

Adolfo García de la Sienra

# La naturaleza de la fe

Escritos de teología



Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto  
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales.

Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos  
o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana  
para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será  
responsable por las acciones legales que genere e indemnizará  
a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja  
conforme a la legislación aplicable.

Encuentra más libros en Acceso Abierto en:

<http://bit.ly/EditorialUVAccesoAbierto>

# LA NATURALEZA DE LA FE

Escritos de teología

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Martín Gerardo Aguilar Sánchez

RECTOR

Elena Rustrián Portilla

SECRETARIA ACADÉMICA

Lizbeth Margarita Viveros Cancino

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Jaqueline del Carmen Jongitud Zamora

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Agustín del Moral Tejeda

DIRECTOR EDITORIAL

LA NATURALEZA DE LA FE  
Escritos de teología

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA



Universidad Veracruzana  
Dirección Editorial

Diseño de colección: Aída Pozos Villanueva  
Maquetación y viñeta de forros: Enriqueta del Rosario López Andrade

Clasificación LC: BT771.2 G37 2022  
Clasif. Dewey: 234.2  
Autor: García de la Sienra, Adolfo.  
Título: La naturaleza de la fe : escritos de teología / Adolfo García de la Sienra.  
Edición: Primera edición.  
Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2022.  
Descripción física: 170 páginas : ilustraciones ; 21 cm.  
Serie: (Colección Biblioteca)  
Nota: Bibliografía: páginas 165-170.  
ISBN: 9786075029870  
Materias: Fe.  
Teología dogmática.  
Teología y filosofía.

DGBUV 2022/04

Primera edición, 9 de marzo de 2022

D. R. © Universidad Veracruzana  
Dirección Editorial  
Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000  
Xalapa, Veracruz, México  
Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88  
direccioneditorial@uv.mx  
<https://www.uv.mx/editorial>

ISBN: 978-607-502-987-0

DOI: 10.25009/uv.2771.1648

Impreso en México *Printed in Mexico*

## PREFACIO

HE QUERIDO REUNIR EN UN VOLUMEN MIS ESCRITOS TEOLÓGICOS, en primer lugar como un testimonio de gratitud a Dios, parte de cuyo obrar en mi vida describo en el capítulo I, el cual puede ser visto como mi testimonio de conversión personal. Los demás capítulos tratan de diversos temas teológicos e incluso hay uno que no trata de teología bíblica, sino que propone una interpretación y reconstrucción racional de la teología de Parménides de Elea.

Los capítulos del II al IV tratan de tópicos de teología reformada, particularmente de la fe (en Cristo), en diálogo con autores católicos. El capítulo V trata de los efectos de la fe en la transformación de la cosmovisión y sus implicaciones pedagógicas.

En los capítulos VI y VII discuto argumentos conocidos de teología natural de una manera inédita. Después de reconstruir rigurosamente la Apuesta de Pascal usando métodos de la teoría de la elección racional, muestro que carece enteramente de poder para conducir a la fe sin incurrir en una petición de principio. En el capítulo VII reconstruyo desde la ontología de Alexius Meinong -la *Gegenstandstheorie*- el argumento de Anselmo de Canterbury con el fin de mostrar que tiene cierta fuerza para probar que el pensamiento humano no se puede librar de concluir que debe haber alguna divinidad, mas no así para demostrar que esa divinidad tiene que ser el Dios de Jacob.

En el capítulo VIII discuto con Rodrigo Guerra las virtudes apolo-géticas de una cierta concepción del hombre aparentemente universal. En el capítulo IX aclaro con detalle por qué las observaciones del pastor presbiteriano José Luis Velazco Medina a la teología reformacional de Gordon Spykman son erróneas.

El capítulo X discute el papel de la filosofía nominalista como pro-legómeno para la teología protestante.

Finalmente, en el capítulo XI presento, como adelantamos al principio, una reconstrucción lógica matemática rigurosa de la teología del gran filósofo griego Parménides (al que incluso Platón temía). Desde luego, su teología no es en lo absoluto bíblica ni se puede considerar precursora de la teología cristiana.

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA

*Coatepec, Veracruz, 18 de junio de 2020*



## RECONOCIMIENTOS

A CONTINUACIÓN SE REFIEREN las publicaciones originales de algunos capítulos de este libro:

El capítulo I fue publicado en *Ixtus*, núm. 54 (2005), pp. 106-111.

El capítulo III fue publicado en inglés, con el título “Christian Faith as Trust”, en *Balkan Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 1 (2010), pp. 13-20.

El capítulo IV fue publicado en *Tópicos*, núm. 27 (2004), pp. 9-23.

El capítulo V fue publicado en Adelino Cardoso, Antonio Manuel Martins y Leonel Ribeiro Santos (comps.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Lisboa: Colibri, 1999, pp. 265-277.

El capítulo VIII fue publicado en *Stoa*, vol. 1, núm. 2 (2010), pp. 53-60.

El capítulo X fue publicado en *Stoa*, vol. 1, núm. 1 (2010), pp. 77-97.

El capítulo XI fue publicado en *Stoa*, vol. 7, núm. 13 (2016), pp. 21-35.



# I. FILOSOFÍA Y ADORACIÓN

## LA NATURALEZA DEL PROCESO DE CONVERSIÓN

EL PROCESO DE CONVERSIÓN A LA FE CRISTIANA, por virtud del cual alguien pasa del dominio de otra convicción religiosa al conocimiento del Hijo de Dios, de la enemistad con Dios a la reconciliación plena, de las tinieblas de la ignorancia a la luz admirable de Cristo, revela varios hechos particularmente importantes. El primero de ellos es que es absolutamente imposible que este proceso sea llevado a cabo a partir de un propósito que el agente se hubiera hecho mientras estaba bajo el dominio de la convicción religiosa original. Pues estar dominado bajo una convicción religiosa *C* -un motivo religioso- implica precisamente eso: que los mismos propósitos que originan las acciones y los procesos de pensamiento del agente están bajo el dominio de *C*. Y ¿cómo podría alguien cuya *consciencia* está dominada por *C* proponerse algo contrario a *C*? Pues un hombre (*i. e.* un varón o una mujer) puede rendir protesta de obediencia a algún poder externo que le sojuzgue, e incluso humillarse sobremanera ante el temor que este le pueda inspirar. Pero en el centro de su ser, en su núcleo, *core* o *kernel*, lo que la Escritura llama ‘el corazón’, el hombre jamás se rendirá totalmente sino ante aquello que ama y que considera como la verdad. Y ¿cómo puede una consciencia que no conoce al Dios verdadero, o que tiene noticia de él, pero le parece absurda su misma definición, intragables sus designios y preceptos o abominables sus ordenanzas, *proponerse* “creer” en dicho Dios?

Un problema adicional es que lo que cuenta como evidente por sí mismo para la consciencia está determinado, al menos en parte, por las convicciones nucleares. W. V. O. Quine decía que el sistema de creencias del ser humano (lo que podríamos llamar su *Weltanschauung* o cosmovisión) tiene un núcleo central duro, en el sentido de que el hombre está

muy poco dispuesto a modificarlo frente a evidencia contraria. Usualmente, en torno a este núcleo hay un “cinturón protector” de “creencias periféricas” que el hombre está más dispuesto a cambiar frente a la evidencia negativa, dejando intocado el núcleo duro. Esto hace prácticamente inútil la argumentación “racional” orientada a la provocación de un cambio en el núcleo del hombre, pues la misma aceptabilidad de las premisas depende del contenido del núcleo duro. En otras palabras, ninguna religión puede ser demostrada teóricamente, pues la razón no es autónoma, sino que siempre opera desde algún “sistema operativo” u otro.

A veces se piensa que la religión es un “área” más de la vida, como podría serlo el arte o la política. Pero eso es una confusión. La *esfera eclesial* (en el caso de religiones que tienen expresiones de culto) es, efectivamente, un área de la vida, al igual que lo es el Estado o la academia. Pero la *religión* (cualquier religión) no se reduce a ningún área de la vida, ya que es el principio integrador de la estructura de la personalidad.

Permítaseme, para ilustrar esta aserción, utilizar una analogía informática. Podemos comparar el cuerpo humano con el *hardware* del sistema de la personalidad; su estructura mental, con el *software*. En contra de la idea de que la religión es optativa, es menester llamar la atención al hecho de que la religión es como el “sistema operativo” de la persona, la estructura fundamental de su “disco duro”. El núcleo de esta estructura fundamental consta de creencias religiosas básicas; es decir, creencias acerca de lo que la gente considera como incondicionalmente real o autosubsistente. Un ejemplo de creencia de este tipo es el materialismo, el cual considera a la energía física como autosubsistente y a todo lo demás (incluyendo la consciencia) como el resultado del desarrollo de la energía. Un materialista, pues, tiene el “disco duro” operando con esta creencia, de manera que no puede reconocer “programas” incompatibles.

Continuando con la analogía, un “programa” incompatible con el “sistema operativo” (sistema de creencia religiosas) *X* es una teoría, aserción o sistema de creencias lógica y vitalmente incompatible con *X*. Por ejemplo, el materialismo es lógicamente incompatible con la existencia

de ángeles, de manera que al “disco duro” formateado con el “sistema operativo” materialista debe resultar irreconocible el programa “ángeles.exe”.

## MI PROPIA EXPERIENCIA Y TESTIMONIO

Después de haber pasado mi primera juventud bajo el dominio del humanismo secular –ya sea en sus formas más revolucionarias en mis años mozos o en sus formas menos radicales después–, me encontraba en la Universidad de Stanford, en 1983, estudiando una maestría en filosofía de la ciencia, con el objeto de llevar adelante un proyecto filosófico más bien materialista, cuando empezó a penetrar en mi mente el pensamiento de que toda la gloria intelectual y en instalaciones que representaba el “Harvard del Oeste” era vanidad, de la cual no quedaría “piedra sobre piedra”.

Por un momento pensé que el invierno del norte de California, con sus anocheceres a las 5 de la tarde, empezaba a hacer estragos en mi alma, pero ello me pareció incongruente con la situación en que me encontraba: empezando de manera exitosa mis anhelados estudios de posgrado en la universidad en que había soñado estudiar. Así, decidí seguir la lógica de ese pensamiento hasta su conclusión, hurgando también en el sentido que podría tener. Como vine a caer en la cuenta posteriormente, el sentido es en realidad bastante simple y directo: todo lo que existe en el mundo irremisiblemente pasará y no hay nada *en el mismo* que pueda servir como roca de sustentación ontológica. El posmodernismo ha aceptado este hecho, pero ha derivado una conclusión falsa: no hay nada *en lo absoluto* que pueda servir de sustentación ontológica. Esta conclusión es lo que se conoce como *nihilismo*, una posición que es intrínsecamente inconsistente. Por lo demás, la vía del materialismo parecía cerrarse no solo porque la teoría del *Big Bang* me recordaba que el universo tiene un origen y parece tener fin, sino por la inherente dificultad de explicar la consciencia y muchas otras realidades a partir de una visión que pone a la energía física como la verdadera realidad. Simplemente no había ma-

nera de explicar la multiplicidad del universo, ni de encontrar la forma de integrar mi experiencia, dentro de los moldes conceptuales en que me encontraba encasillado.

Uno de los problemas que me tenían verdaderamente perplejo era el relativo a la existencia de la ley moral y, en general, el de las normas supraarbitrarias para la vida humana (las cuales se ven muy tenues desde la perspectiva de la cultura mexicana y en general latina, pero por ello mismo no deben extrañar las dificultades que tiene México para desarrollar el Estado de Derecho). Desde una perspectiva materialista -o naturalista- es simplemente imposible entender, sobre todo, su carácter preceptivo. Una ley positiva es una ley diseñada y promulgada por algún cuerpo legislativo político efectivamente existente. Más aún, su carácter obligatorio se deriva de una *imposición judicial*: el Estado se encarga (cuando se trata de la ley positiva estatal) de imponer la ley bajo coacción de castigo. ¿En dónde se encuentra el carácter preceptivo de la ley moral, el cual hasta el más perverso de los incrédulos puede percibir? Tuve que llegar a la conclusión de que tenía que haber, además de un legislador de la ley supraarbitraria, un *rey justiciero* que sancionara su transgresión.<sup>1</sup> Esta convicción surgió concomitantemente con la experiencia de la presencia de Dios como un fuego abrasador, de tal magnitud, que algunos conocidos que me rodeaban llegaron a testificar su presencia cuando estaban cerca de mí. Pero este es un fuego que convence de pecado, que crea la convicción de que el hombre es impotente para satisfacer las demandas absolutas de la Ley. Para mí esto representaba una carga cada vez más difícil de soportar, y en realidad no pude resolver este problema “psicológico” (espiritual) hasta que tuve que aceptar (contra mi voluntad inicialmente) que solo acogiéndome a la fe en Jesucristo era posible ser descargado de la enorme lápida que llevaba en la espalda. Por eso doy testimonio de que es verdad esta promesa: “Venid a mí todos

---

1 Para una detallada presentación de este argumento, véase García de la Sienra y Araujo (2000).

los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar”. En efecto, el yugo del Señor es fácil y ligera es su carga (Mateo 11: 28, 30).

Debido a que estas cosas que acabo de relatar son absurdas para la mente no regenerada, jamás en mi anterior situación espiritual se me habría ocurrido la peregrina idea de que pudiera llegar a tener esta experiencia.<sup>2</sup> Más bien, me sentía francamente averso a la idea de un Dios bíblico, y para mí la Biblia no era más que un galimatías ininteligible. Pero fue a raíz de esta experiencia que el aparente desorden de la Escritura mostró su perfecta arquitectónica para mí y que encontré, al leer los libros de la Ley, que en verdad

La ley de Jehová es perfecta, que convierte el alma;  
el testimonio de Jehová es fiel, que hace sabio al sencillo.  
Los mandamientos de Jehová son rectos, que alegran el corazón;  
el precepto de Jehová es puro, que alumbra los ojos.  
El temor de Jehová es limpio, que permanece para siempre;  
los juicios de Jehová son verdad, todos justos.  
Deseables son más que el oro, y mucho más que oro afinado;  
y dulces más que miel, y que la que destila del panal (Salmos 19: 7-10).

Por si fueran poco la delicia que la Ley de Dios causa en el corazón y la certeza de un mundo ordenado en principio (aunque trastornado por la desobediencia del hombre), vine a entender un concepto cuya sola intensidad debiera poner a reflexionar al más duro: el concepto del amor de Dios. Tal vez el lector se haya preguntado si habría alguien en el mundo que estuviera dispuesto a amarlo *incondicionalmente*, haga lo que haga, y no solo eso, sino a sobrellevar la más horrible de las torturas y una muerte infame y vil para manifestarle ese amor. Es posible que su progenitora esté dispuesta a ser torturada y muerta por usted, si siente que

---

2 Véase lo que la Escritura dice sobre la “condición del hombre natural” en I Corintios 2 y 3.

su amor es correspondido en alguna medida, o simplemente debido a que ama así al producto de *sus* entrañas. Pero, entonces, en cualquier caso, ya no se trata de un amor *incondicional*. No existe ese amor en el mundo, ni ninguna otra religión puede concebirlo, ya que solamente el Dios de Jesucristo, el Padre del Hijo eterno, podía haber manifestado ese amor por sus escogidos. Como dijo el apóstol: “Ciertamente, apenas morirá alguno por un justo; con todo, pudiera ser que alguno osara morir por el bueno. Más Dios muestra su amor para con nosotros en que, siendo aun pecadores, Cristo murió por nosotros” (Romanos 5: 7-8).

La llegada al conocimiento de la Palabra de Dios representó para mí el inicio de una transformación filosófica profunda. Mientras estaba bajo el fuego del Espíritu Santo en la universidad, la madrugada del 17 de enero de 1985 me despertó un sueño en el que apareció ante mi mente una imagen cuyo significado no pude entender sino hasta unos diez años después (véase la figura 1).

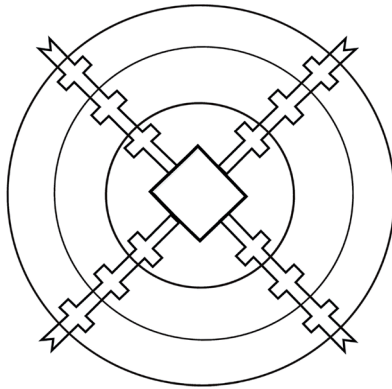


FIGURA 1. La concentración del significado en el corazón.

La figura me daba la idea de concentración, pero no tenía claro a qué se refería. Finalmente vine a entender años después que era un anhelo y un llamamiento vital: es menester concentrar todo el significado que pasa por nuestra consciencia en algo, para poder integrarlo, sintetizarlo y dar-



le sentido. ¿En qué o quién? La respuesta la encontré en II Corintios 10: 5. La Escritura nos ordena llevar cautivo *todo* pensamiento a la obediencia a Cristo, así como transformar nuestro entendimiento (Romanos 12: 2). El primer filósofo cristiano que entendió con claridad este llamamiento fue Herman Dooyeweerd (1935-1936), al comprender que la religiosidad del hombre consiste precisamente en dirigir la totalidad del significado de la creación –de su vida entera–, a través de su corazón, hacia aquello que estima da unidad a su mundo.

