

James E. Tomberlin (comp.), *Philosophical Perspectives*, 5. *Philosophy of Religion*, (Northridge: California State University, 1991).

**Los estadounidenses están redescubriendo la filosofía.** Tal me parece que es la decepcionante conclusión global a la que da lugar la lectura del libro que ahora reseño. El esfuerzo de los filósofos y profesores de filosofía norteamericanos tiene, sin duda alguna, grandes virtudes y méritos, sólo que para quienes ya han realizado de manera independiente su propio recorrido por la historia de las ideas y de alguna forma se han familiarizado con los problemas, las grandes tesis, los planteamientos clásicos de los grandes pensadores del pasado, libros como éste son de un interés filosófico muy pobre. Además, dadas sus dimensiones (647 páginas), el libro editado por J. E. Tomberlin exige un esfuerzo desmedido en términos de paciencia y de concentración por parte del lector. Éste, que es la quinta de una colección de antologías y que está consagrada a la filosofía de la religión, conjuga características que inevitablemente tornan su lectura pesada: por una parte, se recogen problemas clásicos y archi-discutidos de hecho por todos los grandes pensadores, desde Platón hasta J. Mackie, pero por la otra tranquilamente se ignoran todos esos siglos de discusiones. Parte del mensaje del libro parecería ser precisamente que no hay necesidad de enterarse de lo que de hecho han sido las grandes respuestas que ya se han ofrecido para los grandes interrogantes. Algunos, en cambio, somos más bien de la idea de que no tiene mayor sentido estar cuestionando una y otra vez ciertos planteamientos y ciertos resultados. Aunque los temas son en sí mismos interesantes (el mal, la creencia religiosa, Dios y sus propiedades, etc.), la verdad es que los artículos de esta colección, aparte de repetitivos, están llenos de discusiones bizantinas, de argumentaciones barrocas y, lo que es peor, falaces. Se tiene constantemente la impresión, al leer este libro, de que uno ya se ha encontrado los temas abordados en él en otros libros (dicho todo, claro está, en otra terminología), pero lo que entonces no se comprende es por qué acerca de esos otros libros (me refiero, desde luego, a obras como *Ensayos de Teodicea*, *Diálogos concernientes a la Religión Natural*, *Meditaciones Metafísicas*, *Timeo*, etc.) no se dice nada. La razón es la que di más arriba: se está redescubriendo y tratando de re-escribir la historia de la filosofía. El esfuerzo es, huelga decirlo, fallido. De ahí que casi todo lo afirmado en la gran mayoría de los artículos de esta antología resulte o ya conocido o abiertamente cuestionable. Dos son, en mi opinión, los textos que merecen ser examinados y ello no porque pertenezcan a lo mejor de las producciones de sus respectivos autores, sino simplemente porque son los filosóficamente más valiosos de la antología. Ello se debe a que, según pienso, es en ellos donde mejor se combina la erudición con la construcción de argumentos (rebatibles o no) claramente estructurados. Me refiero a las contribuciones de R. Chisholm, “On the Simplicity of the Soul” y de A. Plantinga, “The Prospects for Natural Theology”. En virtud de lo enunciado, lo que me propongo hacer es examinar críticamente dichos trabajos y terminar con algunos comentarios generales, inspirados claro está por la lectura del resto de los artículos.

Empecemos con la contribución de A. Plantinga, “The Prospects for Natural Theology”. En este trabajo se descartan, como funciones de la teología, las siguientes:

- 1) transformar la fe en ciencia, en conocimiento,
- 2) justificar la creencia religiosa, de manera que el creyente esté intelectualmente justificado en aceptar su creencia, y
- 3) proporcionar una garantía para la creencia en Dios.

El carácter semi-artificial del planteamiento se percibe fácilmente, pues es obvio que se trata de una y la misma cuestión, enfocada desde diversos ángulos, y no de tres cuestiones diferentes. En efecto, si la teología natural lograra transformar la fe en ciencia sería, entre otras cosas, porque habría logrado proporcionar la “garantía” suficiente que nos permitiría hablar no ya de mera creencia verdadera, sino de creencia verdadera justificada en grado máximo y, por ende, de conocimiento. Entre otras cosas, lo que habría quedado garantizado es la creencia en la existencia de Dios. Luego, hablar de tres objetivos diferentes de la teología natural a la manera en que Plantinga lo hace es de entrada un modo equívoco y artificial de plantear los enigmas. No obstante, lo peor viene cuando nos enfrentamos a:

- a) los argumentos de Plantinga en contra de cada una de las supuestas faenas propias de la teología natural, y
- b) la tesis general del artículo.

