Thomas Reid, el fundacionalismo y el presuposicionalismo

Comenzamos con los comentarios de Willis B. Glover sobre el origen de la mente occidental moderna.

> Los escolásticos tardíos se concentraron en el problema de nuestro conocimiento del mundo y, al hacerlo, definieron y refinaron esa forma de pensar que permitió al Occidente, y sólo al Occidente, abrirse paso entre los sistemas cerrados de pensamiento cosmológico y el desarrollo de la ciencia moderna. También dieron a la filosofía occidental ese interés dominante por la epistemología que la ha caracterizado desde entonces. (p. 39, *Biblical Origins of Modern Secular Culture*: *An Essay in the Interpretation of Western History*, Mercer University Press, 1984)

> El nominalismo, el empirismo y el escepticismo respecto a cualquier certeza absoluta en el conocimiento humano fueron características destacadas del pensamiento del siglo XIV; y a pesar de algunas desviaciones en la época del Renacimiento y desde entonces, se han convertido en partes fundamentales de la estructura de la mente occidental moderna. Todas estas características eran derivaciones de la doctrina cristiana de la creación. (p. 40)

> Es cierto que el propósito de Dios implica el establecimiento por su parte de un orden en el mundo, pero este orden no es en absoluto vinculante para él. Puesto que los propósitos de Dios son en gran parte inescrutables, y puesto que, incluso cuando ha dado a conocer su propósito, lo persigue en la absoluta libertad de la omnipotencia, no se puede lograr un conocimiento fidedigno del mundo natural por deducción. No existe un orden cósmico eterno en función del cual el hombre pueda tener un conocimiento absoluto, cierto y necesario de la naturaleza. (p. 42)

No fue ésta la actitud adoptada por la filosofía moderna, que intentó de diversas maneras establecer una certeza racional sobre el mundo mediante una combinación de afirmaciones sobre la realidad fundamental y un método para conocer mejor esa realidad. ¿Cuál fue el resultado? “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 sobre estos dos temas.”[1] Así nos informa Nicholas Wolterstorff en su introducción a un artículo sobre Thomas Reid.

Las figuras de esta crisis continua que precedieron a Reid y le proporcionaron el problema que debía resolver fueron Locke, Berkeley y Hume. Los encontramos inmersos en una investigación sobre la naturaleza de las percepciones y las ideas humanas, y sobre cómo estas ideas están relacionadas con las percepciones y pueden derivarse de ellas. Partiendo del supuesto de que eso es todo lo que hay en el conocimiento del mundo exterior y de que cualquier certeza debe explicarse a través de estos procesos, el resultado fue un amplio escepticismo, por el que Hume destaca especialmente.

1 Nicholas Wolterstrorff, “Thomas Reid on Rationality”, *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrick Hart, Johan Van Der Hoeven y Nicholas Wolterstrorff (University Press of America, 1983) p. 43.

Berkeley había intentado resolver la cuestión negando el mundo físico como algo existente de forma independiente. Ser es percibir o ser percibido, decía, y para ello sólo es necesario que existan mentes. Reid trató de defender el realismo, que había un mundo externo que es la fuente de nuestras sensaciones que nos llevan a un conocimiento de él. ¿Cómo sabemos, entonces, que nuestras representaciones mentales consecuentes a estas percepciones son de este mundo externo? Como dice un erudito reidiano

> Reid mantiene su postura realista; trata de no deslizarse hacia el idealismo, aunque se deslice hacia el dogmatismo. Dios garantiza nuestro *conocimiento* del mundo real. No es nuestra constitución la que *hace* que las proposiciones irrevisables sean necesariamente *verdaderas*. Más bien, nuestra constitución está diseñada por Dios para *revelar la verdad*. ... Reid salva su realismo sólo apelando al dogmatismo. Sin Dios, el nativismo de Reid, con sus creencias irrevisables, podría de hecho empujarle hacia el mismo idealismo y escepticismo del que pretendía salvarle. (pp. 118, 119. Norman Daniels, *Thomas Reid's 'Inquiry': The Geometry of Visibles and the Case for Realism*, Stanford University Press, 1974, 1989)

Reid adopta la misma postura que los nominalistas. La acción de Dios está detrás del mundo, incluyendo al hombre y su experiencia en él. Y es Dios quien hace que éstos se cohesionen. Pero ahora, en el siglo XX, esta perspectiva no está permitida. Fíjate en el término de Daniel “dogmatismo”. Sólo se puede admitir a Dios en la filosofía cuando éste puede derivarse como una conclusión, una implicación de la investigación humana, nunca como un punto de partida. Hacer de Dios el punto de partida es abandonar la filosofía respetable y caer en el dogmatismo.

Además de este punto de partida de las acciones de Dios detrás del mundo, el segundo y consecuente paso es investigar aquellas sensaciones y creencias que tenemos mientras vivimos dentro del mundo. No es necesario justificar las creencias con pudiendo razonar hasta ellas a partir de las sensaciones para demostrar su capacidad de representar el mundo y hacerlo correctamente. Pero asumiendo la aptitud del hombre para vivir en el mundo y conocerlo de forma suficiente, se puede realizar en consequencia un estudio muy amplio sobre cómo funcionan realmente estas percepciones mediante una revisión empírica e inductiva de casos y la comparación de hasta qué punto la humanidad está de acuerdo en relacionar las creencias con las experiencias. La filosofía de Reid incluía una crítica detallada de lo que decían los empiristas anteriores sobre la sensación y la formación de creencias, y esto es lo que ha interesado a los historiadores de la filosofía, que hacen pasar esto por *la* filosofía de Reid, y la parte sobre Dios por un desafortunado lapsus que cometió para tapar algunos agujeros en su epistemología.