No es posible determinar el significado de la propia existencia sin esta operación de dirección. Propiamente esta operación es lo que técnicamente se llama adorar. Si es en la unidad de algún sistema de categorías (como sugiere Kant), o de algún aspecto del universo, donde el hombre piensa encontrar la unidad de su mundo, es correcto decir que está adorando ese sistema o ese aspecto.

Adorar no implica amar o derramar un sentimiento, a menos que la adoración sea dirigida a un Dios personal *que merece ser amado sobre todas las cosas*. El personalismo de S. S. Juan Pablo II coincide con la antropología filosófica de Dooyeweerd al definir el carácter religioso de la persona humana como “el microcosmos en el que todos los estratos del ser convergen” y al afirmar que “todas las energías del organismo humano se concentran en la más alta esfera de la persona, el espíritu, factor que lo distingue del resto de los seres del universo”.<sup>3</sup> La gravedad del pecado se aprecia una vez que se entiende cuán terrible es que ¡todas las energías concentradas en el espíritu se pongan al servicio de un ídolo!

El problema de la filosofía es para mí, por lo tanto, el relativo a qué significa y cómo debe llevarse cautivo en obediencia todo pensamiento a Cristo; cómo debe concentrarse todo el significado en adoración a Dios; cómo debe servírsele de manera apropiada. Este es el sentido de una filosofía cristiana y de una reforma del entendimiento. No es este el lugar,

---

3 Citado por Guerra (2002: 95).

sin embargo, para entrar en los detalles de tal filosofía, pero está claro que debe construirse (o recrearse) en continuo diálogo con los doctores escolásticos, con el personalismo y con la filosofía reformacional, inspirada en el trabajo de Abraham Kuyper y en el de Herman Dooyeweerd. Pero sobre todo con una sumisión completa a la Palabra de Dios.

## II. LA NATURALEZA DE LA FE CRISTIANA

TOMÁS DE AQUINO -Y EN GENERAL LA TRADICIÓN ESCOLÁSTICA- ha definido el contenido noético de la fe cristiana, la *fide*, como una especie de creencia carente de fundamentos -no constitutiva de conocimiento- motivada por la gracia. En vez de ello, Juan Calvino y la tradición reformada han visto ese contenido como una especie de conocimiento posibilitado por la gracia. Ambos teólogos están de acuerdo en que la fe produce confianza en Dios, pero el modo en que cada uno entiende el fundamento de tal confianza depende de su modo de entender el contenido noético de la fe. En este capítulo me propongo explicar la concepción calviniana del contenido noético de la fe cristiana, el objeto de la confianza que produce esta fe y de qué forma el primero fundamenta la segunda.

### INTRODUCCIÓN

La Escritura caracteriza la fe como “la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (Hebreos 11: 1-2). En este capítulo me propongo discutir la concepción que Calvino tenía de los fundamentos de esta certeza. Esta certeza, desde luego, involucra un cierto tipo de confianza, pero ello no significa que la fe sea una confianza ciega: por el contrario, la fe involucra y supone, de manera muy esencial, ciertas estructuras noéticas y actitudes proposicionales. Intentaré clarificar de qué manera estas sustentan o crean confianza y cuáles son los objetos de tal confianza. Será conveniente, para hacer resaltar las concepciones de Calvino sobre la fe, compararlas con las de Tomás de Aquino, ya que estas son bien conocidas. Esto debiera clarificar las diferencias entre estos dos grandes teólogos sobre el asunto y ayudar a despejar algunos de los malos entendidos que, según Vos (1985), tienen algunos protestantes acer-

ca de la concepción de la fe del Aquinate; pero sobre todo se busca clarificar la concepción de Calvino.

No hay duda de que, aunque tiene otros aspectos, la fe involucra ciertos actos noéticos y actitudes proposicionales. Es imposible entender los diferentes conceptos de fe del Aquinate y de Calvino sin tomar en cuenta la estructura noética de la persona. Plantinga (2000: 221) define la estructura noética de una persona como “el conjunto de proposiciones que cree, junto con ciertas relaciones epistémicas que tienen lugar entre él y estas proposiciones”.<sup>4</sup> En la siguiente sección expondré los detalles de este concepto, el cual será utilizado a lo largo de la exposición como una herramienta para analizar las respectivas explicaciones del Aquinate y de Calvino acerca de la estructura noética de la fe.

Comenzando con su teoría del conocimiento, en la tercera sección trataré de reconstruir la concepción de la fe del Aquinate, tan rigurosa y claramente como sea posible, para luego explicar cómo concebía la confianza involucrada en la fe.<sup>5</sup> En la cuarta sección haré algo análogo con la doctrina de Calvino, siguiendo los pasajes relevantes de su *Institución de la religión cristiana*.

## EL CONCEPTO DE ESTRUCTURA NOÉTICA

Cualquier persona humana normal abriga creencias acerca de muchas cosas. Usualmente estas creencias no están aisladas, sino que están relacionadas, interconectadas por asociaciones y conexiones lógicas, de modo que el flujo de la consciencia consiste en estas pasando de la una a la otra, entreveradas con imágenes, emociones y sentimientos.<sup>6</sup> Así, es-

---

4 Las traducciones de textos citados en versión inglesa son mías.

5 La doctrina de la fe se expone principalmente en la segunda parte de la segunda parte, capítulos del I al XVI, de la *Summa Theologica*. Seguiré aquí la exposición que hace Redmond (2000) de la doctrina de la fe del Aquinate, la cual encuentro muy fiel y exacta. Redmond se refiere a estos capítulos mediante la letra F.

6 Quizá la forma literaria del monólogo interno, utilizado para representar el flujo de la consciencia de algún personaje, sería una manera más apropiada de ilustrarlo. Un

tas creencias están de alguna manera guardadas en el cuerpo de la persona, formando un cierto sistema o estructura. Y no hay duda, desde luego, de que muchas cosas importantes e interesantes pueden decirse acerca de los aspectos neurológicos o psicológicos de esta estructura. No obstante, no habré de tratar con estos aspectos aquí, sino solo con los lógicos y los epistémicos. Esta tarea es factible porque una persona puede normalmente proveer razones para abrigar algunas de sus creencias, y puede inferir unas creencias a partir de otras, aunque sea de manera inconsciente.

Es importante enfatizar que las estructuras noéticas son algo real en los seres humanos. La razón de la gran importancia de esto es que las estructuras noéticas usualmente tienden a ser dibujadas de manera algo idealizada. Hay la propensión a dibujar a los seres humanos como supercomputadoras, dotadas de información perfecta y capaces de extraer todas las consecuencias lógicas de sus creencias. Es por lo tanto importante recordar que una persona puede tener creencias que implican la proposición *A*, y aún así ser incapaz de ver que *A* es una proposición que también debería creer. O puede abrigar la creencia *A* inconscientemente, de manera que si alguien le pregunta que si cree *A* podría decir que no, o que nunca lo ha pensado. También, creencias que son más o menos obvias para alguien pueden ser suprimidas por un motivo u otro. Por ejemplo, una esposa puede no estar dispuesta a admitir que su esposo es un asesino serial, aun cuando tiene suficiente evidencia para ello.

Así, la estructura noética de la persona *S* es el sistema de creencias mantenido por *S*, aunque pueda no ser consciente de algunas de ellas o de algunas de sus consecuencias lógicas; la estructura noética es un cierto sistema, aunque esté relativamente desconectado e incluso sea inconsistente.

Las creencias que conforman una estructura noética pueden ser divididas en básicas y no básicas. Una creencia *A* es una *creencia básica*

---

ejemplo es el soliloquio de Molly Bloom en el capítulo dieciocho del *Ulises* de James Joyce.

para la persona  $S$  si y solo si  $S$  cree en  $A$  y no cree en  $A$  sobre la base de otras proposiciones (cfr. Plantinga, 2000: 219). Obsérvese que esto no es decir que  $S$  es racional (signifique ello lo que signifique) al creer  $A$ , o que  $A$  es evidente para  $S$ :  $A$  puede ser una creencia heredada por tradición, creer la cual pudo haber sido racional para los ancestros de  $S$  pero ya no serlo para  $S$ . Por ende, algunas creencias básicas pueden estar justificadas para  $S$  (*i. e.*  $S$  tiene fundamentos para mantenerlas), mientras que otras podrían no estarlo.

Las proposiciones pertenecientes a la estructura noética de la persona  $S$  pueden ser creídas con diferentes grados de intensidad. Plantinga sugiere que es posible tener un índice de grado de creencia, a saber,

como una función  $B_S(A)$ , del conjunto de las proposiciones que una persona  $S$  cree o descrea, en los números reales entre 0 y 1.  $B_S(A) = n$ , entonces, registra algo así como el grado en que  $S$  cree  $A$ , o la fortaleza de su creencia de que  $A$ .  $B_S(A) = 1$  proclama el compromiso pleno de  $S$  con  $A$ ;  $B_S(A) = 0$  registra un compromiso similar con  $\text{no-}A$ ;  $B_S(A) = .5$  significa que  $S$ , al igual que el asno de Buridan, está suspendido en equilibrio entre  $A$  y  $\text{no-}A$  (Plantinga, 2000: 222).

La existencia de tal índice presupone que hay una relación binaria  $\succeq$  entre las proposiciones que  $S$  cree o descrea, tal que  $A \succeq A'$  si  $A$  es más firmemente creída que  $A'$  por  $S$ . Requiere también que  $\succeq$  sea al menos conectada y transitiva sobre tal conjunto de proposiciones. Medidas de grados de creencias restringidos a subconjuntos de creencias con ciertas características estructurales pueden ser definidas como mediciones de probabilidades subjetivas, como lo explica Suppes (1974).

Las proposiciones creídas por  $S$  pueden tener también diferentes grados de inserción. Comparando la estructura noética de una persona con un edificio, algunos han explicado la profundidad de inserción mediante una metáfora que la compara con la cercanía a los cimientos: los cimientos que sustentan el edificio tienen la mayor profundidad; las

columnas que soportan los pisos superiores, un poco menos. Quizá el hierro de los balcones tiene muy poca. El criterio de profundidad de inserción para un elemento es, usualmente, qué tanto del edificio habría que reconstruir si el elemento fuese eliminado. Los cimientos tienen la mayor profundidad de inserción porque eliminarlos eliminaría el edificio entero. Es difícil imaginar un índice de profundidad de inserción pero, frecuentemente, las creencias religiosas,<sup>7</sup> y aquellas que constituyen los elementos centrales de la cosmovisión, tienden a estar en el núcleo de la estructura noética. Entre más cercana esté al núcleo la creencia, más difícil para *S* es abandonarla. Esto tiene un análogo en las teorías científicas. Lakatos (1970) sostuvo que las teorías científicas tienen un “núcleo duro” que nunca es rechazado ante la evidencia negativa: lo que es modificado o rechazado es el “cinturón protector” que rodea al núcleo duro.

Por añadidura, las proposiciones creídas por *S* pueden también tener diferentes grados de apoyo o confirmación para *S*. El fundamentalismo epistemológico clásico tiene una doctrina general de la justificación de la creencia. De acuerdo con esta, las creencias básicas justificadas deben ser autoevidentes, incorregibles o evidentes a los sentidos. Otras creencias son justificadas si reciben suficiente apoyo en los fundamentos, las creencias básicas justificadas. Esto conduce a la idea de grado de confirmación: el grado de confirmación de una proposición *A* depende de cómo está *A* relacionada con ciertas creencias básicas justificadas. No podemos entrar aquí en los detalles, pero cualquier doctrina del grado de confirmación debe explicar cómo una proposición no básica *A* es confirmada por un conjunto de proposiciones básicas justificadas  $A_1, \dots, A_n$ .<sup>8</sup>

---

7 Para una definición precisa de creencia religiosa, véase Clouser (2005).

8 La literatura sobre el concepto de grado de confirmación comúnmente toma el texto de Carnap (1950) como una de las contribuciones seminales de este campo.

## LA CONCEPCIÓN DE LA FE DE TOMÁS DE AQUINO

De acuerdo con Plantinga (2000), el Aquinate ha de verse como un fundamentalista epistemológico clásico. Tomás de Aquino sostuvo que una estructura noética que funcione apropiadamente (que sea “racional”) debe abrigar como creencias básicas solo creencias que son autoevidentes, incorregibles o evidentes a los sentidos. Cualquier creencia no básica debe ser creída con un grado de intensidad proporcional a su grado de confirmación, conduciendo a uno de cuatro grados de compromiso proposicional:

(1) *Conocer* (y entender, *intelligere*), que es cuando la mente “asiente” (*assentire, assensio*) firmemente a una proposición y se “adhiera” (*adhaerere, adhaesio*) firmemente a su valor veritativo (*pars*, su verdad o falsedad). Asentir significa aprehender (*capere*) el contenido y juzgarlo como verdadero o falso [F9: 1; éstos son los actos fundamentales de aprehensión y juicio]. (2) *Opinar* (*opinari*), cuando la mente, careciendo de un asentimiento fuerte, se adhiere a un valor de verdad no firmemente, sino con sospecha (con “temor a errar”) [Opinión (*opinari, opinio*), “débil y endeble”, algunas veces éticamente meritoria (F2: 9: ad2), caracterizada por la contingencia (F1: 5: ad4), la sospecha, e inclusive la obstinación (F1: 4), puede constituir creencia. El Aquinate también habla de “(mente) *tenere*, tener en mente” (F1: 5: 3, etc.); tiende a reservar ‘*credere*’ (‘creer’) para “sostener por fe”; la palabra puede tener otras connotaciones tales como confianza (F2: 2)]. (3) *Sospechar* (*susplicari*), cuando la mente “guiada por un leve indicio (*tenetur aliquo levi signo*)”, “se inclina (*declinare*)” más a un valor veritativo que a otro. (4) *Dudar* (*dubitare*), cuando la mente vacila entre la verdad y la falsedad de la proposición<sup>9</sup> (Redmond, 2000: 38).

---

9 En la terminología de Plantinga, un índice ordinal de grado de creencia para el sujeto S podría ser tal vez una función B, que asigne el número 1 a las proposiciones conocidas por S, 0.6 a las opiniones, 0.4 a las sospechosas y 0.1 a las dudosas.



El Aquinate sostuvo, más aún, que al describir una estructura noética funcionando con propiedad estaba describiendo la “razón natural”, las facultades intelectuales naturales de cualquier ser humano normal, de cualquier época o cultura, donde ‘ser humano normal’ significa “persona capaz de hablar coherentemente y de hacer inferencias correctas”.

Tomás de Aquino mantuvo la distinción escolástica según la cual hay dos clases de proposiciones verdaderas: aquellas cuya verdad puede ser determinada en principio por la razón natural, y las que están más allá de las capacidades cognitivas humanas. Estas últimas tienen que ver con la revelación divina (*circa divina*) “pero también con ciertos asuntos temporales en su relación con Dios” (Redmond, 2000: 39). El Aquinate sostuvo que ciertas proposiciones acerca de los asuntos divinos podían ser creídas con base en la revelación o ser alcanzadas por la razón natural. La existencia y la unicidad de Dios como creador se hallan entre estas. La aserción de que la existencia de Dios puede ser conocida por razón natural implica que tal conocimiento se halla al alcance de cualquier ser humano normal; *i. e.*, cualquier ser humano normal que haga uso de sus capacidades intelectuales naturales puede llegar a saber que hay un Dios trascendente que creó el mundo. Este conocimiento, sin embargo, no es básico, según Tomás, y debe ser alcanzado mediante inferencias a partir de proposiciones básicas.<sup>10</sup> Como los argumentos son complejos, estas inferencias no son “espontáneas”; *i. e.*, no todo ser humano normal alcanza la conclusión de que hay un único Dios trascendente que es creador del universo. De hecho, el Aquinate pensó que la mayoría de los seres humanos que llegan a creer tal proposición lo hace no por argumento, sino por fe, lo cual para él significa sin conocimiento.

Pero esta doctrina del conocimiento “natural” de Dios entra en conflicto con las enseñanzas de Romanos 1, donde se implica que el conocimiento de Dios es inmediato para los seres humanos con una estructura

---

10 Los tradicionales argumentos del Aquinate para la existencia de Dios son conocidos como las “cinco vías”; una reconstrucción formal rigurosa y una discusión de estas se encuentran en Bochenski (2000).

noética que funcione apropiadamente, pero no para los seres humanos meramente “normales” en general, debido a cierta corrupción de las facultades cognitivas:<sup>11</sup>

18 Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad; 19 porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó (*διοτι τό γνωστόν το υ Θεο υ φανερόν έστιν έν αύτο ις*). 20 Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa. 21 Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido (Romanos 1: 18-25).

