

Thomas Reid sobre la racionalidad

Nicholas Wolterstorff

Presentacion en una conferencia celebrada en agosto de 1981 en Toronto.

NADA ES MÁS CARACTERÍSTICO DE LA FILOSOFÍA MODERNA que una recurrente sensación de crisis, junto con una recurrente convicción triunfal por parte de quienes acaban de identificar la crisis, de que ellos mismos la han conocido y superado. El sonido de la filosofía moderna en Occidente es el timbre de los cambios en esos dos temas.

Los temas fueron sonados por Descartes como el comienzo del movimiento moderno. La ciencia europea está en crisis, dijo Descartes.

Desde mi infancia viví en un mundo de libros, y como me enseñaron que con su ayuda podía obtener un conocimiento claro y seguro de todo lo útil en la vida, estaba ansioso por aprender de ellos. Pero tan pronto como terminé el curso de estudios que suele admitir a uno en las filas de los doctos, cambié completamente de opinión. Porque me encontré con tantas dudas y errores que me parecía que no ganaba nada con tratar de educarme, a menos que fuera para descubrir más y más plenamente lo ignorante que era.

Sin embargo, había estado en una de las escuelas más célebres de toda Europa, donde creía que debía haber sabios, si es que existían sabios en algún lugar de la tierra. Había aprendido allí todo lo que otros aprendían, y, no satisfecho con los meros conocimientos que se enseñaban, había leído detenidamente todos los libros que pude encontrar que contenían conocimientos más insólitos y recónditos. También sabía las opiniones de los demás sobre mí, y que no me juzgaban en absoluto inferior a mis compañeros, aunque varios de ellos se preparaban para ser profesores. Y, por último, no me parecía que nuestra época fuera menos floreciente y fértil que cualquiera de las anteriores. Todo esto me llevó a la conclusión de que podía juzgar a los demás por mí mismo, y a decidir que no existía en el mundo la sabiduría que antes esperaba encontrar (*Discurso*).

El juicio sombrío de Descartes en este pasaje sobre la scientia de su época no se corresponde, ciertamente, con la vivacidad de su prosa. La discrepancia debe atribuirse, por supuesto, a su convicción de que la crisis había pasado.

No vacilo en atribuirme la suerte de haber tropezado en mi juventud con ciertos caminos que me condujeron sin dificultad a ciertas consideraciones y máximas a partir de las cuales formé un método para aumentar gradualmente mis conocimientos y mejorar mis capacidades tanto como la mediocridad de mis talentos y la brevedad de mi vida me lo permiten. Pues he obtenido ya tales resultados que, aunque en el juicio de conciencia trato de inclinarme hacia la

infravaloración más que hacia la presunción, no puedo sustraerme a un sentimiento de extrema satisfacción por los progresos que creo haber hecho ya en la búsqueda de la verdad (*ibid.*).

Estos temas de crisis y triunfo continúan sin interrupción en el siglo XX. Sin embargo, cuando llegamos a pensadores como Husserl y Heidegger, el tono se ha oscurecido perceptiblemente. El alcance de la crisis percibida es más extenso que el que Descartes llamó la atención. Aunque Husserl, por ejemplo, considera que la crisis tiene su epicentro en la *scientia*, se irradia generalmente desde allí hacia la sociedad en general. Y aunque está convencido de que sabe qué pasos hay que dar para triunfar sobre la crisis, no confía en absoluto en que le sigan suficientes para dar esos pasos y ejecutar la conquista.

Thomas Reid también filosofó en el contexto de una sensación de crisis, o estrictamente hablando, de una crisis inminente. También en su caso, el alcance de la crisis que percibía como amenazante era más amplio que el de Descartes. Se trataba de una crisis de fe y de acción, además de una crisis de *scientia*. Irónicamente, Reid consideraba que la causa básica de esta crisis amenazante era la influencia que se estaba extendiendo de la solución propuesta por Descartes para la crisis que él había identificado. Descartes, dijo Reid, había introducido la "Vía de las Ideas". Locke, Berkeley y Hume le habían seguido. En manos de Hume, la Vía de las Ideas había conducido a una forma flagrante de escepticismo. Y esto, si ganaba adeptos, sacudiría a la sociedad en sus mismos cimientos. Toda la obra de Reid se ofrece como un intento de prevenir, o superar, esa crisis.

En la dedicatoria de su primer libro, *An Inquiry into the Human Mind (Una investigación sobre la mente humana)*, publicado en 1764, Reid habla de Hume como este "ingenioso autor", y dice que "ha construido un sistema de escepticismo, que no deja ningún terreno para creer en algo más que en su contrario. Su razonamiento me pareció justo: por lo tanto, era necesario poner en duda los principios en los que se fundaba, o admitir la conclusión." En cuanto a él mismo, dice Reid, seguirá el camino de cuestionar los principios. Porque "el escepticismo absoluto no es más destructivo para la fe del cristiano, que para la ciencia de un filósofo, y para la prudencia de un hombre de condición común". El filosofar de Reid fue moldeado por su convicción de haber identificado, y percibido cómo superar, la crisis del escepticismo humeano.

Pero el escepticismo tiene muchas formas. ¿Cuál era para Reid la forma de escepticismo de Hume? Reid lo vio como la insistencia en que "no debemos admitir nada más que lo que pueda ser probado por el razonamiento" (*Inquiry* V,7). Eso, dice Reid, es lo que afirmaba "el autor del Tratado sobre la Naturaleza Humana". Y si esto es lo que afirmamos, "entonces debemos ser escépticos de verdad, y no creer nada en absoluto" (*ibid.*). De hecho, Reid piensa que Hume no actuó consistentemente en conformidad con esta posición, ni en su vida ordinaria ni en su filosofía. Pero esa es la posición que él ataca, siendo parte de su argumento que Hume no podía actuar consistentemente en conformidad con esta posición.

Creo que hay muchas razones para suponer que Reid no ha entendido del todo bien la posición de Hume. Pero para mis propósitos aquí, esa no es una cuestión esencial. Sin embargo, hay una cuestión que es importante resolver. ¿Es *el conocimiento* la principal preocupación de Reid, o es *la creencia*

justificada? Un escéptico puede sostener que sabemos menos de lo que podríamos haber supuesto; igualmente, puede sostener que estamos intelectualmente justificados para creer menos de lo que podríamos haber supuesto. ¿Cuál es el escepticismo al que Reid se propuso responder?

Todos los comentaristas que conozco sugieren que Reid está respondiendo al escepticismo sobre el conocimiento, aunque lo hacen sin distinguir claramente las dos formas de escepticismo. Sin embargo, me parece claro que es el escepticismo sobre la creencia justificada lo que Reid quiere contrarrestar. Y puesto que la racionalidad, tal como la discutiré aquí, consiste en estar intelectualmente justificado en la propia creencia, lo que vemos en la respuesta de Reid al escéptico es una dirección a la naturaleza de la racionalidad. La defensa de mi afirmación — que el centro de la preocupación de Reid es la racionalidad y no el conocimiento — es algo que se puede dejar que surja de mi discusión en su conjunto.

Pero, ¿qué quiero decir con "racionalidad" y por qué debería distinguirse la racionalidad del conocimiento? En primer lugar, "racional" es una palabra proteica en sus significados. La utilizaré, como ya he sugerido, de forma que la creencia racional se entienda como una creencia intelectualmente justificada. Pero eso sólo desplaza la cuestión un paso. ¿Qué es una creencia intelectualmente justificada?

La justificación en las creencias, tal y como yo la entiendo, está esencialmente relacionada con los deberes y las responsabilidades. La justificación es un concepto normativo. En su libro *Reason and Belief*, Brand Blanshard señala que "... en todas partes y siempre la creencia tiene un aspecto ético Existe una ética general del intelecto" (401). Aunque yo no hablaría de *ética* en este sentido, lo que dice Blanshard aquí parece ser correcto. Al igual que hay deberes y responsabilidades en el trato con otros seres humanos, también hay deberes y responsabilidades en el uso del intelecto. No es cierto que "todo vale" en nuestras acciones con respecto a otras personas; tampoco es cierto que "todo vale" en nuestras creencias. La creencia justificada, por tanto, es la creencia que está de acuerdo con las normas para creer.

Según esta interpretación, estar justificado en las creencias equivale a hacer lo mejor en las creencias que se puede exigir a una persona. La justificación consiste en cumplir con el deber de la propia creencia. Consiste en cumplir con sus responsabilidades con respecto a sus creencias. Consiste en no creer lo que no se debe creer. Lo justificado en el dominio de la creencia es como lo permisible en el dominio de la moral; la acción moralmente permisible es . la acción de acuerdo con las normas para las acciones morales; la creencia justificada es la creencia de acuerdo con las normas para creer. .

Sin embargo, no podemos equiparar simplemente la creencia racional con la creencia justificada. Porque aunque una persona pueda estar justificada, *considerando todos los aspectos*, para creer algo, puede no ser racional que lo crea. Lo que es *racional* para una persona es que esté *intelectualmente justificada* para creer. Y una persona puede estar justificada globalmente en creer algo sin estar intelectualmente justificada en creerlo. A la inversa, puede estar intelectualmente . en creer algo sin estar justificado en general. Estar intelectualmente justificado en la creencia de algo equivale sólo a estar *prima facie* justificado en la creencia.

