

CONFIANZA Y ASENTIMIENTO LA RECONSTRUCCIÓN DE UN ARGUMENTO DEL *DE UTILITATE CREDENDI* DE SAN AGUSTÍN¹

Héctor Zagal. Universidad Panamericana (México)

Objetivo

Mi propósito en este artículo es reconstruir desde una perspectiva moderna el argumento del *De utilitate credendi* cap. XII n. 26¹. A decir de Guillermo Hurtado², Agustín pretende refutar en este pasaje una tesis que, evocando más o menos el estilo de Wittgenstein, vendría a enunciarse algo así como «No debemos creer lo que no sabemos con certeza». El argumento invoca la necesidad de ciertas creencias para la vida social y a partir de este hecho, se infiere la racionalidad del asentimiento religioso.

Para cumplir mi cometido, primero coloco en contexto el opúsculo en cuestión con la intención de señalar los límites circunstanciales del argumento. En un segundo momento, esbozo la estrategia argumentativa del capítulo XII. En un tercer momento exploro las relaciones entre confianza, asentimiento y tradición. Finalmente reconstruyo el argumento relacionándolo con ciertas ideas modernas y contemporáneas.

La polémica maniquea

Se escribió *De utilitate credendi* expresamente contra los maniqueos. La secta contaba un apreciable número de adeptos en las inmediaciones de Hipona. Agustín colaboraba por aquél entonces con el obispo Valerio, cuya sede episcopal heredaría más tarde.

Determinar con precisión la doctrina maniquea es difícil. La mayoría de nuestras referencias proceden de fuentes patrísticas adversas y, por tanto, de objetividad cuestionable. Soslayo, en consecuencia, si el maniqueísmo histórico sostuvo tal o cual tesis. Lo relevante es lo que san Agustín entendió y, por tanto, lo que combatió con singular encono.

¹ * Este artículo fue elaborado con el apoyo del proyecto de investigación CONACYT no. 42166H

¹ Utilizo, salvo algunas correcciones, la edición de las *Obras* de San Agustín, vol IV, de Victorino Capanaga et al. en la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

² HURTADO, Guillermo; «De la utilidad de creer», Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, *prómanuscrito*, 2004. También me fue de mucha ayuda la discusión de este texto con Julio Beltrán, del mismo Instituto.

Por *Las Confesiones*, sabemos que el maniqueísmo tenía fuertes compromisos epistemológicos con la astrología, amén, de su consabida explicación del mal³. La doctrina maniquea guarda semejanza con el gnosticismo de impronta neoplatónica. Para la *gnosis*, la *pistis* es un estado primitivo del auténtico conocimiento. Los auténticos filósofos pueden prescindir de la fe y de la interpretación *ad litteram* de la Escritura. Los misterios bíblicos deben interpretarse alegóricamente, pues su interpretación literal es un mero recurso didáctico para las mentes rudas, y de ésta «servidumbre» pueden liberarse las inteligencias más sagaces y maduras. La fe es una forma infantil del auténtico conocimiento.

Los conocimientos astrales vendrían a formar parte de una teoría general del universo y de Dios. Los maniqueos se consideraban capaces de explicar los grandes problemas de la vida humana y del mundo —entre ellos el del mal— gracias a revoluciones y órbitas de los cuerpos celestes.

Agustín se alejó del maniqueísmo porque esa pretendida ciencia no era capaz de dar explicaciones satisfactorias. Ellos prometían ciencia y, a la hora de la verdad, no resolvían rigurosamente los problemas. Recordemos cómo se decepcionó de los vacíos discursos de un tal Fausto, sabio entre los sabios maniqueos⁴.

Dicha sabiduría pasó a engrosar el voluminoso catálogo de las herejías coleccionadas por los padres griegos y latinos. Se trataba de una doctrina que aceptaba *de alguna manera* parte de los Evangelios, pero simultáneamente se alejaban de las enseñanzas tradicionales de la Iglesia. Este detalle no debe perderse de vista, pues condiciona los alcances de los razonamientos del *De utilitate credendi* en una lectura contemporánea. Los maniqueos aceptaban *grosso modo* la fe, pero rechazaban el testimonio de los maestros tradicionales del dogma cristiano. De ahí que Agustín insista en el entrelazamiento de fe, testimonio, confianza e instituciones.