Claramente, dado que *φανερόν* significa “visible”, “manifiesto”, “evidente”, la Escritura está afirmando que lo que puede ser conocido de Dios, esto es su poder y su divina naturaleza, eran originalmente visibles, manifiestos y evidentes a todos los hombres. Ahora bien, como algunos de ellos no son capaces de conocer a Dios de tal manera, o de conocerlo en lo absoluto, se sigue que algo debe haberles sucedido a sus facultades cognitivas. Romanos 1 continúa explicando la causa de tal caída:<sup>12</sup>

Profesando ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles [...] ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador... (Romanos 1: 22-25).

---

11 Sigo la versión Reina-Valera 1960.

12 Véase también I Corintios, particularmente los caps. 2 y 3.

Esta Escritura implica que:

1. La proposición “hay un ser divino, eterno, que es creador del universo” es autoevidente a todos los seres humanos que posean una estructura noética que funcione apropiadamente.

Y:

2. No todos los seres humanos normales tienen una estructura noética que funcione apropiadamente.

El Aquinate (y la tradición escolástica) parece negar 2. Cuando describe la “razón natural”, Tomás de Aquino parece suponer que está describiendo una estructura noética que funciona apropiadamente; parece estar atribuyendo a los seres humanos normales tal estructura. Más aún, también niega 1, que la proposición “hay un ser divino, eterno, que es creador del universo” es autoevidente, pues incluso los filósofos cristianos –según él– necesitan argumentos sofisticados para ver su verdad. Ahora bien, dado que este tipo de conocimiento de Dios puede ser alcanzado solo por personas con entrenamiento especial, no puede ser equiparado con el conocimiento autoevidente de Dios mencionado en la Escritura recién citada: difícilmente se puede decir que una proposición, cuya verdad solo puede ser conocida por aquellos que tienen un conocimiento lógico más bien sofisticado, es manifiesta, *φανερών*, a todos los seres humanos normales. Por lo tanto, hay una disonancia entre la explicación que el Aquinate da del conocimiento natural de Dios y la anterior Escritura. El Aquinate estaría dispuesto a sostener que incluso para los seres humanos normales con una estructura noética que funcione apropiadamente (aparentemente, de acuerdo con él, todos los seres humanos en general) la proposición “hay un ser divino, eterno, que es creador del universo” *no* es autoevidente. Para él, el conocimiento de Dios es el privilegio de personas filosóficamente entrenadas que han sido capaces de seguir los argumentos pertinentes.

En contraste con el conocimiento de Dios, “La fe no entraña investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Implica, sin embargo, indagación sobre los motivos que conducen al hombre a creer, como, por ejemplo, que lo ha dicho Dios y está confirmado por milagros” (F2: 1, réplica a la objeción 1).

Ahora bien, si *S* realmente *sabe* que hay un ser divino, eterno, que es creador del universo (Dios) y que las proposiciones propuestas para ser creídas (las de la Escritura) han sido emitidas por tal ser y que tal ser nunca miente, entonces *S* sería enteramente necio si no asintiera a tales proposiciones. Desde luego, una buena razón para *confiar* en que lo que *T* dice es verdadero es saber que *T* es confiable; *i. e.*, que *T* sabe de qué está hablando y que *T* nunca miente. Esto vale también para los actos de fe que los humanos llevan a cabo con respecto a asuntos muy temporales y prácticos, como abordar un avión para cruzar el océano Atlántico: si la persona *S* no supiera muchas cosas acerca de los aviones, como el hecho de que no muchos caen, que reciben mantenimiento adecuado, que los pilotos son expertos, etcétera, quizá *S* no abordaría el avión. El punto es que la confianza en los asuntos humanos prácticos está usualmente basada en un *conocimiento* de los hechos relevantes. Cuando no lo está, decimos que es una *fe ciega*.

¿Requiere Dios fe ciega en los destinatarios de las proposiciones fílicas? Si un ser humano normal *S* *supiera* que Dios existe, que tal ser nunca miente, que la Biblia contiene su palabra, y si sintiera a su conciencia acusándolo, entonces *S* tal vez se sentiría inclinado a asentir a las proposiciones propuestas por Dios en el Evangelio. No obstante, el Aquinate no admite que sea posible tanto conocimiento acerca de Dios. Admite que la razón natural puede alcanzar, a lo sumo, el conocimiento de la existencia y de la unicidad de Dios, quizá con algunos destellos de su carácter moral, debido al testimonio de la consciencia (Romanos 2: 15). De hecho, con respecto a la cuestión de si es necesario creer por fe aquellas cosas que pueden ser demostradas por la razón natural, Tomás dice que

Al hombre le es necesario aceptar por la fe no sólo lo que rebasa la razón natural, sino también cosas que podemos conocer por ella. Y esto por tres motivos. El primero, para llegar con mayor rapidez al conocimiento de la verdad divina. La ciencia, es verdad, puede probar que existe Dios y otras cosas que se refieren a Él; pero es el último objeto a cuyo conocimiento llega el hombre por presuponer otras muchas ciencias. A ese conocimiento de Dios llegaría el hombre sólo después de un largo período de su vida. En segundo lugar, para que el conocimiento de Dios llegue a más personas. Muchos, en efecto, no pueden progresar en el estudio de la ciencia. Y eso por distintos motivos, como pueden ser: cortedad, ocupaciones y necesidades de la vida o indolencia en aprender. Esos tales quedarían del todo frustrados si las cosas de Dios no les fueran propuestas por medio de la fe. Por último, por la certeza. La razón humana es, en verdad, muy deficiente en las cosas divinas. Muestra de ello es el hecho de que los filósofos, investigando con la razón en las verdades humanas, incurrieron en muchos errores, y en muchos aspectos expresaron pareceres contradictorios. En consecuencia, para que tuvieran los hombres un conocimiento cierto y seguro de Dios, fue muy conveniente que les llegaran las verdades divinas a través de la fe, como verdades dichas por Dios, que no puede mentir (F2: 4).

El problema con este texto es que usa el término ‘conocimiento’ de manera ilegítima, pues ninguna proposición tomada por fe, de acuerdo con el Aquinate, puede contar como conocimiento. Está claro que, si la proposición *A* le es entregada a *S* por fe, entonces *S* no tiene conocimiento de que *A*. Si todas las proposiciones tales le son entregadas por fe, entonces *S* no puede saber que le fueron entregadas por Dios y que Dios no puede mentir. Por ende, para tener fe, *S* debe dar un salto al vacío, por así decirlo, asintiendo a proposiciones enteramente carentes de justificación (para él). De modo que el Aquinate está implicando que la mayoría de los creyentes son, de hecho, fideístas, en tanto que aceptan la autoridad de la Escritura sin evidencia alguna. También está dando motivos

por los que todos los seres humanos *debieran ser* fideístas, tomando por fe incluso proposiciones que pueden ser conocidas por la “razón natural”. Más aún, si una persona filosóficamente entrenada quisiera aceptar la autoridad de la Escritura por razón, no podría hacerlo, pues la proposición “la Escritura es la Palabra de Dios, de ese mismo Dios cuya existencia has alcanzado mediante una demostración racional” no es una que para el Aquinate pudiera ser conocida, sino que debe ser tomada por fe. Así, resulta difícil ver cómo, para Tomás de Aquino, la fe se edifica sobre la naturaleza.

Curiosamente, lejos de tomar este asentir sin justificación como un defecto, el Aquinate sostiene que es meritorio, precisamente porque no hay razones para hacerlo:

Nuestros actos son meritorios en cuanto que proceden del libre albedrío movido por la gracia de Dios. De ahí que todo acto humano, si está bajo el libre albedrío y es referido a Dios, puede ser meritorio. Ahora bien, el de la fe es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios; se trata, pues, de un acto sometido al libre albedrío y es referido a Dios. En consecuencia, el acto de fe puede ser meritorio (F2: 9).

Sería más comprensible que si el agente *S* sabe que hay un Dios fiel y verdadero, y *S* le obedece asintiendo a las proposiciones que le propone, o a sus promesas, entonces *S* tiene algún mérito por esa razón. Pero es difícil entender por qué un salto de fe carente de justificación habría de ser visto como meritorio en lo absoluto.

## LA CONCEPCIÓN DE LA FE DE CALVINO

Veremos que la concepción que Calvino tiene de la fe es por entero diferente. Para empezar, Calvino habría aceptado los enunciados *1* y *2*, en primer lugar precisamente porque están escrituralmente justificados, pero

también porque hay evidencia empírica en su favor. Para Calvino, la única razón por la que los humanos no encuentran evidente que hay un ser eterno creador del universo es que su estructura noética, debido a la Caída, no está funcionando apropiadamente. En efecto, nos dice:

Los hombres tienen un cierto sentimiento de la divinidad en sí mismos; y esto, por un instinto natural. Porque, a fin de que nadie se excusase so pretexto de ignorancia, el mismo Dios imprimió en todos un cierto conocimiento de su divinidad, cuyo recuerdo renueva, cual si lo destilara gota a gota, para que cuando todos, desde el más pequeño hasta el mayor, entiendan que hay Dios y que es su Creador [...] con su propio testimonio sean condenados por no haberle honrado y por no haber consagrado ni dedicado su vida a su obediencia. Ciertamente, si se busca ignorancia de Dios en alguna parte, seguramente jamás se podrá hallar ejemplo más propio que entre los salvajes, que casi no saben ni lo que es humanidad. Pero -como dice Cicerón, el cual fue pagano- no hay pueblo tan bárbaro, no hay gente tan brutal y salvaje, que no tenga arraigada en sí la convicción de que hay un Dios. Y aun los que en lo demás parecen no diferenciarse casi de los animales, conservan siempre, sin embargo, como cierta semilla de religión. En lo cual se ve cuán adentro este conocimiento ha penetrado en el corazón de los hombres y cuán hondamente ha arraigado en sus entrañas. Y puesto que desde el principio del mundo no ha habido región ni ciudad ni familia que haya podido pasar sin religión, en esto se ve que todo el género humano confiesa tácitamente que hay un sentimiento de Dios [N. B. *divinitatis sensum* en el original] esculpido en el corazón de los hombres (Calvino, 1968: vol. 1, cap. III, § 1).

Este conocimiento, el cual es llamado por Calvino *divinitatis sensum* (en adelante DS), puede ser definido como una predisposición innata a formar la creencia de que Dios el creador existe, y de que es digno de obediencia y alabanza. De acuerdo con Helm,

dado un DS que funcione apropiadamente, el conocimiento del mundo natural en torno nuestro, y de nosotros mismos, activa o sustenta la creencia no simplemente de que Dios existe, sino de que ha sido creador y sustentador de todo lo que uno conoce. Así que el contenido cognitivo del *sensus* no es meramente que Dios existe, sino que Dios el creador existe. Este conocimiento, el de que uno mismo y todo lo que uno ve es creación de Dios, a su vez detona creencias de admiración, respeto, gratitud y obligación al benefactor del todo, creencias y sentimientos que son enteramente apropiados dado el conocimiento de Dios el creador que los hombres poseen, y el compromiso con un principio moral tal como: *los benefactores debieran ser amados y respetados* (Helm, 2004: 227-228).

Así, una estructura noética *que funcione apropiadamente*, una en que el DS funciona apropiadamente, encuentra evidente y básico que Dios el creador existe y que es obligatorio amarlo y respetarlo. Aun cuando Calvino no menosprecia la teología natural,<sup>13</sup> habría dicho que para una estructura noética *que funcione apropiadamente* el conocimiento de Dios es inmediato y obvio, de manera que no se necesitan argumentos sofisticados para obtenerlo. Esto es universalmente válido para los seres humanos: si, para algún  $S$ ,  $S$  tiene un DS funcionando apropiadamente, “y su conocimiento de que hay un Dios es renovado por los datos  $D_1, \dots, D_5$ ”, entonces, para cualquier  $S'$  con un DS que funcione apropiadamente, su conocimiento de que hay un Dios será renovado por los datos  $D_1, \dots, D_5$ ” (Helm, 2004: 227).

La restitución del DS requiere una operación regeneradora del corazón (*i. e.*, el núcleo de la personalidad) por la cual la persona alcanza una posición en la que recibe la Escritura como Palabra de Dios, pues la estructura noética no puede seguir siendo reparada sino a través de esta Palabra. Esta operación es lo que la Escritura llama “lavamiento de la regeneración” y “renovación en el Espíritu Santo” (Tito 3: 5), la

---

13 Cfr. Calvino (1968: libro I, cap. v).



cual es considerada como necesaria y suficiente para la justificación por los teólogos reformados, como la semilla de la fe (*semen fidei*). Esta operación no restaura por completo la estructura noética, hasta el punto en que el DS quede suficientemente restaurado para ejercer plenamente la fe. Para ello se requiere la Escritura, la cual “recogiendo en nuestro entendimiento el conocimiento de Dios, que de otra manera sería confuso, y deshaciendo la oscuridad, nos muestra muy a las claras al verdadero Dios” (Calvino, 1968: vol. 1, cap. VI, §1).

Por consiguiente, la razón por la que algunos encuentran imposible admitir que la Escritura es la Palabra de Dios es que su DS no está operando apropiadamente: todos los seres humanos tienen un DS, pero en muchos de ellos se encuentra corrompido. Esto no significa que sea inexistente; solo que no produce la conclusión correcta: “Claramente, Calvino no está diciendo que todos aquellos que tienen un sentido de Dios [N. B.: es decir, de la divinidad] tengan un sentido del mismo Dios [N. B.: es decir, de la misma divinidad]” (Helm, 2004: 233). ¿Qué es, entonces, la divinidad de la que todos los seres humanos tienen algún conocimiento? Helm (2004: 234) sugiere que es exacto suponer que, para Calvino, es “más como el reconocimiento de una categoría de cosas que alguna cosa dentro de una categoría”. Clouser (2005: 19) ha mostrado que esta categoría se puede encontrar en todas las creencias religiosas; a saber, como la categoría de lo *incondicionalmente, no dependientemente real*. Todos los seres humanos tienen una tendencia a formar juicios acerca de lo que cae, o no cae, dentro de esta categoría, y ello explica la enorme diversidad de creencias religiosas. Si una estructura noética que funciona apropiadamente pone al Dios de Abraham en esta categoría, una defectuosa pondrá en su lugar alguna otra entidad o supuesta entidad, incurriendo así en una u otra forma de idolatría.

La idolatría conduce a diferentes interpretaciones de los hechos o a una negación directa de los mismos. Según Helm,

Calvino argumentaría que la Caída ha traído como resultado concepciones equivocadas del interés propio. La persona ya no cree que su interés propio esté conectado con el conocimiento y el servicio de Dios, sino con otras cosas. Y, como resultado de ello, malinterpreta la evidencia relevante, suprime evidencia, acepta la opinión común, y así consecutivamente (Helm, 2004: 238).

No obstante, para aquellos cuya estructura noética ha sido reordenada, es evidente que Dios mismo habla en la Escritura. De acuerdo con Calvino, preguntar cómo es que alguien puede tener la seguridad de que la Escritura procede de Dios es como preguntar cómo sabríamos establecer diferencia entre la luz y las tinieblas, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo. Porque la Escritura no se hace conocer menos que las cosas blancas y negras que muestran su color, y las dulces y amargas que muestran su sabor (Calvino, 1968: vol. 1, cap. VII, §3).

Calvino también se refiere a una cierta experiencia común a todos los cristianos cuando explica por qué la Escritura exhibe su propia autenticación; es decir, “lleva consigo el crédito que se le debe para ser admitida sin objeción alguna”:

No hay hombre alguno, a no ser que el Espíritu Santo le haya instruido interiormente, que descansa de veras en la Escritura; y aunque ella lleva consigo el crédito que se le debe para ser admitida sin objeción alguna y no está sujeta a pruebas ni argumentos; no obstante, alcanza la certidumbre que merece por el testimonio del Espíritu Santo (Calvino, 1968, vol. 1, cap. VI, § 6).

Esto no significa que todas las enseñanzas de la Escritura sean igualmente claras al que ha sufrido la regeneración de su estructura noética. Como lo sugiere Helms, la autoautenticación en un paso se aplica a ciertas aserciones nucleares de la Escritura, mientras que un intérprete fiel debiera interpretar las aserciones no nucleares de un modo que sea

consistente con las nucleares (este método es llamado ‘analogía de la fe’). “Esto implica que entender el significado de las expresiones nucleares es fácil o bastante fácil; su significado es claro e indisputable” (Helm, 2004: 257).

Pero cualquier cosa que sea autoautenticada en este sentido es básica en el sentido establecido en la sección 2, arriba. Por ende, en oposición a la concepción tomista, la de Calvino es que el contenido noético de la fe es *conocimiento; i. e.*, consiste en proposiciones verdaderas basadas en proposiciones autoevidentes que son aceptadas como básicas. En particular, la creencia de que la Escritura es Palabra de Dios es una de estas proposiciones básicas. Los críticos católicos insisten en que esto convierte a Calvino en un fideísta, pero ello es solo porque están presuponiendo la concepción del Aquinate sobre la materia; a saber, que las proposiciones de la Escritura no pueden ser conocidas, sino solamente asentidas por la voluntad. Calvino replicaría: no, son conocidas con autoevidencia, una vez que la gracia (es decir, la operación regeneradora que por gracia el Espíritu Santo aplica a los elegidos) ha restaurado la caída estructura noética de la persona en cuestión. Para el Aquinate, la gracia “inclina” a la voluntad a asentir sin conocimiento; para Calvino, la gracia restaura el DS hasta el punto en que las enseñanzas nucleares de la Escritura se tornan autoevidentes.

