último argumento es importante porque es de esta manera que las afirmaciones con "creer en" pueden tener contenido cognitivo como las afirmaciones con "creer que". Pero la fe, como se caracteriza en una buena parte de la historia de la filosofía, se encuentra como una contraparte de la razón. La fe no conlleva a la razón. En ella se encuentra una apuesta y una confianza que trabaja a través de un compromiso. Contiene un deber frente a la verdad de lo "trascendente" e incognoscible, que podría ser el soporte metafísico de los juicios de fe. Porque la fe no puede tener



ningún carácter cognitivo debido a su apoyo metafísico que descansa fuera del alcance de lo cognoscible.

Aún más, se puede argumentar que el nivel de compromiso debe exceder el nivel de cualquier evidencia: "creer que" y "creer en" se encuentran en las líneas del argumento vacilante de Blaise Pascal, ofreciendo más peso a la fe que a la razón. O tal vez la fe podría entenderse de la manera en que William James pensó sobre el tema; en la boca del profesor Leuba, la fe podría involucrar "un estado donde el individuo pueda encontrarse a sí mismo, frente a toda la creación" (James: 1902 ) Por lo tanto, en la fe podríamos encontrar un estado de conciencia distintivo para ser juzgados; una apertura consciente al aspecto "trascendental" de nuestro tipo individual, el alma o el infinito; que incognoscible en principio, puede abrirse a la conciencia; profundamente diferente de todo el conocimiento de la ciencia, o que pertenece a lo que puede ser adquirido por la razón y la experiencia trabajando de forma conjunta.

## Una caracterización de la fe

He mostrado que las diversas caracterizaciones —aunque, cuando se les presenta en forma separada— ofrecen los siguientes conceptos para un marco teórico:

- Confiability
- Apuesta
- "Deber" sobre "lo trascendente" e "incognoscible".
- Un jurado consciente
- Compromiso

La fe no involucra justificación, pero debe involucrar verdad o falsedad ya que funciona como un acceso consciente a lo incognoscible, en desproporción de cualquier evidencia. De ahí la *apuesta* (que es el famoso argumento de Pascal). Esto es así, dada una creencia por defecto que depende de un compromiso donde el jurado (una comunidad) que funciona como la conciencia presente, debido a aquellas personas usualmente involucradas en un rito donde el compromiso tiene lugar (siendo estas personas quienes sean, y en la tradición o circunstancia que se prefiera) una apuesta toma lugar. Por ejemplo, desde situaciones simples de personas que se despiden ante el viaje de un individuo, hasta situaciones más complejas como un matrimonio o la oración de un sacerdote por un esquema trascendental que tenga lugar en un esquema inmanente. Aunque, en el caso de la creencia en Dios, podemos derivar el "deber" sobre lo trascendente e incognoscible (donde Dios está) por el *jurado consciente* que es una comunidad que recibe tal compromiso. Esta es una comunidad de "creyentes en". Ahora, todavía tenemos que presentar los detalles sobre la *fiabilidad*, que es el aspecto que falta en esta breve explicación.

Puedo agregar que, si la fe va a funcionar como un acceso consciente ajeno a una experiencia y razón, ya sea sobre algún aspecto trascendente o incognoscible en principio (independientemente de los argumentos de la teología natural, o los que pretenden probar la existencia de Dios —como el objeto trascendental por excelencia— usando la experiencia y la razón), o si la fe fuera una alternativa por una razón para actuar —sin pruebas, pero de manera efectiva, con un compromiso decisivo con la verdad— entonces una epistemología de la fe difícilmente mantendría una característica importante del conocimiento: justificación o razonamiento.

La fe solo mantendría el componente credencial con alguna garantía (como *Imago Dei* [vii] para Tomás de Aquino), que, sin embargo, esa misma garantía podría encontrarse para que la creencia la haga verdadera (debido al *intelecto activo*, la comprensión, según la interpretación de Agustín de Hipona). Esto significa que una epistemología de la fe nos llevaría a un acceso sin justificación previa a una creencia verdadera que permanecería verdadera dentro del sistema doxástico de creencias, internamente confinado en el sujeto epistémico, e incluso en sujetos que comparten una "creencia en".

