

# LOS LÍMITES DE LA CREENCIA

Jacobo Muñoz. Universidad Complutense de Madrid

**Resumen:** 1. Ideas y creencias. 2. Conocimiento y creencia. 3. ¿Creencia sin justificación?

**Abstract:** 1. Ideas and belief. 2. Knowledge and belief. 3. Belief without foundations?

Inútil subrayar una vez más la polisemia de las voz «creencia». Asumámosla, pues, como un punto de partida y avancemos, paso a paso, si nos es dado hacerlo, por la vía de su —cuando menos tentativa— clarificación. Tan deseable, sin duda, como intrincado es el correspondiente mapa histórico-conceptual. Recordemos, simplemente, que la tradición platónica estableció una relación de exclusión entre creencia y conocimiento, interpretando la primera (en cuanto *doxa*) en términos de mera «opinión» o «conjetura» y el segundo (en cuanto *episteme*) como conocimiento genuino (necesario, objetivo, sistemático, cierto, bien fundamentado, etc.). Y que, contrariamente, la epistemología actual, bastante más falibilista, asimila creencia y conocimiento en la medida en que opta por definir éste como «creencia verdadera justificada». La línea de demarcación, por otra parte, entre creencia y fe, o lo que es igual, entre una categoría epistemológica y una virtud teologal, no siempre ha sido, ni es, claramente respetada. A lo que hay que unir, en nuestra sociedad cultural cuando menos, la difusa influencia de la conceptualización orteguiana de la creencia, cuyas coordenadas se inscriben en otros territorios. Comencemos, pues, por esta última.

## 1. Ideas y creencias

En su famoso opúsculo Ortega introducía y razonaba, como es harto sabido, una dicotomía entre ideas y creencias llamada a hacer fortuna. Son ideas, de acuerdo con ella, en cuanto ideas, pongamos por caso, de un determinado X, los pensamientos que a ese X puedan ocurrírsele acerca de esto o de lo otro. O los pensamientos que sin ocurrírsele a él mismo, el citado X asume de algún Y, repitiéndolos o haciendo de ellos definitiva posesión suya. Porque, en efecto, «las ideas se tienen».

Estas ideas-ocurrencias, como Ortega las llama a veces, son ideas que brotan de una vida pre-existente a ellas. Son el fruto de nuestra inteligencia o, simplemente, de nuestra ocupación intelectual tal y como ésta es ejercida en el decurso de nuestras vidas. Pero un fruto muy singular, toda

vez que Ortega les otorga, en mayor o menor grado, valor veritativo. Las propias «verdades científicas» son, puestas así las cosas, ideas. Lo que nos obliga a inferir la pertenencia de la teoría como tal —o de lo que hoy se estima como «teoría» en sentido fuerte— a este ámbito. En la medida, por otra parte, en que son pensamientos —articulados en «idearios»— que se le ocurren en forma consciente a un hombre o que tiene una época, hay que reconocerles un grado apreciable de elevación a consciencia actual.

En las creencias, en cambio, «se está». Toda vida humana yergue su fábrica, altiva o modesta, sobre ellas: unas «ideas básicas» a las que en rigor no cabe llamar ya ideas. Estas creencias —pues eso es lo que son— no surgen en un momento dado en nosotros. No llegamos a ellas por un acto particular, más o menos feliz, más o menos arriesgado, del pensar. No son, en fin, y a diferencia de las ideas, ocurrencias nuestras. Ni siquiera esas ideas de aquella «especie más elevada» por su perfección lógica que llamamos razonamientos, nuestros razonamientos, son creencias. Entre otras razones porque las creencias constituyen el continente de nuestras vidas, teniendo ello una fuerza definitoria del concepto que Ortega está aquí construyendo muy superior a la de sus contenidos particulares.

¿Nos tienen y sostienen, pues, las creencias? ¿Estamos, simplemente, en ellas? Ortega oscila entre ambas posibilidades. Pero deja, en cualquier caso, claro que ni las producimos nosotros ni las más de las veces nos las formulamos explícitamente. Su grado de elevación a consciencia actual es, pues, muy inferior al de las ideas. Es, en ocasiones, incluso nulo. En el límite, ni las discutimos, ni las propagamos, ni las sostenemos. De ahí que Ortega las adjetive a veces, harto expresivamente, como «radicalísimas». Lo que equivale a sugerir que están ahí. Que operan en el hondón de nosotros mismos cuando nos ponemos a pensar sobre algo. O, si se prefiere, que nos contentamos, como mucho, con aludir a ellas al modo como solemos hacerlo con cuanto nos es la realidad misma. Las creencias intervienen, en suma, de modo decisivo en nuestras vidas sin que las pensemos e ideemos activamente.