Entonces, ¿qué tipo de justificación en las creencias es la justificación intelectual? La justificación intelectual, a mi juicio, está ligada a la tentación de entrar en contacto con la realidad, tratando de evitar la falsedad de las propias creencias y tratando de ampliar la posesión de creencias verdaderas. En cada uno de nosotros hay ciertos mecanismos de formación de creencias. Asimismo, en cada uno de nosotros hay ciertas habilidades para controlar estos mecanismos de formación de creencias, con el fin de disminuir la cantidad de falsedad en nuestro y alcanzar la verdad. La responsabilidad intelectual se refiere a cómo debemos utilizar esas capacidades de control para disminuir la falsedad y alcanzar la verdad. Cada uno de nosotros está obligado a usar esas capacidades de gobierno de ciertas maneras, hacia el objetivo de estar en la realidad en ciertos asuntos; esas constituyen nuestras responsabilidades. Una creencia personal que no represente una violación - de mis responsabilidades intelectuales es entonces una creencia que se me permite sostener intelectualmente, una creencia que se justifica intelectualmente que sostenga. las creencias que se justifica intelectualmente que sostenga son las creencias que es racional que sostenga.

¿Pero puedo estar intelectualmente justificado para creer cosas que no conozco? Ciertamente. Sin duda, Newton estaba intelectualmente justificado al creer en sus tres leyes del movimiento. Al llegar a su aceptación de las mismas, había hecho todo lo que se podía esperar de él en el gobierno de sus mecanismos de formación de creencias hacia el objetivo de entrar en contacto con la realidad. Sin embargo, no conocía estos mecanismos, porque no eran (del todo) verdaderos, como ahora sabemos. Y no se puede conocer lo que no es cierto.

La base del enfoque de Reid sobre el tema de la racionalidad es su afirmación de que, en cualquier momento de nuestras vidas, cada uno de nosotros tiene una variedad de disposiciones, inclinaciones y propensiones a creer cosas — podemos llamarlas *creencias-disposiciones*. Lo que explica nuestras creencias (en la gran mayoría de los casos) es el desencadenamiento de una u otra disposición. Por ejemplo, todos estamos constituidos de tal manera que al tener experiencias de memoria en ciertas situaciones, estamos dispuestos a tener ciertas creencias sobre el pasado. Estamos dispuestos, al tener ciertas sensaciones en determinadas situaciones, a tener ciertas creencias sobre el mundo físico externo. Al tener otras sensaciones en ciertas situaciones, estamos dispuestos a tener ciertas creencias sobre otras personas. Del mismo modo, todos estamos constituidos de tal manera que estamos dispuestos, en determinadas circunstancias, a creer en lo que percibimos que nos dicen las personas — *el principio de credulidad*, como lo llamó Reid de forma bastante atractiva—.

Las disposiciones de creencia que he citado hasta ahora son todas disposiciones que producen sus efectos *inmediatamente*. Normalmente no inferimos, a partir de otras creencias que tomamos como buena evidencia, que una persona está ante nosotros. Más bien, al tener ciertas sensaciones en determinadas situaciones lo creemos inmediatamente. Del mismo modo, nuestros recuerdos-experiencias producen inmediatamente en nosotros ciertas convicciones sobre el pasado. Recordar no consiste en pasar por un proceso de inferir una creencia sobre el pasado a partir de otras creencias.

Sin embargo, hay otra disposición en nosotros sobre la que estas observaciones no son ciertas. Además de los rasgos de nuestra constitución mencionados hasta ahora, todos estamos constituidos de la siguiente manera: si juzgamos que alguna proposición en la que ya creemos es una buena evidencia

para otra proposición en la que aún no creemos, estamos dispuestos a creer también esa otra proposición. A esta disposición Reid le asignó el nombre de razón. Permítanme llamarla *disposición de razón*. Lo que tradicionalmente se llamaba creencias *mediatas*, ahora se puede señalar como las producidas por la disposición de razonamiento, y lo que se llamaba creencias *inmediatas* son las producidas por alguna de nuestras otras disposiciones de creencia.

Reid no sólo nos llama la atención sobre las diversas disposiciones de creencia que poseemos en un momento dado de nuestras vidas, sino que también habla de los orígenes de estas disposiciones. Estaba convencido, en primer lugar, de que en algún lugar de la historia de cada uno de nosotros se encuentran ciertas disposiciones de creencia con las que simplemente fuimos "dotados por nuestro Creador". Pertenecen a nuestra naturaleza humana; son - innatas. Su existencia en nosotros no es el resultado de un condicionamiento. Sin embargo, no hay que suponer que todas estas disposiciones no condicionadas están presentes en nosotros al nacer. Algunas, posiblemente la mayoría, surgen a medida que maduramos. Tenemos la disposición de adquirirlas al alcanzar cada nivel de maduración. Aquí Reid ofrece un ejemplo:

Tal vez un niño en el vientre materno, o durante algún corto período de su existencia, es simplemente un ser sensible: las facultades por las que percibe un mundo externo, por las que reflexiona sobre sus propios pensamientos y existencia, y la relación con otras cosas, así como sus facultades de razonamiento y morales, se despliegan por sí mismas por grados; de modo que se inspira con los diversos principios del sentido común, como con las pasiones de amor y . resentimiento, cuando tiene ocasión de ellas (*Inquiry* V,7).

Pero además de nuestras disposiciones de creencia innatas, no condicionadas, todos los adultos tenemos una serie de disposiciones de creencia que hemos adquirido por medio del condicionamiento. Reid llama la atención sobre una serie de ellas como disposiciones de creencia inducidas en nosotros por el funcionamiento del *principio inductivo*. El principio inductivo no es ' en sí mismo una disposición de creencia; es una disposición innata, no condicionada, para la adquisición de disposiciones de creencia. Esto es lo que dice Reid al respecto: "Es innegable, y de hecho es reconocido por todos, que cuando hemos encontrado dos cosas que han estado constantemente unidas en el curso de la naturaleza, la aparición de una de ellas es inmediatamente seguida por la concepción y la creencia de la otra" (*Inquiry* VI,24). Y continúa diciendo que es "una propensión natural, original e inexplicable a creer que las conexiones que hemos observado en tiempos pasados, continuarán en tiempos venideros" (*Inquiry* 11,9). He aquí un ejemplo que Reid ofrece de una creencia-disposición inculcada en nosotros por este principio inductivo de nuestra constitución nativa: "Cuando oigo un determinado sonido, concluyo inmediatamente, sin razonar, que pasa un carruaje. No hay ninguna premisa de la que se infiera esta conclusión mediante ninguna regla lógica. Es el efecto de un principio de nuestra naturaleza, común a nosotros con los brutos" (*Inquiry* IV,I).

El pensamiento de Reid sobre el funcionamiento del principio inductivo puede expresarse fácilmente en el lenguaje de la psicología contemporánea. Lo que explica algunas de nuestras creencias es que se ha producido un proceso de condicionamiento clásico o pavloviano. Se ha establecido un "horario" regular en la experiencia de uno entre los fenómenos del tipo A y los del tipo B; y ahora uno tiene la

disposición, al experimentar un fenómeno del tipo A, de creer que también hay un fenómeno del tipo B. Por lo tanto, uno ha adquirido una nueva creencia-disposición. Es la disposición a adquirir creencias-disposiciones de esta manera lo que Reid llama *el principio inductivo*.

Sin embargo, un gran número de nuestras disposiciones de creencia no innatas no se adquieren de esta manera, sino más bien por medio de lo que hoy llamaríamos condicionamiento operante, trabajando sobre nuestras disposiciones de creencia nativas. En el pensamiento del propio Reid, esto se pone de manifiesto en lo que dice sobre el principio de credulidad. Es una cuestión discutible si la disposición de credulidad está presente en nosotros al nacer. Pero se necesita muy poca maduración para que aparezca. "El sabio Autor de la naturaleza", dice Reid,

ha plantado en la mente humana una propensión a confiar en el testimonio humano antes de que podamos dar una razón para hacerlo. Esto, en efecto, pone nuestro juicio casi enteramente en poder de aquellos que nos rodean en el primer período de la vida; pero esto es necesario tanto para nuestra preservación como para nuestra mejora. Si los niños estuvieran tan formados como para no prestar atención al testimonio o a la autoridad, deberían, en el sentido literal, perecer por falta de conocimiento (*Ensayos VI,5*).

En opinión de Reid, el funcionamiento del principio de credulidad "es ilimitado en los niños" (*Inquiry VI,24*), en el sentido de que todo lo que un niño percibe que alguien afirma, lo cree. Pero en poco tiempo el principio comienza a ser "restringido y modificado", como dice Reid. Lo que induce la revisión y la modificación es el descubrimiento de que a veces el principio produce en nosotros creencias falsas. "El principio de credulidad es ilimitado en los niños, hasta que se encuentran con casos de engaño y falsedad" (*Inquiry VI,24*). Obsérvese cómo la convicción de una persona de que algunas de las creencias producidas en ella por el testimonio son falsas no *destruye* su disposición a dar crédito al testimonio. Por el contrario, hace que esa disposición se frene y se modifique. El principio de credulidad se articula con mayor precisión.

