

## LA FE EXPERIMENTAL DE LOUIS POJMAN

### LOUIS POJMAN'S EXPERIMENTAL FAITH

Alberto Oya

*IFILNOVA – Instituto de Filosofia da Nova /  
Arg Lab – Lisbon Mind and Reasoning Group  
(Universidade Nova de Lisboa, Portugal)*

**Resumen:** *En este texto se presenta la traducción al castellano del artículo “¿Fe sin creencia?” (“Faith Without Belief?”, 1986) de Louis Pojman (1935–2005). Se señala aquí la relevancia filosófica del artículo de Pojman, que es la de ofrecer una noción no-evidencial de la fe religiosa en términos de esperanza, la cual no requiere ni implica aceptar la proposición que Dios de hecho existe.*

**Palabras clave:** *creencia, esperanza, fe, Pojman.*

**Abstract:** *This text presents the Spanish translation of Louis Pojman's article “Faith Without Belief?” (1986). The philosophical relevance of Pojman's paper is pointed out here. It offers a non-evidential notion of religious faith in terms of hope, which neither requires nor implies accepting the proposition that God in fact exists.*

**Keywords:** *belief, hope, faith, Pojman.*

El artículo “¿Fe sin creencia?”, escrito por el filósofo norteamericano Louis Pojman (1935-2005) e inédito en lengua castellana hasta ahora, fue publicado originalmente bajo el título “Faith without belief?” el año 1986 en la revista *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* (vol. 3, no. 2, pp. 157-176). Pojman ofrece aquí una noción no-evidencial de la fe religiosa en términos de esperanza, la cual no requiere ni implica aceptar la proposición de que Dios existe -es decir, creer, como verdad, que el mundo es tal que Dios de hecho existe-.

Este tipo de fe, que Pojman denomina “fe experimental”, está justificada por su valor pragmático, y por ello el razonamiento de Pojman puede fácilmente recordarnos al argumento de tipo pragmático que William James defendió en su célebre “The Will to Believe” (“La voluntad de creer”) y al argumento de Blaise Pascal comúnmente conocido como “la apuesta de Pascal”. Sin embargo, a diferencia de James y Pascal, al no requerir ni implicar ninguna creencia proposicional, esta fe experimental evita los problemas, tanto éticos como conceptuales, pero también teológicos, asociados al voluntarismo doxástico -esto es, la tesis que, al menos en algunas ocasiones, podemos decidir qué creer-. Otra de las virtudes de la propuesta de Pojman, relacionada también con esta justificación pragmática, es que consiga preservar la motivación común en asumir una vida religiosa, que no es meramente ética, sino la de hacerse merecedor de la Salvación, sin que ello implique o requiera de antemano aceptar sin vacilación como verdad que Dios de hecho existe y nos salvará.

De acuerdo con Pojman, esta fe en términos de esperanza es igual de adecuada que la fe creyente, pues ambas, aunque de un modo algo distinto, influyen e inspiran nuestra vida moral, conduciéndonos así a una acción propiamente religiosa. De hecho, una fe experimental es incluso más adecuada que una fe creyente para todos aquellos a quienes la evidencia disponible no les mueve a abrazar una fe creyente, pues les permite vivir una vida de fe de manera honesta y auténtica, es decir, sin verse forzados al autoengaño, que no deja de ser un ejercicio de insinceridad.

En términos más generales, el artículo de Pojman se enmarca en el debate filosófico acerca de la idoneidad de concebir la fe religiosa a partir de otras actitudes proposicionales distintas, y menos exigentes en términos de justificación evidencial, a la creencia. Otras propuestas en este debate son la definición de fe religiosa de William P. Alston en términos de “*acceptance*”<sup>1</sup> y, más recientemente, la concepción de Howard-Snyder en términos de

---

<sup>1</sup> W. P. ALSTON, “Belief, Acceptance, and Religious Faith”, en *Faith, Freedom, and Rationality*, ed. Jeff Jordan & Daniel Howard-Snyder, Lanham MD, Rowman & Littlefield, 1996, pp. 3-27.

*"beliefless assuming"*<sup>2</sup>. Con todo, cabe decir que el debate sobre la idoneidad de estas nociones de fe, tanto en Pojman como en estos otros autores, se da en un contexto principalmente filosófico, aunque en cierto modo también teológico, pero no escritural -al menos no de un modo relevante-.

La objeción más seria que puede hacerse a Pojman es, creo, que no está claro que nuestra espera en Dios, aunque influya en nuestra vida moral y en el modo en que nos relacionamos para con el mundo, implique una diferencia en cómo vemos y experimentamos el mundo. Diríamos, sin embargo, que, para el hombre cristiano común, tener fe implica concebir el mundo de un modo diferente a como lo concibe el ateo. A esto hay que hacer notar que el propósito de Pojman no es en ningún momento el de *prescribir* un nuevo tipo de fe que deba ser aceptado incluso por aquellos que gozan de una fe creyente. Y aunque Pojman afirme que la fe experimental es la fe más adecuada para quienes no tienen evidencias suficientes de la existencia de Dios, no puede decirse que Pojman esté propiamente defendiendo que un tipo de fe sea superior en sí mismo respecto al otro, como deja claro la parábola de Aarón y Moisés: "La duda puede tener tantas virtudes como la creencia, aunque éstas sean diferentes. [...] Aarón tiene tanta fe como Moisés. Son diferentes tipos de fe". El propósito de Pojman es más modesto, aunque igual de relevante en términos filosóficos y, sobre todo, en términos religiosos si no abiertamente apologéticos. El razonamiento y la multitud de ejemplos cotidianos que ofrece Pojman en este artículo muestran, creo que de manera convincente, que no solo la creencia, sino también la esperanza, pueden llevarnos a la acción. Aplicado a la religión, esto permite esquivar tanto la falta de evidencias para la creencia religiosa como los problemas asociados al voluntarismo doxástico, ofreciendo así la posibilidad de construir una alternativa coherente a la fe creyente, que, aunque distinta a ella, es igual de capaz para fundamentar la acción religiosa. Esta es la relevancia del texto.

Alberto Oya Márquez  
Universidade Nova de Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova  
Campus de Campolide-Colégio Almada Negreiros  
1099-032 Lisboa, Portugal.  
albertooya@fcsh.unl.pt

<sup>2</sup> D. HOWARD-SNYDER. (2016). "Does Faith Entail Belief?", en *Faith and Philosophy* 33, n.2 (2016) 142-162.

## ¿FE SIN CREENCIA?

Louis Pojman\*

*University of Mississippi*

Vale la pena hacer notar, a modo de conclusión, que el creyente maduro, el teísta maduro, no suele aceptar la creencia en Dios con vacilación, o hipotéticamente, o hasta que llegue algo mejor. Tampoco, pienso yo, la acepta como conclusión de otras cosas que ya cree; la acepta como básica, como parte de los fundamentos de su estructura noética. El teísta maduro *se compromete* consigo mismo a creer en Dios –esto quiere decir que acepta la creencia en Dios como básica<sup>1</sup>.

Encerrados en una prisión de máxima seguridad, pensando en nuestra situación sin esperanzas, podemos encontrar un gozo indescriptible en la información que hay, a pesar de todo, una pequeñísima posibilidad de escapar. La esperanza nos proporciona confort, y la esperanza no siempre requiere probabilidad. Pero debemos creer que lo que esperamos es al menos posible<sup>2</sup>.

Muchas personas religiosas tienen el problema de dudar del credo de sus religiones. Se considera a menudo que las creencias proposicionales son condiciones necesarias, aunque no suficientes, para la Salvación. Esto causa gran ansiedad en aquellos que tienen dudas, y suscita la pregunta de qué importancia tiene la creencia en la religión y en la vida en general. Ésta es una pregunta olvidada en filosofía de la religión y en teología. En este artículo exploraré la importancia de la creencia como actitud religiosa, y sugeriré que hay al menos otra actitud que puede ser adecuada para la fe religiosa incluso en la ausencia de creencia. Desarrollaré un concepto de fe en términos de esperanza, como alternativa a la noción común que, tal y como Plantinga

\* El texto original en inglés fue publicado el año 1986 con el título “Faith Without Belief?” en la revista *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, vol. 3, no. 2, pp. 157–176. La traducción al castellano es publicada aquí con el permiso de *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. La traducción es de Alberto Oya.

<sup>1</sup> Alvin PLANTINGA, “Is Belief in God Rational?”, en *Rationality and Religious Belief*, ed. C. F. Delaney, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, p. 27.