De las creencias podríamos, pues, decir que a diferencia de las ideas ofician en nosotros a la manera de presupuestos. Podríamos incluso interpretarlas, obedientes a la lógica orteguiana, como condiciones de posibilidad —inconscientes, meras «implicaciones latentes en nuestra consciencia o pensamiento»— de nuestro pensar y de nuestro hacer. Y a las que corresponde una «máxima» eficiencia causal sobre nuestro comportamiento, en el sentido global arriba sugerido.

No es, con todo, esta diferencia en cuanto a niveles de elevación a consciencia actual lo único que separa decisivamente entre sí a las ideas y las creencias. En más, Ortega confiere en este sentido un peso mayor a la diferencia en cuanto a clase de realidad o estatuto ontológico que se abre entre unas y otras. Es este el momento de la conceptualización que estamos someramente reconstruyendo en el que con mayor fuerza operan los

presupuestos ontoepistémicos y metacientíficos que vertebran la obra orteguiana. No se trata sólo, claro es, del famoso perspectivismo orteguiano. Cabría igualmente hablar de teoreticismo, de constructivismo, e incluso de un sutil pragmatismo que en ocasiones le acerca a autores del ámbito anglosajón y angloamericano con los que —a diferencia de lo que es el caso con Husserl y Heidegger— apenas suele relacionársele.

Porque si para Ortega las creencias en las que vivimos, en las que nos movemos y en las que somos, esas creencias de cuyo sistema depende siempre nuestra entera conducta —incluida, claro es, la propiamente intelectual—, tienen y son para nosotros realidad, son esa roca dura con la que nos tapamos y no aquello que ponemos, las ideas, en cambio, carecen de tal estatuto. Si guiamos nuestros pasos hacia ellas, abandonamos tierra firme. Las ideas —y cuanto con esta voz denota Ortega: las «verdades» y teorías científicas, el continente entero, en fin, de la ciencia— sólo existen, en efecto, mientras son pensadas. Razón por la que, como leemos en *Ideas y creencias*, para existir necesitan ser formuladas. O lo que es igual, elevadas, al hilo mismo de su producción u «ocurrencia», a consciencia actual. La actitud de fondo que lleva a Ortega a condenar y rescatar a un tiempo la razón bajo la especie, presuntamente original, de la «razón vital», impone aquí, ciertamente, su ley. Toda nuestra vida intelectual, subraya, en efecto, Ortega, es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa para ella simplemente una dimensión virtual o imaginaria. De ahí el carácter adjetivo de las ideas, su menor valor de realidad, su inferior espesor óntico, en suma.

La verdad o falsedad de una idea pasa a ser definida así como mera cuestión de «política interior», toda vez que una y otra no son sino «internas» a lo que el propio Ortega denomina «mundos imaginarios». ¿Ideas o ficciones, por decirlo al modo de Nietzsche? Ficciones útiles, en cualquier caso, que se comunican entre sí formando mundos aparte del mundo real. Mundos, llega a decir Ortega, exclusivamente integrados por ideas de las que el hombre se sabe fabricante y responsable:

«El hecho que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y más seria, no debe estorbarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías y que sólo debemos vivirlas como tales fantasías pese a su seriedad. Si hacemos lo contrario, tergiversaremos la actitud correcta ante ellas, las tomaremos como si fueran la realidad o lo que es igual, confundiremos el mundo interior con el exterior que es un poco en mayor escala lo que suele hacer el demente».

Algunos años después Nelson Goodman vendría a proponer, en la estela del «viraje lingüístico» y desde igual aceptación de la tesis de la

pluralidad de los mundos (de esos «mundos interiores» ficcionales, genuinos artefactos nuestros que no cabe confundir con el mundo «exterior» ni menos, para Ortega, con esa «Realidad Radical» que es para él la «vida») de «mundos simbólicos», acentuando su autonomía funcional una vez constituidos...