También podemos pensar en esto en términos de la teoría moderna del condicionamiento. El principio de credulidad original, no calificado, se altera por medio del condicionamiento operante. El descubrimiento, o la convicción, de que algunas de las creencias así producidas son falsas funcionará como una consecuencia aversiva, disminuyendo hasta el punto de extinguir el funcionamiento de la disposición en tales casos. Esa nueva disposición, ligeramente alterada, se somete a su vez al mismo tipo de prueba. Las convicciones de la persona de que algunas de las creencias así producidas son falsas funcionarán de nuevo como consecuencias aversivas, y su descubrimiento independiente de que otras son verdaderas funcionará como consecuencias de refuerzo. Entonces se produce otra alteración, y así sucesivamente. Finalmente, la persona ya no está dispuesta a creer lo que dicen las personas del tipo P, que hablan en condiciones del tipo C, sobre temas del tipo T, mientras que en otros tipos de testimonio está dispuesta a creer con más fuerza que nunca (y quizás con más fuerza que nunca).

Me parece sorprendente que Reid no enfatice cómo estamos adquiriendo constantemente nuevas disposiciones de creencia por el trabajo del condicionamiento operante en nuestras otras disposiciones de creencia innatas, no sólo por su trabajo en nuestra disposición de credulidad. El propio Reid señala

en sus comentarios sobre la memoria que tendemos a confiar más en nuestros recuerdos según lo vívidos o distintos que sean. Pero es casi seguro que esto es una cuestión de aprendizaje. Y se podría decir mucho más que esto. En igualdad de condiciones, uno aprende a confiar más en los recuerdos de los sucesos de ayer que en los de los sucesos del pasado lejano. Uno aprende a confiar menos en los detalles de su memoria cuando estaba agitado y alterado, que cuando observaba con atención y calma. Y así sucesivamente. En resumen, uno aprende gradualmente que su memoria es confiable en ciertos tipos de asuntos bajo ciertas condiciones, y poco confiable en otros asuntos o bajo otras condiciones. Este conocimiento modifica las creencias-disposiciones asociadas a las experiencias de la memoria. La revisión puede verse como un fortalecimiento y debilitamiento selectivo de la disposición original, debilitándose hasta el punto de desaparecer en algunos casos.

Lo mismo ocurre en el caso de la percepción. Cuando, de niño, iba por una carretera asfaltada en un caluroso día de verano, a menudo creía que había agua en la carretera, a lo lejos, porque sin duda lo parecía. Ahora ya no lo creo, ni siquiera cuando me encuentro en esas mismas circunstancias. Porque he aprendido que *se ve* así, como consecuencia de las olas de calor que surgen del pavimento, sin que realmente *sea* así. En general podríamos ofrecer este comentario. Nuestras creencias-disposiciones nativas pasan por etapas de creciente articulación, a medida que experimentamos cómo algunas creencias producidas por estas disposiciones son falsas, y otras son verdaderas.

Reid no sólo discute los orígenes de nuestras diversas disposiciones de creencia, sino que también analiza, con considerable detalle, el funcionamiento de nuestras diversas disposiciones. Analiza el funcionamiento de la memoria, la sensación, la percepción, etc. Estos son, a mi juicio, algunos de los pasajes más interesantes de la filosofía de Reid. Sin embargo, para nuestros propósitos aquí, tendremos que renunciar a examinar estas cuestiones y, en cambio, dirigirnos a lo que normalmente se considera el núcleo de la filosofía de Reid, es decir, su noción de lo que él llama "los principios del sentido común", o "primeros principios". Juzgo que la noción de sentido común de Reid no es, sin embargo, el centro de su filosofía. El lugar central lo ocupa su enseñanza sobre la naturaleza y el origen de nuestras disposiciones de creencia, y su afirmación de que en esta enseñanza tenemos una respuesta al escepticismo humeano. Lo que Reid dice sobre el sentido común se sitúa totalmente en este contexto más amplio. Sin embargo, tengo la impresión de que los miembros de la escuela del sentido común del siglo XIX a menudo sabían muy poco sobre este contexto abarcador.

A veces, lo que Reid llama los principios del sentido común son esas creencias-disposiciones nativas esenciales para ser un ser humano normal. Reid admite fácilmente que puede haber ciertos locos que difieren notablemente del resto de nosotros en sus disposiciones nativas de creencia. Pero sabemos que esas personas son anormales, "mal formadas", "mal formadas". Reid está ansioso por afirmar que es esencial para nosotros, como seres humanos normales, tener ciertas disposiciones de creencia dotadas por el Creador (más, en el caso del principio inductivo, la disposición para adquirir disposiciones de creencia). Tales disposiciones pertenecen a la naturaleza humana. Y a éstas las llama "principios del sentido común". Así, cita la *credulidad* como un "principio original de la naturaleza humana" (*Inquiry* VI,24).

Sin embargo, es más frecuente que sean ciertas *creencias* (es decir, proposiciones creídas) las que Reid cita como ejemplos de principios de sentido común, o primeros principios. En concreto, los primeros principios son aquellas creencias inmediatas que todos los seres humanos adultos debidamente formados tienen y que presuponen ineludiblemente en su razonamiento y vida ordinarios. (O, como dice a veces, todo hombre de mente sana está decidido a dar un asentimiento inmediato, implícito, a estas creencias).

Si hay ciertos principios que la constitución de nuestra naturaleza nos lleva a creer, y que estamos en la necesidad de dar por sentado en las preocupaciones comunes de la vida, sin poder dar una razón de ellos; estos son los que llamamos los principios del sentido común; y lo que es inmediatamente contrario a ellos es lo que llamamos absurdo (*Inquiry* 11,6).

En otro pasaje dice que "los primeros principios de la filosofía natural" son:

principios que, aunque no tienen el mismo tipo de evidencia que los axiomas matemáticos, tienen tal evidencia que todo hombre de entendimiento común asiente fácilmente a ellos, y encuentra absolutamente necesario conducir sus acciones y opiniones por ellos, en los asuntos ordinarios de la vida (*Ensayos* 1,2) .

Reid añade que una creencia de una persona puede ser un primer principio aunque no sea consciente de que tiene esa creencia; no necesita creer que la cree. La creencia en cuestión puede ser lo que Reid llama a veces "implícita".

Podemos notar aquí una propiedad del principio que estamos considerando, que parece ser común con muchos otros primeros principios, y que difícilmente puede encontrarse en cualquier principio que se construya únicamente sobre el razonamiento; y es que en la mayoría de los hombres produce su efecto sin que nunca se le preste atención, o se convierta en objeto de pensamiento. Ningún hombre piensa nunca en este principio, a menos que considere los motivos del escepticismo; sin embargo, gobierna invariablemente sus opiniones. Cuando un hombre, en el curso común de la vida, da crédito al testimonio de sus sentidos, de su memoria o de su razón, no se pregunta si estas facultades pueden engañarle; sin embargo, la confianza que deposita en ellas supone una convicción interna de que, al menos en ese caso, no le engañan (*Ensayos* VI,5).

Reid va aún más lejos. La gente no sólo cree a veces en proposiciones que son primeros principios sin ser conscientes de que las creen; a veces incluso niegan creerlas. Creen que no las creen .

. . es otra propiedad de éste y de muchos primeros principios, que fuerzan el asentimiento en casos particulares, más poderosamente que cuando se convierten en una proposición general Muchos han sostenido en general que los sentidos son falaces, pero nunca se encontró un hombre tan escéptico como para no confiar en sus sentidos en casos particulares cuando su seguridad lo requería; y puede observarse de aquellos que han profesado el escepticismo, que su escepticismo reside en lo general, mientras que en lo particular no son menos dogmáticos que otros (*loc. cit.*).

He citado este pasaje como uno en el que Reid dice que la gente puede negar que cree algo que es de hecho un primer principio, y que, en consecuencia, es de hecho creído por ellos. Sin embargo, lo que el pasaje también ilustra es la confusión de Reid entre los primeros principios entendidos como creencias-disposiciones, y los primeros principios entendidos como creencias. Que yo sepa, Reid nunca indica que esté llamando a estos dos tipos diferentes de cosas "principios de sentido común". Sin embargo, no se deduce que los confunda. Pero no veo otra forma de interpretar este pasaje, así como otros. Los primeros principios, dice, "obligan a asentir en casos particulares". Aquí debe estar pensando en las creencias-disposiciones fundamentales, porque son éstas las que, cuando se activan en situaciones específicas, producen creencias particulares. Y son éstas las que continúan haciendo su trabajo en el escéptico — así podemos suponerlo — aunque él *crea* que una u otra de ellas no es fiable. Sin embargo, en el mismo pasaje Reid habla de estos principios como "proposiciones generales". Parece que Reid confundió las "proposiciones creídas implícitamente" con las "proposiciones de creencia nativa".

