

La objeción reformada a la teología natural

por Alvin Plantinga

Supongamos que pensamos en la Teología Natural como el intento de probar o demostrar la existencia de Dios. Esta empresa tiene una larga e impresionante historia, que se remonta a los albores de la cristiandad y que cuenta con muchos de los grandes pensadores del mundo occidental. El principal de ellos es Tomás de Aquino, cuya obra, creo, es el punto de partida natural para la reflexión filosófica cristiana, tanto protestante como católica. Aquí los protestantes debemos ser, en la inmortal frase de Ralph McInerny, tomistas mirones. Recientemente—desde los tiempos de Kant, quizás—la tradición de la Teología Natural no ha sido tan abrumadora como lo fue alguna vez; sin embargo, sigue teniendo defensores capaces tanto dentro como fuera de la filosofía oficialmente católica.¹

Sin embargo, muchos cristianos no han quedado totalmente impresionados. En particular, los teólogos reformados o calvinistas han visto con malos ojos esta empresa. Algunos pensadores reformados—B. B. Warfield,² por ejemplo, respaldan las pruebas teístas; pero en su mayor parte la actitud reformada ha oscilado entre la indiferencia, pasando por la sospecha y la hostilidad, hasta las acusaciones directas de blasfemia. Y esta postura es inicialmente desconcertante. Se parece un poco a la actitud que adoptan algunos cristianos respecto a la curación por la fe: no se puede hacer, pero incluso si se pudiera, no se debería hacer. ¿Qué tienen exactamente, o incluso aproximadamente, estos hijos de la Reforma en contra de probar la existencia de Dios? ¿Qué podrían tener en contra? ¿Qué podría ser menos objetable para cualquiera que no sea el más obcecado ateo?

Comencemos con el teólogo holandés del siglo XIX Hermann Bavinck:

Las Escrituras nos instan a contemplar el cielo y la tierra, los pájaros y las flores y los lirios, para que podamos ver y reconocer a Dios en ellos. "Alza tus ojos a lo alto y mira quién los ha creado". Is. 40:26. La Escritura no razona en abstracto. No hace de Dios la conclusión de un silogismo, dejando a nuestro criterio si el argumento se sostiene o no. Pero habla con autoridad. Tanto teológica como religiosamente, parte de Dios como punto de partida.³

Tenemos la impresión de que la creencia en la existencia de Dios se basa enteramente en estas pruebas. Pero, en efecto, eso sería "una fe miserable, que, antes de invocar a Dios, debe probar primero su existencia". Sin embargo, lo contrario es la verdad.... De la existencia del ser, del mundo que nos rodea, de las leyes lógicas y morales, etc., estamos tan profundamente convencidos por las impresiones indelebles que todas estas cosas producen en nuestra conciencia, que no necesitamos argumentos ni demostraciones. Espontáneamente, de forma totalmente involuntaria: sin ninguna coacción o coerción, aceptamos esa existencia. Lo mismo ocurre con la existencia de Dios. Las llamadas pruebas no son en absoluto el fundamento final

1 Véase, por ejemplo, James Ross, *Philosophical Theology* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1969), y Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: The Clarendon Press, 1979).

2 "Dios" en *Studies in Theology* (Nueva York: Oxford University Press, 1932), pp. 110-111.

3 *The Doctrine of God*, tr. William Hendricksen (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1951). Se trata de una traducción del V.2 de la *Gereformeerde Dogmatiek* de Bavinck (Kampen: Kok, 1918), p. 76.

de nuestra convicción más segura de que Dios existe: Esta certeza sólo se establece por la fe, es decir, por el testimonio espontáneo que se nos impone por todas partes.⁴

Según Bavinck, pues, la creencia del cristiano en la existencia de Dios no se basa en pruebas o argumentos. Por "argumento" aquí, creo que se refiere a argumentos del estilo de la teología natural, del tipo dado por Aquino y Escoto y más tarde por Descartes, Leibniz, Clarke y otros. Y lo que quiere decir, creo, es que los cristianos no necesitan esos argumentos. ¿No los necesitan para qué?

Aquí creo que Bavinck quiere sostener dos cosas. Primero, los argumentos o pruebas no son, en general, la fuente de la confianza del creyente en Dios. Típicamente, el creyente no cree en Dios sobre la base de argumentos; tampoco cree en verdades tales como, por ejemplo, que Dios ha creado el mundo sobre la base de argumentos. En segundo lugar, el argumento no es necesario para la *justificación racional*; el creyente está en todo su derecho epistémico al creer que Dios ha creado el mundo, aunque no tenga ningún argumento para esa conclusión. El creyente no necesita de la teología natural para lograr la racionalidad o la propiedad epistémica en la creencia; su creencia en Dios puede ser perfectamente racional aunque no conozca ningún argumento convincente, deductivo o inductivo, para la existencia de Dios—de hecho, incluso si *no existe* tal argumento.