Entre varias preguntas que podrían plantearse hasta aquí, hay una que merece una amplia consideración: ¿cómo podríamos confiar en la verdad de este tipo de creencia? ¿De dónde podemos derivar o quizás inferir la confiabilidad en la verdad de una "creencia en", si queremos rastrearla más allá del compromiso? Porque, si el compromiso depende de la confiabilidad predeterminada, entonces, ¿qué es esta confiabilidad predeterminada?

Esa confiabilidad ni siquiera podría caracterizarse como un acceso puramente a priori a una creencia, y, por lo tanto, una garantía a priori. En realidad, es una garantía diferente que muy bien podría estar predeterminada en cada sujeto epistémico. Pero debemos saber el proceso de formación de esta garantía. Así que la tesis en juego podría ser esta: *Una creencia está justificada si y solo si se forma a partir de un proceso confiable.*

Esta es una tesis defendida por autores como Goldman (1979), Plantinga (1987: 1993) y Wolterstorff (1976: 1994) en diferentes variedades. Pero hay dos líneas que van en direcciones opuestas, por un lado, la justificación como una forma para relacionar las creencias, en el lado de la razón, y por otro, una garantía predeterminada y confiable de la verdad fundando creencias, en el lado de la fe.

## Conocimiento y confiabilidad

En la literatura filosófica podemos encontrar que hay tres condiciones necesarias para el conocimiento: tiene que haber algo que (1) debe ser creíble por un individuo (que es una creencia), y al menos, (2) debe ser verdad. Estas son dos condiciones necesarias. Una creencia es un fenómeno psicológico, mientras que la verdad es un concepto semántico y metafísico. Pero gran parte de nuestro conocimiento así caracterizado, como una creencia verdadera, podría ponerse en duda. Cuando esto sucede, necesitamos razones para defender por qué sabemos lo que pretendemos saber. Por lo tanto, (1) la creencia y (2) la verdad no son condiciones suficientes para el conocimiento.

Para mostrar por qué estos dos conceptos no son suficientes, usaré un ejemplo. Digamos que me encuentro en una fiesta con algunos amigos, jugando un juego de mesa, y tiro los dos dados en mi turno. Sin embargo, para esto, antes de tirar los dados, digo: "la suma de los números indicados por mis dados será tres". Para mi buena suerte, un dado muestra el número 2, y el otro muestra el número 1. Mi audiencia podría decir que tenía una creencia verdadera. Pero nadie diría en su sano juicio que sabía el resultado de mi lanzamiento. No conozco ningún truco de magia. Incluso si tuviera una creencia verdadera (que por mi buena suerte sucedió de esa manera), no tenía conocimiento. Una tercera condición, en consecuencia, es necesaria: (3) la *justificación*.

En los proyectos epistemológicos buscamos un conocimiento de segundo orden, de cómo sabemos lo que sabemos: buscamos el conocimiento de lo que puede contar o ser válido como conocimiento. Sabemos que la *justificación* es un concepto importante: podría ser una condición necesaria, y con los otros dos conceptos, creencia y verdad, podría ofrecer suficiencia para caracterizar al conocimiento. Pero en los proyectos epistemológicos también buscamos los requisitos para determinar cuándo algo cuenta como conocimiento. Si obtenemos esos requisitos, podemos llegar a saber qué es lo que cuenta como conocimiento. Nos encontramos pues con dos proyectos. Por un

lado (a) podríamos buscar lo que hace posible el conocimiento. Por otro lado (b) podemos investigar lo que cuenta como conocimiento.