Entre los ejemplos de primeros principios que ofrece Reid están "que los pensamientos de los que soy consciente, son los pensamientos de un ser al que llamo *yo mismo, mi mente, mi persona*", y "que tenemos cierto grado de poder sobre nuestras acciones, y la determinación de nuestra voluntad". Aunque podemos preguntarnos si todo el mundo cree realmente en esto (incluso implícitamente), no hay lugar aquí para la ambigüedad. Tales principios son proposiciones creadas, no proposiciones de creencia. Cuando Reid cita principios relativos a la fiabilidad de nuestros mecanismos noéticos, entonces surge la ambigüedad disposición/creencia. He aquí algunos ejemplos de Reid de tales principios: "que las cosas que recuerdo claramente sucedieron realmente"; "que las cosas que percibimos claramente por nuestros sentidos existen realmente y son lo que percibimos que son"; "que hay una cierta consideración debida al testimonio humano en cuestiones de hecho, e incluso a la autoridad humana en cuestiones de opinión"; y "que las facultades naturales por las que distinguimos la verdad del error no son falaces" (*Ensayos V,5*). Todos estamos dispuestos, dice Reid, al tener una experiencia de memoria distinta, a creer que un cierto tipo de cosa sucedió. Todos, en ese sentido, confiamos en nuestra memoria; todos la tomamos como fiable. Sin embargo, no se deduce que todos tengamos implícitamente *la creencia de que* la memoria es fiable. Y tampoco es que el hecho de que todos tengamos implícitamente esa creencia sea importante para el argumento que Reid quiere esgrimir contra el escéptico.

Habiendo examinado las enseñanzas de Reid sobre nuestras disposiciones nativas de creencia, consideremos ahora cómo utiliza este material para argumentar contra el escéptico. El escéptico de Reid, recordemos, es la persona que sostiene que no debemos admitir nada entre nuestras creencias sino lo que ha sido establecido por el razonamiento. En otras palabras, el escéptico de Reid es la persona que sostiene que estamos justificados en creer algo sólo si lo sostenemos sobre la base de otras creencias que constituyen una evidencia adecuada para ello. En particular, no debemos aceptar el "testimonio" de alguna facultad noética hasta que podamos inferir sobre la base de buenas razones que este testimonio es confiable. "No hay nada tan vergonzoso en un filósofo como ser engañado e ilusionado; y, por lo tanto, deberías resolver firmemente retener el asentimiento, y desechar esta creencia de los objetos externos, que pueden ser todos ilusiones" (*Inquiry VI,20*).

El primer punto que Reid hace en respuesta al escéptico es la observación *ad hominem* de que escépticos como Hume y Descartes violan este mismo principio en su filosofar. Ambos aceptan, sin haber establecido su fiabilidad, el testimonio de la conciencia. Reid dice esto sobre Hume:

Pero, ¿no vamos a admitir nada más que lo que se pueda demostrar por medio del razonamiento? ', Entonces debemos ser escépticos de verdad, y no creer nada en absoluto. El autor del *Tratado de la Naturaleza Humana* me parece que es medio escéptico. No ha seguido sus principios hasta donde le conducen, sino que después de haber combatido, con una intrepidez y un éxito sin igual, los prejuicios vulgares, cuando no tenía más que un golpe que dar, el valor le falla, deja las armas y se entrega cautivo al más común de todos los prejuicios vulgares, es decir, la creencia de la existencia de sus propias impresiones e ideas (*Inquiry* V,7). '

Y sobre el argumento de Descartes en las *Meditaciones*, Reid dice esto:

Tal vez Descartes no quería suponer su propia existencia en este entimema, sino la existencia del pensamiento, e inferir de ello la existencia de una mente o sujeto del pensamiento. Pero, ¿por qué no demostró la existencia de su pensamiento? La conciencia, puede decirse, da fe de ello. Pero, ¿quién es testigo de la conciencia? ¿Puede alguien demostrar que su conciencia no le engaña? Ningún hombre puede: ni podemos dar una mejor razón para confiar en ella, que el hecho de que todo hombre, mientras su mente está sana, está determinado por la constitución de su naturaleza, a darle una creencia implícita... (*Inquiry* 1,3).

En efecto, Descartes acepta realmente, como propiamente básico, el testimonio de la conciencia:

... lo que le parecía ante todo cierto y evidente, era que pensaba, que dudaba, que deliberaba. En una palabra, las operaciones de su propia mente, de las que era consciente, debían ser reales, y no un engaño; y aunque todas sus otras facultades le engañaran, su conciencia no podría (*Inquiry* VII,7).

Y hablando en general de los que sostienen el "nuevo sistema de ideas", Reid dice

El nuevo sistema sólo admite uno de los principios del sentido común como primer principio; y pretende, por estricta argumentación, deducir todo el resto de él. En este sistema se admite como primer principio que nuestros pensamientos, nuestras sensaciones y todas las cosas de las que somos conscientes tienen una existencia real; pero todo lo demás debe hacerse evidente a la luz de la razón. La razón debe armar todo el tejido del conocimiento sobre este único principio de la conciencia (*Inquiry* VII,7).

No sólo los grandes escépticos, Hume y Descartes, son inconsistentes en su filosofar, porque no logran construir un sistema de pensamiento consistente con su profesión de escepticismo. Ellos, junto con otros escépticos, no logran *vivir* de manera consistente con su profesión de escepticismo. "Nunca oí que ningún escéptico se diera de bruces contra un poste", dice Reid, "o se metiera en una perrera, porque no creyera en sus ojos" (Ensayos 1,2). Pero "si un hombre pretende ser un escéptico con respecto a la información del sentido, y sin embargo se mantiene prudentemente fuera de peligro como lo hacen

otros hombres, debe disculpar mi sospecha, de que o bien actúa el hipócrita, o se impone a sí mismo" (*Inquiry* VI,20).¹

Después de hacer estos puntos *ad hominem* contra el escéptico, Reid pasa a observar que todos los seres humanos normales están contruidos de tal manera que *no pueden* seguir el consejo del escéptico, es decir, creer una proposición sólo si la han inferido de otras creencias que proporcionan evidencia adecuada para ello. Estamos tan contruidos, dice, que simplemente no está en nuestra mano descartar ciertas creencias. El escéptico dice que *deberíamos* descartar toda creencia que no haya sido producida en nosotros por el razonamiento. La respuesta de Reid es que *no podemos* hacerlo:

Sería agradable volar a la Luna y visitar Júpiter y Saturno; pero cuando sé que la naturaleza me ha atado por la ley de la gravitación a este planeta que habito, me siento satisfecho y me dejo llevar tranquilamente por su órbita. Mi creencia es llevada por la percepción, tan irresistiblemente como mi cuerpo por la Tierra. Y el mayor escéptico se encontrará en la misma condición. Puede luchar duramente para no creer en las informaciones de sus sentidos, como un hombre que nada contra el torrente; pero ahl es en vano. Es en vano que se esfuerce en cada nervio, y luche con la naturaleza, y con cada objeto que golpea sus sentidos. Pues al fin y al cabo, cuando sus fuerzas se agoten en el intento infructuoso, será arrastrado por el torrente con el rebaño común de los creyentes (*Inquiry* VI,20).

Argumentar que no podemos deshacernos de un gran número de nuestras creencias inmediatas no es, por supuesto, establecer que esas creencias sean *verdaderas*. Por tanto, el argumento de Reid no es una prueba de que esas creencias constituyan un conocimiento. Sospecho que Reid está convencido, sin embargo, de que uno nunca está obligado a hacer lo que *no puede* hacer. En consecuencia, al mostrar que algunas de nuestras creencias inmediatas son ineludibles, ha demostrado que está *justificado* que las mantengamos. Si, en nuestra ineludible confianza en el testimonio de nuestras facultades nativas, caemos sin embargo en el error, entonces "somos engañados por Aquel que nos hizo, y no hay remedio" (*Inquiry* V,7). Donde no hay remedio, no hay irresponsabilidad. No se nos puede imponer más obligación que la de hacer lo mejor que podamos. "Me parece, pues, que sería mejor hacer de la necesidad una virtud" (*Inquiry* V,7).

Un segundo argumento que Reid lanza contra la posición del escéptico es que su posición es completamente arbitraria. El escéptico aparentemente sostiene que estamos justificados en aceptar las entregas de la inferencia sin tener evidencia adecuada de que la inferencia es un mecanismo confiable de producción de creencias. Al mismo tiempo, no está justificado que aceptemos los resultados de cualquier otro mecanismo de producción de creencias. Podemos aceptar los resultados de nuestras otras facultades noéticas sólo si inferimos de nuestras otras creencias, que son una evidencia adecuada, que

1 Cf. *Inquiry* VII,7: "Cuando un hombre se deja razonar fuera de los principios del sentido común, por medio de argumentos metafísicos, podemos llamar a esto locura metafísica; la cual difiere de las otras especies de destemplanza en que no es continuada sino intermitente; suele apoderarse del paciente en momentos solitarios y especulativos; pero cuando entra en sociedad, el sentido común recupera su autoridad". Compárense los Ensayos 11,5: "... en toda la historia de la filosofía, nunca leemos de ningún escéptico que se haya metido en el fuego o en el agua por no creer en sus sentidos, o que haya mostrado en la conducta de su vida menos confianza en sus sentidos que otros hombres. Esto nos da un motivo justo para aprehender que la filosofía nunca fue capaz de conquistar esa creencia natural que los hombres tienen en sus sentidos."

esas facultades son fiables. La respuesta de Reid es que esto representa una injustificable, arbitraria, selección de la razón. ¿Qué hay en la razón que nos hace justificar que la tomemos como fiable — sin establecer primero su fiabilidad — si no está justificado que tratemos así a ninguna de nuestras otras disposiciones de creencia? Todas nuestras facultades naturales tienen el mismo estatus. No hay ninguna diferencia relevante entre ellas.