Por lo tanto, para Calvino, la fe como confianza, no como contenido proposicional, puede ser definida como confianza fundamentada en el conocimiento: hay una buena razón para confiar en las promesas de Dios, pues *sabemos* que él es fiel y omnipotente. Su propia definición reza así: “... un conocimiento firme y cierto de la voluntad de Dios respecto a nosotros, fundado sobre la verdad de la promesa gratuita hecha en Jesucristo, revelada a nuestro entendimiento y sellada en nuestro corazón por el Espíritu Santo” (Calvino, 1968: vol. 3, cap. II, §7).

De allí que el énfasis de Hebreos 11: 1 sea que la fe es “la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve”. Pero certeza implica

conocimiento.<sup>14</sup> Podemos concluir que, para Calvino, la confianza en las promesas de Dios, en que habrá de mantener fielmente a su creación a través de las leyes y los decretos mediante los que gobierna el universo, está fundada en conocimiento y no en un mero acto de asentimiento voluntario. Se sigue que la fe no puede ser meritoria en ningún sentido porque, como lo dice el mismo Aquinate: “El sabio, efectivamente, se ve obligado a asentir por la fuerza de la demostración; por eso no es meritorio el asentimiento de ciencia” (F2: 9, obj. 2). Redmond lo dice de una manera prístina: “No tenemos libertad con respecto al conocimiento, de acuerdo con el Aquinate; una vez que [S] ve la evidencia en favor de que dos más dos es igual a cuatro, no es libre de no creerlo” (Redmond, 2000: 37).

Cuando Dios le imputa a S justicia por creer en sus promesas (cfr. Génesis 15: 6), la causa no es que S esté asintiendo sin razón alguna, sino que está *obedeciendo* la voz de Dios, sabiendo que es Dios quien le habla; pero sobre todo es que este acto de obediencia es posibilitado por la regeneración de la estructura noética y el DS de S y esta regeneración es, precisamente, el medio y el sello de la justificación.

---

14 Cfr. también Calvino (1968), vol. 3, cap. II, §14.

### III. CAUSALIDAD DIVINA Y LIBERTAD HUMANA EN SUÁREZ

Mas alábese en esto el que se hubiere de alabar: en entenderme y conocerme, que yo soy Jehová, que hago misericordia, justicia y juicio en la tierra; porque estas cosas quiero, dice Jehová.

JEREMÍAS 9: 24

EL TEMA DEL CONCURSO DE DIOS Y LA GRACIA en la acción humana *vis-à-vis* la libertad de la criatura es central en la teología cristiana. En la Disputación XIX Francisco Suárez produjo una definición bastante cuidadosa y detallada de acción libre y proveyó una defensa de la tesis de que se dan en los seres humanos, efectivamente, actos libres. Procura Suárez evitar abordar en su tratado de metafísica, sin embargo, las cuestiones relativas a la relación entre la acción libre y la gracia, por considerar que estas pertenecen a la teología. A pesar de que la cuestión de si entre las causas eficientes hay algunas que obren con libertad “es gravísima y extensísima” y “depende en gran parte de las dificultades originadas por los misterios sobrenaturales de la gracia y la predestinación divina”, Suárez opta por tratar la cuestión en la Disputación XIX “en la medida que puede definirse por principios naturales”.<sup>15</sup> Esta exclusión, sin embargo, resulta arbitraria si tenemos en cuenta que Suárez había definido inicialmente el objeto de la metafísica como el ente real. En efecto, puesto que los efectos de la gracia son reales, deben considerarse como parte del objeto de la metafísica de la libertad, sobre todo si la cuestión depende de las dificultades que plantea la gracia. Es muy probable que el prurito de Suárez por excluir aquellas dificultades se deba a que aceptaba la típica distinción entre verdades

---

15 D19, S2, §1, T3, p. 326. Sigo la edición de Gredos (1961).

“naturales” y verdades “reveladas”. Pero, en todo caso, esta distinción es de carácter epistemológico, no ontológico, de manera que si las verdades reveladas son –después de todo– *verdades* entonces hablan de cosas reales que, como tales, son objeto de la metafísica. Se puede alegar que, metodológicamente, la metafísica solo debiera proceder a partir de principios establecidos por la razón y no aceptados por fe, pero el hecho es que, a pesar de los esfuerzos de Francisco Suárez por establecer que las tesis aceptadas son “demostrables por razón natural”, está claro que las mismas no tienen por qué resultar en lo más mínimo evidentes (y ni siquiera interesantes) a quienes están gobernados por un motivo religioso no cristiano.

Ello se debe a que la ontología cristiana solo puede ser apreciada por aquellos cuya razón ha sido restaurada por la gracia de la fe. Como afirma SS Juan Pablo II:

En su desobediencia originaria ellos [nuestros primeros padres] involucraron a cada hombre y a cada mujer, produciendo a la razón heridas que a partir de entonces obstaculizarían el camino hacia la plena verdad. La capacidad humana de conocer la verdad quedó ofuscada por la aversión hacia Aquel que es fuente y origen de la verdad (Juan Pablo II, 1988: §22).

Es por ello que la cura de las heridas de la razón, el retorno a la cordura, se encuentra en la más completa “locura”: la muerte de Jesucristo en la cruz. Como dice Juan Pablo II, “la venida de Cristo ha sido el acontecimiento de salvación que ha redimido a la razón de su debilidad, liberándola de los cepos en que ella misma se había encadenado” (*idem*).

En vista de estas consideraciones, por lo tanto, nos deben tener muy sin cuidado las pretensiones “científicas” del humanismo secular moderno, así como los despropósitos relativistas de ese engendro suyo conocido como “posmodernismo”, pues la fe cristiana –o la razón renovada por la fe– no tiene que rendirle cuentas a ninguno de los dos.

Hechas estas aclaraciones, es pertinente decir que las disquisiciones del escolástico Doctor Eximio siguen siendo relevantes para la teología bíblica y sistemática. Como veremos, el análisis suareciano del tópico que nos ocupa constituye un gran esfuerzo por explicar el sentido de todos los textos escriturales que hablan de la providencia de Dios, la gracia, la predestinación y la libertad humana (lo cual, incidentalmente, prueba que Suárez *presupone* la verdad de la Escritura y habla desde una razón restaurada por la fe). Estos temas siguen siendo apasionantes para toda la cristiandad en su conjunto o, por lo menos, para aquella parte de la cristiandad que practica el estudio serio y sistemático de la Escritura. En realidad, Suárez habla desde una experiencia iluminada por la Palabra de Dios, introduciendo categorías que permitan explicar técnicamente el sentido de muchos pasajes fundamentales de la Escritura. Si alguna categoría es inapropiada para el efecto, o si algunas de las tesis de Suárez son discutibles, ello no resta mérito al esfuerzo del filósofo granadino, sino más bien muestra la utilidad de su trabajo como matriz conceptual dentro de la cual es posible plantear preguntas y problemas (incluso problemas acerca de la adecuación de la matriz misma) o formular tesis contrarias a las que el mismo Suárez defendía. En otras palabras, creo que resulta de gran provecho el discurso del gran filósofo hispano para la teología bíblica sistemática.

Después de revisar la doctrina de la libertad, la concepción suareciana de la libertad, procederé a considerar el concurso y la gracia en relación con aquella. El problema central radica en conciliar el “libre albedrío” (cuya definición estudiaremos con particular cuidado y atención) con dichas operaciones. El problema más suculento, desde luego, es el de reconciliar la predestinación y la presciencia de Dios con el libre albedrío. Este es un problema que Suárez asigna a la teología, pero en realidad es interesante y natural tratarlo en este contexto, pues las respuestas -si no las mismas formulaciones de los problemas- están lógicamente conectadas entre sí.

## EL CONCEPTO DE LA LIBERTAD

Suárez trata de la libertad humana centralmente en la Disputación XIX. El abordaje del tema es a través del concepto de causalidad. La definición de causa libre la presenta en la Sección IV, §§ 8-12. Lo que habré de intentar aquí es parafrasear la antigua terminología escolástica suareciana mediante términos del lenguaje de la teoría de la elección racional -una terminología más actual- para tratar de clarificar el sentido de sus palabras.

Suárez define la libertad humana en función de la *racionalidad*: la racionalidad es por lo menos una condición *necesaria* de la libertad. Es por ello que los “agentes inferiores” o “naturales”, esto es los entes carentes de la facultad de la razón, no pueden por principio ser agentes libres. Ello obedece a que los agentes inferiores “están ordenados a hacer siempre lo mismo” bajo circunstancias análogas.<sup>16</sup> En terminología contemporánea podríamos afirmar que, si  $x$  y  $y$  son agentes naturales de la misma esencia, puestos en las condiciones  $C_1, \dots, C_n$ ,  $x$  y  $y$  producirán el mismo tipo de efecto. La existencia de correlaciones estadísticas no niega este hecho, sino que amplía la definición de causalidad para incluir la causalidad estocástica junto a la determinista.<sup>17</sup> La nueva definición, más general, rezaría así: si  $x$  y  $y$  son agentes naturales de la misma esencia, puestos en las condiciones  $C_1, \dots, C_n$ ,  $x$  y  $y$  pueden producir efectos en el mismo espacio de posibles efectos, con la misma distribución de probabilidades.

Otra manera de expresar que el agente  $x$  obra con necesidad es que está determinado a una sola cosa. Esto significa que no puede dejar de producir efectos en un mismo espacio, con las mismas probabilidades, siempre que se halle bajo el mismo tipo de condiciones. Así, en muchas condiciones el fuego producirá quemaduras en la carne humana. Y si bajo

---

16 D19, S1, §10, T3, pp. 321-322.

17 Para una discusión del concepto de causalidad estocástica, véase Suppes (1984). Se equivoca Suppes al suponer que la causalidad estocástica niega la soberanía de Dios.



ciertas condiciones produce quemaduras, producirá siempre quemaduras bajo las mismas condiciones, sin que causa natural alguna pueda impedirlo. Le queda reservado a Dios (quien es el que ordena las probabilidades con que ocurren las cosas) el poder de suspender el efecto negando su concurso a la causa segunda, es decir a la criatura.

Una vez comprendido el concepto de causa natural, es más fácil entender el de causa libre. Según Suárez,  $x$  es un *agente libre* *syss* (si y solo si) existe un sistema de condiciones  $C_1, \dots, C_n$  tales que  $x$  no obra con necesidad bajo las condiciones  $C_1, \dots, C_n$ . Ahora bien, si alguna causa obra sin necesidad “es preciso que posea alguna facultad o potencia dotada del poder de detener su operación, incluso habiéndose cumplido todos los requisitos para obrar”.<sup>18</sup> ¿Cuál es esta facultad o potencia? Es una proposición ontológica suareciana que la razón es la “raíz adecuada de la libertad”,<sup>19</sup> ya que la voluntad no obra si no es movida eficazmente por el entendimiento. La determinación de la voluntad a perseguir un fin intermedio es producto de alguna deliberación racional, mas no así su determinación a los fines últimos. El entendimiento no puede determinar la voluntad en los actos más importantes, los cuales son “el amor del bien en cuanto tal y la tendencia al último fin”.<sup>20</sup> En efecto, en el análisis de la acción libre es menester tener en cuenta los conceptos de *fin* y *medio*, como haremos más abajo. Pero la posibilidad de redirigirse de un fin (no último) a otro, es decir de elegir distintos medios para alcanzar un fin, es fruto de la deliberación racional, de modo que solo los agentes racionales son agentes libres. Es esencial a un agente racional que, puesto en las mismas condiciones  $C_1, \dots, C_n$ , en momentos diferentes, puede no producir el mismo efecto. Lo que esto significa no es que, para ser libre, el agente  $x$  tenga que modificar alguna vez sus reacciones frente a las mismas condiciones, sino solo que tenga la *posibilidad* de hacerlo. Se verifica esta posibilidad observando que otros agentes racionales, puestos en las

---

18 D19, S2, §4, T3, pp. 327-328.

19 D19, S1, §13, T3, p. 324.

20 D19, S2, §6, T3, p. 328.

mismas condiciones, no reaccionan del mismo modo que  $x$ . También se verifica en la observación de agentes racionales que cambiaron su usual reacción bajo las condiciones  $C_1, \dots, C_n$  a otra opuesta. Esto lo expresa Suárez diciendo que los agentes naturales no son “indiferentes” a varios efectos, a diferencia de las causas libres, que son “potencias” para causas opuestas o contrarias.

## LA ESTRUCTURA DE LA ACCIÓN

En cada momento de su existencia el agente libre está ordenado de modo involuntario a fines últimos y “no existe ningún acto de la voluntad, que opera con la razón y alguna deliberación, que no sea efecto del fin”.<sup>21</sup> Muchas acciones persiguen fines que a su vez son medios para alcanzar otros fines; estos medios son llamados *fines intermedios* o *fines por qué*. Los fines que no son intermedios son llamados *fines para qué* o *fines últimos*.<sup>22</sup> Dado que toda deliberación racional siempre es en función de fines previamente determinados, no puede haber elección racional de fines últimos. Dice Suárez que “El hombre, si tiene en su entendimiento una suficiente proposición y consideración del objeto, aunque no la tenga por aplicación de la voluntad, sino por excitación del objeto que se le presenta, o por manifestación o infusión de otro, puede en seguida libremente querer o no querer tal objeto”.<sup>23</sup>

Esto sugiere que el ser humano está en condiciones de determinar si va a querer o no un objeto que se le haya presentado previamente a su conocimiento. Parece que habría que interpretar a Suárez aquí como presuponiendo una distinción entre el gustar y el querer, pues queda fuera del control del agente que –al ver un objeto– le guste o le disguste. Sin embargo, puede gustarle, pero no por ello tiene por qué quererlo; esto es, por qué convertirlo en objeto de su voluntad. Un clásico ejemplo de

21 D23, S6, §18, T3, p. 769.

22 D23, S2, §2, T3, p. 708.

23 D19, S5, §6, T3, pp. 372-373.

esto lo da el Señor Jesucristo cuando dice que el que mira a una mujer para codiciarla ya adulteró con ella en su corazón (Mateo 5: 28). Más que del gusto natural que una mujer puede despertar en un varón, aquí parece tratarse del proponerse la seducción de la mujer *como objeto de la voluntad*. Si alguien no se propone tal objeto se tiene que deber a que hay otros fines superiores al mismo como, por ejemplo, ahorrar energía para buscar un resultado atlético, agradecer a Dios o evitar un castigo que podría amenazar el logro de otros fines. De manera que si no hay estos otros fines entonces el agente se puede proponer dicha seducción como un fin propio.

El *a priori* de toda deliberación acerca de fines son otros fines previamente aceptados. Por lo tanto, si no hay otros fines, no hay manera de juzgar si debemos querer o no un objeto apetecible que se presente a nuestro entendimiento. De hecho, parte importante de la educación de los niños consiste en mostrarles que hay otros fines que pueden anular los anteriores. Llamaremos *conversión de fines* a cualquier cambio en los fines últimos que tenga lugar. Cuando se propone un nuevo fin que anula a los anteriores, estamos ante un caso de conversión de fines. Los fines de un agente forman un conglomerado más o menos consistente; cuando se propone un nuevo fin, el agente juzga si este es consistente con el logro de los anteriores. Puede suceder que el propuesto fin sea rechazado, pero también puede suceder que sea querido con más fuerza que los anteriores y que por lo tanto pase a desplazarlos. La razón de este desplazamiento es que el agente percibe en el nuevo fin la posibilidad de mayor deleite, honestidad o utilidad. No importa que en la realidad el nuevo fin sea menos bueno que los anteriores ya que, si bien “en la razón formal que mueve no hay engaño, pues siempre mueve por el deleite, la honestidad o el provecho de la naturaleza [la utilidad]”,<sup>24</sup> “el bien aparente o solamente pensado puede ser suficiente para ejercer su causalidad final”.<sup>25</sup> Esto

---

24 D23, S5, §15, T3, p. 755.

25 D23, S5, §15, T3, p. 754.

implica que puede haber error de costumbres, de camino recto o de apetito recto. El error de costumbres consiste en tener por hábito acciones encaminadas a fines malos (los cuales, como vimos, siempre son percibidos por el agente bajo la razón formal de bienes); el error de apetito recto consiste en tener apetencia de algo malo en sí, lo cual convierte a algo que no es bueno por naturaleza en fin de la acción. El error de camino recto se puede imaginar como un proyecto de gran alcance (como un proyecto de vida) encaminado a un fin intrínsecamente malo. Cabe mencionar que el utilitarismo no hace estas distinciones; a lo sumo, un fin podría ser catalogado como malo por esta doctrina moral solo porque la persecución del mismo por alguien podría mermar la cantidad de utilidad social total, o por ser inconsistente con los otros fines del agente. Desde luego, en la visión de Suárez hay fines que son intrínsecamente malos.