Un estatuto óntico, pues, el de las ideas, el del saber, el del conocimiento científico, en suma, ficcionalmente dibujado, pragmatistamente asumible, convencionalistamente interpretable. Las creencias, en cambio, articuladas en sistemas, serían, si acaso, el presupuesto inobviable —y dotado de un mayor peso ontológico propio— de esos «reinos interiores».

Solo que ¿sistemas de creencias o concepciones del mundo? Limitémoslos, en cualquier caso, a sugerir que con este uso suyo de la voz «creencia» Ortega vino significativamente a entroncar con ese otro gran concepto, verdaderamente emblemático de la tradición hermenéutica de las *Geisteswissenschaften* —que era, en definitiva, la suya— que es el concepto de *Weltanschauung*. Porque al igual que las «creencias» orteguianas, articuladas en sistemas en los que hunde sus raíces la vida, una «concepción del mundo» no es conocimiento en sentido fuerte, en el sentido en el que lo son, por ejemplo, las «ideas» y «verdades», esas excogitaciones ficcionales útiles con las que opera, orteguianamente hablando, la ciencia física. Es una serie de principios que dan igualmente razón de la conducta de un sujeto sin que éste se los forme de modo explícito, por mucho que no dejen de estar explícitos, las más de las veces, en la cultura en la que ese sujeto construye su vida. Toda cultura contiene, en efecto, un conjunto de afirmaciones acerca de la naturaleza del mundo físico y de la vida, así como un código de estimaciones de la conducta, por lo general fusionadas con piezas genuinamente cognitivas en un magma sospecho en mayor o menor medida de falacia naturalista.

Aunque contenga elementos teóricos la concepción del mundo carece, pues, de los rasgos específicos —y definatorios— del conocimiento científico. Su objetivo no es explicar hechos o estados de cosas ni predecirlos, ni formular regularidades objetivas en forma de leyes. Y no por razones accidentales o superables, sino necesarias. Porque la concepción del mundo contiene esencialmente afirmaciones no resolubles por los usuales métodos decisorios del conocimiento científico. Una auténtica concepción del mundo contiene, en efecto, explícitos o explicitables, enunciados acerca de la existencia e inexistencia de un Dios, sobre la finitud o infinitud del universo, sobre los fines últimos de la vida, sobre el sentido o sinsentido de estas cuestiones, etc. Y dichos enunciados —como los de las creencias orteguianas— no serán nunca susceptibles de prueba empírica ni de justificación en el sentido en que pueden serlo los de las ciencias positivas. Lo que no significa que el conocimiento científico y, sobre todo, las necesidades metodológicas de éste no abonen una concepción del mundo más que otra. Pero abonar o hacer plausible no es lo mismo, como ya argumentó

en su día de modo insuperable Aristóteles, que probar al modo como se prueba en la «ciencia demostrativa». La ciencia no se ocupa, además, del universo como un todo; nada puede probar, demostrar ni refutar a este propósito. Como nada puede «probar» tampoco en lo que afecta a valores últimos o a los grandes fines. Que el mundo (como un todo) sea, eso es, digámoslo wittgensteinianamente, lo «místico». Puede discutirse el pintoresquismo de la expresión. Pero no su intención última.

Por eso ni las concepciones del mundo ni los sistemas de creencias que constituyen el humus último, explícito o explicitable, de tantas culturas resultan equiparables a lo que con fidelidad mínima a los usos hoy vigentes en contextos epistemológicos llamaríamos «creencia».

## 2. *Conocimiento y creencia*

Una creencia es, digámoslo canónicamente, un estado con contenido semántico informativo, que se expresa lingüísticamente bajo la forma de la afirmación y que es causalmente relevante para la conducta de un ser. En este último sentido —el de la relevancia causal para la conducta— hay una evidente coincidencia entre el concepto orteguiano de creencia y el que acabamos de introducir. Pero solo en él. Las creencias forman, por otra parte, una red. Guardan entre sí relaciones de inferencia lógica, de modo que podemos inferir de una creencia a otra. Acostumbran a ser —o aspirar al menos a serlo— consistentes entre sí: no es posible creer cosas contradictorias, como tampoco es posible creer a conciencia de la falsedad de aquello en lo que se cree. En la medida, por otra parte, en que son reputadas por quien las sustenta como verdaderas, su «racionalidad» guarda estrecha relación con esta imputación de verdad. (Sería pues, por volver al caso anterior, paradigmáticamente «irracional» quien diera en creer conscientemente lo falso.) Y son, por último, «corregibles»: podemos, en efecto, transformar o simplemente abandonar, como de hecho ocurre, creencias ya desarrolladas y vivas en nosotros a la luz de las (nuevas) informaciones con que podemos hacernos.