De utilitate credendi arremete contra el desprecio maniqueo por la fe. Cercanos a la *gnosis*, consideraban propio de entendimientos ingenuos este tipo de asentimiento:

Todo esto se ha dicho para que comprendamos que no somos temerarios si seguimos las mismas cosas que no alcanzamos a comprender; porque los que sostienen que sólo ha de creerse lo que se sabe, evitan que se les llame suspicaces (*opinationis*), nombre bajo y vergonzoso. Una diligente reflexión sobre la gran diferencia que hay entre pensar que se sabe algo y creer, movido por la autoridad, lo que de cierto se ignora, nos evitará la inculpación de error, de incultura (*inbumanitatís*) y de soberbia. (*De ut. cred.* XI, 25)

Los maniqueos reprochan al católico su credulidad, pues sólo se debe asentar lo que se sabe con ciencia (*scire*). Desoyendo esta indicación, el católico asiente sin saber. La objeción maniquea destaca por su fuerza y sencillez: la religión fundada en razones supera a la religión sostenida en la fe, pues lo propio del ser humano es pensar. Agustín intentará invertir los términos:

³ *Las Confesiones*, V, caps. 3 y 4 en *Obras de san Agustín*, II, BAC, Madrid, 1951

⁴ *Las Confesiones*, V, 6, par 11. Vid. También *Contra Faustum*, *passim* en *Obras de san Agustín*, XXXI, BAC, Madrid 1993.

«Tócanos ahora considerar qué razón existe para que no vayamos en pos de los que prometen guiarnos con la razón. Ya se ha dicho que no es deshonoroso seguir a los que nos mandan creer; pero hay hombres, y no pocos, que piensan que acudir a los que prometen razones no sólo no implica deshonor, sino que es timbre de gloria» (*De ut. cred.* XI, 25).

La estrategia general: *credere vel credulum esse*

La matriz de la argumentación agustiniana se encuentra al inicio del capítulo 10:

Si admitimos que son cosas distintas el creer del ser crédulo, se sigue que no hay mal ninguno en creer en la religión. ¿Qué pensaríamos si la fe y la credulidad fueran ambas defectuosas, como lo son la embriaguez y el acto de embriagarse? Quien tuviera esto por cierto, pienso que no podría tener amigo ninguno; porque si es una deshonor creer en algo, o incurre en torpeza quien cree en su amigo (*Si enim turpe est aliquid credere, aut turpiter facit qui amico credit*), o no entiendo cómo puede llamarse amigo a sí mismo o al otro si no cree en él (*De ut. cred.* X, 23)

En estas líneas, se esbozan los dos pilares de su estrategia: (1) Distinguir entre tipos de asentimiento y (2) Mostrar la conveniencia social de la fe. Apalancándose en tales ideas, pretenderá dismantelar la objeción maniquea: «No debemos creer lo que no sabemos con certeza».

Agustín analiza primeramente el fenómeno de la fe en un entorno puramente humano (11 y 12) para avanzar después a la dimensión religiosa (13) y concluir en el 14 la inconsistencia del maniqueísmo. El lector contemporáneo encontrará las ideas más interesantes en los capítulos 11 y 12.

La discusión se ensambla en torno a tres líneas.

1. Creer y conocer

La distinción de tres operaciones de la mente: *intelligere, credere, opinari*. Agustín advierte que el acto de creer implica la voluntad, es una decisión. De ahí que nuestras creencias admitan valoraciones morales. Por ejemplo, si un desconocido sin autoridad alguna viene y me cuenta que mi esposa me engaña con mi padre, mal haría yo en dar crédito a sus habladurías sin prueba alguna. Agustín extrae a las creencias del ámbito de la racionalidad pura. No deben juzgarse exclusivamente por normas epistemológicas. Los criterios morales y prácticos también intervienen en la evaluación de las creencias; no son moralmente neutras. Creer es una decisión en la que no sólo está en juego la evidencia. El acto de creer implica «decidirse a creer»⁵, por tanto, su validez no puede ser dictaminada exclusivamente desde el punto de vista de sus condiciones de verdad. Las creencias, al menos como las concibe Agustín, no sólo son verdaderas o falsas, también se adjetivan como

⁵ Dejo para otro lugar la discusión sobre las creencias espontáneas. Por ejemplo, un niño no decide creer a su madre que Dios escucha sus oraciones nocturnas. Sencillamente reza, pues el testimonio de su madre es incuestionable.