El argumento en contra de (1) consiste en identificar “ciencia” con “proposiciones auto-evidentes” y sostener posteriormente que la evidencia es un asunto de grados y de apreciación personal: algo puede ser evidente para A sin serlo para B. Plantinga sostiene (sin mayores argumentos o, como él mismo dice, “dogmáticamente”) que la teología no puede aspirar al grado máximo de certeza que se requiere para poder hablar de *scientia*. Dicho de otro modo, la teología es intrínsecamente incapaz de generar la evidencia que a todos dejaría satisfechos. Dejando de lado otros problemas, es claro que se está asumiendo aquí una concepción piramidal del conocimiento, lo cual forma parte de un programa epistemológico abandonado desde hace ya mucho tiempo. Estamos, creo yo, en posición de afirmar enfáticamente que, si se asume dicho programa (*i.e.*, la búsqueda de proposiciones auto-evidentes para, sobre ellas, edificar el conocimiento humano), la labor de la teología resulta efectivamente fútil. Más aún: es claro que, en el marco de dicho programa epistemológico, ni la teología ni ninguna otra disciplina podrá satisfacer las condiciones que se requieren para hablar de “ciencia”. Aquí la duda que inevitablemente nos asalta es: ¿quién pretenderá en nuestros días semejante cosa?

En contra de (2) Plantinga argumenta que el problema es que “there is no general intellectual duty to proportion one’s belief, in this way, to the evidence, at least if my evidence is understood, Lockean fashion, as an assembly of beliefs – those beliefs that are self-evident to me or immediately about my own experience” (p. 293). Según Plantinga, no es evidente de suyo que tengamos el deber de creer sólo aquello en favor de lo cual tenemos evidencias o podemos argumentar. De hecho, se nos dice, podemos creer lo que queramos, puesto que la proposición que enunciaría nuestro deber intelectual supremo no es la conclusión de ningún argumento válido cuyas premisas sean evidentes por sí mismas. Aquí el problema es doble: 1) se pide algo que no se puede dar (*viz*, un principio concerniente a deberes intelectuales) y, como consecuencia de esta táctica, 2) se abren las puertas para el más feroz de los irracionalismos. Es innegable que si no se hace un serio esfuerzo por justificar nuestras creencias, entonces podemos asumir cómodamente tanto la creencia en Dios como la creencia en el diablo, en los venusinos, los unicornios o en lo que nos plazca. De ahí que, aunque el principio al que alude Plantinga no sea analíticamente verdadero, ello no implica que sea imprescindible. Lo único que implica es que el modo como se le podría justificar es diferente del modo como se justifican muchos otros enunciados. Nótese, además, que Plantinga deja escapar lo que es el verdadero problema: si la creencia en Dios es la creencia en un ser especial (o en la existencia de un ser especial, que es, dicho sea de paso, lo que él cree), entonces esa creencia debe ajustarse a los cánones establecidos y satisfacer las condiciones ya estipuladas para esa clase de creencias, esto es, las creencias de existencia de objetos. Plantinga podía haber argumentado que la creencia en Dios no es la creencia en un ser particular y entonces sí habría hecho ver que hay bases para pensar que la justificación usual es en este caso innecesaria o no pertinente. Pero él no hace eso, sino que opta por mantener lo que en el fondo son dos posiciones incompatibles y se limita simplemente a dictaminar que no se requiere ninguna clase de justificación, lo cual realmente no es ofrecer ninguna solución al problema.