No necesitaré subrayar la relación profunda, propiamente inclusiva, que desde esta perspectiva epistemológica se establece entre creencias y saber o conocimiento. Tan profunda que este último viene a ser usualmente definido, según quedó ya apuntado, como «creencia verdadera justificada», de modo que sabe  $p$  quien cree que  $p$  y además  $p$  es verdadero.

Es evidente, con todo, que tenemos una proclividad natural a predicar verdad de nuestras creencias por el solo hecho de tenerlas. O lo que es lo mismo, que tendemos a asumirlas precriticamente como conocimiento. Ni siempre nos interrogamos explícitamente, en efecto, por la justificación —por el grado de justificación— de nuestras creencias, ni tenemos en todo momento presente que por mucho que creamos que  $p$ , si  $p$  no es verdadero no sabemos  $p$ . Una vez aceptado, no obstante, y elevado a consciencia

el punto de partida —la definición del conocimiento proposicional como creencia verdadera justificada y la centralidad, por tanto, de la justificación epistémica en cuanto justificación que es tal por su relación interna a y con la verdad—, dos intuiciones elementales, digámoslo así, dibujan su presencia.

En primer lugar, la de que si las creencias verdaderas tienen que representar saber, habrán de estar en una determinada relación natural con el mundo. Una relación no meramente contingente, claro es. Lo que equivale a decir que para que una red de creencias pueda aspirar al estatuto de conocimiento (o saber), debe darse un nexo legaliforme de naturaleza causal entre las creencias y el mundo. Un nexo cuya existencia es, ciertamente, asumible como requisito irrenunciable para la imputación de racionalidad a unas determinadas creencias, creencias que en orden precisamente a dicho nexo pueden aspirar a ser algo más que meras opiniones (o conjeturas) subjetivas.

Late en nosotros, por otra parte, y en segundo lugar, la arraigada intuición de que cuando hemos de habérmolas con piezas efectivas de conocimiento, lo que realmente está en juego es nuestra capacidad de justificar creencias —en el sentido definido—. El hecho, en fin, de que nos resulte (o no) posible justificarlas. Y de que efectivamente las justifiquemos (o no). Condición esta que no deja de resultar determinante asimismo de la imagen del conocimiento como fruto de esa capacidad crítica, reflexiva e indagadora de razones —de «buenas razones»— que tantas veces ha sido elevada a rasgo definitorio de la racionalidad humana. Que no deja de ser, ciertamente, una racionalidad «adaptativa»...

La preminencia aquí otorgada a la justificación sobre la fundamentación en sentido «fuerte» resulta, por lo demás, inseparable de la paulatina sustitución, en el pensamiento contemporáneo, de la vieja búsqueda de un punto arquimédico del conocimiento, de una genuino *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*, por la mucho más cauta indagación de razones válidas. Ciertamente es que la perspectiva de la verdad no es abandonada: ahí está la noción misma de «justificación epistémica» para acreditarlo. Solo que lo que está en juego no es ya la búsqueda de una verdad «enfática», definitiva o incorregible. Que entre nuestras creencias asumibles como conocimiento y el mundo deba existir un determinado nexo no equivale, en efecto, a postular una relación de isomorfía entre aquéllas y éste. Lo que caracteriza específicamente la justificación epistémica es, sí, su relación interna a y con la verdad. No hemos dejado de subrayarlo desde diferentes ángulos. Pero la verdad de nuestras representaciones semánticas no tiene por qué ser entendida de acuerdo con el modelo del «espejo», ni nuestras creencias deben aspirar a constituirse en refiguraciones de hechos o estados de cosas. Sencillamente porque las representaciones son tales representaciones porque llevan información y no porque refiguran algo. La cuestión de la verdad de las creencias no es retrotraible, en consecuen-

cia, a su presunta condición de refiguración correcta (o incorrecta) o de reflejo especular no deformado (o decididamente deformado). Sí lo es, en cambio, a otra. Sencillamente a la cuestión de si contienen realmente informaciones sobre el mundo o no. Eso y no una refiguración es lo que está en debate cuando nos preguntamos si nuestras creencias «corresponden a los hechos».