buenas o malas pues tienen, en definitiva, una orientación práctica. Decidirse a creer involucra la voluntad

Por el contrario, el acto de conocer siempre conviene al ser humano, carece de ese elemento moral presente en el acto de creer:

Si se las considera aisladamente, el entender está siempre libre de vicio (...) Entender las cosas grandes, honestas, incluso las divinas, constituye la suma dicha; entender las cosas superfluas no acarrea daño alguno; el dedicarse a su estudio consumió el tiempo acaso necesario para otros estudios. Tampoco hay que temer daño ninguno del mero hecho de entender lo que es malo; lo lamentable es hacerlo» (*De ut. cred.* XI, 25).

Con esta observación, Agustín coloca la discusión en el terreno que desea y fuera de la razón pura, si se me permite el anacronismo. Esto le permitirá ponderar las creencias desde el punto de vista social. La epistemología no pronuncia la última palabra en materia de credos. Obviamente, si el opositor maniqueo acepta inadvertidamente esta última afirmación, ha perdido la batalla.

2. La necesidad social de las creencias

Un segundo momento de la estrategia, quizá el más importante, consiste en reconocer la necesidad social de las creencias. La comunidad humana no puede funcionar *de facto* si pretendemos entender (*intelligere*) absolutamente todo⁶. «Múltiples razones podrían aducirse para poner en claro que de la sociedad humana no quedaría nada firme si nos determináramos a no creer más que lo que podemos percibir por nosotros mismos» (*De ut. cred.* XII, 26).

Agustín añade un cariz al argumento. Debo de confesar que nunca le hubiese dado importancia, sin la observación de Hurtado⁷. Las creencias resultan indispensables en la vida social (argumento *pragmático*), pero además poner en duda ciertas creencias es de suyo inmoral. Sospechar, dudar o dejar de creer que nuestra madre es nuestra madre *con base únicamente en la norma de que «no debemos creer lo que no sabemos»* es reprobable». Existe un refrán popular que resume este matiz: «Hasta la duda ofende».⁸

Agustín expresa el argumento de una manera muy retórica, a través de una pregunta:

Supuesto, pues, que no se deba creer más que lo que se sabe, ¿qué razón hay para que lo hijos cuiden a sus padres y les correspondan con su amor, si no los

⁶ San Agustín utiliza argumentos semejantes en *De fide rerum quae non videntur*, cap. I y II, en *Obras*, IV, ed. cit.

⁷ HURTADO, *Op. Cit.*

⁸ Esta idea podría relacionarse con la de Daniel Innerarity en *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 26ss. Innerarity interpreta ingeniosamente la ópera de Mozart, *Così fan Tutte* y obtiene de ella una moraleja epistemológica, «Hay asuntos que no deben ponerse en duda». Según esto, Agustín vendría a decirnos que si en algunos asuntos ponemos en duda la veracidad del testimonio, ofendemos al testigo y, por ende, cometemos una injusticia. (Esta idea —«Hasta la duda ofende»— me la dio Julio Beltrán discutiendo el texto de Hurtado. Me temo, sin embargo, que el Agustín textual no va por aquí, lo que no significa que no deba explorarse esta línea de argumentación).

creen padres suyos? No se les puede conocer por la razón; por el testimonio de la madre podemos llegar a creer que una determinada persona es nuestro padre; pero tratándose de la madre, se la tiene por madre propia, las más de las veces, no por testimonio suyo, sino de las comadronas, de las nodrizas o de las criadas; porque ¿no puede suceder que se le substraiga el verdadero hijo y se le suplante con otro, y que, engañada ella, transmita su error a los demás? Sin embargo, creemos, y creemos sin asomo de duda, una cosa que reconocemos que no se puede saber. ¿Podrá haber un hombre que, por necio que sea, estime censurable los cuidados para los que creemos nuestros padres, aún cuando no lo fueran? Por el contrario, ¿no pensaría que merece el exterminio quien, por temor a que no lo fueran, niega el amor a sus posibles padres verdaderos? (*De ut. cred.* XII, 26).