Bavinck tiene tres puntos más. En primer lugar quiere añadir, creo, que *no podemos* llegar al conocimiento de Dios sobre la base de argumentos; los argumentos de la teología natural simplemente no funcionan. (Y sigue este pasaje con un intento más o menos tradicional de refutar las pruebas teístas, incluyendo una aprobación de algunas de las confusiones de moda de Kant sobre el argumento ontológico). En segundo lugar, la Escritura "procede de Dios como punto de partida", y así debe hacerlo el creyente. En la Biblia no hay nada que demuestre o argumente la existencia de Dios; simplemente se presupone. Lo mismo debería ocurrir con el creyente cristiano; debería *partir* de la creencia en Dios, y no de las premisas de algún argumento cuya conclusión sea que Dios existe. ¿Qué es lo que hace que esas premisas sean un mejor punto de partida? Y en tercer lugar, Bavinck señala que la creencia en Dios se asemeja de forma relevante a la creencia en la existencia del yo y del mundo exterior, y, podríamos añadir, a la creencia en otras mentes y en el pasado. En ninguna de estas áreas *tenemos* típicamente pruebas o argumentos, o necesitamos pruebas o argumentos.

Según Juan Calvino, que es tan buen calvinista como cualquiera, Dios ha implantado en todos nosotros una tendencia innata, o *nisus*, o disposición a creer en él:

Hay en la mente humana, y de hecho por instinto natural, una conciencia de la divinidad". Consideramos que esto está fuera de toda duda. Para evitar que alguien se refugie en la pretensión de ignorancia, Dios mismo ha implantado en todos los hombres una cierta comprensión de su majestad divina. Renovando siempre su memoria, vierte repetidamente nuevas gotas. Por lo tanto, puesto que los hombres perciben todos y cada uno de ellos que hay un Dios y que es su Hacedor, están condenados por su propio testimonio porque han dejado de honrarlo y de consagrar sus vidas a su voluntad. Si hay que buscar la ignorancia de Dios en alguna parte, seguramente es más probable encontrar un ejemplo de ella entre la gente más atrasada y más alejada de la civilización. Sin embargo, como dice el eminente pagano, no hay nación tan bárbara, ni pueblo tan salvaje, que no tenga una convicción profunda de que existe un Dios. Tan profundamente ocupa la concepción común en las mentes de todos, tan tenazmente

4 *Ibíd.*, p. 78.

se adhiere en los corazones de todos. Por lo tanto, puesto que desde el principio del mundo no ha habido ninguna región, ninguna ciudad, en resumen, ningún hogar, que pudiera prescindir de la religión, hay en esto una confesión tácita de un sentido de deidad inscrito en los corazones de todos.⁵

En efecto, la perversidad de los impíos, que aunque luchan furiosamente son incapaces de librarse del temor de Dios, es testimonio abundante de que esta convicción, a saber, que hay algún Dios, es naturalmente innata en todos, y está fijada en lo más profundo, como si fuera en la médula misma De esto concluimos que no es una doctrina que deba aprenderse primero en la escuela, sino una de la que cada uno de nosotros es maestro desde el vientre de su madre y que la propia naturaleza no permite que nadie olvide.⁶

La afirmación de Calvino, entonces, es que Dios nos ha creado de tal manera que tenemos una fuerte propensión o inclinación hacia la creencia en él. Esta tendencia ha sido en parte superada o suprimida por el pecado. Si no fuera por la existencia del pecado en el mundo, los seres humanos creerían en Dios en el mismo grado y con la misma espontaneidad natural con que creemos en la existencia de otras personas, de un mundo exterior o del pasado. Esta es la condición humana natural; es debido a nuestra actual condición pecaminosa no natural que muchos de nosotros encontramos difícil o absurda la creencia en Dios. El hecho es que, según Calvino, quien no cree en Dios se encuentra en una posición epistémicamente inferior, más bien como un hombre que no cree que su esposa existe, o piensa que ella es como un robot inteligentemente construido y que no tiene pensamientos, sentimientos o conciencia.

Aunque esta disposición a creer en Dios está parcialmente reprimida, está sin embargo universalmente presente. Y es provocada o actuada por condiciones ampliamente realizadas:

Para que nadie quede excluido del acceso a la felicidad, no sólo ha sembrado en la mente de los hombres esa semilla de la religión de la que hemos hablado, sino que se ha revelado y se revela diariamente en toda la obra del universo. En consecuencia, los hombres no pueden abrir los ojos sin verse obligados a verlo...⁷

Al igual que Kant, Calvino está especialmente impresionado en este sentido, por los maravillosos compases de los cielos estrellados:

Incluso el pueblo llano y los más ignorantes, que sólo han sido instruidos con la ayuda de los ojos, no pueden ignorar la excelencia del arte divino, pues se revela en esta innumerable y, sin embargo, distinta y bien ordenada variedad de la hueste celeste.⁸

Y lo que Calvino afirma es que el que accede a esta tendencia y en estas circunstancias acepta la creencia de que Dios ha creado el mundo—tal vez al contemplar los cielos estrellados, o la espléndida majestuosidad de las montañas, o la intrincada y articulada belleza de una flor diminuta—está en todo su derecho epistémico al hacerlo. No es que esa persona esté justificada o sea racional al creer así en

5 *Institutes of the Christian Religion*, ed. J. T. McNeill y traducido e indexado por Ford Lewis Battles (Filadelfia: The Westminster Press, 1960), Libro I, Capítulo iii, sección 1.