En el lado de (a) podemos encontrar raíces de una epistemología de la fe. En el lado de (b) encontramos una epistemología de la justificación. En (a) podríamos encontrar la raíz de lo que permite tener una adquisición de una creencia (elemento de conocimiento necesario) para formar juicios con "creer en" y actuar en el mundo. Aquí podríamos presentar una *versión de compatibilidad* entre la razón y la fe. Por la fe, podríamos obtener una clase predeterminada de creencias, lo que permitiría tener más creencias y conocimiento. Las primeras creencias siempre pueden ser de la clase "creer en", trabajando para tomar las primeras acciones al comenzar operando con nuestros destellos de experiencia y formar juicios con "cree que". La garantía podría ser dada por una creencia predeterminada, en una epifanía o un estado distintivo de conciencia que proporcione creencias verdaderas. Podría ser el caso que los juicios con "creer en" se deben a la confiabilidad de las primeras acciones, antes de la formación de cualquier otra creencia. Una vez que tenemos esta confiabilidad, podríamos proceder a justificar todo el conjunto de creencias, como se especifica en (b).

Asimismo, creo que ambos proyectos podrían estar contenidos en el aspecto justificativo del conocimiento y estar unificados. Si los dos requisitos que permiten el conocimiento son requisitos que validan el conocimiento, o, si la creencia predeterminada justifica otras creencias verdaderas, entonces podría reconocerse a la justificación epistémica como la raíz de ambos proyectos. Todo depende de su caracterización. Luego, si la razonabilidad de las creencias depende de la creencia predeterminada que conlleve la razonabilidad del resto de las creencias, entonces toda razonabilidad descansa en un orden ofrecido por fe, o por juicios con "creer en". Los juicios con "creer que" dependerían de los juicios con "creer en", y no a la inversa (ver, Plantinga, 2011).

Aunque podría ser de esta manera, al centrarnos en el papel de la justificación podríamos ver que este argumento es incorrecto. La razón de esto reside en el hecho de que podríamos encontrar una creencia con un estado especial entre las creencias que justifica a otras creencias. Podríamos encontrar, además, creencias que se justifiquen entre ellas sucesivamente hasta que encontremos una "creencia fundamental" que se justifique a sí misma, por lo tanto, apoyando todo el cuerpo de creencias. De esa manera, esa creencia que se justifica a sí misma estaría justificando a su vez todo el cuerpo de creencias. Esa creencia justificándose a sí misma debería eliminar la garantía otorgada por la fe de que existe una creencia predeterminada en el conjunto de creencias. La confiabilidad de la fe dependería pues de las justificaciones, siendo estas nada más que razones conjuntas. Igualmente, podría darse el caso de que la creencia que se justifica a sí misma no sea una creencia mantenida por fe o una garantía predeterminada. Porque podría ser que la creencia justificada por sí misma se justifica de esa manera debido al orden que tiene en relación con todo el cuerpo de creencias, uniendo razones, una por una, hasta que se reintegre produciendo justificación. La creencia predeterminada estaría justificada por otras creencias que ella comenzó justificando. La coherencia en las creencias sería su propia justificación: esta visión es una visión *coherentista*.

Ahora bien, el punto de vista coherentista no permite mucha consideración porque el coherentismo requiere que se inicie el proceso de justificación, incluso en la creencia que se justifica a sí misma. Esta justificación debería ser fundacional. Una visión fundacionalista ahora podría tener lugar en esta dialéctica.

## Descartes

Este último argumento presentado se debe a Descartes. Él comenzó la discusión en la primera meditación de sus famosas *Meditaciones Metafísicas* afirmando lo siguiente:

Han pasado algunos años desde que detecté cuántas eran las creencias falsas que tenía desde mi juventud más temprana admitidas como verdaderas, y cuán dudoso era todo lo que había construido desde entonces sobre esta base; y desde ese momento estaba convencido de que debía comprometerme de una vez por todas a deshacerme de todas las opiniones que antes había aceptado, y comenzar a construirlas nuevamente desde su fundamento ... si puedo encontrar en cada una alguna razón para dudar, esto será suficiente para justificar mi rechazo de todo [el sistema] (Descartes, 1641, pág.6).