Por poner un ejemplo de una forma novedosa en la que Reid analizó las percepciones y creencias sobre el mundo, se dio cuenta de que la geometría de la visión y la geometría del tacto eran diferentes. El mundo que podemos alcanzar y sentir, hasta donde llega nuestro tacto, es un mundo euclidiano, en el que los objetos paralelos continúan indefinidamente manteniendo la misma relación espacial entre sí. Pero en la visión esto no es así. Si observamos las vías del tren (por poner un ejemplo que no existía en la época de Reid), a medida que se alejan se ven cada vez más juntas hasta que se encuentran en un

punto en el límite de la visión, a menos que pasen antes por un horizonte. El mundo de la percepción visual es un mundo no euclidiano, sin líneas paralelas. Sin embargo, el modelo del mundo que tenemos en nuestras creencias es euclidiano, a diferencia del mundo de la sensación visual, pero como el mundo del tacto, y también en la creencia de Reid el mundo real. Automáticamente tomamos el mundo de esta manera sin razonar a este modelo del mundo.

Esto se opone a la forma en que los empiristas anteriores enseñaban que entendíamos el mundo. Su punto de vista era que la percepción partía de apreciaciones simples, y éstas al ser comparadas entre sí revelan acuerdos o desacuerdos que generalizamos a una idea, y esta idea la tomamos como una representación de algún objeto del mundo externo. Esto es lo que Reid llamó la Vía de las Ideas. Habiendo producido una de estas ideas en nuestra mente, nos queda preguntarnos qué tiene realmente en común esta entidad mental, la idea, con la cosa no mental de ahí fuera que se supone que representa. (Por supuesto, Berkeley simplemente prescindió de la cosa exterior, sosteniendo que el mundo de las ideas era el mundo mismo. También Berkeley sostenía que no podíamos formar representaciones mentales que fueran ideas generales, sino sólo instancias específicas. Es decir, por ejemplo, no se puede representar en la mente a los hombres en general, sino sólo a hombres concretos). Reid sostenía que los objetos de nuestro conocimiento no eran ideas mediadoras que representaban el mundo, sino intuiciones intencionales sobre el mundo mismo.

Daniels nos da otra forma de entender a Reid comparándolo, no con los otros empiristas británicos, sino con Kant.

> ¿Cuál es la diferencia entre la afirmación de Reid, de que ciertas creencias que tenemos "por nuestra constitución" deben ser asentidas y están garantizadas como verdaderas por la benevolencia de Dios, y la afirmación de Kant, de que ciertos juicios son necesariamente verdaderos porque, digamos, reflejan la "forma de nuestra intuición" *a priori*? Al principio podría parecer que no hay realmente ninguna diferencia. Reid parece decir que traemos ciertos conceptos y creencias *a la experiencia* "por nuestra constitución", así que por supuesto tenemos el "testimonio del sentido" para confirmar estas creencias. Pero realmente está muy lejos de la opinión de Reid que nuestras mentes son instrumentales en la construcción del mundo. Reid nunca piensa que *impongamos* una estructura a la experiencia, de modo que el mundo llegue a tener "necesariamente" los rasgos que ponemos en él. Por supuesto, siempre está la exención de Kant de que sólo construimos el mundo fenoménico, y no el mundo nouménico. Pero este descargo sigue dejando a Kant como un cuasi-idealista que hace concesiones al idealismo que Reid combate con uñas y dientes. Reid nunca podría aceptar la distinción entre los mundos fenoménico y nouménico. Reid salva su realismo sólo apelando al dogmatismo. …
>
> Por otro lado, Reid comparte algunos puntos en común con Kant. Por ejemplo, no es una cuestión empírica, que deba resolverse mediante la experimentación, lo que es la geometría del espacio. ... Sin embargo, también aquí hay una diferencia. Para Kant, el espacio en el que vivimos es euclidiano *porque* la forma *a priori* de nuestra intuición determina su estructura matemática. Para Reid, sabemos "por nuestra constitución", que no nos engaña, que el espacio real (el espacio tangible) es euclidiano. Nuestra constitución revela la estructura del espacio; no la establece. (pga. 118, 119)

Wolterstorff sobre Reid

Nicholas Wolterstorff (Gifford Lectures, publicado como *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press, 2004) es un ejemplo incluso de filósofo reformardo que se interesa sólo por la investigación consecuente de la filosofía de Reid, no por el punto de partida. Esto se debe a que Wolterstorff está interesado en encajar a Reid en la Epistemología Reformada sobre las creencias propiamente básicas. Wolterstorff y Alvin Plantinga son los dos nombres más destacados asociados a la Epistemología Reformada. Plantinga defiende lo que llama creencias propiamente básicas, básicas porque no se sostienen como la implicación de alguna otra creencia, y propias porque uno está en su derecho de creerlas. Esto contrasta con el punto de vista llamado fundacionalismo clásico. Según este punto de vista, hay ciertas creencias básicas que deben estar fuera de toda duda, y el resto del sistema de creencias se apoya en ellas en alguna relación de lógica o evidencia. Plantinga sostiene que, por el contrario, se pueden tener creencias que no forman parte de ese sistema. Desde la infancia mantenemos un gran número de creencias que no se han justificado de la manera clásica fundacional y estamos en nuestro derecho de creerlos. Además, Plantinga pasó a la ofensiva contra la plausibilidad del fundacionalismo clásico, señalando que la concepción de la creencia justificada del fundacionalismo clásico no había sido en sí misma justificada según sus propias normas. No es una creencia básica incuestionablemente ni se deriva de ninguna creencia que lo sea.