6 *Institutes*, I, iii, 3.

7 *Institutes*, V, v, 1.

8 *Institutes*, V, v, 2.

virtud de tener un argumento implícito—alguna versión del argumento teleológico, por ejemplo—. No; no necesita ningún argumento para justificarse o ser racional. Su creencia no necesita basarse en ninguna otra proposición en absoluto; en estas condiciones es perfectamente racional al aceptar la creencia en Dios en ausencia total de cualquier argumento, deductivo o inductivo. En efecto, una persona en estas condiciones, dice Calvino, sabe que Dios existe, tiene conocimiento de la existencia de Dios, al margen de cualquier argumento.

En otro lugar Calvino habla de "argumentos de la razón" o argumentos racionales:

Los profetas y los apóstoles no se jactan de su agudeza ni de nada que les dé crédito al hablar; tampoco se detienen en pruebas racionales. Más bien, presentan el santo nombre de Dios, para que por medio de él todo el mundo sea llevado a obedecerle. Ahora debemos ver cuán evidente es, no sólo por la opinión plausible, sino por la clara verdad, que no invocan el nombre de Dios sin cuidado o falsamente. Si deseamos proveer de la mejor manera a nuestras conciencias—para que no se vean perpetuamente acosadas por la inestabilidad de la duda o la vacilación, y para que no se aturdan ante las más pequeñas objeciones—debemos buscar nuestra convicción en un lugar más alto que las razones, juicios o conjeturas humanas, es decir, en el testimonio secreto del Espíritu.⁹

Aquí el tema de discusión no es la creencia en la existencia de Dios, sino la creencia en que Dios es el autor de las Escrituras; sin embargo, creo que está claro que Calvino diría lo mismo sobre la creencia en la existencia de Dios. El cristiano no necesita la teología natural, ni como fuente de su confianza ni para justificar su creencia. Además, el cristiano no debe creer sobre la base de argumentos; si lo hace, es probable que su fe sea inestable y vacilante. Desde el punto de vista de Calvino, creer en la existencia de Dios sobre la base de un argumento racional es como creer en la existencia de su cónyuge sobre la base de un argumento analógico para otras mentes—en el mejor de los casos, es caprichoso y no es probable que deleite a la persona en cuestión.

II Fundacionalismo

Podríamos profundizar en las formas precisas que adopta la objeción reformada a la Teología Natural; sin embargo, el tiempo es escaso; lo que haré en su lugar es decir lo que creo que subyace a estas objeciones, por incipientes y desenfocadas que sean. Los reformadores quieren decir, fundamentalmente, que la creencia en Dios puede tomarse propiamente como básica. Es decir, que una persona está en todo su derecho epistémico, es totalmente racional, al creer en Dios, incluso si no tiene ningún argumento para esta creencia y no la cree sobre la base de cualquier otra creencia que tenga. Y al considerar la creencia en Dios como propiamente básica, los reformadores rechazaban implícitamente toda una imagen o forma de ver el conocimiento y la creencia racional; llámese fundacionalismo clásico. Esta imagen ha sido enormemente popular desde los días de Platón y Aristóteles; sigue siendo la forma dominante de pensar sobre el conocimiento, la justificación, la creencia, la fe y temas afines. Aunque ha sido así de dominante, los teólogos y pensadores reformados han querido, creo, rechazarla. Lo que dicen aquí tiende a ser incipiente y no está bien articulado; sin embargo, el hecho es que querían rechazar el fundacionalismo clásico. Pero, ¿cómo podemos caracterizar el punto de vista rechazado? Lo primero que hay que ver es que el fundacionalismo es un punto de vista normativo. Pretende establecer las condiciones que debe cumplir cualquiera cuyo

⁹ *Institutes*, I, vii, 4.

sistema de creencias sea racional; y aquí "racional" debe entenderse normativamente. Según el fundacionalista, hay una forma correcta y una forma incorrecta de creer. Las personas tienen responsabilidades, deberes y obligaciones con respecto a sus creencias, al igual que con respecto a sus (otras) acciones. Tal vez este tipo de obligación sea realmente un caso especial de una obligación moral más general; o tal vez, por el contrario, sea *sui generis*. En cualquier caso, hay obligaciones de este tipo: conformarse a ellas es ser racional e ir en contra de ellas es ser irracional. Ser racional, por tanto, es ejercer *adecuadamente* las facultades epistémicas, es decir, ejercerlas de forma que no se contravenga ninguna de las normas para su ejercicio.