<sup>2</sup> John PERRY, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1978, p. 2.

implica en la cita anterior, hace de la creencia proposicional que Dios existe una condición necesaria para la fe. Por último, responderé a las objeciones a esta posición expuestas por Gary Gutting en su libro *Religious Belief and Religious Skepticism*. Por razones de simplicidad, me centraré en las proposiciones más importantes de los credos religiosos occidentales, aquellas que afirman que Dios existe –definido, a grandes rasgos, como un Ser supremo y benevolente, que es responsable de la Creación del universo–, pero el análisis puede aplicarse *mutatis mutandis* a muchas otras proposiciones importantes en religión –por ejemplo, la Encarnación y la Doctrina de la Trinidad.

En un momento u otro, muchas personas religiosas dadas a la reflexión se encuentran dudando de la existencia de Dios. Puede que, si han estudiado las supuestas pruebas para la existencia de Dios, lleguen a convencerse de que estas “pruebas” no son probativas, sino que, en el mejor de los casos, simplemente señalan la posibilidad de una fuerza inteligente que influye en el universo. Para muchas de estas personas la existencia de Dios no es autoevidente, ni tampoco es propiamente básica. Están preocupadas por la falta de evidencias que prueben la existencia de Dios y no creen que sea aceptable la maniobra que hacen algunos filósofos de situar la existencia de Dios en los fundamentos de la estructura noética del individuo. Su rezo es “Dios, si existes, muéstrame mejor evidencia”. Aunque querrían creer sin vacilación que Dios existe, y a pesar de que sienten la tentación de seguir la línea pascaliana-jamesiana de adquirir la creencia de que Dios existe situándose en un contexto en el que pudieran tener en cuenta solo aquella evidencia que les haría creer, resisten esta tentación por considerarla poco ética. Se adhieren a una ética de la creencia que les impide manipular su estructura noética con el propósito de obtener una creencia que la evidencia por sí misma no garantiza. Una maniobra así contrariaría su preocupación por tener las creencias mejor justificadas, preocupación que atribuye una elevada importancia a la evaluación imparcial de la evidencia. Tienen también el prudente interés de preocuparse por los posibles efectos negativos que este tipo de manipulaciones podrían tener en sus mecanismos de formación de creencias. Puede que incluso algunos hayan intentado creer, pero no lo hayan logrado, usando la autosugestión o situándose en un contexto favorable tal y como sugiere Pascal.

## I. LA IMPORTANCIA DE LA CREENCIA

Al ser incapaces de creer, ya sea por la falta de evidencias o por reparos morales frente a la adquisición de creencias de forma voluntaria, estas personas tienen la indeseable expectativa de que se les nieguen completamente los beneficios de la fe religiosa o, al menos, de ser considerados “teístas inmaduros”, pues la ortodoxia suele considerar la fe con creencia como la única manera de ser un creyente genuino con los beneficios de la Salvación. La pregunta

surge de inmediato. ¿Qué hay tan importante en creer? ¿Puede haber otras actitudes proposicionales igual de efectivas que creer o, al menos, que sean igual de adecuadas para obtener los beneficios esenciales de la religión?

Las virtudes tradicionales de la actitud de creer han sido (1) su capacidad para poner fin, intelectual y emocionalmente, al dolor y la inseguridad de la duda, y (2) su función para guiar la acción. Ambas virtudes son hábilmente discutidas en el ensayo "The Fixation of Belief", de C. S. Peirce. De acuerdo con Peirce, la duda es un tipo de dolor y, como tal, es necesaria, pues es un mecanismo de alerta que nos hace conscientes de la necesidad de evidencia. Es, como todo dolor, algo indeseable en sí mismo, y un estado del que buscamos liberarnos. "La duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar así al estado de creencia; este último es un estado de calma y satisfacción que no deseamos evitar, ni tampoco deseamos cambiar una creencia por otra cosa distinta. Al contrario, nos aferramos tenazmente, no solamente a creer, sino a creer lo que [ya] creemos"<sup>3</sup>.

Además, argumenta Peirce, las creencias guían la acción, dirigiendo nuestros deseos y modelando nuestras acciones. Es importante que lleguemos a las creencias porque, de lo contrario, no podremos actuar. Las creencias son condiciones necesarias para las acciones. Veamos con un poco más de atención estas dos tesis.

Respecto a la primera tesis, ¿por qué la creencia es relajante y aliviadora, mientras que la duda está cargada de ansiedad y estrés? Quizás sea porque en muchos casos, salvo que tengamos una convicción, no podemos actuar con firmeza y determinación. Si dudamos de nuestro camino, la duda puede desviarnos de alcanzar nuestro objetivo. El corredor que cree que no es seguro que sea el primero en alcanzar la meta puede flaquear en su esfuerzo. Es más, parecería que hay algo de inestable y poco fiable en aquel que duda. Aquel que duda ondea en sus creencias y "es como las olas del mar, que el viento agita y lleva de un lado a otro. [...] [Q]uienes titubean son inconstantes en todo lo que hacen" (Santiago 1: 6-8). No puede imaginarse –sigue la objeción– un amante que dude de su amada, un guerrillero que dude de su causa, un exitoso hombre de negocios que dude de la libre empresa, un habilidoso jugador de apuestas que dude de su suerte, o un músico exitoso que cuestione su talento mientras está interpretando. La duda es el duende malvado que impide todo proyecto exitoso.

Comparen la persona que duda con el "creyente maduro", que afirma sin vacilación: "Yo sé a quién creo", o "el testimonio del Espíritu es superior a toda razón. [...] [E]s una verdad innegable que aquellos que han sido instruidos interiormente por el Espíritu sienten una total aquiescencia con las

<sup>3</sup> C. S. PEIRCE, "The Fixation of Belief", en *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, eds. Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 1962.

Escrituras, que se legitiman a sí mismas, llevando consigo mismas su propia evidencia, y que no deben estar sujetas a la demostración y los argumentos de la razón. [...] Sentimos la más firme convicción de poseer una verdad invencible<sup>4</sup>. Ciertamente, una confianza así de absoluta ofrece una agradable sensación de seguridad, así como una sensación de descanso al no tener que seguir indagando sobre la verdad del asunto.

Si bien la duda puede ser dolorosa, también puede ser un sufrimiento saludable que nos lleve a revisar nuestros estados proposicionales, lo que a su vez puede conducirnos a una aproximación más precisa a la verdad. Es cierto que el corredor que tiene dudas puede flaquear en su esfuerzo, pero también es cierto que las dudas pueden apartarle de tomar el camino equivocado. En cualquier caso, podemos aprender a convivir en gracia con el dolor necesario, y puede que sea necesario para muchas personas religiosas aprender a convivir en gracia con la duda, usándola para profundizar en cuestiones fundamentales. Puede que el sufrimiento de la duda sea la cruz que el discípulo debe aprender a cargar.

Respecto a la segunda razón que da Peirce para tener creencias –esto es: que son guías para la acción–, podemos estar de acuerdo en que este es un aspecto importante en la fijación de la creencia. Sin embargo, no necesitamos estar de acuerdo con Peirce en que la creencia es una condición necesaria para la acción –no es necesario creer que una proposición es verdadera para actuar de acuerdo con ella–. Para muchas acciones, la creencia de que ocurrirá el estado de cosas en cuestión no es una condición necesaria. Puedo actuar de acuerdo con la mera posibilidad de que algo ocurra sin creer realmente que ocurrirá. Puedo creer que una hipótesis es la mejor entre un conjunto de otras hipótesis más débiles y que vale la pena actuar de acuerdo con ella, sin creer por ello que sea cierta. Puedo creer que vale la pena apostar por un caballo que está infravalorado con una probabilidad de 10 contra 1 cuando solo tengo 10 dólares y necesito 100 dólares con urgencia y no tengo otra forma de conseguirlos. Puedo apostar por el caballo y arriesgarlo todo, y aun así no creer que vaya a ganar. Solo necesito creer que, dado mi conjunto total de metas y de creencias sobre cómo alcanzarlas, la apuesta vale la pena. Del mismo modo, puedo intentar nadar cinco millas después de que mi barco haya naufragado con la esperanza de llegar a la orilla, sin creer que yo sea capaz de nadar esa distancia o que finalmente alcanzaré la orilla. Por último, los marineros de Colón no necesitaron creer que la tierra era redonda para navegar desde España hacia el Nuevo Mundo –simplemente tenían que creer que valía la pena correr el riesgo–.

---

<sup>4</sup> John CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphia, Westminster Press, 1960, Libro I, cap. 7, pp. 79-80.