(Sin olvidar, por último, que es al activismo de la razón humana el que ordena, mediante teorías, el mundo, de modo que todo enunciado sobre hechos debe ser asumido como una interpretación a la luz de una teoría dada, lo que, ciertamente, implica que «ni siquiera los experimentos físicos son genéticamente anteriores a las teorías, como no los son las observaciones astronómicas». Sin que ello equivalga, claro es, a renuncia alguna a la aspiración a la verdad, en el sentido definido, ni a abandono de la perspectiva crítica, que no deja de ser otra que la del desarrollo de una razón que no busca seguridades últimas, sino, más allá de toda posible «estrategia de inmunización», meras aproximaciones tentativas a una verdad nunca definitivamente alcanzable, pero como ideal regulativo guía la búsqueda de informaciones cada vez más ricas y diversificadas. Y anima, en cuanto que la exige y presupone, la discusión racional).

### 3. *¿Creencia sin justificación?*

Singular estatuto, a la luz de todos estos criterios y presupuestos, el de la creencia religiosa. Nada más lógico, por tanto, que el una y otra vez discutido y debatido intento de convertir la creencia religiosa en una «cuestión científica», con el conocido argumento de que las verdades del Cristianismo, pongamos por caso, son «descubiertas» por la misma «facultad de inteligencia» que opera en la ciencia. Y pueden ser asumidas con igual «certeza». En definitiva, el Cristianismo, con sus grandes tesis/verdades —la de la existencia de Dios, la de la creación del mundo por Dios, la de la creación del hombre con un alma inmortal y una voluntad libre y, en fin, la de la Encarnación y Redención— no dejaría de apelar al registro histórico contenido en el Nuevo Testamento, desde la «fundada» convicción de que ese registro es fiable y de que ni siquiera «desde la más rigurosa crítica científica» cabe negar la ocurrencia efectiva de los correspondientes eventos. Los inacabables debates sobre la relación entre ciencia y religión, sobre el estatuto de los textos bíblicos, etc., encontrarían en este contexto su espinoso lugar natural... Y de hecho no han dejado de encontrarlo desde el comienzo del impresionante proceso de secularización vivido por Occidente en los últimos siglos.

¿Es ese el único camino del creyente? Wittgenstein, por ejemplo, eligió otro. Y lo hizo desde la consciencia de que los intentos de procurar a la creencia religiosa un «análisis» y una «fundamentación intelectual» al modo de la búsqueda por las «pruebas» de la existencia de Dios, no son lo

que parecen, toda vez que los creyentes que construyeron tales pruebas nunca —y esto es lo decisivo— habrían llegado a creer como resultado y a consecuencia de ellas. Sencillamente porque la justificación de la creencia religiosa no es una variante de la justificación epistémica estricta. Si el Cristianismo no es, en efecto, una doctrina, sino —por decirlo al modo del propio Wittgenstein— «una descripción de algo que realmente tiene lugar en la vida humana», va de suyo que la justificación de la creencia religiosa no ocurrirá por recurso a razones relativas a su coherencia lógica interna, o a su sustento extrínseco, ni, en fin, «apelando a fundamentaciones usuales de la creencia». La creencia religiosa es la «más firme» de todas, dada su condición «reguladora» de la vida. Y la razón de esa firmeza tendrá, por tanto, que buscarse en la forma de vida del creyente, en la praxis, en el modo como el creyente vive la vida y «ve el mundo».

Llegamos así a un territorio muy próximo al roturado por Ortega con su noción de «creencia»... No es esta la única coincidencia entre Ortega y Wittgenstein, desde luego. En cualquier caso, el único trascendental verdadero es aquí, una vez más, la vida. No la palabra. Porque hablar es actuar. Y todo acto lo es en un juego lingüístico cuya razón última no puede buscarse sino en su condición misma de forma de vida. Ese horizonte por detrás del que no nos es dado ya caminar...

(Sin olvidar que acaso sea ese también, y a pesar de las apariencias, el horizonte de *toda* justificación, incluidas las propiamente epistémicas).

\* \* \*

Jacobo Muñoz  
Dpto. de Filosofía IV  
Universidad Complutense  
28040 Madrid