El fundacionalismo, por tanto, es en parte una tesis normativa. Creo que podemos entender mejor esta tesis si introducimos la idea de una *estructura noética*. La estructura noética de una persona es el conjunto de proposiciones en las que cree junto con ciertas relaciones epistémicas que se dan entre ella y esas proposiciones. Así, algunas de sus creencias *pueden basarse* en otras cosas que él cree; puede ser que haya un par de proposiciones A y B tales que él crea A *sobre la base de* B. Aunque esta relación no es fácil de caracterizar de forma reveladora y no trivial, no deja de ser familiar. Creo que la palabra 'umbrageous' se escribe u-m-b-r-a-g-e-o-u-s: esta creencia se basa en otra creencia mía, la creencia de que así es como dice el diccionario que se escribe. Creo que $72 \times 71 = 5112$. Esta creencia se basa en otras creencias que tengo, como que $1 \times 72 = 72$; $7 \times 2 = 14$; $7 \times 7 = 49$; $49 + 1 = 50$; y otras. Sin embargo, algunas de mis creencias las acepto pero no las acepto sobre la base de otras creencias. Creo que $2 + 1 = 3$, por ejemplo, y no lo creo sobre la base de otras proposiciones. También creo que estoy sentado en mi escritorio y que tengo un leve dolor en la rodilla derecha. Esto también es básico para mí; no lo creo sobre la base de ninguna otra proposición.

Una explicación de la estructura noética de una persona, por tanto, incluiría una especificación de cuáles de sus creencias son básicas y cuáles no. Por supuesto, es posible que ninguna de sus creencias sea básica; tal vez sólo tenga tres creencias, A, B y C, y crea cada una de ellas sobre la base de las otras dos. Podríamos pensar que esto es impropio o irracional, pero eso no quiere decir que no pueda hacerse. Y también es posible que todas sus creencias sean básicas; quizá crea muchas proposiciones, pero no crea ninguna de ellas sobre la base de otras. En el caso típico, sin embargo, una estructura noética incluirá tanto creencias básicas como no básicas.

En segundo lugar, un relato de una estructura noética incluirá lo que podríamos llamar un índice de grado de creencia. Algunas de mis creencias son mucho más firmes que otras. Creo que $2 + 1 = 3$ y que Londres, Inglaterra, está al norte de Saskatoon, Saskatchewan; pero creo más firmemente en la primera que en la segunda. Aquí podríamos hacer uso de la interpretación personalista¹⁰ de la de la teoría de la probabilidad; pensemos en un índice de grado de creencia como una función $Ps(A)$ del conjunto de proposiciones que una persona S cree o no cree en los números reales entre 0 y 1. $Ps(A) = n$, entonces, registra algo así como el grado en que S cree en A, o la fuerza de su creencia en A. $Ps(A) = 1$ proclama el compromiso total y abandonado de S con A; $Ps(A) = 0$ registra un compromiso similar con no-A; $Ps(A) = .5$ significa que S, como el asno de Buridan, está suspendido en el equilibrio entre A y no-A. Podríamos entonces pasar a considerar si el personalista tiene razón al sostener que una estructura noética racional se ajusta al Cálculo de Probabilidades.¹¹

10 Ver, por ejemplo, *The Logic of Decision* de Richard Jeffrey (Nueva York: The McGraw-Hill Co., 1965).

11 Véase mi artículo "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies* 1979, p. 21.

En tercer lugar, una noción algo más vaga; un relato de la estructura noética de S incluiría algo así como un índice de ingresión. Algunas de mis creencias están, podríamos decir, en la periferia de mi estructura noética. Las acepto, e incluso puedo aceptarlas con bastante firmeza; pero si renunciara a ellas, no tendría que cambiar mucho más en mi estructura noética. Creo que hay grandes rocas en la cima del Gran Tetón. Sin embargo, si renunciara a esta creencia (digamos que la escalara y no encontrara ninguna) ese cambio no tendría amplias repercusiones en el resto de mi estructura noética; podría acomodarse con una alteración mínima en otros lugares. Así que su profundidad de entrada en mi estructura noética no es grande. Por otro lado, si llegara a creer que simplemente no existe el Gran Teton, o que no hay montañas en absoluto, o que no existe el estado de Wyoming, eso tendría unas reverberaciones mucho mayores. Y si, por imposible, llegara a pensar que no ha habido mucho pasado (que el mundo fue creado hace sólo cinco minutos, con todos sus aparentes recuerdos y rastros del pasado), o que no hubo otras personas, eso tendría reverberaciones aún mayores; estas creencias mías tienen una gran profundidad de entrada en mi estructura noética.