Cuando se percibe que la evidencia es débil, demasiado débil para producir una creencia en la persona sincera, y la ética de la creencia prohíbe las manipulaciones mentales o la adquisición de creencias voluntariamente, pero las consecuencias son importantes, lo mejor que una persona puede hacer es vivir de acuerdo con la hipótesis sin tener la creencia. Es decir, podemos estar justificados a hacer un análisis de costes y beneficios para determinar si vale la pena actuar de acuerdo con una proposición dadas sus posibles consecuencias. Por ejemplo, es posible que en un momento dado tenga dos objetivos incompatibles y necesite decidir cuál seguir. Supongamos que determino que el objetivo A tiene un índice de probabilidad de 0.4, mientras que el objetivo B tiene un índice de 0.6, lo que lo hace positivamente probable. Aunque B tiene más posibilidades de ocurrir que A, aún podría estar justificado a seguir el objetivo A en lugar de B. Estaría justificado a hacerlo solo en caso de que deseara A más que B de una manera suficiente –si, por ejemplo, diera a A un valor de preferencia de 0.7 y a B un valor de sólo 0.4–. Por supuesto, normalmente no damos índices cuantificados exactos y valores de preferencia a los posibles cursos de acción, pero muy a menudo hacemos estimaciones aproximadas de este tipo. Cuando un estudiante de doctorado acepta un trabajo exigente con un futuro incierto en lugar de un trabajo más seguro con menos exigencias, esto suele ser fruto de un proceso de decisión en el cual se han sopesado las probabilidades subjetivas y la fuerza de los deseos. No necesito hacer una evaluación formal de la relación entre costes y beneficios para actuar con rapidez si creo que existe una pequeña posibilidad de que haya una bomba en el maletín que se encuentra en el otro lado de la habitación. Salgo de la habitación porque hay mucho en juego, aunque puede que no esté convencido de que haya realmente una bomba en el maletín. Ante las diferentes situaciones que afrontamos, nuestro subconsciente parece estar realizando constantemente evaluaciones aproximadas de costes y beneficios, maximizando la utilidad esperada<sup>5</sup>.

Si mi análisis es correcto, es posible que creer positivamente en la existencia de dichos objetos no sea algo tan importante como a veces se nos ha hecho suponer. Podemos guiarnos por probabilidades débiles, y la angustiada duda que sentimos puede ser a menudo redentora, haciéndonos comprobar nuestras evidencias, justificar nuestras creencias y obtener creencias más precisas.

## II. FE COMO ESPERANZA

He argumentado que no es necesario creer que una proposición es positivamente probable para actuar de acuerdo con ella. La percepción de su posibilidad suele ser suficiente para incitar a la actividad. Una actitud proposicional

<sup>5</sup> John ELSTER, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Los capítulos uno y dos contienen una enérgica defensa de este punto.

alternativa a creer es la esperanza (o, su contrario, el miedo). En la siguiente sección (A) examinaré el concepto de esperanza. En la sección (B) compararé el concepto de esperanza con sus parientes más cercanos, “creencia-en”, “confianza”, “vivir-como-si” y “optimismo”. Tras ello, en la tercera parte de este artículo, aplicaré mi análisis del concepto de esperanza a la fe religiosa, mostrando así que la fe no necesita ser creencia, sino que puede ser una expresión de esperanza<sup>6</sup>.

A. *Análisis de esperanza*

Empecemos con algunos ejemplos de expresiones de esperanza:

1. María tiene la esperanza de conseguir un sobresaliente en la asignatura de historia.
2. Juan tiene la esperanza de que María se case con él.
3. María tiene la esperanza de que *Happy Dancer* gane el Derby de Kentucky la semana que viene.
4. Juan tiene la esperanza de que los *Yankees* ganaran el partido de ayer.
5. María tiene la esperanza de que el sol brille esta tarde en Dallas para la boda de su hermana.
6. A pesar de que Juan desea un cigarrillo, tiene la esperanza de no ceder a este deseo.

Si observamos con atención estos ejemplos, podemos distinguir algunas características necesarias del concepto de esperanza. En primer lugar, la esperanza involucra la creencia en la posibilidad de que se dé un estado de cosas. No podemos esperar aquello que creemos que es imposible. Si María tiene la esperanza de conseguir un sobresaliente en la asignatura de historia, debe creer que es posible conseguirlo; y si María tiene la esperanza de que *Happy Dancer* gane el Derby de Kentucky, entonces debe creer que es posible que lo gane. El *Oxford English Dictionary* define “esperanza” como la “expectativa de algo deseado”, pero esto parece demasiado fuerte. La expectativa implica la creencia de que algo va a ocurrir, pero podemos tener esperanza incluso cuando no tenemos la expectativa de que el objeto de nuestro deseo se dé, como cuando Juan tiene la esperanza de que María se case con él pero se da cuenta de que las probabilidades de que ello ocurra son realmente bajas, o cuando María tiene la esperanza de que *Happy Dancer* gane el Derby de Kentucky aunque acepte que las probabilidades objetivas son contrarias a que ello ocurra. Del mismo modo, puedo tener la esperanza de ganar la lotería, pero no tener ninguna expectativa de que ello vaya a ocurrir. La creencia que el objeto de deseo se dará no es necesaria para la esperanza. Es suficiente que quien

---

<sup>6</sup> El análisis de la esperanza en esta y en la siguiente parte de este artículo ha sido influido en gran medida por el excelente estudio de James Muyskens, *The Sufficiency of Hope*, Philadelphia, Temple University Press, 1979.

tiene esperanza crea que la proposición en cuestión no es imposible. Lo que distingue la esperanza de la creencia es que al creer uno necesariamente cree que la proposición es verdadera (es decir, que tiene un índice de probabilidad subjetiva mayor que 0.5), mientras que esto no es necesario cuando se tiene esperanza<sup>7</sup>.

En segundo lugar, la esperanza excluye la certeza. Juan no tiene la certeza de que María se casará con él, o de que los *Yankees* ganasen el partido de ayer. Tiene que haber una posibilidad evidente de que el estado de cosas no se dé. Sería extraño decir "Juan sabe que los *Yankees* ganaron el partido de ayer, pues estuvo en el estadio, pero aun así tiene la esperanza de que los *Yankees* ganasen el partido de ayer". "La esperanza que se ve, ya no es esperanza, porque ¿quién espera lo que ya está viendo?" (Romanos 8: 24). La esperanza conlleva incertidumbre –es decir, un índice de probabilidad subjetiva mayor que 0 pero inferior a 1.

En tercer lugar, la esperanza implica el deseo de que el estado de cosas en cuestión se dé o que la proposición sea verdadera. En todos los ejemplos anteriores el objeto de deseo es un contenido proposicional. El estado de cosas que se imagina evoca una actitud favorable ("*pro-attitude*"). El sujeto quiere que la proposición *p* sea verdadera. No importa si el estado de cosas es pasado (ejemplo 4), presente (ejemplos 5 y 6) o futuro (ejemplos 1-3), aunque generalmente ocurre –debido al papel que la esperanza juega en la orientación hacia el objetivo– que el estado de cosas es una situación futura.

La esperanza debe distinguirse de sus parientes más cercanos, otras actitudes favorables, especialmente del desear. Cuando se desea algo, ni siquiera es necesario creer que sea posible. Puede que María desee no haber nacido, pero no puede tener la esperanza de no haber nacido. Puede que yo desee ser más inteligente de lo que soy, pero no puedo tener la esperanza de que ello sea ahora mismo así. Tras descubrir que los *Yankees* perdieron el partido de ayer, Juan puede desear que su equipo favorito hubiera ganado, pero ya no puede tener esperanzas de que hayan ganado. También podemos desear cosas que son posibles, pero respecto a las cuales no estamos dispuestos a hacer nada para que se den porque el análisis de costes y beneficios muestra que su posible beneficio no merece el riesgo que involucra. Puede que desee ganar 100 dólares extras esta semana, pero que concluya que la pérdida de mi tiempo libre trabajando horas extras no compensa el dinero extra. En este caso no puedo decir que tenga la esperanza de ganar 100 dólares extras, aunque aun así podría desear que fuera de algún modo posible disponer del tiempo extra necesario para ganarlos.

<sup>7</sup> Véase J. P. DAY, "The Anatomy of Hope and Fear", *Mind*, vol. LXXIX (1970) 369-384.

Esto nos lleva a la cuarta característica de la esperanza. Si uno espera que  $p$ , uno está dispuesto a hacer todo lo que esté en sus manos para hacer que se dé  $p$ . En la esperanza, a diferencia del desear, hay una tendencia a intentar que se dé el estado de cosas, siempre y cuando haya alguna manera de hacer que el estado de cosas se dé. Los ejemplos anteriores 1, 2 y 6 son situaciones en las que quien tiene esperanza puede marcar una diferencia; mientras que en los ejemplos 3, 4 y 5, el sujeto no puede hacer nada para que se dé el resultado deseado. En este aspecto, la esperanza parece más reflexiva que el desear o que simplemente tener un deseo. Es más cercana a un balance de voluntades, una vez se han considerado las alternativas, como en el ejemplo 6, donde Juan tiene tres deseos pero sólo una esperanza. (1) Quiere fumar; (2) quiere dejar de fumar; y (3) tiene un deseo de segundo orden, en tanto que quiere que su deseo de segundo orden triunfe sobre el primero. Juan intentará tener éxito en ello. En este caso, sería extraño que Juan dijera que tiene dos esperanzas, la de fumar un cigarrillo y la de no fumar. La verdadera esperanza de Juan es abandonar el hábito, empezando por abstenerse de prender el cigarrillo.