La argumentación de Plantinga en contra de (3) requiere una cierta aclaración. Por ‘garantía’ (*warrant*) Plantinga entiende aquello en virtud de lo cual se pasa de una creencia verdadera al conocimiento. La idea sería, pues, que la teología podría proporcionar la garantía deseada para la creencia en Dios. Plantinga se hunde entonces en una discusión acerca de la naturaleza de la “garantía” y discute el internalismo clásico, el coherentismo y el confiabilismo (*reliabilism*). Él rechaza las tres propuestas de caracterización de la “garantía” y ofrece la suya: se tiene la garantía requerida cuando nuestro aparato cognoscitivo funciona bien o normalmente. “P has warrant for you only if your cognitive apparatus is functioning properly, subject to no disfunction, working the way it ought to work in producing the belief in you” (p. 299). Pero esto no es más que una condición necesaria. La condición adicional que se requiere es la de que “your faculties must be in good working order and the environment must be appropriate for your particular repertoire of epistemic powers” (p. 299). Llegamos así a la caracterización última de

lo que es una creencia con “garantía” epistémica: *Warrant is a matter of a belief's being produced by faculties that are: a) working properly in an appropriate environment, and b) aimed at truth; and if a belief has warrant for you, then the greater your inclination to believe it the more warrant it has.*

Son muchas, creo, las objeciones que se podrían elevar en contra de lo que Plantinga propone, pero me voy a limitar a señalar que, en el mejor de los casos, lo único que se está ofreciendo es una caracterización subjetiva de la justificación de nuestras creencias. Plantinga no se enfrenta al problema real: ¿qué pasa si *A* y *B* tienen aparatos cognoscitivos que funcionan apropiadamente, en las condiciones pertinentes, ambos buscan la verdad, están inclinados a creer con fuerza sus creencias, etc., y no obstante, *A* cree que Dios existe y *B* cree que Dios no existe? ¿Cómo se resuelve el problema en **ese** caso? En realidad, la noción de verdad a la que Plantinga parece estar recurriendo tiene todas las apariencias de una noción espuria. No nos interesa la “verdad subjetiva”, la verdad de o para alguien, sino la verdad demostrable, pública, compartible y, para esta clase de verdad, la garantía de la que Plantinga habla es claramente insuficiente.

Puede, pues, verse que toda la discusión de Plantinga en contra de la asignación tradicional de faenas racionalistas a la teología es sumamente insatisfactoria: se funda en muchos supuestos y tesis que son, en el mejor de los casos, altamente debatibles. Pero la situación no mejora cuando pasamos a lo que es el contenido del mensaje general de Plantinga.

La tesis central de Plantinga es que la cuestión de si la creencia en Dios está garantizada (en su sentido) o no **no** se resuelve por consideraciones meramente epistemológicas. Es un asunto de antropología, ontología y teología (p. 309). Su idea consiste en hacer de la creencia en Dios una creencia “básica”, en el sentido de no ser deducible de ninguna otra, y hacerla funcionar u operar en un marco determinado de creencias, marco conformado por tesis acerca del hombre, su relación con el mundo, la creación, etc. “On this view, basic belief in God will resemble sense perception, perhaps, or memory, or perhaps the faculty responsible for *a priori* knowledge” (p. 310). La conclusión-respuesta a la pregunta inicial es, pues, la siguiente: la teología natural no se necesita para la creencia en Dios. Eso es algo que sólo los no teístas pueden pensar. “From a theistic perspective [. . .] belief in God taken in the basic way, therefore, does indeed have warrant. Hence natural theology is not needed for belief in God to have warrant; the natural view here, in fact, will be that many people know that there is such a person as God without believing on the basis of the arguments of natural theology” (p. 311).

Realmente no se necesitaba tanta discusión para concluir que la teología natural es incapaz de proporcionar las garantías que se requieren para aceptar, de manera racional, la creencia en Dios. Tampoco tiene nada de novedoso esta