Ahora bien, el fundacionalismo clásico se interpreta mejor, creo, como una tesis sobre las estructuras noéticas *racionales*. Una estructura noética es racional si puede ser la estructura noética de una persona completamente racional. Ser completamente racional, tal como utilizo aquí el término, no es creer sólo en lo que es verdad, ni creer en todas las consecuencias lógicas de lo que uno cree, ni creer en todas las verdades necesarias con la misma firmeza, ni no estar influenciado por la emoción; es, en cambio, hacer lo correcto con respecto a las propias creencias. Como hemos visto, el fundacionalista sostiene que hay responsabilidades y deberes que pertenecen a las creencias, así como a las acciones, o a otras acciones; estas responsabilidades nos corresponden sólo en virtud de que tenemos el tipo de capacidades noéticas que tenemos. Hay normas o estándares para las creencias. Criticar a una persona como irracional, por tanto, es criticarla por no cumplir con estos deberes o responsabilidades, o por no ajustarse a las normas o estándares pertinentes. Desde este punto de vista, una persona racional es aquella cuyas creencias cumplen las normas adecuadas. Haciendo una analogía ética, lo irracional es lo inadmisible; lo racional es lo permisible.

Una estructura noética racional, entonces, es aquella que podría ser la estructura noética de una persona perfectamente racional. Y el fundacionalismo clásico es, en parte, una tesis sobre tales estructuras noéticas. El fundacionalista señala, en primer lugar, que algunas de nuestras creencias se basan en otras. Inmediatamente añade que una creencia no puede ser aceptada adecuadamente sobre la base de cualquier otra creencia; en una estructura noética racional, A será aceptada sobre la base de B sólo si B *apoya* a A, o es un miembro de un conjunto de creencias que en conjunto apoyan a A. No está claro cuál es esta relación de apoyo; diferentes fundacionalistas proponen diferentes candidatos. Un candidato, por ejemplo, es la *implicación*; A apoya a B sólo si B está implica a A, o tal vez está evidentemente implicado por A, o tal vez se sigue de A por un argumento en el que cada paso es una implicación evidente. Otro candidato más permisivo es la probabilidad; quizás A apoye a B si B es probable con respecto a A. Y, por supuesto, hay otros candidatos.

Sin embargo, lo más importante para los propósitos actuales es la siguiente afirmación: en una estructura noética racional, habrá algunas creencias que no se basan en otras: llámense sus fundamentos. Si cada creencia de una estructura noética racional se basara en otras creencias, la estructura en cuestión contendría infinitas creencias. Sin embargo, los seres humanos no son capaces de creer en infinitas proposiciones, aunque sí lo son los intelectos más poderosos, como los intelectos angélicos. Entre otras cosas, es de suponer que uno no cree una proposición de la que nunca ha oído

hablar, y nadie ha tenido tiempo, en estos días tan ocupados, de haber oído hablar de infinitas proposiciones. Así que toda estructura noética racional tiene un fundamento.

Supongamos que decimos que el fundacionalismo débil es la opinión de que (1) toda estructura noética racional tiene un fundamento, y (2) en una estructura noética racional, la creencia no básica es proporcional en fuerza al apoyo de los fundamentos. Cuando digo que los pensadores reformados han querido rechazar el fundacionalismo, no quiero decir que hayan querido rechazar el fundacionalismo débil. Por el contrario, el pensamiento de muchos de ellos tiende a apoyar o respaldar el fundacionalismo débil. ¿Qué es entonces lo que quieren rechazar? Aquí nos encontramos con otro rasgo fundamental de las variedades clásicas del fundacionalismo: todas ellas establecen ciertas condiciones de basicidad propia o racional. Desde el punto de vista fundacionalista, no cualquier tipo de creencia puede encontrarse en los fundamentos de una estructura noética racional; una creencia, para ser propiamente básica (es decir, básica en una estructura noética racional) debe cumplir ciertas condiciones.

Es plausible ver a Tomás de Aquino, por ejemplo, sosteniendo que una proposición es propiamente básica para una persona sólo si es evidente para ella (de tal manera que su comprensión o entendimiento es suficiente para que vea que es verdadera) o "evidente para los sentidos", como él dice. Con este último término creo que quiere referirse a las proposiciones cuya verdad o falsedad podemos determinar mirando o escuchando o empleando algún otro sentido, como por ejemplo proposiciones como

- (1) Hay un árbol delante de mí
- (2) Llevo zapatos y
- (3) Las hojas de ese árbol son amarillas.

Muchos fundacionalistas han insistido en que las proposiciones básicas en una estructura noética racional deben ser *ciertas* en algún sentido importante. Así, es plausible ver a Descartes sosteniendo que los fundamentos de una estructura noética racional no incluyen proposiciones como (1)-(3) sino afirmaciones más cautelosas—afirmaciones sobre la propia vida mental, por ejemplo:

- (4) Me parece que veo un árbol
- (5) Me parece ver algo verde

o, como dice el profesor Chisholm

- (6) se me aparece verdemente.