Hurtado señala la semejanza de este argumento con la apuesta de Pascal. Se trata, en efecto, de un aspecto muy original del sabio de Tagaste. Quien duda sistemáticamente de las creencias aduciendo la falta de evidencias, *probablemente* omitirá algunas obligaciones. La evidencia, y la certeza subsiguiente, no es el criterio absoluto ni total de acción. Pensemos en el médico que no desea intervenir quirúrgicamente al paciente en una urgencia porque prefiere recibir los resultados de ciertos estudios. Desde un punto de vista teórico, el galeno no debe extirpar el apéndice sin la certeza de la infección. Ahora que, si por esperar el dictamen del laboratorio, el enfermo muere, estaremos frente a un mal médico.

Los motivos epistemológicos aducidos por el cirujano no lo eximen de su responsabilidad en la muerte del enfermo. Su primer deber es salvaguardar la vida del paciente. El manejo de la incertidumbre forma parte de la vida práctica.

Agustín intenta decirnos que hay asuntos que *debemos* creer, pues si no asentimos por esperar una certeza, procederemos equivocadamente. La sola suspensión del juicio deviene omisión de un deber. La impronta pasacaliana salta a la vista, (mejor dicho, la impronta agustiniana en Pascal es patente). En ocasiones, es preferible comportarnos «como si X fuese verdad», con tal de no omitir un deber; es una cuestión de probabilidades, de sensatez, de sentido común. Humana o religiosa, lo mismo da, la fe garantiza la certeza para la acci que eventualmente no puede dar la evidencia⁹.

⁹ Los moralistas escolásticos retomarían este tema distinguiendo tipos de certeza: moral, física, metafísica y sobrenatural. La certeza moral es aquella creencia que me garantiza aceptablemente un comportamiento correcto. Después de un razonable tiempo de noviazgo, yo puedo pronunciar los votos matrimoniales con mi prometida, pues tengo la certeza moral de que ella realmente quiere pasar conmigo el resto de su vida. La certeza moral es extraordinariamente importante para una teoría de la acción y, complementa la teoría de la prudencia. La diferencia entre esta distinción escolástica y la agustiniana está en un matiz. Agustín enfatiza la inmoralidad de dudar de ciertas creencias. La certeza moral escolástica, en cambio, constituye ante todo un criterio positivo de acción. Por otro lado, esto de la certeza moral llevaría al desarrollo de las teorías y retruécanos probabilistas que tanto disgustaron, con razón, a Pascal y Voltaire, entre otros.

3. Creencia y tradición

El tercer aspecto de la estrategia consiste en insertar esta «necesidad de la creencia» en el marco de la tradición. El criterio más importante para aceptar o rechazar una creencia es la tradición, que no es sino un testimonio continuado. Los teólogos católicos llegarían a definir la tradición en sentido fuerte (Sagrada Tradición) como aquello que siempre, en todo lugar y toda la comunidad ha aceptado. El ataque contra la herejía maniquea, que hoy podría parecernos un poco ingenuo, descansa en esta idea. Un hereje niega la tradición y por tanto, tiene la carga de la prueba, lo cual no es poca cosa.

Además, al destruir la tradición, destruye la comunidad, pues ésta se articula en torno a la tradición. Es la tradición la que dota de sentido a nuestras acciones; quien duda de ella cuestiona el sentido de nuestras acciones¹⁰. En última instancia, erosiona la vida comunitaria. El hereje duda de las autoridades tradicionales y por ello lanza un torpedo por debajo de la línea de flotación a la vida comunitaria. Esta idea será esencial para comprender la justificación durante el Antiguo Régimen de las religiones únicas.

Ni de lejos se me ocurriría defender las religiones oficiales, pero cualquier antropólogo o etnólogo con experiencia de campo entre los indígenas latinoamericanos puede explicar como la divulgación del protestantismo provoca crisis profundas en la vida civil de esos pueblos. Cambiar la tradición de una comunidad es algo muy serio, pues desarticula sus pautas de conducta y los deja sin un asidero firme, al menos momentáneamente.

Reconstrucción de argumento

Limpiemos de los razonamientos de Agustín de las referencias circunstanciales y nos queda un argumento de cierta actualidad:

La fe implica una actitud proposicional (creer *en*) y una adhesión personal (creer *a*)¹¹.

Durante el acto de fe asentimos la verdad de una proposición *P* en virtud de la confianza en un sujeto *S*. Es decir, asentimos *P* en virtud del testimonio de *S*.