Otro tipo de error, que es el tipo de error propio de la libre deliberación, es el error de inteligencia. Para decirlo de manera actual, este error se caracteriza por no ser eficiente en la elección de los medios, pero esta ineficiencia se puede deber a la falta de información. La teoría de la elección racional modela la libre deliberación racional con base en el concepto de utilidad esperada. Dado el fin  $f$ , el agente evalúa las consecuencias de sus acciones asignándoles una utilidad por el grado en que le permiten alcanzar  $f$ : entre más útil es para lograr  $f$ , más alta es su utilidad. La contingencia es modelada mediante el concepto de probabilidad. Para tratar de aproximarse al fin  $f$ , el agente puede disponer de un número de acciones  $a_1, \dots, a_n$ . En ocasiones, ninguna de las acciones  $a_i$  garantiza que el agente pueda alcanzar el fin  $f$ , ya que el grado en que es posible aproximarse a  $f$  mediante una de estas acciones depende del estado de la naturaleza que tenga lugar, o de las acciones estratégicas que adopten los contrincantes si es que el agente está involucrado en un juego. Cuando es posible asignar probabilidades a dichos estados, decimos que el agente está en una situación de *riesgo*; cuando ni siquiera ello es posible, decimos que está en una situación de *incertidumbre*. La regla general de raciona-

lidad que propone la teoría de la elección racional es esta: en situaciones de riesgo o de información perfecta adopta la elección que maximiza la utilidad esperada. Las situaciones de incertidumbre son más difíciles de tratar, aunque también hay algunos preceptos de racionalidad aplicables.<sup>26</sup> David M. Kreps –entre otros– ha criticado la validez descriptiva de los modelos de elección racional en circunstancias complejas.<sup>27</sup> La teoría económica, en particular, atribuye a los agentes la ejecución de complejos cálculos que en realidad no tienen lugar. Ello puede deberse a que los agentes se ven puestos en circunstancias en las que hay falta de información, a graves dificultades para llevar a cabo los cálculos requeridos para calcular la utilidad esperada o a que simplemente no tienen idea de que habría que hacer un cálculo tal: su proceder es intuitivo y “a ojo de buen cubero”. Pero los modelos solo nos dicen cuáles son las normas de la racionalidad, no que el ser humano sea siempre capaz de actuar racionalmente. En cualquier caso, cuando hay varias formas de alcanzar un fin determinado, tiene que haber alguna estimación de las consecuencias de las acciones y de la posibilidad que estas tienen de aproximarse al fin propuesto, aunque esta estimación no sea conducida de un modo explícitamente computacional. El libre albedrío consiste en la capacidad de realizar esta deliberación, así como en la de querer un fin propuesto que sea incompatible con los fines previamente aceptados.

Una pregunta que podemos plantearle al texto de Suárez es la relativa a si puede haber un solo fin para qué, un solo fin último de la acción humana (como lo representa la figura 1) o si, por el contrario, deben reconocerse varios fines últimos (figura 2). No hay una respuesta muy clara en Suárez, aunque se insinúa que la Visión Beatífica es el fin intrínsecamente bueno de la vida humana. En efecto, dice el Eximio que “solamente amamos por necesidad el fin último o supremo, y eso única-

---

26 Para una introducción al tema de la elección racional, véase Resnick (1998). Allí se discute el problema de la decisión bajo incertidumbre. Para un tratamiento clásico, véase Luce y Raiffa (1957).

27 Kreps (1995: 107-110).

mente en cuanto a la especificación, no en cuanto al ejercicio, al menos en el presente estado de vida”.<sup>28</sup> Este texto sugiere que hay precisamente un fin supremo, un *summum bonum*, que es amado en general por los agentes racionales en cuanto a la especificación. Creo que el texto abre la posibilidad de la siguiente tesis: los agentes racionales pueden estar ordenados a un solo fin último. Suárez sugiere el tipo de fin al que están –o debieran estar– ordenados los cristianos, cuyo fin último debe ser el de glorificar a Dios en todas las cosas y mantenerse en comunión con Él.<sup>29</sup>

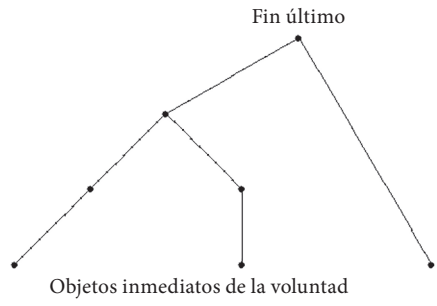


FIGURA 1. Diagrama de Hasse II. Un solo fin último.

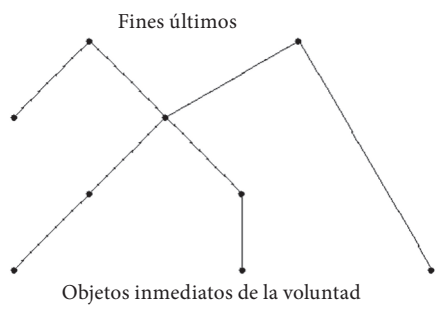


FIGURA 2. Diagrama de Hasse I. Más de un fin último.

28 D19, S5, §7, T3, p. 373.

29 “Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios” (I Corintios 10: 31).

## CONCURSO, PREDESTINACIÓN Y LIBRE ALBEDRÍO

La cuestión del fin último es el punto crucial para entender el problema de la elección y el libre albedrío. Creo que Suárez da una ingeniosa explicación de la concurrencia divina en el acto libre que verdaderamente salva el libre albedrío. En efecto, la solución de Suárez es que Dios acomoda su concurso a las causas libres de modo que no las arrastra a la acción sino, por así decirlo, pone a su disposición su concurso en varias acciones, para que hagan libre uso de cualquiera de ellas si así lo determinan con base en su libre deliberación.<sup>30</sup> A diferencia de los agentes naturales, los cuales reciben en cada circunstancia concurso para un acto (aunque otros actos tengan probabilidades positivas), los agentes racionales reciben concurso suficiente para varios actos, dependiendo del agente la elección de cualquiera de ellos.<sup>31</sup> Parece que esta tesis fue uno de los motivos de la importante controversia *de auxiliis*, pues los tomistas sostenían que el concurso era una causa eficiente que determinaba la acción.<sup>32</sup>

Pero el verdadero problema no está en la concurrencia, sino en la concepción que tienen los agentes del fin último. Sostengo que la determinación del fin último, la especificación de este sumo bien, está gobernada por el motivo religioso que gobierna al agente. Tomemos como primer ejemplo el del budista. El fin del budista es el Nirvana, la total extinción de las pasiones y de los deseos. ¿Hay alguna duda de que para el budista el *summum bonum* es el Nirvana? Tomemos ahora el caso del hombre (varón o mujer) religiosamente desarraigado en una gran urbe occidental. ¿No es acaso tal persona arreglosa por excelencia? Lo es con respecto a las religiones tradicionales, pero no con respecto a cualquier creencia relativa a lo que es ontológicamente autosubsistente: es posible que esta persona piense que, si bien todo es pasajero y carece de sentido para la vida humana, el universo mismo o alguno de sus componentes (como

---

30 D22, S4, §15, T3, p. 670.

31 D22, S4, §21, T3, p. 672.

32 Abellán (1992: 167). Véase Bonet (1932) y el capítulo x de este mismo libro.

“la materia”) seguirá existiendo después de que desaparezca el ser humano (esa “pasión inútil” como decía Sartre) de la faz de la Tierra. No hay duda de que una creencia como esta, aunada a las experiencias vitales de la persona, determina su sistema de fines últimos.

Propongo elucidar el concepto teológico reformado de *total depravity* (inhabilidad total) como el estar fijado a fines últimos inconsistentes con, y excluyentes de, el sumo bien auténtico y verdadero. Esto causa la distorsión de la razón a la que aludía Juan Pablo II y provoca la supresión de la verdad. Ya vimos que la fijación a estos fines últimos no es voluntaria, aunque sí resulta de la concupiscencia, es decir, de la apatencia de supuestos bienes presentados al entendimiento.

La gracia salvadora consiste en esto: en una presentación irresistiblemente cautivadora de la comunión con Dios al entendimiento como *summum bonum*, seguida de la convicción de que 1) el pecado conlleva condenación eterna, eterna separación de ese bien, 2) el agente humano es impotente para dar plena satisfacción a las exigencias de la ley y 3) solo la fe en Jesucristo puede liberar de esa grave condenación. Esta acción de la gracia en el entendimiento produce fe salvadora e instala en la estructura de fines del agente el fin de permanecer firme en esa fe -en la comunión con Dios- ante los embates de la carne; *i. e.*, el *pull* que los otros fines siguen ejerciendo sobre el agente. La reforma del entendimiento consiste en el abandono de esos otros fines en aras de este. Que ello es enteramente imposible en la vida presente es quizá lo que quiere decir Suárez cuando señala que el bien supremo lo es en cuanto a la especificación, pero no en cuanto al ejercicio. No obstante, si algún ejercicio es posible, solo lo es para los que han sido dotados de la especificación de este verdadero *summum bonum* y la consiguiente fe salvadora.

La tesis reformada de que la expiación es limitada (*limited atonement*) significa que no a todos los agentes racionales les es otorgada la fe salvadora. En términos suarecianos esta tesis se puede formular diciendo que no a todos los agentes racionales les es presentada la comunión con Dios con la fuerza de un objeto sumamente apetecible. Alvin Plan-



tinga diría, en términos análogos, que para adoptar las creencias implicadas por la adopción de este fin el agente tendría que llegar a estar en alguna circunstancia o experiencia en la que dichas creencias puedan recibir suficiente justificación (Plantinga, 2000: 256-270). Pero se halla en el consejo oculto de Dios el decreto de colocar o no a un agente en tales circunstancias.



## IV. EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA GRACIA: MOLINA, SUÁREZ Y LA REFORMA

### INTRODUCCIÓN

MI PROPÓSITO PRINCIPAL EN ESTE CAPÍTULO es exhibir la raíz religiosa humanista (secular) de la *scientia conditionata* de Francisco Suárez y el punto fino de su discordancia con el protestantismo. En oposición a la concepción suareciana, habré de bosquejar una teoría reformada de la posibilidad que rechaza la teoría de los mundos posibles.

Aunque la *scientia media* de Luis de Molina –formulación anterior de la *scientia conditionata*– y la misma *scientia conditionata* son una respuesta de la Compañía de Jesús a la teología luterana, creo que la teología calvinista, o mejor dicho reformada, hubiera sido aún más difícil de impugnar por Molina y por Suárez, en lo que concierne a la gracia, la predestinación y el libre albedrío. En efecto, si bien se debe a Lutero el énfasis en la doctrina de la salvación por la gracia, se debe a Juan Calvino la formulación sistemática de la teología resultante de aquella doctrina y el desarrollo de algunas de sus consecuencias lógicas para la práctica de la filosofía.

El ejercicio que aquí presentamos consiste, pues, en mostrar el punto fino de la discordancia entre la ontología suareciana de la *scientia conditionata* y la teología reformada, exhibiendo la raíz religiosa humanista de la primera y su choque con el motivo religioso cristiano, tal y como lo entiende la Reforma. Incidentalmente, el ejercicio ilustrará mediante un importante ejemplo la tesis de que las teorías ontológicas tienen tras de sí una motivación y una raíz de carácter religioso. Espero que también sirva para responder a una perplejidad que ha manifestado Guillermo Hurtado. La perplejidad es esta: ¿cómo es posible que el catolicismo romano haya abandonado el gran esfuerzo filosófico de la Contrarre-

forma, cuyo principal exponente es sin lugar a dudas Francisco Suárez, para volver a la filosofía de santo Tomás de Aquino? ¿Cómo es posible que, si el mismo Concilio de Trento estuvo dominado por la teología jesuita, haya el papa León XIII proclamado la filosofía tomista como “recomendable” para la Iglesia Católica Romana (en la encíclica *Aeterni Patris*)? La respuesta aparente es que Suárez es demasiado “moderno”, en el sentido de que su filosofía está demasiado enraizada en el motivo religioso humanista secular de la autonomía de la libertad. Este motivo choca frontalmente con el motivo religioso naturaleza/gracia, cuyo máximo exponente filosófico es -desde luego- Tomás de Aquino.

Intuyendo la modernidad de Suárez, José Ferrater Mora (1955) hizo un gran esfuerzo por mostrar en qué consiste dicha modernidad. A mi modo de ver, Ferrater Mora nunca alcanza a percibir en qué consiste el “espíritu” de la modernidad, aunque reconoce que este espíritu es algo “diferente del medieval e incluso del ‘intermedio’ del Renacimiento” (Ferrater Mora, 1953: 528). El “espíritu” de la modernidad es la afirmación del motivo religioso humanista de la libertad, el cual se halla todavía confundido durante el Renacimiento con el motivo cristiano, sobre todo en los humanistas “bíblicos” como Erasmo de Rotterdam.

Como han mostrado Bonet (1932), Copleston (1985) y Abellán (1992), no hay duda de que el motivo humanista de la autonomía de la libertad es uno de los grandes abrevaderos de la Contrarreforma jesuita y del pensamiento de Molina y de Suárez, particularmente a través de Erasmo. Según Copleston,

Está muy claro que Molina y aquellos que estuvieron de acuerdo con él [como Suárez] estaban preocupados por salvaguardar la libertad de la voluntad humana. Su punto de vista puede quizá ser expresado diciendo que empezamos con lo que es mejor conocido para nosotros, a saber la libertad humana, y que debemos explicar la presciencia divina y la acción de la gracia de tal modo que la libertad de la voluntad no sea eliminada o tácitamente negada. Si no pareció extravagante introducir tales

consideraciones en una disputa teológica, uno podría quizá sugerir que el movimiento humanista general del Renacimiento se reflejó en alguna medida en el molinismo (Copleston, 1985, t. 3: 342-3).

Veremos enseguida la naturaleza del motivo religioso básico que dio vida al movimiento humanista no solo del Renacimiento sino de toda la modernidad.

## EL IMPACTO DEL MOTIVO RELIGIOSO HUMANISTA EN EL CATOLICISMO ROMANO DEL SIGLO XVI

El motivo religioso definidor del humanismo, y finalmente del “espíritu” de la modernidad, es el de la autonomía de la voluntad. Este motivo postula que la libertad humana consiste en una supuesta capacidad del hombre para generar sus propias normas morales y tomar decisiones solo con base en dichas normas, libres de toda influencia externa. Esto implica, en el juicio moral, el rechazo a toda autoridad externa a la propia razón, en particular el rechazo a cualquier supuesta revelación divina.

Los llamados “humanistas bíblicos” (como Erasmo de Rotterdam) no vieron las consecuencias anticristianas del motivo humanista y no fue sino hasta tiempo después que el humanismo se desprendió de sus remanentes cristianos para aparecer en toda su pureza. Los humanistas “bíblicos” querían hacer compatible la autonomía de la voluntad con un supuesto apego a los evangelios. Esto no es en modo alguno ajeno al espíritu que anima a la escolástica, según la cual algunas verdades reveladas son también cognoscibles por la razón “natural”. Es posible argumentar, como en efecto lo hace santo Tomás, que las entregas de la razón no pueden contradecir las entregas de la fe. Así, la razón debe alcanzar en principio los mismos preceptos morales que presenta la ley revelada por Dios en la Escritura.

Pero el humanismo tiene consecuencias mucho más profundas cuando se trata de entender el alcance de la corrupción del hombre causada

por la Caída. Este es, en efecto, el punto principal de desacuerdo entre el protestantismo y el catolicismo romano. Dentro de su antropología filosófica cuasiaristotélica, el catolicismo romano concibe al hombre como una sustancia material, dotada de materia y forma sustancial, pero además originalmente dotada con el don sobreañadido de la gracia. Lo que el hombre perdió debido al pecado es este don sobreañadido, pero no la integridad de su naturaleza. Y precisamente el atributo distintivo de esta naturaleza es el alma racional. Luego, la razón ha quedado incólume por la caída. Ahora bien, al ser la razón el medio por el cual el hombre juzga y entiende la Revelación, se sigue que todos los hombres están por igual capacitados para entender y juzgar el Evangelio. La igualdad de los hombres en este respecto se complementa en el ámbito de la gracia al dotárseles a todos (excepto un selecto grupo de predestinados a vida eterna) con la misma porción de gracia. Por ello Tomás de Aquino puede decir que los que han sido ordenados a la vida eterna no por la divina predestinación, sino por la gracia, “dícese inscritos en el libro de la vida, no absoluta, sino hipotéticamente (*secundum quid*), como consignados en él, no para obtener la vida en sí misma, y sí solo en su causa: y estos pueden ser borrados del libro de la vida” (Tomás de Aquino, 2001, cuestión 24, artículo 3).