El escéptico me pregunta: ¿Por qué creéis en la existencia del objeto exterior que percibís? Esta creencia, señor, no es de mi manufactura; salió de la mente de la naturaleza; lleva su imagen y su inscripción; y, si no es correcta, la culpa no es mía: Incluso la tomé en confianza, y sin sospechar. La razón, dice el escéptico, es el único juez de la verdad, y deberíais desechar toda opinión y toda creencia que no se base en la razón. ¿Por qué, señor, debo creer más en la facultad de la razón que en la de la percepción? Ambas salieron del mismo taller y fueron hechas por el mismo artista; y si él pone en mis manos una pieza de cerámica falsa, ¿qué le impedirá poner otra? (*Inquiry* VI,20)

Reid admite que:

... cuando comparo las diferentes clases de pruebas antes mencionadas, - confieso, después de todo, que la prueba del razonamiento, y la de algunas verdades necesarias y evidentes por sí mismas, parecen ser las menos misteriosas y las más perfectamente comprendidas; y por lo tanto no me parece extraño que los filósofos se hayan esforzado por reducir a éstas todas las clases de pruebas.... Por otra parte, cuando recuerdo claramente un acontecimiento pasado, o veo un objeto ante mis ojos, esto ordena mi creencia no menos que un axioma... . Parece que quiero esa evidencia que puedo comprender mejor, y que da perfecta satisfacción a una mente inquisitiva; sin embargo, es ridículo dudar; y no lo encuentro en mi poder (*Ensayos* 11,20).²

Sin embargo, tal vez haya otra forma de entender el escepticismo. Tal vez sea el argumento del escéptico que, dado que todos nuestros mecanismos de formación de creencias son susceptibles de producir errores de vez en cuando, ni siquiera está justificado que aceptemos los resultados de la inferencia ("el testimonio de la razón") a menos que primero hayamos inferido, a partir de nuestras otras creencias que son una buena evidencia para ello, que la inferencia (la razón) es un mecanismo fiable de formación de creencias. Pero si ésta es la posición del escéptico, es obvio que no podemos tener ninguna creencia justificada; y en lugar de tratar de desalojarlo de su posición con argumentos, lo mejor es alejarse, dice Reid.

Si un escéptico construyera su escepticismo sobre esta base, de que todas nuestras facultades de razonamiento y juicio son falaces en su naturaleza, o resolviera al menos retener el asentimiento

2 También, por supuesto, cualquier intento de establecer la fiabilidad de algunas facultades mientras se asume la fiabilidad de otras concede el punto principal: que la justificación de aceptar el testimonio de nuestras facultades no espera en general que establezcamos que son fiables.

hasta que se demostrara que no lo son, sería imposible por medio de argumentos sacarlo de esta fortaleza; e incluso se le debe dejar disfrutar de su escepticismo.

Descartes dio ciertamente un paso en falso en este asunto, por haber sugerido esta duda entre otras: que cualquiera que sea la evidencia que pueda tener de su conciencia, de sus sentidos, de su memoria o de su razón, sin embargo, posiblemente algún ser maligno le había dado esas facultades a propósito para imponérselas; y, por lo tanto, que no se puede confiar en ellas sin un comprobante adecuado: para eliminar esta duda, se esfuerza por probar el ser de una Deidad que no es engañadora; de donde concluye que las facultades que le había dado son verdaderas y dignas de confianza.

Es extraño que un razonador tan agudo no haya percibido que en este razonamiento hay evidentemente un planteamiento de la cuestión.

Porque, si nuestras facultades son falaces, ¿por qué no pueden engañarnos en este razonamiento como en otros? Y, si se puede confiar en ellas en este caso sin un comprobante, ¿por qué no en otros?

Todo tipo de razonamiento para la veracidad de nuestras facultades, no equivale más que a tomar su propio testimonio para su veracidad ... la razón por la que Descartes se satisfizo con un argumento tan débil para la verdad de sus facultades, muy probablemente fue, que nunca dudó seriamente de ello (*Ensayos VI,5*).³

Una y otra vez Reid dice que es Dios quien nos ha dotado de nuestras disposiciones nativas de creencia.

El sentido común y la razón tienen ambos un autor; ese Autor todopoderoso, en todas sus otras obras observamos una consistencia, uniformidad y belleza, que encantan y deleitan al entendimiento: debe haber, por tanto, algún orden y consistencia en las facultades humanas, así como en otras partes de su obra (*Inquiry V, 7*).

Y hablando de la percepción, Reid dice que "ahora me someto a la dirección de mis sentidos, no sólo por instinto, sino por confianza en un Monitor fiel y benéfico, basado en la experiencia de su cuidado y bondad paternal" (*Inquiry VI,20*). Así que cuando todo está dicho y hecho, la persona que cree en un Dios bueno tiene, por lo tanto, una creencia de la que puede inferir apropiadamente la fiabilidad de sus facultades noéticas nativas; pero aceptar la bondad de Dios como una razón para confiar en las facultades noéticas nativas de uno es, por supuesto, ya confiar en su poder de razonamiento. Y además, como Reid observa a menudo, todos confiamos en nuestras facultades noéticas mucho antes, y tengamos o no esto como razón para hacerlo:

3 Cf. *Ensayos VI,6*: "No podemos dar una razón por la que creamos que incluso nuestras sensaciones son reales y no falaces; por qué creemos en lo que somos conscientes; por qué confiamos en cualquiera de nuestras facultades naturales. Decimos que debe ser así, que no puede ser de otra manera. Esto no expresa más que una fuerte creencia, que es en efecto la voz de la naturaleza, y a la que por tanto en vano intentamos resistirnos. Pero si, a pesar de la naturaleza, nos resolvemos a profundizar y a no confiar en nuestras facultades, sin una razón que demuestre que no pueden ser falaces, me temo que, buscando ser sabios, y ser como dioses, nos volveremos necios..."

. . un hombre creería en sus sentidos aunque no tuviera ninguna noción de una Deidad. Aquel que está persuadido de que es obra de Dios, y que es parte de su constitución creer en sus sentidos, puede pensar que es una buena razón para confirmar su creencia. Pero ya tenía la creencia antes de poder dar esta o cualquier otra razón para ello (*Ensayos* 11,20).

El sabio Autor de nuestra naturaleza quiso que una parte grande y necesaria de nuestro conocimiento se derivara de la experiencia, antes de que fuéramos capaces de razonar, y ha proporcionado medios perfectamente adecuados a esta intención (*Inquiry* VI,24).

He dicho que la teoría de la racionalidad de Reid se da en el contexto de su ataque al escepticismo. Ahora bien, hemos notado que el ataque de Reid al escepticismo no toma la forma de enunciar y defender un criterio de creencia justificada, y luego mostrar que el criterio propuesto por el escéptico es incompatible con el suyo. Eso nos deja entonces con otra pregunta. ¿Sugiere Reid un criterio de creencia justificada? Es de suponer que una teoría completa de la racionalidad incluirá tal criterio. ¿Es completa la teoría de Reid, o al menos, completa en este punto?

No conozco ningún pasaje en el que Reid formule explícitamente tal criterio. Por lo tanto, si tiene uno en mente, queda implícito. He aquí un pasaje importante que hay que considerar para intentar decidir si Reid trabaja implícitamente con un criterio:

Damos el nombre de evidencia a todo lo que es motivo de creencia. Creer sin evidencia es una debilidad que todo hombre se preocupa por evitar, y que todo hombre desea evitar. Tampoco está en el poder de un hombre creer algo más tiempo del que cree tener evidencia

Las ocasiones comunes de la vida nos llevan a distinguir las evidencias en diferentes clases, a las que damos nombres que se entienden bien; tales como la evidencia del sentido, la evidencia de la memoria, la evidencia de la conciencia, la evidencia del testimonio, la evidencia de los axiomas, la evidencia del razonamiento. Todos los hombres de entendimiento común están de acuerdo en que cada una de estas clases de evidencia puede acordar un fundamento justo para la creencia, y están de acuerdo muy generalmente en las circunstancias que las fortalecen o debilitan....

Me parece que [estos diferentes tipos de evidencia] sólo coinciden en esto, en que todos ellos están equipados por la naturaleza para producir la creencia en la mente humana, algunos de ellos en el más alto grado, que llamamos certeza, otros en diversos grados según las circunstancias.

Daré por sentado que la evidencia del sentido, cuando concurren las circunstancias apropiadas, es una buena evidencia, y un justo fundamento de la creencia ... (*Ensayos* II,20).