Este sentido de esperanza (donde algo puede hacerse para que se dé el estado de cosas) es similar a la intención (“*intending*”), donde el agente desea que se dé un estado de cosas y procura hacer que se dé. La diferencia entre la esperanza y la intención es que, cuando se tiene la intención de realizar la acción  $A$ , el sujeto debe creer que va a tener éxito, mientras que este requisito no es necesario en la esperanza. Si tengo la intención de conseguir un sobresaliente en la asignatura de historia, debo creer que lo lograré, pero puedo tener la esperanza de conseguir un sobresaliente sin creer que lo vaya a lograr<sup>8</sup>. La esperanza se encuentra a medio camino entre el deseo y la intención. En el deseo puede que no crea que  $p$  es posible, mientras que en la intención debo creer que probablemente haré que se dé  $p$ . En la esperanza debo creer que es posible, pero no necesito creer que seré capaz de hacer que se dé.

Una pregunta más difícil de responder es si pueden tenerse esperanzas incompatibles. Muyskens, en su importante estudio *The Sufficiency of Hope*, sigue a Tomás de Aquino cuando éste niega que podamos tener preferencias contradictorias en equilibrio. Podemos tener deseos contradictorios, pero no podemos tener esperanzas contradictorias.

Si  $S$  tiene la esperanza de que  $p$ , o bien  $S$  prefiere  $p$  en conjunto, o  $S$  cree que no prefiere nada que se oponga a su deseo de  $p$ . La siguiente formulación de esta condición necesaria es más clara: no puede darse el caso que  $S$  no prefiera  $p$  en conjunto, o que  $S$  crea que  $q$  (que  $S$  prefiere en conjunto) es incompatible con  $p$ . (p. 18)

---

<sup>8</sup> Véase Robert Audi, “Intending”, en *Journal of Philosophy* LXX, n. 13 (1973) para una interesante discusión sobre este punto.

Pero, ¿por qué no podemos tener esperanzas incompatibles del mismo modo que tenemos deseos incompatibles? Puede que no sea racional tenerlas, pero no estamos hablando de tener esperanzas justificadas sino simplemente de tener esperanzas. ¿Puedo tener la esperanza de viajar a Grecia este verano y tener también la esperanza de terminar mi manuscrito, cosa que solo puedo hacer si me quedo en casa y no viajo a Grecia? Quizás el análisis completo de este estado es algo parecido a lo siguiente. Deseo ambas cosas, viajar a Grecia y terminar mi manuscrito, pero dado que hay muchas otras contingencias que pueden hacer que ninguna de estas dos cosas ocurra (por ejemplo, puede que tenga que dar clases en la escuela de verano para ganar algo de dinero o puede que tenga que operarme; y cualquiera de estas contingencias me impediría satisfacer cualquiera de mis dos deseos, tanto el de viajar a Grecia como el de terminar mi manuscrito) o evitar que una de ellas ocurra (por ejemplo, puede que no tenga suficiente dinero para viajar a Grecia, o puede que mi contrato sea cancelado y que con ello pierda la motivación para terminar mi manuscrito), puedo decir que tengo una esperanza disyuntiva (“*disjunctive hope*”): tengo la esperanza de, o bien viajar a Grecia este verano, o bien terminar mi manuscrito. Sería extraño decir, en estas circunstancias, “Tengo la esperanza de terminar mi manuscrito y de viajar a Grecia este verano, pero sé que no puedo hacer ambas cosas”.

Es posible que exista la tendencia a enfatizar el aspecto desiderativo de la esperanza, y por ello se afirme que las esperanzas incompatibles son posibles del mismo modo que son posibles los deseos incompatibles. La esperanza no implica creencia, sino una mera actitud favorable. No puedo creer que  $p$  y  $q$  cuando estas son incompatibles (y yo soy consciente de ello), pero puedo desear ambas. Dado que la esperanza no necesita creencia, puede parecer que existe la posibilidad de esperanzas incompatibles. Sin embargo, la frase clave aquí es “deseando en conjunto”, la cual connota una postura más reflexiva o intencional. Si, como he argumentado, la esperanza está estrechamente vinculada a la intención, entonces parece que no existe la posibilidad de esperanzas incompatibles, en el sentido de que, si alguien es consciente de que espera dos estados de cosas distintos, entonces debe renunciar a uno de ellos para intentar hacer que el otro se dé. Yo diría que esta actitud está presente en situaciones en las que uno es incapaz de alterar el resultado. María puede, de un modo irreflexivo, tener la esperanza de que *Happy Dancer* y *Slippery Heels* ganen la misma carrera, pero cuando sea consciente de que estos dos caballos compiten en la misma carrera, deberá renunciar a una de sus esperanzas o, al menos, tener la esperanza de algo parecido a lo siguiente: o bien que ganará la carrera uno de los dos, ya sea *Happy Dancer* o *Slippery Heels*, o bien que si *Happy Dancer* no gana la carrera, entonces *Slippery Heels* la ganará.

Puede objetarse que podemos tener esperanzas incompatibles pero que estas son vanas, imprudentes, estúpidas, o cualquier otro epíteto similar. Esto

parece una noción normativa de esperanza que separa las esperanzas racionales de las irracionales –donde las esperanzas son incompatibles cuando al menos una de las esperanzas es irracional–. María puede creer que tiene la esperanza de conseguir un sobresaliente en la asignatura de historia, pero también tener la esperanza de salir de fiesta las dos noches previas al examen. Quisiéramos decir que una esperanza así es irracional o imprudente. María debería darse cuenta de que es virtualmente imposible que consiga un sobresaliente si no estudia las dos noches previas al examen. Si María fuera más racional, reflexionaría sobre sus esperanzas contradictorias y se decidiría por una de ellas, excluyendo así a la otra. Si la esperanza está constituida por un factor estimativo y desiderativo, entonces podemos considerar una esperanza injustificada o irracional solo en caso de que podamos considerar algunos de sus componentes injustificados o irracionales. Si Juan tiene la esperanza de cuadrar el círculo, podemos decir que, dado que la creencia en cuestión es irracional, la esperanza también lo es. Si María tiene la esperanza de salir de fiesta en lugar de estudiar, pero tiene objetivos a largo plazo que requieren un buen expediente académico, que a su vez exige estudiar en lugar de salir de fiesta, entonces podemos decir que María tiene esperanzas irracionales.

Puede responderse que lo que es irracional en María no es su esperanza en sí, sino su creencia de que existe la posibilidad de conseguir un sobresaliente sin estudiar. O puede decirse que en realidad María no tiene la esperanza de conseguir un sobresaliente. Se autoengaña sobre su actitud, y en realidad sólo desea conseguir un sobresaliente. Si la esperanza tiene la dimensión intencional que he defendido, cualquiera de estas redefiniciones parece preferible a decir que María tiene, de una manera consciente aunque irracional, esperanzas incompatibles. Este asunto es difícil de resolver, pero me inclino a mantener la distinción entre esperanzas racionales e irracionales. Dado que la esperanza tiene un componente desiderativo y (doxástico) estimativo, si uno de estos es irracional, entonces el total (es decir, la esperanza en sí) es irracional. Podemos decir, al menos, que una esperanza es irracional si el agente debería saber si el objeto que espera es seguro o imposible. Si Juan tiene la esperanza de ser Dios, o María tiene la esperanza de ser perdonada por Juan después de que Juan haya dejado claro que ya la ha perdonado, sus esperanzas son irracionales. Está también el fenómeno de algo que es tan probable que sea seguro o imposible que pueda ser irracional tener esperanzas de que se dé, como cuando alguien tiene la esperanza de vivir hasta los doscientos años, o cuando un jugador de fútbol promedio de escuela secundaria, con escasas expectativas de éxito, tiene la esperanza de convertirse en un jugador profesional y renuncia a todo lo demás para conseguirlo<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Los comentarios de William Alston y de un lector anónimo a una versión anterior de este artículo me hicieron pensar y cambiar mi opinión sobre este punto.

Si podemos aplicar la distinción entre esperanzas racionales e irracionales, ¿podemos también distinguir entre esperanzas moralmente justificadas y no justificadas? ¿Hay restricciones morales para la esperanza? Day niega que haya restricciones morales, mientras que Muyskens afirma que las hay<sup>10</sup>. Podemos tener esperanzas moralmente inaceptables de un modo en que no podemos tener creencias inmorales. Esto es así porque la esperanza involucra el deseo de un modo que no lo hace la creencia. Consideren la diferencia entre:

1. Creo que los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas aniquilarán el mundo en una guerra nuclear.

y

2. Tengo la esperanza de que los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas aniquilarán el mundo en una guerra nuclear.