Donde Plantinga habla de creencias propiamente básicas, Wolterstorff prefiere decir creencias justificadas. De inmediato nos encontramos en el campo de la ética: “La justificación en las creencias, tal como yo la entiendo, está esencialmente conectada con los deberes y las responsabilidades. La justificación es un concepto normativo”. Aunque prefiere evitar el término ética, habla de “deberes y responsabilidades relativos al propio uso del intelecto”. “La justificación consiste en cumplir con el deber en relación a las propias creencias”. (“Thomas Reid on Rationality”, *Rationality in the Calvinian Tradition*, University Press of America, 1983, pp. 45, 46) Plantinga y Wolterstorff continúan argumentando que entre esas creencias justificadas no sólo están las cotidianas, como que la manzana está en la mesa, sino las creencias religiosas sobre Dios, etc. Esto es así sin que las creencias religiosas, como la existencia de Dios, sean fundacionales para las otras creencias ni, en la relación inversa, se demuestren a partir de ellas. Son creencias al lado de, por así decirlo, las creencias sobre los objetos cotidianos.

Antes de seguir adelante, debemos mencionar que el propio Reid no rechazaba el modelo fundacional, ya que sostenía que había creencias que eran evidentes por sí mismas cuando uno reflexionaba sobre ellas, así como creencias que uno no podía dejar de creer, como eran muchas creencias sobre el mundo. La existencia de Dios era una de las creencias fundacionales. Paul Helm, en un artículo de la misma colección en la que aparece el de Wolterstorff, y editado por Wolterstorff, argumenta el punto enfáticamente con citas de apoyo de Reid.[2]

2 Paul Helm, “Thomas Reid, Common Sense and Calvinism”, *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrick Hart, Johan Van Der Hoeven y Nicholas Wolterstorff (University Press of America, 1983) pp. 72, 73.

Sin embargo, Wolterstorff escribió más tarde que cuando se encontró con los escritos de Reid: “Enseguida reconocí un alma gemela, un realista metafísico que era antifundacionalista. De hecho, Reid fue el primer gran antifundacionalista de la tradición moderna; los siglos transcurridos no han atenuado ni la brillantez retórica ni el poder filosófico de su ataque”. (*John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, 1996, p. xii.) Wolterstorff continuó con un análisis detallado de Reid en las Conferencias Gifford (*Thomas Reid and the Story of Epistemology, 2004*).

¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones? Wolterstorff puede querer decir que Reid no era un fundacionalista clásico, en el sentido de que permitía entre sus creencias básicas aquellas que no cumplían los requisitos tradicionales de incorregibilidad. Por ejemplo, tenemos creencias sobre el mundo que aceptamos como ciertas de forma involuntaria, pero más tarde descubrimos que son el resultado de algún tipo de experiencia anormal y llegamos a rechazarlas.

Como hemos dicho, lo que le interesa a Wolterstorff es la parte consecuente de la filosofía de Reid, en la que emprende una investigación sobre nuestros procesos de formación de creencias, y no el hecho de que tanto el hombre, con sus procesos de formación de creencias, como el mundo que trata de conocer son el producto de la voluntad unitaria de Dios y fueron hechos el uno para el otro.

Un resumen útil del libro sobre Reid se encuentra en el sitio de las Conferencias Gifford (https://www.giffordlectures.org/books/thomas-reid-and-story-epistemology). Un capítulo trata de la respuesta de Reid al escepticismo.

> De sus obras se desprende que Reid entiende un escéptico a la manera cartesiana como alguien que admite la existencia de los pensamientos y las sensaciones, pero insiste en que la existencia del mundo exterior, y de hecho todo lo demás, debe hacerse evidente a la luz de la razón. Como sugiere Wolterstorff, el escéptico de Reid es, por tanto, un ejemplo de fundacionalismo clásico moderno. Es alguien que sostiene que todas las creencias deben estar fundadas en el conocimiento intuitivo o en las deliberaciones de la razón. Reid sostenía que, si bien tal posición no es indigna de un filósofo, también está condenada al fracaso. Ya que, según su opinión, nuestras creencias son arrastradas por nuestras percepciones de forma irresistible, cualquier intento de dudar de forma universal será totalmente inútil. Además, insiste en que tal escepticismo es también arbitrariamente discriminatorio, ya que mientras desea adjudicar todo lo demás por las normas de la introspección y la razón, no tiene nada por lo que pueda adjudicar la introspección y la razón mismas. De hecho, Reid insistía en que tanto la razón como, especialmente, la introspección podían engañarnos gravemente. Intentar utilizar la razón para justificar nuestras creencias es, por tanto, como intentar levantarse por sus propios medios: totalmente inútil. Como sugiere Wolterstorff, lo más sorprendente de esta discusión es el antirracionalismo de Reid, su voluntad de confiar totalmente en la percepción y la razón, incluso cuando no se pueden ofrecer motivos para esta confianza que no sean en sí mismos viciosamente circulares. Para Wolterstorff es esta postura de confianza, de aceptación del misterio de la realidad, lo que distingue a Reid de tantos otros filósofos.