La evidencia para una creencia, tal como Reid interpreta aquí "evidencia", es lo que produce, o causa, la creencia. En el caso estándar, es lo que activa alguna creencia-disposición. (Posiblemente Reid también tiene en mente que es un evento activador *del que la persona es consciente*). Y ahora, lo que Reid dice al final de este pasaje es que, por ejemplo, la evidencia del sentido es una buena evidencia (*motivo justo*) para la creencia cuando *concurrer las circunstancias adecuadas*. ¿Qué quiere decir

cuando dice que la evidencia del sentido, cuando concurren las circunstancias apropiadas, es una *buena* evidencia para la creencia producida por esa evidencia? aearly, la evidencia en esas circunstancias es lo que puede llamarse una *condición justificante* para esa creencia. Porque continúa diciendo que "toda buena evidencia es comúnmente llamada evidencia razonable, y muy justamente, porque debe gobernar nuestra creencia como criaturas razonables. Y de acuerdo con este significado, creo que la evidencia del sentido no es menos razonable que la de la demostración". Así que Reid no piensa, en la línea del escéptico, en la justificación de una creencia como si siempre consistiera en otras creencias sobre la base de las cuales se sostiene la creencia. En cambio, Reid nos invita a ampliar nuestra visión y a pensar en términos de las condiciones de justificación de nuestras creencias como pruebas de diversos tipos que producen las creencias en circunstancias apropiadas.

Ahora bien, creo que es esencial ampliar nuestra visión en este sentido, y pensar en general en las condiciones de justificación de nuestras creencias. Pero, evidentemente, la propia sugerencia de Reid nos lleva a plantearnos preguntas. ¿Existe, para cada tipo de acontecimiento que desencadena una creencia-disposición, una circunstancia apropiada tal que si el acontecimiento ocurre en esa circunstancia, tenemos una condición justificadora? ¿No es posible que algunos sucesos que desencadenan creencias no produzcan nunca una justificación? Si es así, ¿qué acontecimientos desencadenantes proporcionan un "fundamento justo" y cuáles no? Reid dice que las sensaciones lo hacen. ¿Qué más? ¿Y cuáles son esas "circunstancias adecuadas" que, para cada tipo de evidencia, deben concurrir para que tengamos justificación? Y además, ¿podría formularse una teoría general de las condiciones de justificación que no mencionara nunca este asunto de los distintos tipos de evidencia? Una teoría de este tipo se apartaría significativamente del enfoque de Reid, ya que su teoría de los tipos de evidencia es central en todo su enfoque. Pero, ¿es posible tal alternativa?

Creo que debemos admitir que Reid no responde a estas preguntas. Lo que obtenemos de Reid es una forma de pensar en la racionalidad, y una forma de formular un criterio de creencia justificada, a saber, en términos de condiciones de justificación. Pero en realidad no ofrece un criterio.

Sin embargo, aprendemos sobre una serie de factores que él insiste en que hay que tener en cuenta cuando intentamos formular un criterio. En primer lugar, Reid parece inclinarse a decir que cualquier acontecimiento que desencadene una disposición de creencia que pertenece a la naturaleza humana y que, en consecuencia, ha sido puesta en nosotros por nuestro Creador, constituye un motivo justo de creencia en las circunstancias adecuadas. El hecho de que una creencia-disposición haya sido dotada por Dios es una consideración relevante. En segundo lugar, Reid desea sostener algún tipo de principio de "*debe*" implica "*puede*" para el dominio de la creencia. Y en tercer lugar, parece claro, por lo que dice Reid sobre el principio de credulidad, que si algún acontecimiento desencadenante produce una creencia en la circunstancia en que otras creencias sugieren la falsedad de esta creencia, entonces el acontecimiento desencadenante no es "fundamento justo" para la creencia.

De lo anterior habrá quedado claro que Reid está firmemente convencido de que nuestra naturaleza epistémica tiene un autor, a saber, Dios. Reid se parece a Kant en que sitúa toda su epistemología en el contexto de una doctrina de la naturaleza humana. Se diferencia de Kant en que ve esta naturaleza como la obra de un Dios creador y benéfico.

De estas convicciones de Reid se deduce naturalmente que consideraba totalmente razonable, racional e intelectualmente justificado creer que Dios existía, que Dios era el Creador, etc. Y entonces surge una pregunta: ¿Por qué consideraba estas creencias de esta manera? ¿Cuál era para él la condición que justificaba esas creencias teístas fundamentales? ¿Pensaba que estábamos dotados por nuestro Creador con una disposición para tener ciertas creencias teístas, es decir, con una disposición para tener tales creencias inmediatamente? ¿Y sostenía que cuando estas disposiciones eran activadas por "evidencias" en las circunstancias adecuadas, las creencias resultantes eran racionales? ¿O pensaba, por el contrario, que para que estuviera justificado tener tales creencias había que llegar a ellas por una buena inferencia, por la razón? En resumen, ¿era Reid un fideísta o un evidencialista con respecto a las proposiciones teístas fundamentales?

Es sorprendente que, a pesar de haber sido un clérigo presbiteriano en la primera parte de su carrera, Reid diga muy poco sobre este tema de la racionalidad de la creencia teísta. De hecho, no conozco ningún pasaje en el que aborde la cuestión con franqueza. Tendremos que llegar a su punto de vista por inferencia.

Un punto a destacar es una cuestión de omisión: Reid nunca cita ninguna proposición teísta como principio de sentido común. Y nunca explica esta omisión. Sin embargo, uno adivina que, a su juicio, se puede ser un ser humano bien formado y maduro y no creer en tales proposiciones. Por supuesto, un calvinista respondería a este punto diciendo que el pecado ha introducido una *malformación* en nuestra existencia — uno de los resultados de esta malformación es que la gente se resiste a reconocer la existencia de Dios. Pero no conozco ningún pasaje en el que Reid plantee esta posibilidad.

En un pasaje de los *Ensayos*, Reid señala que entre otras proposiciones contingentes deben contarse "todas las verdades que conocemos acerca de la existencia de las cosas — la verdad de nuestra propia existencia —, de la existencia de otras cosas, inanimadas, animales y racionales, y de sus diversos atributos y relaciones" (Ensayos VI,3). Pero a continuación dice

Sólo acepto la existencia y los atributos del Ser Supremo, que es la única verdad necesaria que conozco sobre la existencia. Todos los demás seres que existen dependen para su existencia, y todo lo que le pertenece, de la voluntad y el poder de la causa primera; por tanto, ni su existencia, ni su naturaleza, ni nada de lo que les sucede, es necesario sino contingente (*ibíd.*; véase también *op. cit.*, VI,6).

A estas observaciones Reid añade que

aunque la existencia de la Deidad sea necesaria, entiendo que sólo podemos deducirla de verdades contingentes. Los únicos argumentos para la existencia de una Deidad que soy capaz de comprender, se basan en el conocimiento de mi propia existencia, y la existencia de otros seres finitos. Pero estas son verdades contingentes (*ibíd.*).

Ahora bien, cuando examinamos esa sección de los *Ensayos* llamada "Primeros principios de las verdades necesarias" (VI,6), sección en la que Reid cita algunos de esos principios de sentido común que son necesariamente verdaderos, aunque no encontramos en ninguna parte ninguna proposición teísta citada como ejemplo, sí encontramos ciertos principios "metafísicos" citados, entre los que se

encuentra *que todo lo que comienza a existir debe tener una causa que lo produjo; y que el diseño y la inteligencia en la causa pueden inferirse, con certeza, de las marcas o signos de ella en el efecto.*

Luego, un poco más tarde, en la misma sección de los Ensayos, Reid ofrece este comentario:

Las claras marcas y señales de sabiduría, poder y bondad en la constitución y gobierno del mundo, es, de todos los argumentos que se han propuesto para el ser y la providencia de la Deidad, el que en todas las épocas ha causado la más fuerte impresión en las mentes cándidas y pensantes; un argumento que tiene esta peculiar ventaja, que gana fuerza a medida que avanza el conocimiento humano, y es más convincente en el presente que hace algunos siglos (*Ensayos* VI,6).⁴

Para que el argumento quede expuesto con total claridad ante sus lectores, Reid lo formula más tarde así:

El argumento de las causas finales, cuando se reduce a un silogismo, tiene estas dos premisas: — *En primer lugar*, que el diseño y la inteligencia en la causa, puede, con certeza, inferirse de las marcas o signos de la misma en el efecto. Este es el principio que hemos estado considerando, y podemos llamarlo la proposición *major* del argumento. La *segunda*, que llamamos la proposición *menor*, es que en las obras de la naturaleza existen, de hecho, las marcas más claras de diseño y sabiduría; y la *conclusión* es que las obras de la naturaleza son los efectos de una Causa sabia e inteligente.

Obviamente, cualquier conclusión que se extraiga de todo esto con respecto a las opiniones de Reid sobre la cuestión fideísta/evidencialista debe ser algo especulativo. En sus escritos publicados, Reid no afronta directamente la cuestión (hasta donde yo sé). Aunque nunca lo dice, Reid estaría sin duda de acuerdo en que los niños suelen creer que Dios existe, que es nuestro Creador y Proveedor benéfico, etc., por la autoridad de algún adulto; cuando lo hacen, mantienen estas creencias inmediatamente. Reid podría incluso decir que el niño estaría *justificado* en tales creencias. Esto sería simplemente un caso de funcionamiento del principio de credulidad. Sin embargo, creo que es bastante probable que Reid pensara que la situación del adulto es diferente — aunque no se aclara exactamente *por qué* pensaría que es diferente —. Creo que la evidencia es que, en opinión de Reid, los adultos que están justificados en sus creencias teístas tienen esas creencias sobre la base de la razón — han llegado a ellas por inferencia. Ciertamente, no hay pruebas de que Reid compartiera la convicción de Calvino sobre cómo hemos sido dotados de una creencia-disposición desencadenada por nuestra conciencia del rico e intrincado diseño del cosmos, y que inmediatamente produce la creencia de que el mundo ha sido hecho por un ser divino.