Las creencias pueden formarse como resultado de una falta de atención de la que es responsable el propio sujeto y tener así una dimensión moral, pero la creencia en sí misma no puede ser juzgada moral o inmoral. Las esperanzas pueden ser juzgadas morales o inmorales. Tener ciertas esperanzas, como tener ciertos deseos, muestra un mal carácter de un modo más fundamental que la adquisición de creencias. Pero la diferencia más importante es que la creencia puede ser una creencia evidencial y justificada, y el estado afectivo de la esperanza ser aun así inapropiado. No debemos permitir ceder a deseos maliciosos.

#### B. Esperanza y otras actitudes proposicionales

He argumentado que no es necesario que la esperanza involucre un sujeto que de hecho crea una proposición, sino solo que crea que la proposición puede ser verdadera o que puede llegar a serlo. Cuando se cree una proposición, el estado doxástico tiene un índice de probabilidad subjetiva mayor que 0.5, pero cuando se tiene la esperanza de que  $p$  es verdad, no es necesario creer que la proposición tenga un índice así de elevado<sup>11</sup>. Juan no necesita creer

<sup>10</sup> J. P. DAY, *op. cit.*, y James MUYSKENS, *op. cit.*, p. 44f.

<sup>11</sup> Si bien es controvertido que los enunciados del tipo "creer que" involucren estimaciones de probabilidad, pienso que puede ofrecerse un argumento plausible en favor de ello basado en el hecho de que creemos proposiciones en varios grados. Si establecemos números del 0 al 1, donde 0 señala una total falta de creencia y 1 señala una absoluta convicción, y 0.5 marca el aplazamiento de creer o la suspensión del juicio, podemos fijar a grandes rasgos el grado de otros estados doxásticos ("*belief-states*") en el intervalo entre estos puntos. Sólo se necesita una medida arbitraria y la noción de "creer que  $p$  en un mayor grado que creer que  $q$ ". El contraejemplo de Muyskens de que un jugador de apuestas puede creer que las posibilidades

que María se casará con él para tener la esperanza de que lo hará, tampoco necesita creer que los *Yankees* han ganado el partido de baloncesto para tener la esperanza de que hayan ganado.

Pero si la esperanza no implica creer-que tal y cual cosa se da, ¿implica al menos creer-en, una relación de confianza? Creer-en, o confiar, es una actitud relacional. “S confía en X” o “S cree en X” muestran un sentido de dependencia, y una disposición a correr un riesgo (por pequeño que sea) dada la evaluación positiva del objeto al que refieren. Consideren el ejemplo 3 (“María tiene la esperanza de que *Happy Dancer* gane el Derby de Kentucky la semana que viene”). ¿Qué significa en este contexto decir que María cree-en *Happy Dancer*? María debe de actuar o estar dispuesta a actuar de algún modo que manifieste su confianza en *Happy Dancer*. Puede apostar por *Happy Dancer* sin creer que ganará la carrera, pero no puede tener la esperanza de que *Happy Dancer* ganará la carrera sin tener la disposición a realizar alguna acción si se dan las circunstancias apropiadas. La acción más probable es apostar por *Happy Dancer*, si tiene la posibilidad de hacerlo, y hasta qué punto tiene esperanzas en *Happy Dancer* puede medirse en cierta medida por la cantidad de dinero que apostaría por *Happy Dancer*. María puede, por supuesto, no apostar por *Happy Dancer* –en caso de que su deseo sea demasiado débil, o que tenga reparos contra apostar, o que estime que las posibilidades de *Happy Dancer* para ganar la carrera son demasiado bajas y no compensan el riesgo–. Podemos tener esperanza de un modo débil y no actuar de acuerdo con dicha esperanza cuando tenemos deseos que la contrarrestan (por ejemplo, el deseo de no arriesgar de una sola vez el dinero que tanto esfuerzo nos ha costado ganar). Hay una delgada línea donde nuestro deseo por algo deja de ser una esperanza débil (con alguna disposición a actuar) y se torna un mero deseo.

A pesar de que, debido a la naturaleza desiderativa de la esperanza, el sujeto tendrá alguna disposición o tendencia a confiar o creer-en el objeto de la esperanza, hay casos en los que no hay nada que uno pueda hacer (por ejemplo, cuando tengo la esperanza de que los *Yankees* hayan ganado el partido de ayer, o cuando espero que el sol brille esta tarde en Dallas para la boda de mi hermana), o casos en los que la esperanza es tan débil que otras consideraciones se anteponen con facilidad (por ejemplo, cuando diversifico mis apuestas, o cuando tengo la esperanza de que esté soleado pero aun así llevo un paraguas, o cuando tengo la esperanza de vivir una vida larga pero aun así contrato un seguro de vida caro, o cuando tengo la esperanza de que el enemigo no atacará pero aun así mantengo mi pólvora seca).

---

son 100 a 1 en su contra, y aun así cree que podrá ganar, puede responderse haciendo una distinción entre evidencia inductiva objetiva y probabilidad subjetiva, que es simplemente una función de un estado doxástico. Véase James MUYSKENS, *op. cit.*, p. 38.

Es necesario distinguir entre esperanza ordinaria o débil y esperanza profunda. Consideren la situación de María cuando tiene esperanzas en *Happy Dancer*. Puede que solamente crea que *Happy Dancer* tiene una posibilidad de 1 contra 10 de ganar el Derby de Kentucky, pero puede que juzgue que esto es significativamente mejor que la apuesta oficial de 100 a 1 en su contra. Supongamos que sólo tiene 10 dólares pero que quiere desesperadamente ingresar la semana que viene en un programa de formación profesional que cuesta 1000 dólares. No tiene esperanzas de conseguir el dinero en otro lugar, pero se da cuenta que, si gana *Happy Dancer*, obtendrá la cantidad de dinero que necesita. Dado que cree que las posibilidades reales son más favorables que las oficiales y que ganar la apuesta le permitiría ingresar en el programa de formación, apuesta sus 10 dólares por el caballo. María espera y confía en *Happy Dancer*, aunque nunca cree realmente que vaya a ganar. Podríamos llamar esperanza “honda” o “profunda” a estos casos en los que uno está dispuesto a arriesgar algo significativo por la posibilidad de que una proposición sea o llegue a ser verdadera; y podemos llamar “esperanza desesperada” a aquellos casos en los que la persona tiene esperanzas en contra de sus creencias –es decir, en contra de la evidencia de la que dispone– y está dispuesta a arriesgar algo significativo. La esperanza desesperada es una especie de esperanza honda o profunda. En todos los casos de esperanza profunda, tener esperanzas implica confiar en el objeto de la esperanza. Hay esperanzas profundas racionales e irracionales, morales e inmorales. Un ejemplo clásico de esperanza desesperada que es moralmente aceptable, racional y profunda, es la versión del alpinista de William James, quien no puede creer, sino solamente tener la esperanza de saltar con éxito el desfiladero<sup>12</sup>.

A veces se piensa que los enunciados del tipo creer-en implican enunciados existenciales del tipo creer-que. Es decir, se piensa que la creencia-en algún objeto  $x$  presupone que uno cree-que  $x$  existe o existirá<sup>13</sup>. Pero esto parece incorrecto. El objeto no tiene que ser realizable, tampoco es necesario que el sujeto crea que el objeto se realizará. Todo lo que se necesita es que el individuo crea que hay alguna posibilidad de que se realice. Un científico puede arriesgar su reputación y perder un tiempo y una energía enormes en una hipótesis que implica la posible existencia de una entidad que puede realmente no existir o ser muy diferente a como en un primer momento la describió.

<sup>12</sup> William JAMES, “The Sentiment of Rationality”, en *Essays in Pragmatism*, ed., Albury Castell, New York, Hafners Publishing Company, 1948.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, Richard SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 105 [traducción española: *Fe y razón*, Salamanca, San Esteban, 2012]. Nicholas Wolterstorff en la introducción a *Faith and Rationality* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983), p. 14, escribe: “Uno no puede, por ejemplo, confiar en Dios si ni siquiera cree que Dios existe”. Plantinga, en su artículo, “Reason and Belief in God”, en la página 18 de ese mismo libro, escribe: “Tampoco puede creerse en Dios y comprometerse con Él sin creer que Él existe; tal y como dice el autor de la Epístola a los Hebreos: ‘es necesario que el que se acerca a Dios crea que Él existe, y que sabe recompensar a quienes lo buscan’ (Hebreos 11: 6)”.