En las dos primeras meditaciones, Descartes estaba en una búsqueda intelectual de los requisitos [necesarios] como fundamentos del conocimiento. Cuando Descartes reconoce que ha recibido muchas opiniones falsas como si fueran verdaderas, reconoce que realmente no sabía lo que supuso saber. Esas opiniones lo llevaron a formar falsas creencias. Por esta razón, cualquier creencia que parezca incierta por la reflexión debe ser rechazada, según Descartes. Una opinión —ahora, una creencia— debe ser verdadera ante la luz de la reflexión. Por lo tanto, si aceptamos el primer paso de Descartes, deberíamos eliminar la confiabilidad en las creencias conferidas por autoridad, e incluso por cualquier tipo de compromiso (o autoridad de primera persona).

En esta tradición epistemológica fundada por Descartes se dice que, debido a que no podemos saber lo que suponemos saber por una creencia verdadera, debemos reconocer por qué la creencia verdadera es una creencia verdadera, una vez que es un juicio por parte del sujeto epistémico (el *intelecto activo*). Cuando se juzga una creencia verdadera, individual o públicamente, debemos justificar una creencia verdadera (incluso si es verdadera). Por lo tanto, en el papel de la justificación podemos buscar dos requisitos para sustentar cuándo presumimos que tenemos conocimiento, que, siguiendo a Descartes, estos requisitos deben ser los fundamentos que finalmente aclararán cuándo una creencia verdadera es válida como conocimiento. Estos fundamentos que son trastocados por la razón bien pueden eliminar cualquier aspecto de la fe como una creencia predeterminada sin razonabilidad, que podría considerarse como un deber epistémico que presenta Descartes.

En la especulación cartesiana, podríamos encontrar la raíz de los dos proyectos en la justificación. Los requisitos están donde ubicamos las raíces de la fe o (a), y la empresa de validación (b) está donde ubicamos el concepto de justificación. Podríamos prescindir de una epistemología de la fe. Podríamos intentar eliminar (como afirma este proyecto) cualquier creencia que se pueda encontrar como una garantía, sin razonabilidad, sin justificación.

Ahora bien, si esas creencias que deben descartarse en el programa cartesiano son juicios con "creer en", podríamos afirmar que, en lugar de reformular la raíz de los juicios con "creer en" como afirma este programa cartesiano, podríamos encontrar que los juicios con "creer en" dependen de juicios con "creer que". Un juicio debe incluir justificaciones, como lo hace una creencia. Incluso cuando estamos hablando de "creer en" y las acciones que las siguen, siempre podemos encontrar una razón para racionalizar la acción. Esto significa que cualquier afirmación con "creer que", siempre que pueda proporcionar un contenido cognitivo, puede soportar a un juicio con "creer en". "creer en" depende de "creer que".

El programa cartesiano parece cerrar el conocimiento en un *círculo doxástico*, donde el elemento que proporciona la justificación no se justifica por sí mismo. Pero parece haber una base. Aunque, ¿cómo es que esta base afecta al círculo doxástico?

## El conocimiento y su fundamento

Ernesto Sosa (1992) ha discutido el problema con respecto a cómo funciona la justificación en la perspectiva cartesiana. Él lo discutió usando una metáfora. Para el fundacionalista el conocimiento figura como una pirámide: "hay alguna relación no simétrica R (análoga a la relación de apoyo físico, pero en una forma doxástica) que ordena esas partes de tal manera que hay una creencia, llámese F que tiene R [una relación específica] con cada otra parte, mientras que ninguna de ellas tiene R a su vez con F". Esto significa que hay un segmento con un estado especial: los fundamentos. "Para el fundacionalista Descartes, por ejemplo, cada nodo de terminación debe ser una proposición indubitable... sin posibilidad de error. En cuanto a los nodos no terminales, cada uno de ellos representa el conocimiento inferencial, derivado de la deducción de creencias más básicas "(Sosa: 1992, pág.5).