Recientemente se ha publicado el contenido de las conferencias de Reid sobre teología natural de 1780, cuyo texto procede de los apuntes de los estudiantes sobre las conferencias (editado por Elmer H.

4 Aquellos que suponen que la teología natural es incompatible con lo que ahora se denomina teología "doxológica" deberían considerar este pasaje, que sigue poco después del anterior: "Cuando atendemos a las marcas de . buen artefacto que aparecen en las obras de Dios, cada descubrimiento que hacemos en la constitución del sistema material o intelectual se convierte en un . himno de alabanza al gran Creador y Gobernador del mundo". Véase también la página 54 de las Lecturas sobre Teología Natural de Reid.

Duncan; University Press of America, 1981). En su mayor parte, estas conferencias son una elaboración de los puntos ya expuestos. Casi al principio, Reid establece el tema para todo el curso de conferencias:

La existencia del Ser Supremo es proclamada tan ruidosamente por todo lo que hay en el Cielo y en la Tierra, por la estructura de nuestros cuerpos y por la no menos curiosa estructura de nuestras Mentes y, de hecho, por todo lo que nos rodea, que tal vez parezca innecesario confirmar una verdad tan evidente. Pero cuando consideramos la importancia y que no han faltado personas que han ejercido sus usos para debilitar su evidencia, parecerá apropiado considerar los fundamentos en los que se apoya e indagar las fuerzas de los argumentos sofisticados que se han esgrimido contra ella (p. 2).

No está claro aquí si Reid piensa que esta "verdad tan evidente" es una creencia inmediata, o una a la que se llega por inferencia obvia. Creo, sin embargo, que esas palabras finales sobre "los fundamentos en los que se apoya" inclinan la balanza hacia esta última interpretación. Esto quedaría confirmado por un pasaje posterior en el que Reid dice que "... a partir de las marcas de sabiduría y diseño que se encuentran en el Universo, inferimos que es la obra de una causa sabia e inteligente" (*Lectures on Natural Theology*, p. 51); ya que Reid habla sistemáticamente de "inferencia" sólo cuando tiene en mente el funcionamiento de la razón.⁵ Por lo tanto, parece que hay una interpretación probable de lo que Reid vio que hacía en las *Lectures*. Estaba escudriñando y defendiendo cuidadosamente la inferencia que, de forma intuitiva, lleva a la persona adulta ordinaria a Dios, en lugar de construir un argumento para una creencia a la que se llega característicamente de forma inmediata.

Lo que es nuevo en estas conferencias es el tema que suena en el siguiente pasaje del párrafo inicial:

No hay duda de que la Revelación exhibe todas las verdades de la Religión Natural, pero no es menos cierto que la razón debe ser empleada para juzgar esa revelación; si viene de Dios. Ambas son grandes luces y no debemos apagar la una para usar la otra. La revelación sirve para iluminarnos en cuanto al uso de la Religión Natural, ya que un hombre puede iluminar a otro en cosas que era imposible que pudiera descubrir, es fácil entonces concebir que Dios pueda iluminar al Hombre. Y que lo ha hecho es evidente al comparar las doctrinas de la Escritura con los sistemas de los paganos más refinados. Reconocemos, pues, que los hombres son deudores de la revelación en materia de Religión Natural, pero esto no es razón para que no usemos también nuestra razón en esta materia. La revelación nos fue dada no para obstaculizar el ejercicio de nuestras facultades de razonamiento, sino para ayudarlas y asistirles. Es por la razón que debemos juzgar si esa Revelación es realmente así; es por la razón que debemos juzgar el

5 Consideremos también este pasaje de la página 52 de las Conferencias: "De esto se desprende que no es menos propio de la constitución humana juzgar las potencias por sus efectos que los objetos corporales por los sentidos. Vemos que tales juicios son comunes a todos los hombres y absolutamente necesarios en los asuntos de la vida; ahora bien, todo juicio de este tipo no es más que una aplicación de esa regla general de que, de las señales de inteligencia y sabiduría en los efectos, puede inferirse una causa sabia e inteligente. De la conducta sabia, inferimos la sabiduría en la causa, y de una conducta valiente, inferimos la valentía — esto lo hacemos con perfecta seguridad — lo hacen todos-no pueden evitarlo, es necesario también en la conducta de la vida, por lo tanto debe ser recibido como un primer principio. Algunos, sin embargo, han pensado que aprendemos esto por el razonamiento o por la experiencia. Yo entiendo que no se puede obtener por ninguno de los dos". Ver también p. 54.

significado de lo que es revelado; y es por la Razón que debemos guardarnos de cualquier interpretación impía, inconsistente o absurda de esa revelación. Así como se puede abusar de las mejores cosas, cuando dejamos de lado el ejercicio de la razón, la Revelación se convierte en el instrumento de la baja Superstición o del fanatismo salvaje, y el hombre está mejor preparado para el estudio y la práctica de la Religión revelada que ha adquirido previamente justos Sentimientos de lo Natural (*op. cit.*, 1-2).

Aquí, en la forma característica de la Ilustración, Reid dice que para estar justificado en aceptar las Escrituras como Revelación uno debe usar la razón para establecer que vienen de Dios — porque de otra manera "la Revelación se convierte en la herramienta de la baja Superstición o del fanatismo salvaje" Uno no está justificado en aceptar la evidencia de las Escrituras como Revelación, a menos que por medio de la razón uno haya juzgado "si esa Revelación es realmente así.⁶ La "prueba" que Reid, en su ataque al escéptico, repudia como necesaria para nuestras facultades noéticas nativas, es necesaria para nuestra aceptación de la revelación.

Mi intento ha sido comprender la teoría de la racionalidad de Reid. Admito libremente que esto, como cualquier otro intento de entender una figura histórica, implica un desplazamiento significativo del énfasis que se encuentra en el propio Reid. Tal desplazamiento no sólo es inevitable sino deseable. Al hacer su desplazamiento, el intérprete, por supuesto, corre la doble amenaza de decir lo que es falso, y de decir lo que es engañoso, en el sentido de que lleva al lector a sacar conclusiones que son falsas. Espero que en el desplazamiento particular que he ejecutado se hayan evitado estas dos amenazas.

Una vez interpretado un personaje histórico, se puede proceder en cualquiera de las dos direcciones. Se puede preguntar qué se apropiaron de él sus sucesores (más o menos) inmediatos. O bien, se puede

6 Reid está de acuerdo, o casi, con Kant en que son los beneficios éticos de la creencia teísta los que constituyen su importancia en nuestras vidas. Las conferencias sobre teología natural comienzan con estas palabras: "De todos los animales que Dios ha hecho, sólo el hombre tiene la prerrogativa de conocer a su Creador. No hay ningún tipo de conocimiento que tienda tanto a elevar la mente como el conocimiento de Dios. El deber hacia Dios forma una parte importante de nuestro deber y es el apoyo de toda virtud; nos da magnanimidad, fortaleza y tranquilidad; . inspira con esperanza en las circunstancias más adversas, y no puede haber 'piedad racional sin nociones justas de las perfecciones y la providencia de Dios". Véase también *op. cit.*, p. 125. Lo que también llama la atención del pasaje citado en el texto anterior es que Reid evita afirmar la insistencia medieval de que la Revelación *se suma* a lo que es accesible a la "razón". Eso encaja con el hecho de que Reid habla característicamente de Dios como Creador, Proveedor y Juez, pero nunca, que yo sepa, como Redentor. Uno tiene la impresión de que, desde su punto de vista, la Revelación simplemente duplica la Razón. Consideremos este pasaje: "Debemos observar al mismo tiempo, que había una nación, me refiero a los judíos, que tenían nociones más racionales del Ser Supremo de sus atributos, nociones perfectamente acordes con los dictados de la razón tal como los hemos explicado. Ahora bien, difícilmente podemos suponer que una nación, bárbara como eran los judíos, tuviera sus facultades de razonamiento más refinadas sobre este tema que sus vecinos, sin una Revelación del Padre de las Luces. Esto, pues, puede enseñarnos la gran importancia que tiene para nosotros alcanzar las nociones adecuadas de la Deidad y de sus atributos, ya que muchos de los hombres se han alejado tanto de la verdad y son tan contrarios a lo que la razón les dicta" (*Lectures*, p. 108). Considera también esto: "De ahí que encontremos que las doctrinas de la Religión Natural han sido mejoradas por las Especulaciones de los Teólogos y asistidas por las representaciones de la Deidad dadas en las Sagradas Escrituras. Porque en ningún lugar encontramos un sistema tan completo de Religiones Naturales como en los Escritores Cristianos" (*op. cit.*, p. 123). En el pasaje que sigue a éste, Reid habla de los orígenes de la idolatría. La atribuye no a una resistencia pecaminosa a reconocer a Dios (como hace Calvino), sino a "las corrupciones de la razón humana, la astucia del sacerdote o la astucia del político" (p. 124). "Nociones que la razón nos dicta y que la Revelación confirma" (p. 127) — éste me parece el mejor resumen de cómo entiende Reid la relación entre el contenido de la teología natural y de la revelación.

preguntar qué es lo que nosotros, ' en una situación histórica posterior y significativamente diferente, podemos apropiarnos provechosamente de él. Permítanme concluir mi discusión con algunos comentarios sobre este último punto.