Todos aquellos hombres que han recibido su porción de gracia pueden ser borrados del libro de la vida si no perseveran en las buenas obras. De esta manera, la salvación para la gran masa de la humanidad es un asunto de su propia capacidad para mantenerse en la salvación a través de la mortificación y del buen obrar. Es este moralismo el blanco principal de la Reforma, la cual insiste en que, si bien hay una gracia común para toda la humanidad, esta por sí sola es insuficiente para la salvación, aunque el hombre pueda ser inducido por ella a un alto grado de moralidad.

El reproche de la Reforma a Tomás y al catolicismo romano en general consiste en que este no admite la gravedad de la caída ni admite que el problema no es uno de habilidad para hacer buenas obras. El hombre no nacido de nuevo puede ser muy moral y tener una cierta bondad.

Pero tiene un defecto fatal: su corazón, su íntegro ser, está inclinado, esto es totalmente entregado, a una divinidad falsa. Este es el significado profundo del pecado original para la Reforma. Cuando la Reforma habla de inhabilidad total, no quiere decir que el hombre esté enteramente incapacitado para buenas obras, sino tan solo que su corazón está enteramente entregado a un ídolo y, por lo mismo, totalmente incapacitado para volverse a Dios. Se requiere una operación eficaz del Espíritu Santo en el corazón o espíritu del hombre para que pueda ser regenerado *en un sentido espiritual, no moral*. Al ser regenerado es dotado con una nueva fe, que es la fe en Jesucristo. Y es esta fe la que justifica al hombre, no sus buenas obras. Es decir, Dios justifica gratuitamente al hombre al otorgarle el don de la fe.

Esta visión del hombre como caído y entregado a las tinieblas por virtud del pecado original es el blanco principal del optimismo renacentista. Los humanistas cristianos niegan la muerte espiritual e insisten en lo que ellos llaman el “libre albedrío”. Conforme a la doctrina del libre albedrío, la conversión es un asunto de la mera razón y, además, la perseverancia en la salvación es un asunto de las grandes capacidades racionales y morales que el hombre supuestamente posee. Esto excluye, desde luego, la posibilidad de que Dios mismo pueda intervenir en las capacidades de elección del hombre. El humanismo postula una esfera interna de decisión absolutamente autónoma e inviolable, incluso por Dios mismo. *Autónoma*, porque las normas que rigen sus actos son producto de su propia razón; *inviolable* porque por su misma esencia no puede ser libre si no pudiera obrar sin ser inclinada en alguna dirección por una potencia externa. Estas dos atribuciones de autonomía e inviolabilidad implican la *impredecibilidad* del actuar humano: es imposible saber, en el instante  $t$  la decisión que un hombre ha de adoptar en un tiempo posterior  $t'$ , pues la autonomía de la voluntad de suyo excluye que deba estar la voluntad sujeta a la causalidad.

Ahora bien, si la razón no está corrompida por el pecado, ¿qué impide al hombre normal ver por sí mismo la verdad de la revelación cris-

tiana y tomar la decisión final de aceptar sus demandas “morales” o rechazarlas? De esta manera se preserva lo que ellos entienden por ‘libertad’, a saber, la supuesta capacidad del hombre para decidir por sí mismo, sobre el fundamento de las entregas de su propia razón, sin ninguna influencia “externa”. Esto significa que el ser humano siempre está puesto en una encrucijada: en cada momento tiene que elegir entre seguir la ley moral que su propia razón le indica o actuar conforme a otras inclinaciones.

Ahora bien, la Reforma no niega que el hombre sea moralmente responsable en cada instante de su vida. Lo que niega, en primer lugar, es que la ley moral sea producto de su razón, ya que concibe a las normas sociales suprarbitrarias en general como leyes que Dios puso a su creación. En segundo lugar, admite que el hombre puede ser inclinado a actuar en una dirección u otra. Pero sobre todo niega que la encrucijada relevante para la salvación sea una encrucijada de orden *moral*. La Reforma afirma, desde luego, que el hombre puede ser inclinado por Dios a actuar en una u otra dirección, pero niega que el fundamento y sustancia de la salvación consista en una inclinación a *actuar*. La salvación es consumada por Dios en el momento en que inclina el corazón de un hombre no a ejecutar tal o cual acción moral, sino a adorar y a servir a una nueva divinidad: el Dios de Jacob a través de una fe nueva en Jesucristo. Recibir el don de la fe y ejercerlo no es ninguna obra o acción, sino la espontaneidad de la confianza en la justificación gratuita por los méritos de Jesucristo. Este don divino -el cual se manifiesta en frutos de buenas obras- es irrevocable y conduce de manera ineluctable a la vida eterna.

### LA SCIENTIA CONDITIONATA

En su afán por combatir la doctrina de la justificación gratuita por la fe, la Contrarreforma encabezada por Luis de Molina y Francisco Suárez se afianzó en el motivo religioso humanista hasta el grado de negar la doctrina tomista del concurso divino. Es decir, dentro del lenguaje técnico



escolástico, Molina y Suárez negaron la doctrina de la premoción física, según la cual “Dios concurre a la producción del acto libre del hombre con un concurso *previo y físicamente* determinante” (Bonet, 1932: 139).

No es que esta doctrina sea muy clara. Ciertamente es escritural la idea de que en Dios todas las cosas subsisten (Colosenses 1: 17). Dentro del marco conceptual aristotélico-tomista, tal idea se expresa mediante los conceptos de primer motor (o causa primera) y causas segundas. El primer motor es el que mantiene, con su influjo, todas las cosas en existencia. En particular, las acciones de los hombres, las cuales son entes en uno de los predicamentos, tienen que ser sustentadas por la causa primera. Los tomistas entendieron esto como significando que Dios da un influjo, impresión o movimiento transeúnte que procede de Dios y es recibido por la criatura. Según Abellán, las características de este influjo son las siguientes:

1. Es un concurso físico: “Actúa como causa eficiente, y no sólo moral o final, en la que Dios atrajese con mandatos o persuasiones” (Abellán, 1992: 167).
2. Es un concurso inmediato: “Dios no es sólo el autor de la potencia de obrar de las criaturas, para después dejarlas actuar por su cuenta, sino que concurre directamente a la actuación de una potencia y a la producción del efecto” (*idem*).
3. Es un concurso previo: “Se produce con anterioridad o prioridad de naturaleza, entendiendo por ésta la dependencia natural del efecto con respecto de la causa; por tanto, dicha prioridad no se entiende nunca en un sentido temporal o cronológico del influjo divino con respecto al acto humano libre” (*idem*).

Esta doctrina se entiende mejor desde la distinción tomista entre *ciencia de visión* y *ciencia de simple inteligencia*. Por la primera “se entiende el conocimiento que Dios tiene de las cosas que han existido, existen o existirán” (*idem*). Por la segunda se entiende el conocimiento que Dios

tiene de los meros posibles, es decir, “aquellas cosas que podrían existir, pero que nunca existirán por no darse las condiciones necesarias para ello” (*idem*). Según Domingo Báñez, tomista defensor de esta doctrina en el siglo XVI, la conexión que hay entre un evento meramente posible y sus condiciones, así como la ocurrencia o no de tales condiciones, es el resultado del decreto de Dios. Por ejemplo, Dios decreta, primero, este condicional:

1. Si Pedro es puesto en las condiciones  $C_1, \dots, C_n$
2. entonces Pedro negará a Cristo ( $C$ )

y además decreta que Pedro sea puesto (o no) en las condiciones  $C_1, \dots, C_n$ . La verdad del condicional 1 depende precisamente de la eficacia del concurso divino, el cual movería a Pedro a actuar de la manera estipulada en el momento en que se cumplieran las condiciones. En otras palabras, conforme a los tomistas bañecianos, los condicionales -tanto contrafácticos como no- son verdaderos por un decreto de la voluntad de Dios.

Martín Lutero no tendría ningún problema con la tesis de que los condicionales son verdaderos por un decreto de la voluntad de Dios. El punto de la disputa con los bañecianos es que, conforme a estos, de la necesidad del condicional no se sigue la necesidad del consecuente. Para Lutero, por el contrario, sí se sigue. Según Bonet, para Lutero:

La expresada distinción [entre la necesidad del condicional y la del consecuente] se reduce, pues, a decir: todas las cosas se realizan necesariamente pero no por ello son Dios. La necesidad de la consecuencia es de todos admitida; pues bien, ella basta para destruir la libertad. Ante ella, de nada sirve la no necesidad del consiguiente [consecuente], puesto que el hecho debe necesariamente realizarse. Más todavía, la no necesidad del consiguiente [consecuente] es una mera fantasía, es contradictoria con la necesidad de la consecuencia que los partidarios del libre albedrío admiten. Si Dios previó la traición de Judas, Judas hará necesariamente la

traición: he ahí la necesidad de la consecuencia. Contra ella se consuelan diciendo: Judas puede variar su voluntad, luego no hay necesidad del consiguiente. Pero ¿cómo conciliar estas dos proposiciones: Judas puede no querer traicionar, Judas necesariamente querrá traicionar? ¡Son contradictorias! (Bonet, 1932: 85).

Una manera de entender lo que quieren decir los bañecianos cuando insisten en que –a pesar de todo– Judas podía no haber traicionado a Jesús puede ser que no es esencial a ningún ser humano el traicionar en circunstancias análogas a aquellas en las que el Iscariote estaba cuando traicionó a Jesús (como en efecto es el caso, pues los otros apóstoles estaban en circunstancias parecidas). Quizá haya sido esto lo que los bañecianos entendían cuando hablaban de potencia libre pero no acto (*ibid.*: 87). En tal caso, el operador de necesidad significaría cosas distintas. Para Lutero, ‘Necesario  $Fa$ ’ significa que Dios ha decretado que  $a$  exista y tenga la propiedad  $F$ , sea esencial o no. Para los tomistas, significa que  $F$  es esencial a  $a$ . Evidentemente, cuando Lutero dice que es necesario que Judas haya traicionado a Jesús significa que Dios decretó ese hecho, lo cual es escrituralmente verdadero. Para los tomistas significaría que le era esencial a Judas ser un traidor, o que no tenía la “potencia” para no serlo, lo cual es evidentemente falso, pues ser traidor no es una propiedad esencial del hombre.

Al darse cuenta de la debilidad de la distinción tomista entre potencia y acto libres, así como de la fuerza del argumento de Lutero, Molina y Suárez idearon otra estrategia para oponerse a la soteriología de Lutero. La estrategia consiste, dicho de modo simple, en negar que los condicionales que involucran acciones humanas sean decretados como necesarios por Dios. Este es el origen de la ciencia media de Luis de Molina, la cual es perfeccionada por Francisco Suárez bajo el nombre de ciencia condicionada. Como lo describe Giannina Burlando,

el conocimiento condicional es *anterior* a cualquier determinación de los decretos de Dios, por eso se dice independiente de la voluntad divina, y

dependiente de las elecciones libres de las criaturas. Tiene similitudes y diferencias con los dos tipos canónicos de conocimiento divino. Al igual que el conocimiento de visión, el objeto del conocimiento condicional es contingente, y al igual que el conocimiento de simple inteligencia es anterior a los decretos divinos. Pero difiere de ambos, porque a través de él, Dios ve en su esencia y *ab eternitatis* no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto. Más precisamente, Dios tiene conocimiento condicional sólo si conoce *todos* los condicionales *verdaderos* acerca de futuros contingentes (Burlando, 1995: 107-108).

Por ejemplo, según Suárez, no es que Dios haya decretado la verdad de este condicional:

Si Pedro es puesto en las condiciones  $C_1, \dots, C_n$   
entonces Pedro negará a Cristo ( $C$ )

Esto significa, entre otras cosas, que las condiciones  $C_1, \dots, C_n$  *determinan causalmente* que Pedro haya de negar a Cristo. Conforme a Suárez, podrían darse las condiciones  $C_1, \dots, C_n$  o cualquier otra conjunción de condiciones, y aun así Pedro no negar a Cristo. No importan las condiciones que se den, Pedro tiene el poder por igual para negar o no negar a Cristo. En otras palabras, la voluntad libre es perfectamente incondicionada. Dios “ve” la verdad del condicional  $C$ , pero no porque haya un nexo nómico o causal entre antecedente o consecuente, o porque el concurso divino incline a Pedro a actuar en una u otra dirección, sino porque prevé que Pedro simple y llanamente actuará así. Suárez llama ‘futuribles’ a estos condicionales.

De esta manera, al golpear a la Reforma, Molina y Suárez golpearon de paso a los tomistas, dando lugar a una larga controversia dentro del catolicismo romano que parecía haberse resuelto en favor de estos últimos, al declararse la filosofía tomista como “recomendable” por el

papa León XIII. La razón es aparente: la teoría de Molina y Suárez da rienda suelta al motivo religioso de la autonomía de la voluntad. Como lo señaló Kant siglos después, esta autonomía consiste precisamente en la supuesta capacidad que tiene la razón para determinar la voluntad con independencia de las condiciones en que se halle el agente.

## TEORÍA REFORMADA DE LA POSIBILIDAD

La Reforma rechaza completamente la tesis de que la acción humana es incondicionada. Toda acción humana obedece a un motivo y a un querer que, finalmente, está enraizado en el motivo religioso que gobierna a la persona. Dicho de otra manera, la acción humana está sujeta a la ley del querer: toda acción humana obedece a un querer del agente que la ejecuta. Un modelo muy particular que permite ver cómo opera esta ley lo proporciona la teoría de la elección racional. En el instante  $t$  el agente posee un espacio de elecciones posibles  $X$ , y además está dotado con una relación de preferencia  $\succeq$ , la cual es una relación binaria sobre  $X$  que es conectada, reflexiva y transitiva. El espacio de opciones  $B_t$  realmente posibles para el agente en  $t$  está restringido por las condiciones en que se encuentra (restricciones presupuestales o de otro orden). La ley del querer hace que el agente de hecho escoja su acción más preferida en  $B_t$ .

Ahora bien, en su omnisciencia Dios sabe cuál es la relación de preferencia del agente y conoce hasta el último detalle la inclinación de su corazón. Pero no solo eso, sino que Dios *puede actuar directamente en el corazón del agente para modificar su espacio de preferencias*.<sup>33</sup> Por eso dice la *Confesión de Westminster* que “aunque Dios conoce todo lo que puede suceder bajo todas las supuestas condiciones, sin embargo no ha decretado nada debido a que lo veía como futuro, o como aquello que vendría a ocurrir bajo tales condiciones”.<sup>34</sup>

33 “Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad” (Filipenses 2: 13).

34 *Westminster Confession of Faith*, capítulo III, artículo 2. La traducción es mía.

Más bien es al revés: los condicionales en general, y en particular los contrafácticos, son verdaderos porque Dios decretó su verdad. Este decreto incluye todas las leyes que rigen el cosmos, pero no solo eso: también incluye sus intervenciones en el corazón de los hombres cuando él así lo determina en su soberana voluntad.<sup>35</sup> Es decir, Dios ha puesto un orden nómico a su creación, un orden que rige incluso el accionar humano.

Conforme al concepto reformado de libertad, el hombre es libre al actuar en el tiempo  $t$  *syss* tiene el poder real y efectivo de llevar a cabo la acción que maximiza su preferencia en  $B_t$ , sin coacciones externas. Para la Reforma, el “libre albedrío” se reduce a esto. Desde luego, el lenguaje ordinario dice que el agente es más libre entre más grande sea  $B_t$ , esto es, entre más opciones tenga el agente para escoger. Ello se debe a que entre más grande es  $B_t$  menos restricciones y coacciones externas tiene el agente para elegir su acción. Pero incluso en el caso extremo en que  $B_t$  tiene dos elementos, el hombre es libre para elegir aquel que maximice su preferencia.

Para entender por qué la Reforma afirma la doctrina de la inhabilidad total es importante subrayar el papel que la religión juega en la integración de la personalidad y en la formación de las preferencias, así como la estructura de la acción. Para la Reforma, las únicas obras realmente agradables a Dios son aquellas que se realizan por amor a Él a través de la fe en Cristo. Por ello las “buenas obras” del que carece de la fe en Cristo carecen de todo valor salvador y de hecho son reputadas por la Escritura como pecado.<sup>36</sup> Para la Reforma, el integrador fundamental de las acciones santas es la fe en Cristo: solo las acciones que nacen del amor a Dios tienen un carácter no pecaminoso.

Tanto John R. Searle como Arthur C. Danto han notado el “efecto acordeón” en la estructura de la acción y han argumentado que debe ha-

---

35 “Como los repartimientos de las aguas, así está el corazón del rey en la mano de Jehová; a todo lo que quiere lo inclina” (Proverbios 21: 1). Juan Calvino discute este tema en la *Institución de la religión cristiana*, capítulo IV.