Si creer-en, o confiar, puede analizarse como una disposición a actuar, en términos de un compromiso con un curso de acción, entonces no es necesario creer-que  $x$  existe para creer-en, o esperar profundamente, la existencia de  $x$ . Podemos vivir en esperanza profunda, confiando en el objeto de la esperanza. Como he señalado anteriormente, es posible que en la esperanza ordinaria no actuemos de acuerdo con dicha proposición, sino que diversifiquemos nuestras apuestas. Pero en la esperanza profunda (y especialmente en la esperanza desesperada) el deseo por el objeto es tan grande que el sujeto está dispuesto a actuar incluso sobre la base de muy pocas evidencias –es decir, a partir de una escasa probabilidad subjetiva de que el objeto en cuestión sea realizable–. En este tipo de esperanza, la fuerza del deseo y de la necesidad sentida compensan el enorme riesgo. La persona vive *como si* la proposición fuera cierta o fuera a serlo en un futuro. Los marineros de Colón vivieron de acuerdo con la hipótesis de que el mundo era redondo, aunque dudaran de su verdad. El explorador tiene la esperanza de encontrar la Fuente de la Juventud, aunque tiene dudas de que esa fuente exista. Una mujer que esté seriamente enferma puede actuar desesperadamente, escribiendo a una persona desconocida (que puede que no exista) para conseguir un medicamento maravilloso que en realidad no existe, pero sobre el que ha oído hablar a amigos desinformados.

Imaginemos que María ha oído solamente el rumor de que un caballo va a correr en el Derby de Kentucky con unas apuestas a su favor realmente ridículas. No está segura de saber el nombre correcto, pero acude desesperada a la casa de apuestas local para apostar por *Happy Dancer*. Puede que dude de la existencia de *Happy Dancer* y puede también que, dada la mala reputación del corredor de apuestas, dude de este cuando le asegura que existe este caballo (supongamos que tiene buenos motivos para sus dudas). Podemos decir, sin embargo, que María confía en que el caballo existe, que vive como si existiera tal caballo. Vive en una esperanza profunda y desesperada.

El genuino vivir *como si* debe distinguirse del fingimiento (“*pretending*”). Puedes fingir y actuar como si amases a tus vecinos porque crees que es conveniente dar esa impresión; pero en una esperanza genuinamente profunda, el estado intencional es diferente al de fingir.

Por último, debemos examinar la relación entre esperanza y optimismo. Si Juan tiene la esperanza de casarse con María, ¿debe ser optimista respecto a esta posibilidad? ¿Podemos imaginar que Juan tenga la esperanza de casarse con María y aun así sea pesimista respecto a que esto ocurra? Podemos imaginar que Juan tiene una esperanza desesperada –en contra de la propia esperanza, por así decirlo–, y podemos imaginar una alternativa a la esperanza y la desesperación (distinguiendo la desesperación (“*desperation*”) de la desesperanza (“*despair*”) por el hecho de que la desesperanza tiende a paralizar o causar inacción, mientras que la desesperación tiende a causar acción). Si entendemos por pesimista “una baja estimación de las posibilidades de que el

estado de cosas se dé”, entonces es cierto que podemos tener esperanzas y ser pesimistas, pero si con pesimista queremos decir “un estado psicológico de resignación o desesperanza frente al estado de cosas”, entonces no podemos tener esperanzas y ser pesimistas. La resignación, la desesperanza y el miedo, como ha demostrado Day, son contrarios a la esperanza. Creo, de hecho, que los términos “optimista” y “pesimista” son ambiguos en este aspecto, y por eso podemos unir pesimismo y esperanza si estamos enfatizando el aspecto estimativo del pesimismo o el optimismo. Es posible, pues, ser un pesimista esperanzado, viviendo como si una proposición fuera verdadera. De hecho, es posible vivir como si una proposición fuera verdadera sin esperanza, de una manera desesperada –confiando, pero sin aceptar que el resultado sea significativamente posible–. La esperanza profunda es, pues, una especie de fe, pero no es idéntica a ella. Sin embargo, quien tiene esperanzas profundas normalmente tiende a visualizar el mejor resultado, incluso cuando es consciente de los factores objetivos que cuentan en su contra. El valor objetivamente bajo de las probabilidades de éxito no le domina.

La conclusión es, pues, que la esperanza se distingue de la creencia en tanto que esta involucra un fuerte aspecto volitivo o afectivo de un modo que no lo hace la creencia, y que, como tal, está sujeta a la evaluación moral de un modo que la creencia no lo está. La esperanza es desiderativa, pero es más cercana a la acción que al mero deseo. La esperanza profunda se distingue de la esperanza ordinaria por la intensidad del deseo y la disposición a asumir un gran riesgo para obtener el objetivo, y la esperanza desesperada es un tipo de esperanza profunda donde el valor estimativo es bajo. La esperanza no es idéntica al optimismo, si el optimismo se define en términos estimativos. Es posible que quien tiene esperanza sea consciente que las probabilidades son objetivamente bajas, y aun así intente profundamente que se dé el estado de cosas. Sin embargo, y a pesar de la intensidad de su deseo, el esperanzado moral seguirá manteniendo su mente abierta a nuevos argumentos y evidencias, los cuales podrían llevarle, o bien a adoptar una esperanza creyente, o bien a abandonar una esperanza por otra distinta.

### III. ESPERANZA PROFUNDA Y FE RELIGIOSA

¿Podemos aplicar este mismo análisis de la esperanza profunda a la fe religiosa? ¿Podemos tener fe religiosa en una religión como la cristiana sin creer que el objeto de nuestra fe existe? Déjenme explicar una historia para tener así algunos datos concretos para nuestro análisis. Supongamos que Aarón y Moisés tienen la obligación de defender Israel de los cananeos, que son considerados como un peligro inminente. Surge la pregunta de si Israel debe lanzar un ataque preventivo o si aún hay tiempo para una solución diplomática. Una mañana, Moisés cuenta con total sinceridad que se le ha aparecido Dios

y le ha ordenado aniquilar los cananeos por su maldad e idolatría. Moisés no duda de la realidad de la aparición, dice que es legítima en sí misma, e intenta convencer a Aarón para que así pueda prepararse para la guerra. Aarón debe decidir si respalda el testimonio de Moisés, pues duda de que Dios exista, y duda aún más de que se haya revelado a su hermano. Sin embargo, sólo duda débilmente, pues considera posible que Yahvé exista y que se haya aparecido a Moisés. Contempla las nubes durante el día y el fuego distante durante la noche, que Moisés dice que son los instrumentos de Dios para dirigir a su pueblo a su destino. Aarón es agnóstico, tanto acerca de la existencia de Yahvé como respecto a la revelación de Moisés. Dado que le gustaría que existiera un guía benevolente para Israel, es posible que Aarón se sienta tentado a seguir el consejo de William James de creer las proposiciones requeridas mediante su propia voluntad de creerlas; pero supongamos que Aarón no cree que creer a voluntad sea algo posible o moralmente aceptable para él. Su única opción es vivir *como si* la proposición en cuestión fuera verdad. Aarón ayuda en todo lo que puede a Moisés en dirigir la campaña contra los cananeos. Proclama que es necesario que su pueblo luche contra el enemigo, y si suena más convencido de lo que realmente está, juzga que su engaño está justificado. Es cierto que no puede actuar tan espontáneamente como lo hace Moisés. Pero, por otro lado, su escrupulosa duda puede ayudarle a darse cuenta de problemas y evidencias que de otro modo podrían pasarle por alto –problemas y evidencias respecto a las cuales el verdadero creyente es insensible–. Su duda puede alertarle de peligros que es posible evitar, salvando así a la tribu del desastre. La duda puede tener tantas virtudes como la creencia, aunque éstas sean diferentes.

Moisés y Aarón no representan estructuras noéticas completamente diferentes. Moisés cree completamente lo que Aarón sólo espera. Moisés actúa porque cree que  $p$  y que es una buena cosa que  $p$ . Aarón actúa porque cree que sería una buena cosa si  $p$ , cree que  $p$  es posible, y cree que es racional y moralmente permisible tener esperanzas de que  $p$ . Ejemplifica lo que hemos llamado vivir *como si* Dios existiera y se hubiera revelado al pueblo de Israel. Vive en una esperanza profunda (y si estima que la probabilidad que Dios exista es muy baja, también vive en una esperanza desesperada). Identifica cuál es el estado de cosas ideal, cree que este es posible, aunque no probable, y, siendo una persona esperanzada, se decide por el mejor escenario. Vive experimentalmente con el teísmo, en una fe experimental en la que sigue teniendo su mente abierta y sigue buscando nuevas evidencias que podrían llevarle a confirmar o negar la hipótesis en la que se basa su fe esperanzada. Quien tiene esperanza puede vivir en una esperanza profunda o incluso desesperada, pero si se adhiere a una ética de la esperanza, está siempre observando la evidencia –y por ello puede llegar el día en el que la evidencia disponible (o su estimación subjetiva de probabilidad) se torne demasiado baja para sustentar su fe–.