Las proposiciones de este último tipo parecen gozar de una especie de inmunidad al error de la que no gozan las del primero. Puedo equivocarme al pensar que veo una rata rosa; quizás estoy alucinando o soy víctima de una ilusión. Pero es al menos mucho más difícil ver que puedo equivocarme al creer que parece que veo una rata rosa, al creer que se me aparece rosadamente (o rosada ratamente).

Supongamos que decimos que una proposición con respecto a la cual disfruto de este tipo de inmunidad

al error es *incorregible* para mí; entonces quizás Descartes quiere sostener que una proposición es propiamente básica para S sólo si es o bien autoevidente o bien incorregible para S.

Aquino y Descartes, podríamos decir, son fundacionalistas fuertes; aceptan el fundacionalismo débil y añaden algunas condiciones para la basicidad adecuada. Los fundacionalistas antiguos y medievales tendían a sostener que una proposición es propiamente básica para una persona sólo si es autoevidente o evidente para los sentidos; los fundacionalistas modernos—Descartes, Locke, Leibniz y otros—tendían a sostener que una proposición es propiamente básica para S sólo si es autoevidente o incorregible para S. Por supuesto, esto es una generalización histórica y, por lo tanto, está sujeta a la contradicción por parte de los académicos, siendo ésta la pena de la generalización histórica; pero quizás valga la pena el riesgo. Y ahora supongamos que decimos que el *fundacionalismo clásico* es la disyunción del fundacionalismo antiguo y medieval con el moderno.

III El rechazo reformado del fundacionalismo clásico

Creo que la mejor manera de entender a estos pensadores reformados es que rechazan el fundacionalismo clásico.¹² Se inclinaban a aceptar el fundacionalismo débil, creo; pero estaban completamente en desacuerdo con la idea de que los fundamentos de una estructura noética racional pueden incluir, a lo sumo, proposiciones que son autoevidentes o evidentes a los sentidos o incorregibles. En particular, estaban dispuestos a insistir en que una estructura noética racional puede incluir la creencia en Dios como algo básico. Como dijo Bavinck "La Escritura ... no hace de Dios la conclusión de un silogismo, dejándonos a nosotros si creemos que el argumento se sostiene o no. Pero habla con autoridad. Tanto teológica como religiosamente procede de Dios como punto de partida (arriba, p. 49). Y, por supuesto, Bavinck quiere decir que aquí debemos emular a la Escritura.

En los pasajes que he citado antes, Calvino afirma que el creyente no necesita argumentos, no los necesita, entre otras cosas, para la respetabilidad epistémica. Podemos entender que sostiene, creo, que una estructura noética racional puede contener perfectamente la creencia en Dios entre sus fundamentos. De hecho, quiere ir más allá, y en dos direcciones distintas. En primer lugar, piensa que un cristiano no *debe* creer en Dios sobre la base de otras proposiciones; una estructura noética cristiana adecuada y bien formada tendrá, de hecho, la creencia en Dios entre sus fundamentos. Y en segundo lugar, Calvino afirma que quien toma la creencia en Dios como algo básico puede, sin embargo, saber que Dios existe. Calvino sostiene que uno puede *aceptar racionalmente* la creencia en Dios como básica; también afirma que uno puede saber que Dios existe aunque no tenga ningún argumento, aunque no crea sobre la base de otras proposiciones. Un fundacionalista débil es probable que sostenga que algunas creencias propiamente básicas son tales que cualquiera que las acepte, las conoce. Más exactamente, es probable que sostenga que entre las creencias propiamente básicas para una persona S, algunas son tales que si S las acepta, las conoce. Un fundacionalista débil podría seguir diciendo que *otras* creencias propiamente básicas no pueden ser conocidas, si se toman como básicas, sino sólo creadas racionalmente; y podría pensar en la existencia de Dios como un caso en cuestión. Calvino no acepta esto; según él, no se necesitan argumentos para saber que Dios existe.

12 Aquí creo que tenían toda la razón; tanto el fundacionalismo antiguo como el moderno son incoherentes desde el punto de vista autorreferencial. Véase mi artículo "¿Es racional la creencia en Dios?", en *Rationality and Religious Belief*, ed. C. Delaney (South Bend, 1979). C. Delaney (South Bend: University of Notre Dame Press, 1979), p. 26.

Por lo tanto, entre los argumentos centrales de estos pensadores reformados se encuentra la afirmación de que la creencia en Dios es propiamente básica, y la opinión de que quien toma la creencia en Dios como básica también puede saber que Dios existe.