36 “Todo lo que no proviene de fe, es pecado” (Romanos 14: 23).

ber acciones básicas en toda acción. El ejemplo que da Searle es el del asesinato del Duque de Sarajevo por Gabrilo Princip en 1914. Según Searle, se pueden distinguir una jerarquía de eventos asociados con el hecho:

[Princip] produjo descargas de neuronas en su cerebro  
contrao ciertos músculos en su brazo y mano

---

jaló del gatillo  
disparó la pistola  
baleó al Archiduque  
movió muchas moléculas  
mató al Archiduque  
le infligió un golpe a Austria  
vengó a Serbia

---

arruinó las vacaciones de verano de Lord Grey  
convenció al Emperador Franz Joseph de que Dios  
[estaba castigando a su familia  
hizo que se enojara Wilhelm II  
comenzó la primera Guerra Mundial.<sup>37</sup>

En la jerarquía anterior, observamos que los eventos que se hallan por encima o por debajo de las líneas no son propiamente acciones. Las acciones de Princip se hallan entre las líneas y podemos observar que las primeras son partes constitutivas de las últimas. Danto (1965) argumenta que en toda acción debe haber acciones básicas, que no están compuestas de otras acciones más elementales. El *quid* de este artículo no es discutir la plausibilidad de esta tesis sino observar que, en todo caso, parece haber extremos en la estructura de la acción: en un extremo de la acción están la o las acciones básicas constituyentes; en el otro, lo que yo llamo

---

37 Searle (1979: 273); también Searle (1983: 99-100). Citado por Johansson (1989: 69).

los integradores de la acción. En el ejemplo de Searle, el integrador parece ser el deseo de vengar a Serbia por parte de Princip.

Así, parece que podemos modelar la estructura mereológica de la acción mediante un retículo cuyos elementos minimales son las acciones básicas y cuyos elementos maximales son los integradores. Conforme a este modelo, una acción es aceptable (a Dios) *syss* su retículo mereológico tiene un supremo y este supremo es un acto de fe (en Cristo). En otras palabras, una acción es santa *syss* tiene un solo integrador, y este integrador es la acción de glorificar a Dios.<sup>38</sup> Por lo tanto, solamente el que ha recibido el don de la fe puede ejecutar acciones santas. La gracia salvadora consiste en una operación suave del Espíritu Santo en los corazones, por virtud de la cual son dotados de fe, y son así capacitados para ejecutar acciones santas, obras de la fe. Dicho de otra manera, es la gracia la que dota al hombre de una cierta estructura de preferencias -que ocasionalmente es reemplazada por la del viejo hombre- por virtud de la cual *quiere* glorificar a Dios.

La anterior concepción del libre albedrío y de la gracia tiene por consecuencia que no hay futuribles en el sentido de Suárez. Dios decreta la verdad de todos los condicionales verdaderos, inclusive aquellos que se refieren a las acciones libres de los hombres. Báñez y los tomistas que participaron en la controversia *de auxiliis*<sup>39</sup> tienen razón al observar que, por lo tanto, los condicionales verdaderos son, en rigor, necesarios. Pero se equivocan al suponer que el consecuente no tiene por qué serlo en general. En efecto: ¿por qué son necesarios los condicionales? La respuesta no puede ser sino esta: porque son el resultado de un decreto de Dios. Pero, entonces, como espero demostrar en un momento, todo lo que ocurre lo hace de manera necesaria.

---

38 “Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios” (I Corintios 10: 31).

39 Una recopilación de textos y documentos sobre esta controversia se encuentra en Beltrán de Heredia (1968).



Para ello, consideremos el sistema T de lógica modal,<sup>40</sup> con el símbolo '┌' interpretado como *es un decreto de Dios que*. Así, si  $p$  es una proposición,  $\vdash p$  significa *es un decreto de Dios que  $p$* . Entonces ciertamente vale la Regla de Necesidad (N) (*Necessitation*):

Si  $\vdash p$  entonces  $\vdash \Box p$

Ahora bien, hasta Báñez habría tenido que admitir que por lo menos las condiciones iniciales de la creación son un decreto de Dios y que todo lo que ocurre viene dado por condiciones antecedentes y está regido por condicionales. Es decir, si  $q$  ocurre, entonces hay un conjunto de condiciones antecedentes  $p$  y un condicional  $p \supset q$  que dan lugar a  $q$ . Luego, el axioma A6 de T, a saber,

$$\Box (p \supset q) \supset (\Box p \supset \Box q)$$

el cual es por lo demás bastante natural, implica que todo consecuente -es decir todo evento- es necesario.

Algunas consecuencias lógicas de lo anterior son las siguientes:

1. La ciencia de visión de Dios es un ultrafiltro en el álgebra booleana de todas las proposiciones posibles. Esto significa que  $p$  es verdadera *syss*  $p$  está en la ciencia de visión de Dios.
2. En la ciencia de visión de Dios la verdad es equivalente a la necesidad y la necesidad es equivalente a la posibilidad:  $p$  es verdadero *syss*  $p$  es posible *syss*  $p$  es necesario.
3. Los conceptos coloquiales de posibilidad reflejan tan solo nuestra ignorancia, o bien la distinción de las propiedades de los entes en esenciales y accidentales.

---

40 Sigo la presentación de Hughes y Cresswell (1973).

4. Dios no juega a los dados. Dios ordena soberanamente, por ejemplo, los momentos exactos en que un determinado átomo emitirá sus partículas y los ordena de manera que sigan un patrón aleatorio. La situación aquí es análoga a la acción soberana de Dios en el corazón del hombre y nos recuerda que él continuamente interviene en su creación para sustentarla (esto es lo que se entiende por 'divina providencia'). Newton siempre insistió en que esto era necesario para mantener la cantidad de energía cinética constante en el universo. A ello se opuso Leibniz argumentando que, una vez creado el universo, el cual no es sino "el mejor de los mundos posibles", la acción de Dios se hace innecesaria. Pero ello no debe sorprender a nadie, pues no en vano fue Leibniz el mejor discípulo de Molina y de Suárez.

## V. LA ESPIRAL HERMENÉUTICA

### LA EDUCACIÓN INTEGRAL

LA EDUCACIÓN INTEGRAL NO CONSISTE meramente en la transmisión de retazos de conocimiento científico, sino sobre todo en la transmisión de una cosmovisión congruente con el motivo religioso de la institución educativa, lo cual incluye la inculcación de valores, hábitos y formas de interrelación social. Es por ello que la llamada educación laica tiene un carácter estrecho y limitado o incluso sesgado: no forma seres humanos integrales, sino que en el mejor de los casos se limita a transmitirles cierta información útil, la cual tiene que ser asimilada e interpretada desde el marco de una cosmovisión que no puede ser religiosamente neutral (pues ninguna cosmovisión puede serlo) o forma seres humanos dentro de una cosmovisión secularizada, también religiosamente comprometida, si bien de una manera oculta y subrepticia. El concepto de cosmovisión, pues, se encuentra en el centro del debate relativo a la educación.

Según el pensador reformado Alberto Wolters, una *cosmovisión* es “el marco de referencia más global de las creencias más básicas que uno tiene acerca de las cosas” (Wolters 2001: 3). La base fundamental de una cosmovisión está constituida por un sistema de respuestas a las siguientes cuatro preguntas:<sup>41</sup>

1. ¿Quién soy yo? ¿Cuál es la naturaleza, la tarea y el propósito de los seres humanos?
2. ¿Dónde estoy? ¿Cuál es la naturaleza del mundo y del universo en el que vivo?

---

41 Véase Walsh y Middleton (2003: 20-21).

3. ¿Qué está mal? ¿Cuál es el problema básico u obstáculo básico que me impide lograr mi realización? En otras palabras, ¿cómo entiendo el mal?
4. ¿Cuál es el remedio? ¿Cómo es posible franquear este obstáculo para mi realización? En otras palabras, ¿cómo encuentro salvación?

Cualquier respuesta a estas preguntas implica un compromiso con creencias religiosas. Dependiendo del compromiso adoptado, resulta un tipo de cosmovisión u otro. Pero nadie puede desarrollar pensamiento científico, teológico ni de ninguna otra índole, más que en el marco de las respuestas preteóricas –religiosamente cargadas y comprometidas– que dé a tales preguntas últimas.

Es muy importante notar que la conversión de una religión a otra –y con ello de un sistema de respuestas a las preguntas últimas– no acarrea automáticamente un cambio entero y perfecto de cosmovisión. En particular, “la conversión a Jesucristo no borra de tajo los años de haber sido criado en otra visión religiosa” (Walsh y Middleton 2003: 20-21). Es posible ser nacido de nuevo y, sin embargo, estar en buena medida dominado, debido al hábito, por una cosmovisión enraizada en otra creencia religiosa. A ello se debe en parte el divisionismo que impera entre cristianos incluso de la misma denominación. Y por esto la Escritura nos insta, de manera nada ociosa, a no conformarnos a este siglo (es decir, a la cosmovisión heredada o predominante) sino a transformarnos por medio de la renovación de nuestro entendimiento (cfr. Romanos 12: 2).

‘Renovar nuestro entendimiento’ significa aplicarnos a reestructurar nuestra cosmovisión en función del compromiso religioso que implica la conversión a Cristo y la aceptación de la Escritura como Palabra de Dios autoritativa para nuestras vidas. Por ello cae por su propio peso que el principal objetivo de una educación integral cristiana es precisamente el de imbuir al educando una cosmovisión orientada por el motivo religioso bíblico (creación-caída-redención-consumación). Ahora

bien, es importante subrayar que cosmovisión no es lo mismo que filosofía, pues

[una] cosmovisión es un asunto de la experiencia diaria, que la humanidad comparte, un componente ineludible de todo conocimiento humano, y como tal no es científico, o más bien (puesto que el conocimiento científico depende siempre del conocimiento intuitivo de nuestra experiencia diaria) es *precientífico* en esencia.

Pertenece a un orden cognitivo más elemental que aquel de la ciencia o la teoría. Así como la estética presupone un sentido innato de la belleza, y la teoría legal presupone una noción fundamental de la justicia, también la teología y la filosofía presuponen una perspectiva preteórica del mundo. Dan una elaboración científica de una cosmovisión (Wolters 2001: 10).

La Palabra de Dios configura los contornos básicos de una cosmovisión cristiana, aportándonos respuestas a las preguntas últimas y fundamentales.

Conforme esta cosmovisión cristiana comúnmente mantenida se elabora a lo largo de las líneas de un análisis crítico de las estructuras y funciones de la realidad creada, da lugar a una filosofía cristiana, cuya tarea es investigar y tratar de dar cuenta de los datos empíricos de la experiencia diaria, en su profunda unidad al igual que en su diversidad (Spykman, 1994: 110).

Así, la filosofía cristiana es una elaboración teórica y científica, sistemática, de la cosmovisión bíblicamente delineada. Por lo tanto, es fácil ver que es de suma utilidad en todo el proceso de educación cristiana, pues provee un método para la transmisión de dicha cosmovisión, de manera crítica, a los educandos. Se debe principalmente a la dedicación obediente de los presbiterianos holandeses la elaboración y el cultivo de una filosofía cristiana así concebida. Entre ellos destacan Dirk Hendrik Theodoor Vollenhoven (1892-1978) y Herman Dooyeweerd (1894-1977), quienes fue-

ron profesores de la Universidad Libre de Ámsterdam desde la década de 1930 hasta su muerte (dato curioso: el reciente primer ministro de Holanda, Jan Peter Balkenende, es profesor de filosofía cristiana en dicha universidad). Si queremos profundizar en el conocimiento y en el perfeccionamiento de la cosmovisión cristiana, en el desarrollo de mejores técnicas para su enseñanza, necesitamos cultivar la filosofía cristiana.

Pero hay otras razones que impelen al cultivo de la filosofía cristiana. Sobre todo, que esta es la que provee las bases para todo proyecto educativo que quiera ser consistentemente escritural. La filosofía cristiana es una base propedéutica para el cultivo y la enseñanza de todas las ciencias, al proporcionar una visión global de la estructura de la realidad y las condiciones del conocimiento científico. En particular, la filosofía provee los *prolegómenos* para la teología sistemática y para la dogmática: “Ofrece valiosas profundizaciones en la identidad e integridad de la teología y otras disciplinas académicas, así como de su coherente interrelación, aportando una perspectiva unificadora de la enciclopedia del conocimiento como un todo” (Spykman, 1994: 110). Desde la perspectiva de la filosofía cristiana, la teología es reconocida como una disciplina científica particular, al lado de otras como la física y la psicología, cuyo objeto de estudio es precisamente el aspecto confesional, fídico de la vida, abordando el conocimiento de la Escritura desde esta ventana y punto de vista. Para ilustrar esto permítaseme un ejemplo tomado de la vida real. Un teólogo mexicano elaboró una vez todo un discurso psicoanalítico acerca de la hija de Jairo (Marcos 5: 22-43), en el que enfatizaba la corporeidad sexual de la niña para agregar que era eso lo que Jesús había rescatado de la muerte. Ahora bien, no se niega que la hija de Jairo poseía una femineidad, una corporeidad sexual, y desde luego se puede hacer una larga disquisición acerca de lo que la sexualidad significa dentro de la concepción psicoanalítica del ser humano. Pero, aparte de que las versiones clásicas freudianas del psicoanálisis presuponen una cosmovisión incompatible con la cosmovisión cristiana, la sexualidad de la niña como tal, al igual que sus gustos culinarios o el color del vestido

que llevaba puesto, es *enteramente irrelevante* desde el punto de vista de la teología sistemática, pues lo único que a la misma le interesa en ese pasaje es el significado de los actos de Cristo, lo que ellos significan para entender su carácter como redentor. La filosofía cristiana nos enseña a ser relevantes y a captar la esencia del punto de vista desde el que se está escudriñando la Escritura o analizando un fenómeno.

Hay, sin embargo, ciertas críticas que se han hecho a la empresa filosófica como tal desde ciertas posiciones evangélicas. La primera consiste en tomar la Escritura ubicada en Colosenses 2: 8 como si fuera una admonición general en contra del filosofar. El texto reza así: “Mirad que nadie os engañe por medio de filosofías y huecas sutilezas, según las tradiciones de los hombres, conforme a los rudimentos del mundo, y no según Cristo”. No obstante, el texto no se opone a la filosofía en general, sino tan solo a aquella que es conforme a “los rudimentos del mundo”, los *stoicheia* del mundo. Ahora bien, *stoicheia* es el nombre del libro de la geometría de Euclides, el cual significa *principios elementales* o *fundamentales* de la geometría. Así, los *stoicheia* del mundo son precisamente los principios fundamentales, las creencias más básicas de cualquier cosmovisión enraizada en una religión distinta de la cristiana. De manera que la Escritura lo que nos está diciendo no es que evitemos la filosofía, sino que no nos dejemos engañar por una filosofía que exprese una cosmovisión no bíblica, de esas que nos encontramos en las tradiciones de los hombres y que están plagadas de huecas sutilezas. En otras palabras, hay una advertencia muy clara en la Escritura acerca de los peligros de una filosofía que no esté controlada por una perspectiva escritural.

Estos peligros se han hecho sobradamente patentes en la historia de la teología cristiana desde siempre. En particular, la escolástica protestante se movió siempre en la convicción de que la filosofía era asunto de la razón y la teología dogmática asunto de la fe, con el resultado de que terminó examinando la Escritura, y teorizando sobre ella, desde la perspectiva de una filosofía enraizada en motivos religiosos ajenos a los de

la misma Escritura. Esto condujo al famoso teólogo Karl Barth a reaccionar de una manera extremadamente virulenta en contra de la idea de que la filosofía puede aportar los prolegómenos de la dogmática. Y esta es una reacción que ha tenido un gran cartel entre los evangélicos históricos mexicanos, particularmente entre los que se ubican dentro de las líneas del pietismo.

Sin embargo, si bien Barth tiene razón al señalar que la filosofía no es religiosamente neutral, y que por lo tanto una filosofía basada en *stoicheia* no bíblicos necesariamente tiene que impactar negativamente el entendimiento de la Escritura, se equivoca al suponer que es posible abordar la Escritura al margen de la filosofía. Simple y sencillamente, no es posible explicar las Escrituras sin el uso de categorías como *tiempo*, *espacio*, *realidad*, *ley*, etcétera. Pero todas estas son categorías filosóficas. Lo que Barth no concibe –porque finalmente él mismo también se mueve dentro del marco de una filosofía no reformada– es que el sistema de esas categorías puede ser construido sobre *stoicheia* bíblicos y no necesariamente sobre los *stoicheia* del mundo.

No hay duda, por lo tanto, de que la filosofía cristiana es esencial también para el cultivo de la teología. La filosofía y la teología deben estar basadas en la misma cosmovisión y esta –a su vez– en la Escritura.