¹⁰ El significado de las creencias cristianas no puede entenderse cabalmente fuera de una forma de vida. Por eso, Agustín dice en otro pasaje que no se conoce la verdad, sino es por la caridad. Cfr. *Contra faustum*, XXXII, cap. 18. Curiosamente, si hemos de creer a Putnam, esto coloca a Wittgenstein en la misma tradición que Agustín. «What then is Wittgenstein saying? I believe that what Wittgenstein (in company with Kierkegaard) is saying is this: that religious discourse can be understood in any depth only by understanding the form of life to which it belongs. What characterizes that form of life is not the expressions of belief that accompany it, but a way—a way that includes words and pictures, but is far from consisting in just words and pictures—of living one's life, of regulating all of one's decisions.» PUTNAM, Hilary, *Wittgenstein on Religious Belief* *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995, p. 150.

¹¹ Esta ambivalencia de la palabra fe ya se encuentra tempranamente, por ejemplo, en Hesíodo. El término *pistis* en Aristóteles también se utiliza con esta ambigüedad. No olvidemos que esta misma palabra, *pistis*, es la que utiliza san Pablo en I Cor. 13, 13 y autores como Clemente de Alejandría y Orígenes para referirse a la fe cristiana. Cfr. por ejemplo, Clemente, *Stromata*, 2, 2, 8, 4.

El incrédulo afirma la tesis *T*: «No debemos creer lo que no sabemos con certeza».

El incrédulo, en consecuencia, dudará del testimonio de *S*.

Pero existen verdades que sólo podemos conocer por el testimonio de *S*.

Por tanto, el incrédulo no asumirá en su conducta tales verdades.

Es así que dichas verdades son necesarias para llevar una vida recta.

Luego, entonces, el incrédulo no podrá llevar una vida recta.

En la época de san Agustín, el deber filial no podía fundarse en una certeza científica, sino solamente en algunos razonamientos plausibles reducidos, en última instancia, a los testimonios personales. El ejemplo agustiniano ha quedado obsoleto gracias a la ciencia. Sin embargo, los testimonios no han sido abolidos en la comunidad; seguimos necesitando de ellos con igual intensidad que en el siglo IV. El punto central del argumento es que quien enarbola *T* terminará por dañar la vida social y, por ende, continúa teniendo cierta validez.

Contra lo que *prima facie* pudiera parecer, el argumento es compatible con la mayoría de edad de la razón al estilo *¿Qué es la Ilustración?* El proyecto ilustrado no se identifica con el escepticismo. La distinción entre uso público y uso privado de la razón es la manera como Kant evita que, por someter nuestras creencias al tribunal racional, terminemos por hacer inviable la vida comunitaria. El funcionario gubernamental o el ministro de culto deben de enseñar una doctrina específica en función de su cargo. Se trata de una subrepticia inclusión de una «moral provisional» cartesiana. El uso público de la razón y la duda metódica se encuentran acotados de alguna manera por las necesidades sociales. Sometamos todo al tribunal de la razón, de acuerdo, pero mientras resolvemos el juicio no dejemos de cumplir con nuestros deberes sociales.

San Agustín, Descartes y Kant están de acuerdo en que si guiamos nuestra conducta *única y exclusivamente* por principios conocidos con certeza, tarde o temprano omitiremos algunos deberes. El soldado tiene que obedecer «como si» el oficial tuviese razón y el filósofo debe pagar impuestos «como si» estos fuesen justos. En otras palabras, un comportamiento social razonable tiene que guiarse *parcialmente* por el testimonio de otros. Hacer de la certeza la única norma de conducta contraviene la vida comunitaria.

Este deje «pragmatista» de Agustín nos lleva al ensayo *La voluntad de creer* (*The Will to Believe*) de William James. Así lo ha hecho notar recientemente Charles Taylor¹². En tal texto, James analiza la posición de William Clifford en *The Ethics of Belief*¹³. La posición de éste último se parece mucho a la del maniqueísmo. No se deben asentir sino aquellas hipótesis que han sido sometidas a examen y prueba. El creyente actúa indebidamente cuando, por buscar consuelos privados en la religión,

¹² TAYLOR, Charles: *Las variedades de la religión de hoy*, Paidós, Barcelona, 2003. (*Varieties of Religion Today, William James Revised*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2002).