posición. Lo que no deja de ser curioso y de llamar la atención en el caso de Plantinga es su esquema general de argumentación. Éste parece ser el siguiente: en vista de que los argumentos teológicos no satisfacen los requerimientos que impone la teoría del conocimiento, lo que hay que hacer es intentar mostrar que no hay requerimientos que satisfacer. Eso es ciertamente más fácil: asumimos que la creencia en Dios es “básica” y luego mostramos cómo el resto de nuestras creencias se pueden acomodar en el cuadro que la creencia básica en cuestión conforma. Pero esta estrategia es francamente inadmisibles. Los conflictos seculares entre, *e.g.*, las creencias religiosas y las científicas ponen de manifiesto que el asunto no es tan simple como Plantinga supone. Más aún: podemos afirmar que si la cosa fuera tan sencilla como él quiere hacernos creer que es, simplemente todos creeríamos en Dios. Incluso sería absurdo no hacerlo. Pero Plantinga no parece haberse percatado de que, si se mantiene el teísmo, como él obviamente quiere, la conciliación entre la creencia en Dios y muchas otras creencias “básicas”, no digamos ya creencias de otras clases, se vuelve algo imposible. El que se pueda pintar un cuadro religioso del mundo no basta para pensar que la creencia en Dios está justificada. En este sentido, la jugada filosófica de Plantinga no parece tener la menor posibilidad de éxito.

Examinemos ahora el trabajo de Chisholm. El artículo se compone de dos partes que, aunque relacionadas, son claramente independientes entre sí y Chisholm no hace mayor esfuerzo por vincularlas o por hacer ver que lo están. El tema de la primera parte es la caracterización de lo mental, en tanto que el de la segunda es el de la simplicidad del alma. A través de la discusión el lector puede, ciertamente, establecer la conexión que se requiere para dar unidad al texto, pero como el autor no lo hace explícitamente es difícil saber si la conexión que uno enuncia es la conexión que él pretendía establecer. Pasemos ahora al contenido del artículo.

La tesis central de Chisholm es simple y, a las claras, de corte cartesiano (lo cual él mismo reconoce; véase, por ejemplo, p. 168), por lo que difícilmente podría acusársele de originalidad en este respecto. No obstante, puede admitirse que el desarrollo de la idea y las conexiones históricas que Chisholm establece resultan sugerentes. Lo que Chisholm se propone defender es “the thesis according to which there is something that is metaphysically unique about persons: we have a nature wholly unlike anything that is known to be true of things that are known to be compound physical things. I will attempt to show how this thesis coheres with the traditional doctrine of ‘the simplicity of the soul’. And I will argue that the doctrine of the simplicity of the soul is, in William James’ terms, very much of a live option” (p. 167). No sería, pues, descabellado sostener que lo que Chisholm nos da en este artículo es, ante todo, un ejercicio (muy cartesiano) de historia de la filosofía. Ello no tiene en sí mismo nada de objetable (y en comparación con muchos de los otros artículos tiene el mérito de hacer referencias explícitas), pero no deja de ser, como argumentaré más abajo, incompleto y un tanto caótico.

Chisholm empieza por distinguir sutilmente entre el alma concebida como la persona y el alma entendida como una potencia, un poder o un principio de vida. Su elección recae sobre la primera propuesta. En ese caso, el primer problema que se va a plantear será, naturalmente, el de describir la relación que se da entre el alma y su cuerpo. Chisholm opta por una tesis que él le atribuye a San Agustín de acuerdo con la cual el que seamos cosas incorpóreas no significa ni implica que seamos cosas compuestas de material incorpóreo (p. 168). Es claro que lo que él quiere mostrar es que la simplicidad del alma no lo compromete con sustancias no naturales o no físicas. Por otra parte, para Chisholm, el medio para la obtención de conocimiento sobre la naturaleza última, la esencia de la persona (o, quizá mejor, de lo que es ser persona, de *personhood*), es la introspección. La actividad mental por excelencia, el pensar, revela que la persona es un ser eminentemente racional y ser racional es tener la capacidad de aprehender seres inteligibles y de analizarlos. Chisholm infiere de esto que es del examen de los atributos mentales de donde debe en principio proceder la caracterización adecuada de aquello que los puede aprehender, es decir, la clase de entidad que podría tenerlos. El estudio de las propiedades mentales sería la clave para la comprensión de la entidad que las aprehende, *viz.*, la mente. La pregunta es, pues: ¿cómo caracterizar la peculiar cualidad de la vida mental?