Wolterstorff, en su ensayo anterior (“Thomas Reid on Rationality”, *Rationality in the Calvinian Tradition*, University Press of America, 1983) dice “Todos los comentaristas que conozco sugieren que Reid está respondiendo al escepticismo en relación con el conocimiento.... Me parece claro, sin

embargo, que es el escepticismo relativo a la creencia justificada lo que Reid está ansioso por contrarrestar". (p. 45) Me parece que Wolterstorff está equivocado aquí. Reid sostiene que las percepciones y las creencias que las acompañan son aprehensiones de la realidad, son conocimiento. No es sólo que hayamos cumplido con nuestro deber y tengamos derecho a nuestras creencias, los hayamos acertado o no, sino que lo que tenemos es el conocimiento, y aunque nos equivoquemos algunas veces por un fallo en el proceso de conocimiento, lo que cuenta son los aciertos y no los fallos, y cuando acertamos esto es conocimiento.

Si el resultado de nuestras aprehensiones del mundo fuera sólo la creencia justificada, seríamos como las personas que veían sombras en la caverna de Platón. Tenían una creencia justificada, pero no conocimiento. No estaban en una relación con el mundo en la que sus percepciones les dieran conocimiento. Pero según Reid: "El sentido común y la razón tienen ambos un solo autor; ese Autor todopoderoso" (*Inquiry*, V. 7.) En el modelo de Reid, el modo de la adquisición de conocimiento por parte del hombre y el mundo se han establecido para trabajar juntos para producir conocimiento. ¿Pero cómo sabemos que eso es cierto? Esta es la pregunta equivocada, ya que estamos discutiendo contra Wolterstorff, no si el modelo de Reid sobre el conocedor y el mundo está justificado, sino cuál es el modelo. Para Reid el hombre no está en la cueva de Wolterstorff haciendo sus deberes y obteniendo creencias justificadas, sino que vive en el systema de Dios de producción de conocimiento.

Wolterstorff tiene una respuesta a esto:

> Reid dice que "ahora cedo a la dirección de mi sentido, 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 propias facultades noéticas nativas es, por supuesto, confiar ya en el propio poder de razonamiento. ("Thomas Reid sobre la racionalidad", p. 57.)

Debemos considerar más de cerca el orden en que estas creencias llegan a nosotros en la filosofía de Reid. Según Reid hay ciertas formaciones de creencias que son ineludibles. Por mucho que nos entretengamos con teorías escépticas, cuando nos enfrentamos a un peligro inmanente concreto no podemos evitar confiar en nuestros sentidos y reaccionar en consecuencia. Del mismo modo, en los encuentros con otras personas asumimos que tienen mente y que no son autómatas, por mucho que nos atraigan las teorías solipsistas cuando estamos tranquilos. También podemos decir que no podemos evitar pensar y que los procesos lógicos también son intrínsecos al pensamiento e inevitables. ¿Es la creencia en Dios algo que se presenta con la misma inmediatez ineludible? Creo que claramente no es el caso, ya que un gran número de personas no creen en Dios, y aún más creen en dioses pero los conciben de forma muy diferente a la naturaleza divina esencial del concepto cristiano de Dios.

Algunos podrían introducir en este punto la hipótesis auxiliar de que en su naturaleza original el hombre tenía el mismo conocimiento inmediato de Dios que de las proposiciones irrevisables de Reid, pero que éste se perdió en la Caída, que dañó la constitución del hombre. Aun así, ahora no tenemos ese

conocimiento. Los teólogos pueden hablar de un *sensus divinitatis*, pero no proporciona el contenido teológico específico sobre la actividad de Dios del que estamos hablando aquí. De hecho, es difícil distinguir lo que los teólogos, especialmente los calvinistas, piensan al respecto, ya que cuando tratan de la Caída hacen todo lo posible por enfatizar la destrucción de la imagen de Dios y de las capacidades noéticas del hombre, pero cuando llegan a la responsabilidad del hombre ante Dios a causa de lo que conoce, enfatisan lo opuesto.

Así que Dios como el Monitor fiel y benéfico no es una de las proposiciones irrevisables de Reid. ¿Acaso Reid deduce este Dios de las creencias básicas ineludibles como una implicación? Tampoco lo hace. Tampoco, yendo en la otra dirección, procede Reid de un relato de la actividad de Dios para deducir que las "facultades noéticas nativas" deben ser fiables después de todo. La confianza en estas facultades es ineludible de todos modos; lo que Reid en la cita llama instinto. ¿Qué añade Reid cuando dice "no sólo desde el instinto"? No creo que esté diciendo que el relato de las actividades de Dios refuerza el funcionamiento de las facultades noéticas, sino que además de señalar estas facultades es capaz de añadir un relato que explica por qué las facultades funcionan como lo hacen para producir conocimiento, y este relato le da confianza en el nivel teórico además de la ineludible confianza que tiene en el nivel práctico inmediato. Aquí hay dos tipos de conocimiento, un conocimiento inmediato instintivo y un conocimiento racional discursivo. Con la idea del Dios creador Reid en el nivel discursivo puede dar cuenta de lo que ocurre en el nivel instintivo.