Mi análisis sugiere que la diferencia entre fe y creencia es más radical de lo que comúnmente se supone. Es común asumir que la fe es un tipo especial de creencia, uno en que, además de la creencia en la existencia del objeto religioso, el sujeto confía en dicho objeto y permite que le influya y domine su vida. Tener fe en Dios es creer que Dios existe y comprometer nuestra vida a Dios. Esto tiene el respaldo del Nuevo Testamento, especialmente de la Epístola a los Hebreos (Capítulo 11), donde leemos que, a menos que creamos que Dios existe, no podremos llegar a Dios ni tampoco agradarle. Sin embargo, aunque esta sea la postura predominante en el pensamiento occidental (nótese su presencia en la cita de Plantinga al inicio de este artículo), yo sugiero que ésta es una implicación ilícita, y que quien escribió la Epístola a los Hebreos, o bien tenía una interpretación de la creencia abiertamente conductual, o bien estaba enredado en retórica religiosa, pues no veo ninguna buena razón para excluir la posibilidad de llegar a Dios mediante la esperanza. De acuerdo a mi análisis, se puede reescribir el fragmento “¡Creo, Señor, ayuda mi incredulidad!” (Marcos 9: 24) para que lea así: “Señor, tengo esperanzas en ti; si existes, por favor, dame mejor evidencia”. Creer que Dios existe es creer que existe un Ser que tiene ciertas propiedades de forma necesaria, como la omnipotencia, la omnisciencia y la omnibenevolencia, y que es el Creador del cielo y la tierra. Pero creer-en Dios sólo implica considerar que es posible que un Ser así exista, y tener el compromiso de vivir *como si* un ser así existiera. Que este compromiso sea racional depende del resultado que se obtenga en el análisis de los valores comparativos en relación con las consecuencias probables. Es este tipo de evaluación lo que ocurre en cualquier análisis de costes y beneficios.

Es posible que normalmente sea el caso que aquellos que creen *en* Dios también creen *que* Dios existe, pero no hay ninguna implicación entre ambos estados. Puede creerse que Dios existe sin creer en Dios, y puede creerse en Dios sin creer que Dios existe, ya sea como un ateo (que encuentra la proposición “Dios existe” posible y decide vivir de acuerdo con ella) o como un agnóstico (que encuentra que merece la pena vivir de acuerdo con la hipótesis que Dios existe). Con frecuencia se ha supuesto que no puede haber ningún elemento hipotético en el compromiso religioso, y que tratar la existencia de Dios de un modo hipotético es violar la propia esencia de la fe religiosa<sup>14</sup>. Se ha supuesto que una postura hipotética es inadecuada para el compromiso y la veneración sin reservas que exige la religión. Pero, aunque esto sea cierto respecto a las creencias religiosas tradicionales, no veo la necesidad de aceptar que es el único tipo válido de fe. Una *fe experimental*, abierta a nuevas evidencias, es también una opción. A este respecto, mi análisis tiene en común con William James considerar el teísmo como una opción viva (es decir, como una hipótesis que es trascendente y que el sujeto ve que requiere una decisión de

<sup>14</sup> Véase Ludwig WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations*, Berkeley: University of California, 1966, para un ejemplo de este punto de vista.

su parte). Mi análisis está de acuerdo con el de James en que sería una buena cosa que el teísmo y el cristianismo fueran verdad, y es compatible con el rechazo del propio James a la afirmación de que es necesario tener evidencia suficiente para creer que la proposición que el cristianismo es verdad antes de que podamos tener fe. "Si la religión fuera verdadera y su evidencia fuera aún insuficiente, no deseo, poniendo vuestro freno sobre mi naturaleza [...] renunciar a la única oportunidad en la vida de sentarme en el lado vencedor"<sup>15</sup>. También está de acuerdo con la crítica que hace James a Pascal de que hay un aspecto psicológico en la decisión de escoger religión que debe complementar el aspecto meramente probabilístico. La lógica de la apuesta de Pascal puede persuadir a un ateo que no descarta la posibilidad de que Dios existe, pero no lo conmoverá. James está en lo cierto cuando dice que la hipótesis religiosa tiene que ser una hipótesis psicológicamente "viva". Mi análisis difiere del de James en que yo no pienso que sea necesario que uno mismo se mueva a creer que la hipótesis es verdad para escogerla de una manera profunda. Es posible tener fe en Dios y en el cristianismo sin tener creencia. Aarón tiene tanta fe como Moisés. Son diferentes tipos de fe.

Es posible que creer-que esté sobrevalorado cuando refiere a hipótesis explicativas que involucran cosmovisiones distintas, como son las religiones, las teorías políticas y los sistemas metafísicos. Es importante que, tanto como sea posible, se llegue a un ajuste entre la mejor evidencia objetiva y el grado en el que uno cree proposiciones, pero es cierto que esto es una experiencia relativa a cada persona. Mi análisis presupone que tiene sentido hablar de ajustar la fuerza de las creencias a la evidencia de la que se dispone (que es algo que separo del valor de las creencias para el individuo), pero mi análisis acepta que las creencias intuitivas constituyen *prima facie* evidencia para sí mismas y para lo que estas implican. Si alguien toma sus intuiciones como si tuvieran un mayor valor evidencial del que nosotros consideramos, todo lo que podemos hacer llegados a este punto es intentar hacerle ver que él mismo tiene, de hecho, evidencias o intuiciones contrarias que deberían de reducir la fuerza de sus aparentes creencias intuitivas. Es posible que haya una noción más objetiva de ajustar las creencias a la evidencia, pero a mi análisis le basta con esta formulación más débil. Es posible que la creencia de que Dios existe sea propiamente básica para alguna gente pero, bajo este mismo criterio, también es posible que la creencia que el Diablo es realmente Dios sea una creencia propiamente básica para otra gente dada su estructura noética. Para muchos de nosotros, ninguna de las dos es propiamente una creencia básica.

Si mi análisis es correcto, el agnosticismo e incluso un tipo interesado de ateísmo son posiciones religiosas posibles. Es posible que las dudas acerca

---

<sup>15</sup> William JAMES, *The Will to Believe*, New York, Dover, 1897; p. 19.

de la existencia de Dios, la inmortalidad, la Encarnación o la Trinidad, aunque en ocasiones sean extremadamente angustiosas, sean necesarias para algunas personas intelectualmente honestas. Si tenemos la obligación de procurar formarnos creencias verdaderas o justificadas, entonces lo que Dios desea no es una sicofanta agonía consistente en manipular nuestra propia mente para así conseguir creer lo que parece implausible a partir de la evidencia, sino una moralidad doxástica que permita que la mente sea moldeada de un modo imparcial por la evidencia.

Si esto es así, se sigue una consecuencia interesante. A veces, como en el Credo de Atanasio o en las teologías y sermones evangélicos, la gente religiosa ha afirmado que creer que ciertas proposiciones son verdad es una condición necesaria para la Salvación eterna. Seremos juzgados sobre la base de si hemos creído o no estas proposiciones (por ejemplo, aquellas contenidas en la doctrina de la Trinidad, la Encarnación, etcétera). Pascal y otros creyeron esto con tal firmeza que defendieron que uno debía “pretender creer” para así obligarse a sí mismo a creer aquello que no creía tras haber analizado la evidencia de un modo imparcial. Pero si tenemos el deber ético de formarnos la creencia mejor justificada posible, entonces parece que no podemos ser justamente juzgados por no creer en estas proposiciones, si es cierto que tenemos justificación para encontrar inadecuada su evidencia. De esto se sigue que incluso la creencia religiosa tiene una base moral, así que un Dios moral no podría juzgarnos solamente sobre la base de las creencias que tenemos. Por lo que podemos ser juzgados es por lo bien que hemos respondido a las críticas hacia nuestras creencias, incluyendo nuestras creencias religiosas –es decir, lo fieles que hemos sido a la verdad tal y como nosotros la hemos conocido–. De acuerdo con esto, podría darse el caso de que en el Cielo (o el Purgatorio) Calvino, Barth, Billy Graham y Jerry Falwell tuvieran que ser rehabilitados tomando lecciones de catecismo en la ética de la creencia impartidas por arcángeles como David Hume y Bertrand Russell.

#### IV. ¿ES LA FE EXPERIMENTAL ADECUADA PARA LA CREENCIA RELIGIOSA?

Solo conozco un conjunto serio de objeciones a la posición que he expuesto. Estas objeciones tienen que ver con la afirmación de que es inadecuada cualquier tipo de vacilación o falta de tenacidad en las creencias religiosas. La fe experimental carece del compromiso último que es necesario para una fe religiosa adecuada. La mejor formulación de esta objeción la da Gary Gutting en su incisiva obra *Religious Belief and Religious Skepticism*, en la que distingue entre “asentimiento interino” (“*interim assent*”) y “asentimiento decisivo” (“*decisive assent*”). El asentimiento decisivo termina el proceso de investigación acerca de la verdad de las proposiciones fundamentales, mientras que el asentimiento interino mantiene abierta la

investigación<sup>16</sup>. En el asentimiento decisivo, se pone fin a la búsqueda de razones que justifiquen las creencias y la única preocupación es comprender las implicaciones de estas. En el asentimiento interino, se aceptan las proposiciones sin terminar la búsqueda de su verdad. Si bien es posible que haya alguna diferencia entre la noción de asentimiento interino de Gutting y lo que yo he llamado fe experimental o compromiso esperanzador –a diferencia de la fe experimental, el asentimiento interno presupone, al menos, una creencia débil–, gran parte de su crítica al asentimiento interino se aplica también a mi análisis. Según Gutting, una fe así es inadecuada para la vida religiosa.