La característica primordial de “lo mental” es, según Chisholm, la de ser de una cierta “cualidad”, cuyos rasgos principales pueden quedar enunciados como sigue:

- a) Si hay pensamiento, entonces hay una sustancia que lo está realizando o efectuando. Esto garantiza la unidad de la conciencia.
- b) Desde un punto de vista lógico, mas no fáctico, las propiedades mentales pueden ser ejemplificadas o aprehendidas por sustancias simples. Esto significa que, por complejo que sea el pensamiento, para pensar no se requiere más que la sustancia mental y su actividad. No hay más complejidad que esa.
- c) Las propiedades mentales son repetibles, es decir, no dejan de ser al dejar de ser pensadas, sino que las mismas pueden volver a ser pensadas, por la misma o por otra sustancia mental.
- d) Lo mental no es compositivo. Lo que esto quiere decir es que si las partes de un todo tienen la propiedad *P*, entonces el todo también la tiene.
- e) Lo mental no es divisible, esto es, no tiene partes que tengan las mismas propiedades que la sustancia mental de la cual son partes. (Por ejemplo, no decimos que porque yo deseo un pastel, entonces hay partes de mí que también desean un pastel.)
- f) Las propiedades mentales están en la mente, son internas, o sea, no relacionales, es decir, no aluden a ninguna otra sustancia.

Huelga decir que casi todas las tesis de Chisholm respecto a la naturaleza de lo mental son más que cuestionables. El punto que a Chisholm más le interesa fijar es, sin embargo, que todo lo que tiene una propiedad “cualitativa” es una sustancia susceptible de tener pensamientos, esto es, de pensar. Con esto termina la primera parte de la contribución de Chisholm al volumen.

En la segunda parte Chisholm se dedica a examinar cinco argumentos tendentes a mostrar que efectivamente el alma es simple. Esta parte es interesante por la variedad de autores cuyos pensamientos se reconstruyen y porque se hace ver que, aunque pertenecientes a periodos y escuelas o tendencias de pensamiento marcadamente distintas, en este punto coinciden. Se examinan, así, un argumento kantiano de psicología trascendental, un argumento de Maimónides, uno de Bolzano, la doctrina del esencialismo mereológico y, por último, un argumento fundado en premisas cartesianas que es el que Chisholm favorece. La razón por la que le da prioridad a este último argumento es sencilla: una de sus premisas es que tenemos propiedades cualitativas. La conclusión de este argumento es que o el alma no es extensa o tiene propiedades que no sabe que los objetos físicos tienen. El artículo termina un tanto abruptamente con el viejo planteamiento cartesiano de que somos almas, o sea, sustancias simples, y que “a substance is an entity which is possibly such that there is no other entity in which it exists” (p. 178).

No son pocas las críticas (tanto históricas como de carácter argumentativo) que, creo, se le podrían hacer a Chisholm. Por ejemplo, podría objetarse lo siguiente:

- 1) Afirmar que una sustancia incorpórea (incorporeal substance) es una sustancia no corpórea (not a bodily substance) es una mera tautología y, por ende, no es decir gran cosa (p. 168).
- 2) La afirmación de que “If we are composed of incorporeal stuff, then, of course, we are incorporeal” es simplemente falsa. La física contemporánea rechazaría el consecuente, pero no tendría reparos con el antecedente.
- 3) Sostener que se es racionalista porque se es capaz de “to conceive things that are purely intelligible” es dar al término ‘racionalista’ un uso que no corresponde al histórico, por lo que afirmar que se es cartesiano porque se es racionalista en este sentido es decir algo declaradamente falso.
- 4) Postular que el pensar es una actividad realizada por una entidad determinada es defender posiciones filosóficamente muy primitivas y que no pueden *simpliciter* ser asumidas sin una argumentación fuerte. Es ya mucho lo que se ha dicho en contra de tesis como ésta.
- 5) Asumir (implícitamente) que el pensar no requiere de un lenguaje (p. 170) da lugar a una afirmación ininteligible.

6) La tesis de que “Any body that is extended also has a proper part that is extended” (p. 172) es una tesis cartesiana ya rebasada.

7) Vale la pena notar que nunca se llega a la prometida (y sugerente) discusión de por qué la tesis filosófica de que el alma es simple es una opción de vida, en el sentido de James.