Reid era consciente de que había quienes negaban creencias que debían aceptarse como ciertas. El remedio que veía para ello era señalar las consecuencias absurdas que se derivarían de tal negación. Otro remedio sería señalar las contradicciones entre esta negación y otras creencias ciertas. Un tercero es el argumento *ad hominem* de que la base de una opinión que alguien rechaza tiene el mismo valor epistémico que otra que acepta como conocimiento.

¿Cuál es el estatuto epistémico de la explicación basada en la idea y la actividad de Dios? Si no es una de las creencias ineludibles, podría ser una de las creencias justificadas de Wolterstorff, por haber sido adquirida de manera obligada. ¿O se trata más bien de una presuposición, introducida porque sirve como explicación subyacente del mundo y de las cosas que hay en él? Wolsterstorff dedica varias páginas de su ensayo "Thomas Reid on Rationality" a resolver esta cuestión sin obtener mucha ayuda de Reid.

Presuposicionalismo

Esto nos lleva a un grupo de sistemas de creencias que se autodenominan presuposicionalistas. Los presuposicionalistas sostienen que todo sistema de creencias tiene creencias fundamentales que determinan lo que puede ser aceptado como verdadero en ese sistema. No sólo se ven a sí mismos como fundacionalistas, sino que creen que esto es cierto para todo el mundo, ya que está en la naturaleza humana tener estos compromisos de creencias básicas, aunque no se reconozcan. Los presuposicionalistas plantean un conjunto de creencias fundacionales, o presuposiciones, que favorecen y que sostienen para justificar el sistema de creencias basado en ellas, pero a diferencia del fundacionalismo clásico, no dicen que sean creencias incuestionables o probadas, sino que todos deben

partir de alguna base, y todos parten de un conjunto de creencias fundacionales que han elegido o quizás adoptado irreflexivamente sin justificación previa. No puede haber una justificación previa de las creencias fundacionales, ya que no existe un ámbito neutral fuera de un sistema de creencias en el que comenzar el proceso de justificación y construcción de un conjunto de creencias fundacionales.

Los presuposicionalistas, sin embargo, tienen más en común con los filósofos modernos y su continua crisis descrita por Wolterstorff, que con Reid o con la filosofía contemporánea. Los presuposicionalistas creen que las creencias deben justificarse basándose en creencias fundacionales especiales. No son creencias de la experiencia cotidiana como las que Reid aceptaba como conocimiento. Son creencias como las que los filósofos modernos convirtieron en su punto de partida, con la única diferencia de que no se establecen racional o empíricamente como fuera de toda duda, sino que se *eligen* como los componentes de un *sistema*, que apoya otra creencia. Cuáles sean estas creencias y cómo se construye sobre ellas el verdadero conocimiento es otra cuestión.

Habiendo sido educado en la sucesión de filosofías modernas y expuesto a los sistemas de apologética cristiana, tanto tradicional como presuposicional, llegué a la escuela de posgrado para descubrir que nadie estaba interesado en esas cuestiones. Los filósofos no buscaban fundamentos. Más bien tomaban como un hecho que la gente tenía conocimiento, y su trabajo consistía en emprender una investigación crítica para describir cómo funciona el proceso de adquisición del conocimiento. Por fin se habían recuperado del error de la filosofía anterior de suponer que el punto de partida era proporcionar fundamentos incuestionables. Para ellos, la filosofía cristiana carecía de sentido como ejercicio epistemológico, y sólo tenía interés si podía aportar razones para tomarse en serio la existencia de ciertas entidades interesantes, como Dios, por ejemplo.

La apologética cristiana, incluyendo también las escuelas no-presuposicionales, ha asumido este terreno común con la filosofía moderna, pero ahora en lugar de pretender cada uno haber encontrado la respuesta únicamente correcta al problema de la filosofía, más bien como cada uno de los filósofos modernos lo había hecho, aparecían como el residuo sin sentido del modernismo.

Sin embargo, los sistemas presuposicionales varían considerablemente, y empezamos por distinguir el presuposicionalismo duro del blando. En el presuposicionalismo duro todas las creencias más allá de las presuposiciones deben seguirse como consecuencia estricta de las mismas y no se permite ningún otro conocimiento. En el presuposicionalismo blando, las presuposiciones limitan lo que puede aceptarse como verdadero en el sistema, pero pueden permitirse otros medios de adquisición de conocimiento siempre que no se introduzcan creencias contrarias.

Un ejemplo de presuposicionalismo duro es la filosofía de Gordon Clark. Clark postulaba que las presuposiciones eran los axiomas contenidos en las Escrituras, y que todo lo que se dedujera por inferencia lógica a partir de estos axiomas era conocimiento, pero nada más. Como se mencionó anteriormente, un sistema presuposicional puede afirmar ciertas creencias presupuestas, detallarlas es otra cuestión, y generalmente se dejan vagas. Clark es una excepción, ya que hace de las proposiciones de la Escritura su fundamento. Esto las especifica, pero aislar las proposiciones particulares es otro asunto.