IV La objeción de la gran calabaza

Ahora estoy de acuerdo con estos argumentos de la epistemología reformada, y a modo de conclusión quiero defenderlos contra una objeción popular. Es tentador plantear el siguiente tipo de pregunta. Si la creencia en Dios es propiamente básica, ¿por qué no puede serlo cualquier creencia? ¿No podríamos decir lo mismo de cualquier aberración extraña que se nos ocurra? ¿Qué pasa con el vudú o la astrología? ¿Y la creencia de que la Gran Calabaza vuelve cada Halloween? ¿Podría considerar eso como algo básico? Y si no puedo, ¿por qué puedo considerar la creencia en Dios como algo básico? Supongamos que creo que si agito los brazos con suficiente vigor, puedo despegar y volar por la habitación; ¿podría defenderme de la acusación de irracionalidad afirmando que esta creencia es básica? Si decimos que la creencia en Dios es propiamente básica, ¿no estaremos comprometidos a sostener que cualquier cosa, o casi cualquier cosa, puede considerarse propiamente básica, abriendo así las puertas al irracionalismo y la superstición?

Ciertamente no. ¿Qué podría llevarnos a pensar que el epistemólogo reformado tiene este tipo de problemas? ¿El hecho de que rechace los criterios de basicidad propuestos por el fundacionalista clásico? Pero, ¿por qué habría de pensarse que eso lo compromete a tal tolerancia de la irracionalidad? Consideremos una analogía. En la época de esplendor del positivismo, los positivistas iban por ahí blandiendo con confianza su criterio de verificabilidad y declarando sin sentido muchas cosas que eran obviamente significativas. Supongamos que alguien rechazara una formulación de ese criterio—la que se encuentra en la segunda edición de *Language, Truth and Logic* de A. J. Ayer, por ejemplo. ¿Significaría eso que se compromete a sostener que

(7) Era brillante; y los tovos delgados giraban y gimbleaban en el wabe,

en contra de las apariencias, ¿tiene sentido? [La referencia es al poema *Jabberwocky* de Lewis Carroll. “’Twas brillig, and the slithy toves. Did gyre and gimble in the wabe; All mimsy were the borogoves, And the mome raths outgrabe.”] Por supuesto que no. Pero lo mismo ocurre con el epistemólogo reformado; el hecho de que rechace los criterios del fundacionalismo clásico no significa que se comprometa a suponer que cualquier cosa es propiamente básica.

Pero, ¿cuál es entonces el problema? ¿Es que el epistemólogo reformado no sólo rechaza esos criterios de basicidad adecuada, sino que no parece tener prisa por producir lo que considera un sustituto mejor? Si no tiene tal criterio, ¿cómo puede rechazar la creencia en la Gran Calabaza como propiamente básica?

Esta objeción revela un importante error de concepto. ¿Cómo llegamos o desarrollamos correctamente los criterios de significación, o de creencia justificada, o de basicidad adecuada? ¿De dónde provienen? ¿Debemos tener tal criterio antes de poder hacer juicios sensatos—positivos o negativos—sobre la basicidad adecuada? Seguramente no. Supongamos que no conozco un sustituto satisfactorio de los criterios propuestos por el fundacionalismo clásico; sin embargo, estoy en mi derecho de sostener que ciertas proposiciones no son propiamente básicas en ciertas condiciones. Algunas proposiciones parecen evidentes cuando en realidad no lo son; esa es la lección de algunas de las Paradojas de

Russell.¹³ Sin embargo, sería irracional tomar como básica la negación de una proposición que te parece evidente. Del mismo modo, supongamos que nos parece que vemos un árbol; entonces seríamos irracionales si tomáramos como básica la proposición de que no vemos un árbol, o de que no hay árboles. De la misma manera, aunque no conozca ningún criterio de significación esclarecedor, puedo declarar con toda propiedad que (7) no tiene sentido, incluso si no tengo un sustituto exitoso para el criterio de verificabilidad del positivista.

Y esto plantea una cuestión importante, que Roderick Chisholm nos ha enseñado a plantear.¹⁴ ¿Cuál es el estatus de los criterios de significado, o de basicidad adecuada, o de creencia justificada? Se trata de afirmaciones típicamente universales. Por ejemplo, el criterio de fundamentación moderno es doblemente universal:

(8) Para cualquier proposición A y persona S, A es propiamente básico para S si y sólo si A es incorregible para S o autoevidente para S.

Pero, ¿cómo se sabe una cosa así? ¿De dónde viene? (8) ciertamente no es evidente o simplemente cierto. Pero si no lo es, ¿cómo se llega a ella? ¿Qué tipo de argumentos serían apropiados? Por supuesto, un filósofo puede encontrar (8) tan atractiva que simplemente la toma como verdadera, sin ofrecer argumentos para ello, ni aceptarla sobre la base de otras cosas que cree. Sin embargo, si lo hace, su estructura noética será autorreferencialmente incoherente. (8) no es en sí misma ni evidente ni incorregible; por tanto, al aceptar (8) como básica, el fundacionalista clásico viola la condición de basicidad propia que él mismo establece al aceptarla. Por otra parte, tal vez el filósofo tenga algún argumento para ello a partir de premisas que son evidentes por sí mismas; sin embargo, es excesivamente difícil ver cómo podrían ser tales argumentos. Y hasta que no haya producido tales argumentos, ¿qué haremos los demás, nosotros que no encontramos (8) en absoluto obvia o convincente? ¿Cómo podría utilizar (8) para mostrarnos que la creencia en Dios, por ejemplo, no es propiamente básica? ¿Por qué deberíamos creer en (8) o prestarle atención?