¹³ Originalmente publicado en *Contemporary Review*, 1877 y reimpresso en *Lectures and Essays* (1879).

no examina rigurosamente las hipótesis que pretende asentir. «Para expresarlo de forma más dramática, sólo podemos ganarnos el derecho a creer una hipótesis si antes la tratamos con la mayor desconfianza y hostilidad»¹⁴. Clifford y el maniqueísmo coinciden en despreciar la pretendida ingenuidad del creyente. El asentimiento sólo puede ser reclamado por la certeza originada por una evidencia más o menos científica. Y así como Agustín ponía al maniqueo frente a un dilema —omitir deberes por esperar la certeza científica o cumplir deberes sin poseer la certeza científica—, James reformula el principio de Clifford como un dilema: «*Mejor es arriesgarse a perder la verdad que a caer en el error*, tal es la posición exacta del que impone su veto sobre la fe»¹⁵. Así las cosas, ni Clifford ni el maniqueo se muestran especialmente competitivos sobre la actitud del creyente. Al igual que el cirujano del nuestro ejemplo, ninguno de los dos nos proporciona un criterio satisfactorio para manejar la incertidumbre inherente a la vida práctica, a la acción.

«James sostiene, en cambio, que en ciertos dominios las verdades permanecerán ocultas para nosotros a no ser que recorramos como mínimo la mitad del camino que nos separa de ellas. ¿Te gusto o no? Si pretendo resolver esta cuestión adoptando una actitud máximamente distante y desconfiada, lo más probable es que se arruine cualquier posibilidad de una respuesta positiva. Un fenómeno análogo, a escala de una sociedad entera, se da con la confianza social; ponla en duda de raíz y la destruirás por completo»¹⁶.

De manera semejante a san Agustín, James pone en guardia contra una epistemología que vulnere *a priori* el valor de la confianza. Sin esta, la vida social se resquebraja, por mucho que los sabios y científicos prueben sus hipótesis. La acción humana, en definitiva, no se rige *de facto* exclusivamente por la evidencia científica. (Otro asunto es si esto es posible y deseable). Por ende, cualquier epistemología que pretende orientar nuestras acciones debe contar con unos mecanismos para dar su lugar operativo al testimonio, a la confianza y a la tradición. Estos mecanismos podrán revestir diversos modos —«moral provisional», «uso privado de la razón», «fe religiosa»— pero en última instancia garantizan algo: el funcionamiento de la sociedad.

Colofón: ¿fe práctica en Agustín?

San Agustín forma parte de una tradición de pensadores que arrancan desde Clemente de Alejandría, que se continúa en el medioevo (san Anselmo de Canterbury, santo Tomás) hasta llegar a figuras como J. H. Newman, cuyo afán es mostrar la racionalidad de la fe. La estrategia será, en general, la misma: (1) mostrar la consistencia de los dogmas, i.e. la ausencia de contradicciones en el cuerpo de verdades religiosas y (2) debilitar el concepto duro de racionalidad, para

¹⁴ TAYLOR, *Las variedades de la religión hoy*, ed. cit. p. 55

¹⁵ JAMES, William, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Mass. 1979, p.30 *Apud* TAYLOR, *Op. Cit.* p. 57

¹⁶ TAYLOR, *Op. Cit.* p. 54.

mostrar que en nuestra vida ordinaria utilizamos los testimonios como pautas y criterios de conducta.

Se trata, en definitiva, de mostrar que la sensatez —el sentido común, si así se prefiere— excluye el racionalismo del incrédulo que detenta la tesis «No debemos creer lo que no sabemos con certeza». El incrédulo, según Agustín, es un insensato, un individuo sin sentido común.

Mal haríamos, sin embargo, en no resaltar una diferencia esencial entre el asentimiento profesado por Agustín y la mayoría de los pensadores católicos y el de ciertos pragmatistas. *De utilitate credendi* no pretende, simplemente, la adopción externa de unos ritos y preceptos. Pretende, ni más ni menos, la verdad de las tesis propuestas al creyente. La estrategia del «como si» es una estrategia dialéctica y poco más. Los argumentos agustinianos no deben interpretarse como una compulsión a la «fe práctica». El cristianismo antiguo y el catolicismo siempre exigieron un asentimiento a los contenidos de las verdades. En este sentido, James es consistente con su propia postura pragmática cuando marca su distancia, por ejemplo, de J. H. Newman, afanado éste por la verdad de los dogmas¹⁷.

* * *

Héctor Zagal
Universidad Panamericana (México)
hzagal@mx.up.mx

¹⁷ JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, conferencia 19, Península, Barcelona, 1994, pp. 343-344.