Pero Clark no terminó aquí. Aunque estos axiomas de la Escritura se postulaban como básicos y no estaban probados, intentó desacreditar todos los sistemas filosóficos competidores, de modo que se quedó con su escrituralismo, como él lo llamaba, como el último sistema que quedaba con una pretensión de conocimiento. Así que hay una especie de proceso de justificación del sistema que toma la forma de un derby de demolición de todos los rivales.

Esto sigue dejando dificultades evidentes. Supongamos que se parte de las proposiciones de la Escritura. ¿Es necesario primero adquirir un conocimiento de las mismas? ¿Significa esto que es necesario tener competencia en las lenguas de la Escritura y en todos los elementos culturales de fondo que permiten comprender el sentido de este lenguaje? ¿Es esta competencia ya un conocimiento, y si no, cómo puede convertir los textos en proposiciones conocidas? ¿Son las proposiciones de la Escritura las frases tal y como aparecen en la Biblia, llenas de metáforas y otras figuras retóricas? ¿O son las proposiciones a las que llegaríamos si se identificaran todas las figuras retóricas y se interpretaran como expresiones literales? ¡La obra de Bullinger *Figuras retóricas utilizadas en la Biblia* tiene 1104 páginas! (Piense por un momento en el término “literal”. Viene de las letras de los textos. Las letras representan sonidos, los sonidos forman palabras, las palabras forman las frases llenas de figuras retóricas... estamos de nuevo donde empezamos. “Literal” resulta ser una metáfora, que se refiere a las frases sin figuras retóricas. ¿Pero qué es una figura retórica? ¿No es una “figura” un patrón visual, y no estamos hablando de sonido? Ah, es otra metáfora. Ahora trata de explicar todo esto sin usar ninguna metáfora). ¿O es que Clark quiere decir que su punto de partida son estas proposiciones y que el medio para llegar a ellas está fuera de lo que él define como conocimiento y, por tanto, es de alguna manera inmaterial para su sistema? Luego llegamos a la cuestión de todas las cosas de la vida cotidiana, que no se declaran ni se demuestran a partir de las Escrituras. Muchas de ellas son muy importantes, pero permanecen en el ámbito de la opinión, no del conocimiento. El escriturista debe vivir su existencia principalmente fuera del cuerpo del conocimiento. ¿Y la opinión tiene alguna probabilidad, plausibilidad u otro estatus epistémico? ¿Cómo se establece esto en el marco escrituralista? Sin embargo, curiosamente, estas no son las críticas más frecuentes de otros presuposicionalistas, sino que, como su sistema es deductivo, utiliza la lógica y ¡esto lo convierte en un racionalista!

Los orígenes del presuposicionalismo en Estados Unidos se remontan generalmente a Cornelius Van Til en el Seminario de Westminster. Van Til procedía de un entorno reformado holandés y tenía formación de posgrado en filosofía idealista. Cuando J. Gresham Machen decidió crear un nuevo seminario presbiteriano en sustitución de Princeton, se encontró con que tenía que dotarlo principalmente de profesores reformados holandeses. Vieron su oportunidad de dar un golpe teológico y sustituir la teología presbiteriana americana por la holandesa, y eso es parte de la explicación de la desaparición de la filosofía de Reid allí. A Van Til le gustaba especialmente la interpretación liberal protestante europea de la filosofía de Kant, que planteaba una distinción ontológica básica, no sólo epistemológica, entre lo noumenal y lo fenomenal. Van Til consideraba que éste era un presupuesto básico del pensamiento no cristiano, y lo detectó en todas partes. Incluso la Caída se produjo porque Adán y Eva aceptaron la distinción, razonando que el fruto fenoménico no podía tener nada que ver con el ámbito nouménico de la ética. Sin embargo, en lo que respecta a los presuposiciones cristianos que había que poner en su lugar, es donde Van Til tuvo su mayor problema, y nunca fue claro. Gran parte

del tiempo sonaba como su propia versión de Kant. Las ideas de Dios tenían que ser completamente distintas de las del hombre; no podían coincidir en ningún punto. Entre lo que era verdadero para el hombre y lo que era verdadero para Dios sólo podía haber una analogía. No se trataba de la idea medieval de analogía en la que, por ejemplo, el amor de Dios y el amor del hombre podían compararse porque había algún punto en común para hacer la analogía.[3] La idea de Van Til sobre la analogía era que no había ningún punto en común, lo que contradice la idea de analogía. En efecto, Van Til sólo planteaba un qué que no podía explicar.