Una característica de nuestra situación filosófica actual es que la meta-epistemología ha comenzado a florecer entre nosotros. En la última década, los filósofos han sido más conscientes que nunca de la estructura de las opciones epistemológicas. Como parte de este florecimiento de la meta-epistemología, el concepto de fundacionalismo ha sido formulado con cuidado, y se han lanzado poderosos ataques contra el fundacionalismo clásico, ya sea interpretado como una teoría de la ciencia, del conocimiento o de la creencia racional. Desde su convicción de que la teoría fundacionalista clásica del conocimiento es insostenible, algunos ' filósofos han concluido que el concepto de conocimiento no tiene aplicación. Esa me parece la línea argumental básica del reciente libro de Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Otros, sobre bases similares, han sacado conclusiones sobre la inaplicabilidad del concepto de racionalidad. Pero, obviamente, se trata de un gran salto: de la insostenibilidad de un criterio propuesto para la aplicación de un determinado concepto, a la conclusión de que el propio concepto no tiene aplicación.

A mi juicio, una de las cosas más importantes que nos ofrece Reid en nuestra actual situación filosófica es una teoría fundacionalista no clásica de la racionalidad. En Reid se ve una opción histórica al dominio del fundacionalismo clásico en Occidente.

Y en cuanto al carácter de la opción de Reid, tres cosas me parecen de importancia primordial para nosotros en nuestra situación. En primer lugar, Reid da muy claramente lo que puede llamarse una teoría de la racionalidad situada. La racionalidad es siempre situacional, en el sentido de que lo que es racional para una persona no lo será para otra. Así, en general, no podemos investigar la racionalidad de una creencia preguntando si *uno* sería racional al sostener esa creencia. Debemos preguntar si sería racional para *esta persona en particular* sostenerla, o si sería racional para *una persona de este tipo en esta situación* sostenerla. Creo que hay que admitir que el creciente énfasis de Reid en los principios del sentido común tendía a ocultar el hecho de que la suya era en gran medida una teoría de la racionalidad situada. Sin embargo, la constatación de este hecho aflora repetidamente en su discusión. Aunque nuestras disposiciones nativas de creencia son comunes, diferentes "evidencias" desencadenan estas disposiciones en diferentes personas, y surgen diferentes creencias justificadas.

En segundo lugar, Reid, más que ningún otro filósofo de la historia, situó su teoría de la racionalidad en el contexto de una teoría de la naturaleza humana que profundizaba en la psicología real del ser humano. La epistemología de nuestro siglo ha estado divorciada, hasta hace muy poco, de cualquier teoría sistemática de la naturaleza humana; los epistemólogos han centrado su atención en las relaciones probatorias entre las proposiciones. En cambio, la epistemología de Kant se inscribía en el contexto de una elaborada teoría de la naturaleza humana. Pero Kant era radicalmente esencialista en sus intereses, en el sentido de que su única preocupación en la *Crítica Pura* era desarrollar una teoría de la esencia del ser humano — o quizás, de la esencia de cualquier ser finito capaz de conocer. La psicología era irrelevante para la empresa de Kant. Reid, de forma llamativa, va más allá de la esencia para llegar a la psicología.

En tercer lugar, la teoría fundacionalista no clásica de Reid no es en absoluto una teoría escéptica. Es, por el contrario, una respuesta penetrante al escepticismo. Al mismo tiempo es, en contraste con la respuesta de Kant al escepticismo de Hume, una teoría en la que el mundo no está perdido. Para Kant era fundamental la afirmación radical de que sólo de nosotros mismos podemos conocer la naturaleza, la esencia. A partir de este principio básico, Kant llegó a la conclusión de que no podemos conocer nada de la realidad aparte de cómo se nos presenta, ni siquiera su esencia. Esta fue su respuesta al escepticismo de Hume. En la respuesta de Reid, por el contrario, el mundo se mantiene.

Aunque hay mucho que nosotros, en nuestra situación, podemos apropiarnos de Reid, todavía no podemos ser simplemente reidianos. Porque hemos aprendido a trabajar para la formulación de un criterio de creencia justificada, y no encontramos tal criterio en Reid. Encontramos en él una forma de aproximarse a la formulación de tal criterio, y encontramos algunas consideraciones a tener en cuenta cuando tratamos de formular un criterio. Pero no encontramos más que eso.

A mi juicio, sin embargo, hay una deficiencia más profunda que ésta en la obra de Reid. Su análisis de las fuentes de la creencia es demasiado limitado. Vivimos a la sombra de esos dos grandes practicantes del arte de sospechar, Marx y Freud, por lo que para nosotros hay una característica sorprendente en la discusión de Reid: sólo atiende a las fuentes "nobles" de la creencia. No entra en escena la in nobleza. El hecho de que a veces lleguemos a creer algo porque nos ayuda a estar contentos en nuestra posición de privilegio económico pasa desapercibido. A veces llegamos a creer algo porque nos ayuda a protegernos de la vergüenza de reconocer nuestras verdaderas razones para actuar como lo hicimos. Esto también pasa desapercibido. Por supuesto, el descuido de Reid en cuestiones como éstas no es culpable. Marx y Freud todavía estaban bien en el futuro.

Sin embargo, hubo un momento en el que la relevancia de los factores innobles estuvo inmediatamente ante Reid. En los *Ensayos* VI,6, en el contexto de su breve mirada al argumento teleológico, Reid observó que "en todas las épocas, aquellos que han sido poco amigos de los principios de la religión, han hecho intentos de debilitar la fuerza del argumento de la existencia y perfección de la Deidad. . . ." Y en las *Lectures* (pp. 58-59) Reid dice que hay varios otros argumentos para la existencia de Dios, además del teleológico, que "encontrarás en los autores que han tratado el tema, pero aunque estaría muy lejos de despreciar estos argumentos como inútiles, sin embargo, desesperaría de convencer a un hombre por estos que se resiste a la fuerza de esto: tal hombre está endurecido más allá del poder de los argumentos". En estos pasajes, Reid considera que se trata de un factor de resistencia, de "endurecimiento", y claramente piensa que esto configura las creencias de sus oponentes. Es de suponer que tiene en mente a aquellas personas que no quieren creer que Dios existe. Pero Reid no hace nada con esta idea. No entra en la estructura de su pensamiento.

Puedo enfatizar mi punto diciendo que Reid no reconoce en ninguna parte las formas en que el pecado se inserta en el funcionamiento de nuestras creencias-disposiciones. Él basa su epistemología en las disposiciones con las que hemos sido dotados por nuestro Creador. Apenas reconoce cómo esas disposiciones están ahora entremezcladas con todo tipo de disposiciones que tenemos en virtud de nuestra caída. En este sentido, Calvino y Kuyper fueron más perspicaces. Es especialmente relevante, por ejemplo, el penetrante pasaje de Kuyper sobre "Ciencia y Pecado" en su *Principles of Sacred*

Theology (Grand Rapids: Baker Book House, 1980, reimpreso)⁷ y la discusión de Calvino sobre el *sensus divinitatis* convirtiéndose en una "fábrica de ídolos" bajo el impacto del pecado. Lo que necesitamos, entonces, es una mezcla entre el marco general de Reid de las disposiciones de creencia, y la vívida conciencia de Calvino y Kuyper de estas innobles disposiciones de creencia que tenemos ahora — nosotros que no sólo hemos sido creados sino que hemos caído.

He hablado de nuestra situación como una en la que los filósofos han aprendido, como parte del auge de la metaepistemología, a cuestionar la visión epistemológica por la que ha vivido principalmente Occidente: la del fundacionalismo clásico. Sin embargo, hay rasgos de nuestra situación contemporánea que van mucho más allá. Vivimos en una época en la que los impulsos de la Ilustración casi se han agotado. En esta situación, siento que la gente está dispuesta a preguntarse de nuevo sobre la relación entre la razón y la revelación. La insistencia de Reid en la Ilustración de que la revelación debe ser probada por la razón ya no nos parece obviamente cierta. ¿Por qué hay que someter a la Escritura a una prueba de evidencia antes de poder aceptarla? ¿No subordina esto fundamentalmente la revelación a la razón? ¿Qué queda entonces de la autoridad de la Escritura? ¿Pero no es fundamental para la identidad y la dirección de la comunidad cristiana que la Escritura funcione como canon dentro de ella, que sea aceptada como autorizada? Son preguntas fundamentales que, en nuestra situación, debemos plantearnos de nuevo.

7 Consideremos, por ejemplo, este sorprendente pasaje, sólo uno de los muchos que aparecen en la sección: "El que se ha criado en medio de la miseria y el abandono tendrá una visión totalmente distinta de las relaciones jurídicas y de las normas sociales que el que desde su juventud se ha bañado en la prosperidad" (*op. cit.*, p. 109).