Una creencia es verdadera y válida (y es justificada) como conocimiento cuando está conectada (de manera inferencial con una relación distintiva R) con esa parte que trabaja con un estado especial, y que figura como una base. En esta parte con un estado especial, podemos encontrar esos requisitos. A partir de estos requisitos que permiten el conocimiento, que según Descartes son las ideas claras, indudables y distintas, podríamos trabajar el proyecto de validación del conocimiento. Para Descartes fue por "intuición y deducción" como se logra formar una pirámide compuesta de creencias, que cuando verdaderas, validarían todo nuestro conocimiento.

El problema reside en el estado especial que contiene requisitos que permiten y validan el conocimiento en un carácter normativo, estrictamente epistémico y doxástico. En la teología de la revelación, esta parte debe indicar cuándo podemos tener conocimiento y es aquí donde podemos ubicar la garantía provista por la fe (ante las anomalías de la experiencia). Sin embargo, esos requisitos no deben necesariamente ser de carácter estrictamente epistémico y doxástico. Al igual que los requisitos en ética son normativos debido a su dependencia con las características por las cuales podemos calificarlos tales, por ejemplo, cuando un médico nos dice que es bueno dejar de consumir azúcar por razones proporcionadas descriptiva, biológica y químicamente, aceptamos lo que nos afirma. De manera similar, en la epistemología, la justificación debe depender de las características mediante las cuales podemos decidir si una creencia se encuentra en el camino correcto para ser verdadera.

Podríamos objetar esta dependencia de "creer en" y "creer que". Porque, tal vez podría haber casos en los que una afirmación de "creer en" no pueda depender de la afirmación de "creer que", básicamente, los argumentos teológicos (por *revelación*, afirman que podría ser una R distintiva) pueden afirmar que existe en el reino de lo "trascendente". Pero luego, en ese caso, deberían depender de un factor "trascendental". Pero si tenemos una alternativa que explica mejor sin recurrir a lo "trascendente", ¿por qué no aceptarla? Sosa ha argumentado algo que nos permite interpretar un argumento (aunque su argumento no sigue las líneas que estoy presentando, ofreció las herramientas para presentar un nuevo argumento. La preocupación de Sosa se centra en la independencia de lo normativo):

Si un automóvil es un buen automóvil, entonces toda réplica física de ese automóvil debe ser igualmente buena. Si es un buen automóvil en virtud de propiedades tales como ser económico, no propenso a averías, etc., entonces seguramente una réplica exacta tendría las mismas cualidades y sería igualmente bueno. De manera similar, si una creencia está epistémicamente justificada, esto es así, presumiblemente, en virtud de su carácter y de su base en la percepción, en la memoria o en la inferencia (si es el caso). De este modo, toda creencia exactamente como aquella en su carácter y en su base debe estar igualmente bien justificada. [viii]

¿De qué naturaleza estamos hablando aquí? ¿Y de qué base? Con estas dos nociones, Sosa argumenta que existe una dependencia del carácter epistémico y estrictamente doxástico de la justificación con un aspecto no epistémico de la justificación. Pero nótese que Sosa está afirmando que la base puede ser un aspecto natural no doxástico, y no un aspecto que requiere fe en "lo trascendente". Sosa está afirmando también que el carácter epistémico es un aspecto dependiente: el aspecto normativo que califica una creencia en un juicio como bueno o correcto depende del factor externo, un factor causal y no doxástico. Aquí, lo que podemos afirmar es que, si un juicio con "creer en" depende de un juicio con "creer que", y si la afirmación de "creer que" depende de un factor causal y natural, por transitividad, los juicios con "creer en" dependen de un factor causal, o de un factor empírico. Porque si la fe funciona como un proceso evaluativo en un nivel superior, debido a un acceso distintivo o relación de revelación, y ese proceso depende de "creer que", podríamos encontrar a su vez una explicación empírica y causal de la fe.