El mismo problema se aplica a su visión de la revelación y de la Escritura como palabra de Dios. Para comparar a Van Til con Karl Barth, la Biblia, según Barth, era simplemente un escrito humano en lenguaje humano, que podemos entender como entendemos las mismas palabras en el habla cotidiana. Por lo tanto, estando en el lado humano de la división entre Dios y el hombre, la Biblia no podía ser la palabra de Dios, pero de alguna manera Dios la eligió para ser el lugar donde encontramos la palabra de Dios de alguna manera misteriosa. Para Van Til, como la verdad estaba en el Dios absoluto, la Escritura sólo podía contener analogías. En la doctrina Van Til revisó la doctrina de la Trinidad para que fuera una Persona en Tres Personas, haciendo a Dios más apropiadamente nouménicamente misterioso. Hay un ensayo de John Frame en *Foundations of Christian Scholarship: Essays in the Van Til Perspective*, ed. Gary North (Ross House books, 1979) donde documenta algunas de las declaraciones de Van Til en esta línea. (Para las propias opiniones de Frame, véase “Rationality and Scripture” en el ya citado *Rationality in the Calvinian Tradition*.) Aunque Van Til afirmaba que los presupuestos cristianos y la aceptación de la revelación en la Biblia eran fundamentales para la posibilidad del sentido, tanto cognitivo como moral, en la existencia humana, dados los problemas que acabamos de mencionar, es difícil esbozar a partir de las afirmaciones de Van Til una teoría del conocimiento basada en proposiciones fundacionales.

Alguien que intentó organizar el presuposicionalismo de una forma más lúcida fue Francis Schaeffer, y él será nuestro ejemplo de presuposicionalismo blando. Según Schaeffer, un Dios creador, personal, racional y moral, responsable de la creación del mundo y del hombre en él, y que reveló este conocimiento al hombre a través de las Escrituras, eran los presuposiciones esenciales para que el hombre tuviera conocimiento de su lugar en el mundo y de cómo vivir con sentido en él. También, al igual que Van Til y Clark, hizo una crítica de las principales filosofías no cristianas, detallando cómo cada una de ellas no lograba producir una base para el significado y la ética. Pero no convirtió su presuposicionalismo en un sistema cerrado como el de Clark, en el que algo sólo era conocimiento si se

3 La analogía medieval también está mal entendida, según los tomistas. Ralph McInerny, autor de The Logic of Analogy, hace estas afirmaciones: “Los estudiosos de Santo Tomás, aun reconociendo a regañadientes una dimensión lógica en su enseñanza sobre la analogía, persisten en hablar de ella como una doctrina principalmente metafísica. Es decir, la interpretación dominante sigue siendo que la 'analogía' nombra directamente una relación real entre Dios y la criatura, a pesar de que los pasajes clave del texto del Aquinate no soportan esta lectura. ...
Sigue siendo entonces necesario subrayar que cuando Santo Tomás de Aquino utiliza el término ‘analogía’ y términos afines (*analogia, analogice, secundum analogiam*), la mayoría de las veces está hablando de hablar y no directamente del modo del mundo. La doctrina de la analogía es, en definitiva, una doctrina lógica y no metafísica. Tomás rara vez parece utilizar la palabra para referirse a relaciones reales entre las cosas, sino que normalmente tiene en mente relaciones entre varios significados de un mismo término. Ralph McInerny, “Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas”, *Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment*, ed., Robert Audi y William J. Wainer. Robert Audi y William J. Wainwright (Ithica, Cornell University Press, 1986) pp. 271, 272.

podía deducir de los fundamentos. Dentro de su explicación del mundo que Dios hizo, existía la posibilidad de que hubiera procesos de producción de conocimiento en el compromiso del hombre con el mundo, y de que surgieran nuevos conocimientos cuando el hombre hiciera uso de esos procesos.

También se planteaba la cuestión del estatus epistémico de la persona con presupuestos no cristianos. Desde el punto de vista de Van Til, esa persona no tenía derecho a reclamar el conocimiento. ¿Significa esto también que no tenía conocimiento? ¿Existe un ámbito en el que se pueda dialogar con él? Bueno, obviamente, si él era el carnicero y querías comprarle un corte de carne, podías dialogar con él, pero aparentemente había temas en los que no podías a menos que accediera a aceptar tus presuposiciones. Schaeffer dijo en alguna parte[4] que las personas formadas con Van Til, cuando intentaban hablar a alguien sobre el cristianismo llegaban a un punto de desacuerdo, y entonces decían "No puedo seguir hablando contigo a menos que aceptes mis presuposiciones". En cierto modo, dijo Schaeffer, la apologética de Van Til era como la de Barth. No había ningún punto de contacto, por lo que sólo se podía dar testimonio de la verdad y esperar a que la gracia de Dios golpeara.

Schaeffer dijo que su visión del hombre en este sentido era diferente a la de Van Til. Un hombre podía tener presuposiciones contrarias a la verdad, pero este hombre era también un hombre real con una naturaleza, que vivía en un mundo real con una naturaleza, y que, por tanto, se veía obligado a actuar en un grado considerable de acuerdo con el modo en que las cosas son, en lugar de hacerlo de acuerdo con el modo en que sus presuposiciones implicaban. Este ámbito de realidad de la vida del hombre en el mundo significaba que siempre había un terreno común para el diálogo en el que el hombre podía verse presionado a elegir entre sus presupuestos y su realismo. En este punto se acerca a Reid, quien también sostenía que rechazar verdades evidentes producía conclusiones absurdas y que, por tanto, se podía argumentar en contra del rechazo. Ambos creían que todos los hombres compartían también mecanismos para formar creencias verdaderas.