8) Los argumentos en favor de la simplicidad del alma parecen haber sido elegidos del modo más arbitrario posible. ¿Por qué, por ejemplo, no incluyó Chisholm en su lista el argumento que ofrece Wittgenstein en el *Tractatus* (5.542 y 5.5421), aderezado precisamente para mostrar que no puede haber un alma compleja?

Dije más arriba que me ocuparía de lo que en mi opinión eran los dos mejores artículos y que, posteriormente, me centraría brevemente en los artículos restantes. Con respecto a ellos, no tengo objeciones (en general) de orden temático, pero sí de carácter formal, de contenido y de presentación. Imposible no sentir, por ejemplo, que algunos de los ensayistas escriben como si ellos estuvieran pisando tierras filosóficas ignotas. Así sucede con, por ejemplo, William L. Rowe quien inicia su “Ruminations about Evil” diciendo: “Some years ago, in an effort to set forth an argument for atheism based on certain cases of intense human and animal suffering, I claimed that we have reason to believe that [ . . . ]” (p. 69), y lo que viene a continuación es el conocido y consabido argumento del mal en contra de la existencia de Dios. Por su parte, R. Audi graciosamente nos informa que “Faith and reason are often taken to need reconciliation. They are viewed as not only contrasting, but also competing” (p. 213). Cabe preguntar: ¿quién estará necesitado de semejantes aclaraciones? El artículo de Marilyn McCord Adams, “Sin as Uncleaness”, está lleno de sentencias barrocas y semi vacuas como “Sin was a rare topic during the first twenty of the last thirty years of analytic philosophy of religion” (p. 1) o “This straightforward strategy for dealing with the concept of sin has the vices of its virtues” (p. 2), aparte de que puede decirse de lo que ella hace lo que se quiera menos una cosa: filosofía analítica, en el sentido históricamente conferido a esa expresión. El libro está plagado de tesis triviales o de afirmaciones de las que se sabe, desde el momento en que fueron formuladas, que no tienen mayor sentido o bases sólidas. Ejemplo de lo primero es la tesis de Adams, quien dice: “My own contention is that ‘sin’ is a fundamentally theological notion, signifying some sort of impropriety in the relation between created persons and God” (p. 2), en tanto que instancia de lo segundo lo proporciona E. Conee, quien en su “The Possibility of Power Beyond Possibility” (*sic*) se propone defender la tesis de que “Omnipotence includes being able to do anything that could possibly be done, and being able to do the impossible” (p. 447). Y así sucesivamente. Difícilmente podría brotar una discusión filosóficamente interesante de declaraciones como éstas. Como puede apreciarse, los trabajos de esta antología, más que ensayos destinados a hacernos avanzar en el tema, son como ejercicios retóricos útiles para sus productores pero prácticamente inservibles para los lectores.

Desde el punto de vista de la filosofía de la religión el resultado es desastroso. La razón es que a lo que asistimos es a una trivialización de la temática. Da la impresión de que lo único que importa es jugar con conectivas lógicas, modales, etc., y mostrar que se es capaz de construir un argumento, mientras más rebuscado e incomprensible mejor. Libros como éste reflejan claramente un fenómeno que hay que combatir, *viz.*, la deplorable tendencia a discutir entre amigos, citándose unos a otros, como sin duda alguna podrían haberlo hecho Platón y Aristóteles o Leibniz y Locke. Esa práctica puede ser útil para otros efectos, pero para el lector resulta ciertamente molesta. Es increíble que libros estupendos de filosofía de la religión, como *The Miracle of Theism* de J. L. Mackie, en los que los mismos temas son abordados y cuidadosamente discutidos, ni siquiera son citados. Esto me lleva a un punto que creo que es importante: la mayor parte de las contribuciones de esta antología generan la sensación de que los temas tratados no son temas que hayan sido vividos por quienes sobre ellos escriben. En este sentido, le hacen un mal favor a la filosofía de la religión, analítica o de cualquier otra estirpe. Y si además el libro carece de índices, tanto onomástico como temático, la lectura se vuelve en verdad una faena ardua y nada agradable para el desprevenido lector en cuyas manos cae.