El asentimiento interino es inadecuado para la creencia religiosa genuina debido, fundamentalmente, a la forma en que la creencia religiosa opera en la vida del creyente. Gutting da tres razones para pensar que la fe religiosa requiere de un asentimiento decisivo, y que esta prohíbe el asentimiento interino. (1) La creencia religiosa es el (relativo) final de la búsqueda de “satisfacción emocional e intelectual”. “Cualquier creencia religiosa que sea digna de tal nombre debe postular y legitimar el anhelo de Dios como el anhelo dominante en la vida del creyente, la ‘pasión maestra’ del creyente. En cambio, la vida del creyente que solo da asentimiento interino a la realidad de Dios [...] no está dominada por el anhelo de Dios sino, en el mejor de los casos, solo por el anhelo de saber si Dios existe o no”<sup>17</sup>. (2) La creencia religiosa requiere de un compromiso total con las implicaciones de aquello que se cree, y esto es incompatible con la reflexión continua sobre su verdad. A menudo los creyentes deben hacer sacrificios fundamentales, sacrificios que sólo permite un asentimiento decisivo. (3) El consentimiento meramente interino es incompatible con la actitud típicamente religiosa hacia la falta de creencia, que considera la falta de creencia algo intrínsecamente malo. El asentimiento interino no tiene la determinación del asentimiento decisivo y no puede “proclamar el ideal de su creencia como ‘la única cosa necesaria’”<sup>18</sup>.

Ante la insistencia de Gutting de que la fe decisiva es una condición necesaria para la creencia religiosa adecuada, mi primera reacción es responder que tal vez haya algo moralmente repugnante en la noción de “adecuada”, pues parece exigir el fin prematuro de la investigación. Si hubiera buenas bases objetivas para el teísmo, este mandato sería comprensible. Dado que no parece haber este tipo de evidencia, el fin de la investigación parece injustificado. Incluso si la fe experimental no ofreciera las condiciones que Gutting

---

<sup>16</sup> Gary GUTTING, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982, p. 105. En carta, Gutting dice que siente simpatía por mi propuesta y que “solamente estoy señalando la incompatibilidad del asentimiento interino con la fe tal y como ésta se ha entendido tradicionalmente” (carta fechada el 6 de octubre de 1983).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 108.

considera necesarias para una creencia religiosa adecuada, esto no quiere decir que la fe experimental sea una posición menos válida. Esto podría señalar que las creencias religiosas tradicionales no son la única posibilidad significativa para las personas inteligentes. Quizás las condiciones que se han considerado necesarias tradicionalmente no son las condiciones necesarias que queramos utilizar a día de hoy para definir una fe adecuada. Podría ser, por ejemplo, que las religiones tradicionales hayan minusvalorado el papel de la ética de la creencia y hayan asumido que un conjunto rígido de creencias es necesario para una fe genuina. Si mi análisis es correcto, es posible que en el pasado se haya puesto demasiado énfasis en las afirmaciones del credo.

El análisis de Gutting para defender la inferioridad del asentimiento interino tiene otros problemas. Con respecto a su primer punto de que "cualquier creencia religiosa que sea digna de tal nombre debe postular y legitimar el anhelo de Dios como el anhelo dominante en la vida del creyente", y que el asentimiento interino falla aquí, podemos señalar dos objeciones. (a) No todas las religiones hacen de este anhelo la pasión dominante. El budismo no lo hace. Tampoco el sijismo o el cuaquerismo. ¿En base a qué razones independientes excluye Gutting estas religiones de ser "creencias religiosas dignas", si no es presuponiendo de antemano que no lo son? (b) Sin embargo, incluso si Gutting estuviera en lo cierto, no veo ninguna razón para concluir que la persona que tiene esperanza en Dios no pueda verse dominada por esta pasión, incluso mientras busca la verdad. Tener fe en Dios, en el sentido que he descrito, es anhelar a Dios apasionadamente, vivir *como si* Dios existiera. Pero, ¿por qué es esto incompatible con buscar la mejor evidencia, con admitir que uno solo cree débilmente (o es agnóstico sobre este asunto)? ¿No es cierto que el estudioso de los textos bíblicos, siendo creyente, debe investigar con imparcialidad la evidencia de importantes eventos en los que se basa su fe? Creo que esta noción de "anhelo apasionado" que excluye la investigación imparcial es una noción bastante restrictiva. Aquel que tiene esperanzas en Dios venera con pasión y compromiso; solo él reconoce y se compromete a la integridad doxástica, a continuar dialogando con aquellos que difieren, y considera que participar en este diálogo es un aspecto de su veneración. Si no fuera así, ¿cómo sería posible que la persona de fe encontrase una honesta "satisfacción intelectual", algo que Gutting reconoce como una de las condiciones necesarias para una religión adecuada?

La segunda crítica de Gutting al asentimiento interino es que éste excluye el tipo de compromiso incondicional que es necesario para la acción decisiva y para los sacrificios fundamentales. Es cierto, tal y como he mostrado en la discusión sobre Peirce y la parábola de Aarón y Moisés, que el camino del dudoso está plagado de obstáculos que el verdadero creyente esquivo con facilidad. La pregunta es si este tipo de compromiso es la esencia de la religión genuina. Esta misma insensibilidad a la dificultad ha traído algunos de los

más grandes fanatismos e intolerancias que el mundo ha conocido. Podemos reconocer lo malo de esta insensibilidad en el fanatismo de los nazis o en los musulmanes chiitas seguidores del ayatolá Jomeini, pero a veces no la reconocemos en nosotros mismos. Puede que Gutting tenga en mente los mártires que están dispuestos a morir por la creencia en la Encarnación o en la existencia de Dios, y quizás sea cierto que aquel que tiene esperanzas en Dios no está tan dispuesto a morir como el creyente. Pero aquel que tiene esperanzas en Dios puede, no obstante, estar dispuesto a vivir y a morir por los principios morales que él ve ligados a la esencia de la fe religiosa y que expresan mucha de la importancia originaria de creer en Dios. Aquel que tiene esperanzas en Dios puede cuestionar si tenemos alguna razón para creer que una religión moralmente adecuada, o la voluntad de Dios, requiere que la gente dé sus vidas por la proposición de que Dios existe. Si Dios es omnipotente y benevolente, es seguro que Dios es capaz de asegurar que el testimonio de su existencia no se pierda.

La tercera crítica de Gutting al asentimiento interino es que este no permite la profunda convicción de que la creencia en Dios es “la única cosa necesaria”, que es algo indeciblemente triste no creer que Dios existe. Gutting está diciendo aquí que es la relación con Dios, la confianza en Él, lo que es necesario; pero está suponiendo que esto conlleva creer que Dios existe. “Para el creyente, el mundo sería un lugar mejor si todos pudieran adoptar su manera de aceptar la fe creyente”, pero el asentimiento interino debe permitir que creencias opuestas tengan un “valor igual” –esto es un elemento esencial en la discusión continuada–. Pero esta objeción olvida que el *modo* en que sostenemos una creencia puede ser tan importante como la propia creencia. Si todas las personas en el mundo llegaran a creer que Dios existe tras someterse a una manipulación de sus mentes, bien podría decirse que estos estados de creencias están desconectados del resto de sus estructuras noéticas y que representan un profundo defecto de carácter. No está claro que la duda honesta sea un estado de menos reverencia a Dios que la terrible prohibición de la duda.

Gutting y yo estamos de acuerdo en que la creencia en Dios conlleva profundas diferencias en la manera en que vivimos, y que el teísmo, que es la base del judaísmo y el cristianismo, es enormemente inspirador y puede motivar a una acción moral elevada. Mi objetivo aquí ha sido mostrar que no es necesario creer *que* Dios existe para que esta intuición nos inspire. Puede vivirse imaginativamente en la esperanza, dejando que el pensamiento en la posibilidad de un Ser benevolente nos motive a una vida moral más entregada y venerable<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> El trabajo para este artículo empezó durante el *N. E. H. Summer Seminar for College Teachers in Philosophy* (“Reasons, Justification, and Knowledge”) en la Universidad de Nebraska/Lincoln bajo la dirección de Robert Audi. Los comentarios de William Alston y de un lector anónimo a una versión anterior de este artículo fueron de mucha ayuda para escribir la presente versión.