El Argumento Transcendental

Llegamos ahora al enigma del Argumento Trascendental y su lugar en los sistemas presuposicionales. Su naturaleza problemática es puesta de manifiesto por John Frame:

> El método trascendental... no trata de probar que el conocimiento genuino es posible; más bien, presupone que lo es. Luego se pregunta: ¿Cómo deben ser el mundo, la mente y el pensamiento humano si esta presuposición es cierta? El método trascendental pasa entonces a preguntar cuáles son las condiciones necesarias del conocimiento humano. La respuesta debe ser, en primer lugar, la existencia del Dios de la Escritura. Para Van Til, este principio no era sólo un hecho, sino un argumento para la existencia de Dios. Sin Dios no hay sentido (verdad, racionalidad, etc.); por lo tanto, Dios, existe. (*Apologética para la Gloria de Dios*, pág. 70)

4 En una de sus charlas en L'Abri distribuidas en casetes de audio.

Aquí Frame lo llama método, y dice que no es un intento de prueba, sino que se limita a hacer presuposiciones. Inmediatamente pasa a llamarlo un argumento para la existencia de Dios, utilizado por Van Til. ¿De qué se trata?

Puede parecer que Frame está adoptando el método de la filosofía analítica contemporánea aludido anteriormente. Pero esta filosofía investiga los procesos noéticos de la mente y su relación con el mundo, mientras que el Argumento Trascendental afirma que deben darse ciertas condiciones metafísicas para que el conocimiento sea posible. Además, no propone una investigación, sino que ofrece una prueba.

A Gregg Bahnsen se le atribuye el haber dado una explicación más organizada y directa del presuposicionalismo y del Argumento Trascendental para Dios (ATD). Pero si bien es posible encontrar descripciones generales del Argumento Trascendental, una declaración exacta del mismo en forma lógica es otra cuestión. La Wiki de Apologética ofrece un esquema como el siguiente:

> El ATD postula la existencia necesaria de una concepción particular de Dios para que el conocimiento y la experiencia humana sean posibles en absoluto. El ATD argumenta que, debido a que el Dios trino de la Biblia, siendo completamente lógico, uniforme y bueno, exhibe un carácter en el orden creado y en las propias criaturas (especialmente en los humanos), el conocimiento y la experiencia humanos son posibles. Este razonamiento implica que todas las demás cosmovisiones (como el ateísmo, el budismo y el islam), cuando se siguen hasta sus conclusiones lógicas, descienden al absurdo, la arbitrariedad o la incoherencia.

Esto nos dice lo que hace el Argumento Trascendental, pero también hace evidente que el argumento real sería una disertación muy extensa sobre muchos temas. Alrededor del argumento ha surgido una literatura filosófica, en la que se señalan fallos en su formulación, se repara el problema, y se hace otra ronda de críticas y reparaciones, como es típico en la filosofía analítica.

Pero supongamos que el Argumento Trascendental es válido. Tiene una consecuencia sorprendente, ya que no sólo prueba al Dios cristiano, sino que también prueba un modelo epistemológico. Muestra que los principios cristianos (que ya no son presuposiciones, porque ahora están probados) son los fundamentos necesarios para un modelo de conocimiento exitoso, y al hacerlo establece la certeza de estos fundamentos. En otras palabras, establece el fundacionalismo clásico como el modelo correcto de conocimiento y refuta las objeciones de Plantinga al fundacionalismo clásico. El Argumento Trascendental establece que se sabe con certeza que los fundamentos cristianos son verdaderos, y que son los fundamentos de un sistema de conocimiento, porque es a partir de su necesidad como fundamentos que el Argumento Trascendental prueba su verdad. También porque estos son ahora fundamentos ciertos, probados, no son presuposiciones, y el Argumento Trascendental, si es correcto, muestra efectivamente que el presuposicionalismo como modelo de conocimiento es falso.

¿Puede el presuposicionalismo arreglárselas sin el Argumento Trascendental? Algunos lo llaman método, sin formularlo como una prueba teísta, pero ¿el argumento está implícito en el método de todos modos? ¿Qué pasa con otros presuposicionalistas como Gordon Clark, que se dedican a demoler otros puntos de vista para dejar el modelo presuposicional del conocimiento cristiano como la única

opción? ¿Está también implícito ahí el Argumento Trascendental? Parece que todos los presuposicionalistas que elevan su planteamiento a un nivel filosófico recurren a esto.

Asimismo, cualquier versión del presuposicionalismo que afirme que sin los presupuestos adecuados no tenemos conocimiento es incompatible con el ATD, ya que el ATD parte del supuesto de que sí tenemos conocimiento, y trata de establecer la única forma posible de que esto sea así. Pero, ¿las presuposiciones son ya realmente presuposiciones? Ahora partimos de la aceptación de que varias creencias son conocimiento, como hizo Reid antes que nosotros. A continuación, proporcionamos una explicación de cómo funciona, es decir, estamos en un mundo hecho por Dios que opera con un equipo cognitivo hecho por Dios, como hizo Reid antes que nosotros. Pero, al igual que Reid, consideramos que tenemos creencias que se forman de forma fiable y constituyen conocimiento mediante el uso del equipo cognitivo, en lugar de presuponerse. ¿No nos saca el ATD directamente del presuposicionalismo y nos lleva a la filosofía del sentido común de Reid? Los sitúa directamente en la tradición nominalista, que dicen odiar.