## Conclusión

El aspecto normativo de la justificación depende de los aspectos causales y empíricos de la justificación. Estos aspectos causales que involucran un componente empírico se encuentran en la parte de la fundación, con un estado especial. Por eso, cuando se requiere saber cómo es que se podría obtener conocimiento en circunstancias que exceden nuestras capacidades, pero cuando es necesario actuar —que es el principal dominio de los juicios con "creer en"— podríamos tener suficiencia en el reconocimiento de la relación por la cual se forma el enunciado "creer en", porque está en el mismo pie con la relación en la que se forma un juicio con "creer que". De manera similar, si hay un componente empírico en el que descansa la justificación, entonces los factores causales y naturales podrían ser cognoscibles. Lo incognoscible seguiría siendo incognoscible de todos modos. Pero podría no tener nada que ver con la fe como un acceso distintivo para un conocimiento.

Al considerar esta posición en epistemología, podríamos encontrar una mejor manera de unir una visión del conocimiento, sin "alternativas" distintivas, ya que en esta visión del conocimiento hay una conexión por una relación de dependencia, donde incluso el carácter distintivo R o revelación podría ser confiable por razones de soporte empírico, donde otras formas de conocimiento podrían estar unidas. Los juicios de "creer en" no permanecerían aislados, confinados dentro de un círculo doxástico o un cuerpo dogmático de sistemas de creencias, sin fundamentos que pudieran explicarse naturalmente. Aquí, afirmo también que podríamos discutir el aspecto natural del carácter distintivo R de una manera que no es reductiva, sino compatible.

## Referencias

Bilgrami, Akeel: 2014. "Secularism", en *Secularism, Identity and Enchantment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Descartes, Rene: 1641, *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge University Press), traducido por Elizabeth S. Haldane, 1911.

Kenny, Anthony 2007: *A New History of Western Philosophy*, Oxford University Press.

Plantinga, Alvin 2006: "Against Materialism" en *Faith and Philosophy*, 23 (1), p. 2-32, 2006.

\_\_\_\_\_ 2011: *Where the Conflict Really Lies*, Oxford University Press, New York.

Tillich, Paul 1953: *Systematic Theology, Part 1 Reason and Revelation*, The University of Chicago Press.

Sosa, Ernest: 1980. *The Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge*, *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1):3-26.

Troeltsch, Ernst 1913: "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", en *Gresa, elte Schriften*, (vol. 2) Tübingen, Mohr.

Van Harvey 1986: "New Testament Scholarship and Christian Belief" en *Jesus in History and Myth*, Ed, R. Joseph Hoffman y Gerald A. Large, Buffalo, Prometheus Books.

## Notas

[i] Podemos ver la diferencia entre juicios y enunciados porque esta es la diferencia entre lo que podemos considerar como contenido de una creencia y lo que podemos considerar como contenido de lo que se afirma.

[ii] Nota del traductor: La palabra "proposition" refiere a "Ling. Contenido de un enunciado."

[iii] Véase Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Harvard University Press, 1980.

[iv] No es de extrañar por qué estos argumentos convencen al agnóstico, que no es más que una cómoda posición escéptica. Esto es así porque el soporte metafísico es compatible con el apoyo epistemológico.

[v] Véase el trabajo de *Teología Sistemática* de Paul Tillich.

[vi] Para más información sobre este tema, véase Van Harvey, "New Testament Scholarship and Christian Belief" in *Jesus in History and Myth*, ed, R. Joseph Hoffman y Gerald A. Large (Buffalo, Prometheus Books, 1986) p. 193 También existe el escepticismo propagado por Ernst Troeltsch en "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", en *Gresa, elte Schriften* (Tübingen, Mohr, 1913, vol 2. pp. 729-53)

[vii] Por supuesto, esta idea ha sido interpretada de varias maneras. En algunos credos luteranos y reformados: como la Confesión belga, la Confesión de Westminster y el Catecismo de Heidelberg, donde se presenta la negación de la imagen de Dios que tiene lugar en nosotros. Sin embargo, en estas ideologías todavía se presupone, al menos antes de la caída, que *el Imago Dei* fuera introducido en nosotros por nuestra capacidad de juicio, para distinguir el bien del mal.

[viii] Sosa, 1992, p. 233, la traducción es de Sebastián Lamoyi. Los énfasis en cursiva son míos.