El hecho es que, en mi opinión, ni (8) ni ninguna otra condición necesaria y suficiente reveladora de la debida basicidad se desprende de premisas obviamente evidentes mediante argumentos obviamente aceptables. Y, por lo tanto, la forma adecuada de llegar a tal criterio es, en términos generales, *inductiva*. Debemos reunir ejemplos de creencias y condiciones tales que las primeras sean obviamente básicas en las segundas, y ejemplos de creencias y condiciones tales que las primeras no sean obviamente básicas en las segundas. A continuación, debemos formular hipótesis sobre las condiciones necesarias y suficientes de la basicidad adecuada y poner a prueba estas hipótesis por referencia a esos ejemplos. En las condiciones adecuadas, por ejemplo, es claramente racional creer que uno ve ante sí a una persona humana: un ser que tiene pensamientos y sentimientos, que sabe y cree cosas, que toma decisiones y actúa. Está claro, además, que no tienes ninguna obligación de razonar esa creencia a partir de otras que tengas; en esas condiciones esa creencia es propiamente básica para ti. Pero entonces (8) debe ser un error; la creencia en cuestión, en esas circunstancias, es propiamente básica, aunque no sea evidente ni incorregible para usted. Del mismo modo, puede parecerle que recuerda que ha desayunado esta mañana, y tal vez no conozca ninguna razón para suponer que su memoria le está jugando una mala pasada. Si es así, está totalmente justificado que tomes esa creencia como básica. Por

13 "Is Belief in God Rational?" (¿Es racional la creencia en Dios?), p. 22.

14 *The Problem of the Criterion* (Milwaukee: Marquette University Press, 1973).

supuesto que no es propiamente básica según los criterios ofrecidos por los fundacionalistas clásicos; pero ese hecho no cuenta contra usted sino contra esos criterios.

En consecuencia, los criterios de basicidad deben ser alcanzados desde abajo y no desde arriba; no deben ser presentados como *obiter dicta*, sino argumentados a y probados por un conjunto relevante de ejemplos. Pero no hay razón para suponer, de antemano, que todos estarán de acuerdo con los ejemplos. El cristiano supondrá, por supuesto, que la creencia en Dios es totalmente adecuada y racional; si no acepta esta creencia sobre la base de otras proposiciones, concluirá que es básica para él y con toda propiedad. Los seguidores de Bertrand Russell y Madelyn Murray O'Hare pueden estar en desacuerdo; pero, ¿qué relevancia tiene eso? ¿Deben mis criterios, o los de la comunidad cristiana, ajustarse a sus ejemplos? Seguramente no. La comunidad cristiana es responsable de su conjunto de ejemplos, no de los suyos.

En consecuencia, el epistemólogo reformado puede sostener con propiedad que la creencia en la Gran Calabaza no es propiamente básica, aunque sostenga que la creencia en Dios es propiamente básica y aunque no tenga un criterio completo de basicidad apropiada. Por supuesto, está comprometido a suponer que hay una *diferencia* relevante entre la creencia en Dios y la creencia en la Gran Calabaza, si sostiene que la primera pero no la segunda es propiamente básica. Pero esto no debería ser una gran vergüenza; hay muchos candidatos. Así, el epistemólogo reformado puede coincidir con Calvino en sostener que Dios ha implantado en nosotros una tendencia natural a ver su mano en el mundo que nos rodea; no puede decirse lo mismo de la gran calabaza, ya que no hay una gran calabaza ni una tendencia natural a aceptar creencias sobre la gran calabaza.

A modo de conclusión: la objeción reformada a la teología natural, por muy poco formada e incipiente que sea, puede verse mejor como un rechazo del fundacionalismo clásico. Tal y como lo ve el pensador reformado, el hecho de que sea evidente, o incorregible, o evidente para los sentidos, no es una condición necesaria para la propia basicidad. Continúa añadiendo que la creencia en Dios es propiamente básica. Por lo tanto, no se compromete a suponer, incluso en ausencia de un criterio general de basicidad propia, que cualquier creencia o casi cualquier creencia—la creencia en la Gran Calabaza, por ejemplo—es propiamente básica. Como todo el mundo debería, comienza con ejemplos; y puede tomar la creencia en la Gran Calabaza como un paradigma de creencia básica irracional.

Calvin College Grand Rapids, Michigan