De manera que el movimiento es el siguiente: la Escritura debe conformar los contornos de nuestra cosmovisión, nuestra cosmovisión debe ser sistematizada y explicada por la filosofía, y la filosofía debe proporcionar los prolegómenos a la teología, así como a toda otra disciplina científica. Debemos interpretar e integrar todos los tipos de conocimiento científico desde la perspectiva de la filosofía cristiana llevando cautivo, en efecto, todo pensamiento a la obediencia a Cristo (II Corintios 10: 5). Creo que este tipo de filosofía debe ser la matriz dentro de la que hay que reestructurar la educación cristiana no solamente en el interior de la iglesia, sino también pensando en la posibilidad de un sistema educativo cristiano a gran escala. La propuesta práctica específica que quiero derivar de este discurso es, pues, *que se debe enseñar y cultivar la filoso-*



*fia cristiana en todos los niveles de la iglesia, introduciéndola como prolegómenos para la enseñanza de la teología en los seminarios, y diseminándola a todos los niveles de las escuelas dominicales. Pero también debe ser el fundamento de la escuela cristiana en general. Esto redundará en una mayor unidad confesional de la iglesia y por lo tanto en un mejor testimonio ante la sociedad.*

## FILOSOFÍA CRISTIANA

Toda cosmovisión está gobernada por un motivo religioso y toda interpretación de la Biblia está regida por la cosmovisión del intérprete. Esto significa que toda interpretación de la Biblia está determinada por el motivo religioso del intérprete. Este curioso círculo vicioso es lo que se conoce como “círculo hermenéutico”. Una consecuencia de este círculo es que si el motivo religioso del intérprete no es el motivo cristiano mismo entonces el intérprete no puede entender la Biblia de manera “espiritual” (I Corintios 2:14). Entender la Biblia de manera espiritual significa interpretarla desde el mismo motivo religioso de la Biblia: esto es lo que significa la afirmación de que la Biblia se interpreta a sí misma. La incapacidad que tiene el “hombre natural” (I Corintios 2: 14) (no regenerado) para entender la Escritura es lo que denota el término ‘depravación total’. Se ve entonces que el término tiene connotaciones moralistas que lo hacen inapropiado para entender adecuadamente su referente. A la pregunta de cómo romper el círculo hermenéutico la respuesta es que ello es imposible para el hombre y que ningún programa educativo puede tener efecto alguno en su acerrada dureza. Solo el Espíritu de Dios puede romper el círculo hermenéutico, a través de la regeneración del espíritu y su renovación (Tito 3: 5). El resultado inmediato de esa regeneración es la justificación, pero también es una capacitación para recibir en obediencia el Evangelio que eventualmente produce el nuevo nacimiento. En la nueva criatura se manifiesta una renovación del entendimiento suficiente para que el con-

verso pueda creer con sinceridad que necesita un salvador y que Cristo es precisamente el salvador que necesita. Ello, desde luego, es imposible sin creer en el Dios de la Biblia y aceptar la forma de teísmo que la misma propone.<sup>42</sup>

No es, entonces, que la “razón” esté contrapuesta a la religión cristiana o a la fe bíblica, sino que la razón de cualquier persona siempre está gobernada por un motivo religioso determinado, y por ello la razón de aquellos que están gobernados por un motivo religioso no cristiano efectivamente entra en conflicto con la Escritura. Dicho de otra manera, como es el motivo religioso el organizador de la estructura noética (de pensamiento) de la persona y, por lo tanto, es el motivo religioso el que gobierna nuestra forma de entender las cosas, una mente controlada por un motivo religioso distinto del cristiano necesariamente tiene que entrar en conflicto con las enseñanzas bíblicas. Por ello, también, el proyecto de la teología natural como “preparación para la fe” es inviable, pues la teología natural quiere elevarse a partir de experiencias o principios evidentes para cualquiera hacia el conocimiento del Dios de la Biblia. Pero, como debe quedar claro, ello es imposible porque lo que una persona considera como evidente, e incluso el contenido mismo de su experiencia, depende del motivo religioso que lo gobierna. Y, cuando tales principios o experiencias son de entrada contrapuestos al motivo religioso cristiano, son inútiles como premisas a partir de las cuales se pueda proveer una demostración de la verdad del cristianismo.<sup>43</sup>

---

42 Esto es imposible sin la regeneración por el Espíritu Santo. Una vez que esta ocurre, las bases epistemológicas por las que una persona llega a creer son ciertas experiencias que ocurren bajo condiciones especiales (no anormales o “sobrenaturales”). El que alguien sea colocado bajo estas condiciones, las cuales permiten “ver” con evidencia la verdad de la Escritura, es efecto de la gracia especial y salvadora de Dios. Véase, sobre este tema, Clouser (1999) y Plantinga (2000), especialmente pp. 256-270. Véanse también “Causalidad divina y libertad humana en Suárez”, así como “La naturaleza de la fe cristiana”, ambos en este mismo volumen.

43 Para un ejemplo de esta tesis, véase “La persistencia del yo: réplica a Rodrigo Guerra”, en este mismo volumen.

Ahora bien, como dijimos arriba citando a Walsh y Middleton (2003), la conversión a Jesucristo no borra de tajo los años de haber sido criado en otra visión religiosa. Esto significa que la cosmovisión de un cristiano puede permanecer, durante muchos años, en conflicto con su nuevo motivo religioso. De manera que remanentes del círculo hermenéutico siguen activos inclusive después del nuevo nacimiento. La estrategia mediante la que se reduce el ruido que este conflicto puede causar en la estructura de pensamiento de un cristiano consiste, por regla general, en dividir la realidad en dos áreas. Hay dos formas fundamentales de elaborar esta división, pero las dos terminan por postular un ámbito “religioso” frente a un ámbito “secular”.

La primera forma, conocida como “escolástica”, es la más antigua; hace la división y luego afirma que hay ciertas conexiones entre los dos ámbitos. La escolástica tiene una visión más bien optimista de la creación, a la que considera como entera en sí misma, si bien menesterosa de una supuesta “perfección” de que la dotaría la gracia. Dentro del esquema escolástico, los términos de la división se denominan “naturaleza” y “gracia”.

La segunda forma surgió en el siglo XIV, cuando en el pensamiento del filósofo inglés Guillermo de Occam hizo crisis la tensión que había en la división escolástica entre naturaleza y gracia, debido a que la naturaleza era concebida en los términos del motivo religioso griego de la materia y la forma. Al romperse la conexión entre una y otra, esto es al disolverse la síntesis medieval, surge en el seno de la iglesia de Occidente un dualismo riguroso que tendía a mantener separados, como compartimentos estancos, estos dos ámbitos. Este dualismo tiende por su propia lógica interna a una depreciación de la creación pues, si el ámbito “religioso” es el único en el que se derrama la gracia, y este está desconectado del secular, entonces se sigue que la creación queda irremediabilmente fuera de la posibilidad de redención y que no hay nada que el cristiano como tal pueda hacer por mejorarla. Pero hay dos variantes de esta depreciación: la luterana y la anabaptista.

En el pensamiento de Martín Lutero, quien fuera formado en el seno de este dualismo extremo,<sup>44</sup> la creación aparece efectivamente como una naturaleza radicalmente depravada. A pesar de que se debe a Lutero el énfasis en la enseñanza sin duda escritural de que la salvación es por la fe, sin las obras de la ley, en ese gran cristiano se observa operando, sin embargo, una cosmovisión que no es escritural (de modo que su “descubrimiento” de esa enseñanza bíblica es, en realidad, un caso de ruptura del círculo hermenéutico). Y vemos en el caso de Lutero cómo, a pesar del profundo entendimiento salvador que el Espíritu Santo aplica a su mente, continúa operando durante el resto de su vida una cosmovisión enraizada en un motivo religioso que no es escritural.

En el pensamiento de Lutero, el dualismo religioso/secular asume la forma de una tensión entre el Evangelio y la ley. Por ello podemos decir que el motivo religioso a que da lugar el luteranismo es el motivo Evangelio/ley. El problema de este dualismo es que no puede entender el significado de la creación. Dentro del marco luterano, este defecto vino a recalar en el desprecio a la ley. En efecto, Lutero empezó a ver una antítesis religiosa entre la ley y la “gracia evangélica”, considerando a la ley como una maldición que el pecado había acarreado sobre nosotros. Desde luego, esto no tiene nada que ver con el sentido paulino de “maldición de la ley”. Conforme a este sentido, “maldición de la ley” significa depender, para la salvación, de las obras de la ley (Gálatas 3: 10). Estar libre de la maldición de la ley significa, pues, no tener que hacer todas las cosas de la ley para ser justificados (Gálatas 3: 10-13). Para Lutero, sin embargo, la maldición de la ley consiste en el mero hecho de estar sujetos a las normas de la creación. Así, “para Lutero, el cristiano era libre no sólo del juicio de la ley, el cual el pecado había acarreado sobre nosotros; en la vida de la gracia el cristiano era libre de la ley misma. Se halla enteramente por encima de la ley” (Dooyeweerd,

---

44 Lutero solía decir que era miembro de la Escuela de Occam, pues fue educado en sus principios durante su estadía en el monasterio de Erfurt (cfr. Dooyeweerd, 1998: 144).

1998: 145). Esto provocó que la visión de la realidad temporal de Lutero no estuviera intrínsecamente reformada por el motivo básico escritural de la religión cristiana.

La cosmovisión anabaptista, por otra parte, se distingue de la luterana en que la anabaptista tiene una actitud aún más negativa hacia la realidad creada. Si Lutero decía que era voluntad de Dios que los hombres se sujetaran a las ordenanzas de la vida terrena mientras pasaban por este “valle de lágrimas”, y que le sirvieran en su llamamiento y oficio “mundano”, los anabaptistas creen que la creación está tan arruinada por el pecado que ya no queda nada más que esperar su destrucción final. La creación aparece así para el anabaptista como un lugar sin esperanza, incapaz de ser redimido, y totalmente dominado por los poderes del mal. Lo único que puede hacer el cristiano ante ello es participar lo menos que sea posible en las estructuras caídas para tratar de mantenerse impoluto, al margen de la cultura predominante.

Para la cosmovisión anabaptista, la creación se identifica con lo que la Biblia llama ‘el mundo’ en contextos como “mi reino no es de este mundo” (Juan 18: 36) o “el mundo entero está bajo el maligno” (I Juan 5: 19). La lectura de estos contextos desde el motivo religioso anabaptista, pues, confunde el verdadero sentido espiritual de la palabra ‘mundo’ cuando esta se usa de esa manera,<sup>45</sup> pues la palabra ‘mundo’ en estos contextos no se refiere a la creación de Dios, sino a la dirección apóstata que el hombre le ha dado a la misma. En efecto, hay en la Escritura dos usos muy diferentes de la palabra ‘mundo’. En el primer sentido, ‘mundo’ denota la creación o

---

45 Como se puede ver, la cosmovisión anabaptista, o en el mejor de los casos la luterana, es la que predomina en las iglesias evangélicas. Entre ellas se distinguen las neocarismáticas porque, a diferencia de las demás que son pesimistas, estas creen que pueden mejorar la situación del mundo a través de una “guerra espiritual” de carácter más bien místico, mediante la cual confían en ir exorcizando a los demonios que controlan el “mundo” (entiéndase: la creación) y lograr así que la gracia penetre en la naturaleza. El problema, desde luego, es que no tienen ni pueden tener una concepción específicamente cristiana de la ley, es decir, de la forma en que las instituciones deben ser reformadas para que funcionen adecuadamente, por la sencilla razón de que el dualismo que las gobierna les impide tener un entendimiento escritural de la creación.

la Tierra habitada;<sup>46</sup> en el segundo, se refiere a “la totalidad de la vida irredenta dominada por el pecado fuera de Cristo” (Ridderbos, 1975: 91). Ejemplos de pasajes en las que ‘mundo’ se usa en el sentido de vida irredenta son Juan 7: 7, 8: 23, 9: 39, 12: 25, 12: 31, 14: 17, 14: 27, 15: 18, 15: 19, 17: 14, 18: 36; I Corintios 1: 21; Gálatas 6: 14; Efesios 2: 2; II Timoteo 4: 10; Hebreos 11: 38; Santiago 1: 27, 4: 4; I Juan 2: 15, 2: 17, 3: 1, 3: 13, 4: 5, 5: 19.

La cosmovisión reformada se caracteriza porque distingue claramente estos dos sentidos de ‘mundo’ en la Escritura y afirma la bondad, la maravilla y la importancia fundamentales del mundo en el sentido de creación de Dios. A diferencia del luteranismo -que ve la ley como una maldición y al cristiano como encima de esta- o del anabaptismo -que piensa que han quedado destruidas las estructuras originales de la creación por causa del pecado-, la posición reformada afirma, por el contrario, que la ley es deliciosa y que permanece incólume ante la degradación de las estructuras concretas, como dice el salmo:

Para siempre, oh Jehová,  
permanece tu palabra en los cielos.  
De generación en generación es tu fidelidad;  
tú afirmaste la tierra, y subsiste.  
Por tu ordenación subsisten todas las cosas hasta hoy,  
pues todas ellas te sirven (Salmos 119: 89-91).

Aquí el término ‘palabra’ no se refiere al texto bíblico, sino precisamente a la ley que gobierna el mundo, es decir la creación de Dios. Así, como se puede ver, la posición reformada es la única que se aleja del dualismo prevaleciente en la iglesia cristiana para recuperar el sentido escritural de la creación y abrazar plenamente la ley. Por esta razón, los detracto-

---

46 Ejemplos de pasajes en las que ‘mundo’ se usa en el sentido de creación son I Crónicas 16: 30; Salmos 19: 4, 50: 21, 93: 1, 96: 10; Mateo 5: 14, 24: 14; Marcos 16: 15; Juan 1: 10, 3: 16; Hechos 17: 24; Romanos 5: 12; II Corintios 5: 19; Efesios 1: 4; I Juan 4: 1; Apocalipsis 11: 5.

res de la posición reformada la han acusado de legalismo. Pero esto es irónico e injusto, pues el legalismo consiste en insistir en el cumplimiento de la ley como requerimiento para la salvación, mientras que solamente la posición reformada ha sido plenamente consecuente con la enseñanza de que la salvación es por la gracia y la fe. Aparte de predicar el Evangelio sinceramente a todos (pues no sabemos quiénes son los elegidos), la iglesia reformada tiene una misión con aquellos que han sido llamados eficazmente y regenerados. Esta misión no puede ser la de conducirlos a la vida eterna, pues los que han sido regenerados ya tienen la vida eterna. ¿Cuál es entonces la razón de la pastoral para tales fieles? Si no pueden caer nunca de la gracia, si es absolutamente imposible que pierdan su salvación (Romanos 8: 38-39), ¿qué es lo que la iglesia puede y debe hacer por ellos? ¿Los pastores hacia dónde los pueden y deben pastorear? La respuesta está en Salmos 23: hacia lugares de “delicados pastos” y “aguas de reposo”. Pero ¿dónde se hallan estas aguas que dan reposo, junto a las que crecen delicados pastos? Estas aguas son las aguas del Cordero, que dan el reposo, la paz y la disposición para indagar, escudriñar y deleitarse en la ley de Jehová, para meditar en ella de día y de noche (Salmos 1: 2). Tener esta disposición, este particular gusto y placer por la ley de Dios, es señal de regeneración; quien tiene esta disposición

Será como árbol plantado junto a corrientes de aguas,  
que da su fruto en su tiempo,  
y su hoja no cae;  
y todo lo que hace prosperará (Salmos 1: 3).

La prosperidad del que obedece la ley de Dios se debe a que hace las cosas con conocimiento, pues conocer la ley de Dios es conocer las causas y la forma en que estas determinan o condicionan sus efectos; es conocer las normas que garantizan la prosperidad y el buen funcionamiento de las organizaciones sociales. En una palabra, es entender cuál es la estructura de las cosas conforme a su género y especie, pues

la estructura se refiere al orden de la creación, a la constitución creacional constante de cualquier cosa, que hace que la cosa o ente sea lo que es. La estructura está anclada en la ley de la creación, en el decreto creacional de Dios que constituye la naturaleza de las diferentes clases de criaturas. Nombra la realidad a la que la tradición filosófica de Occidente seguido se ha referido con términos tales como sustancia, esencia, y naturaleza (Wolters, 2002: 47).

Si se me pidiera una definición concisa de ‘filosofía cristiana’ -al menos de ‘filosofía reformada’- daría la siguiente: la filosofía cristiana es una teoría general de la ley de Jehová y de la forma en que esta sujeta y gobierna la creación en todos sus aspectos. En otras palabras, la filosofía cristiana estudia de manera científica y sistemática la ley de Dios, la forma en que sujeta las criaturas y determina sus interacciones.



## VI. LA APUESTA DE PASCAL

### INTRODUCCIÓN

NO ES FÁCIL DETERMINAR QUÉ PRETENDÍA Pascal exactamente con su Apuesta,<sup>47</sup> y por lo tanto también es difícil saber si la misma puede tener éxito en alcanzar su finalidad. Según Copleston (1960, vol. 4: 169), “su importancia y propósito no son inmediatamente claros, y un número de diferentes interpretaciones han sido ofrecidas por los comentaristas”. Pascal se refirió a la “miseria del hombre” sin Dios y estuvo asociado con los jansenistas de Port Royal, quienes sostenían una soteriología que tenía algunas similitudes con la soteriología reformada. Por ejemplo, Cornelio Jansenio, su fundador, defendía un concepto de gracia eficaz que es muy semejante al concepto reformado de gracia irresistible, y sostenía que solo los predestinados podían ser receptores de dicha gracia.

Está claro que una posición como la de Jansenio es monergista y no tiene lugar para una apologética preparatoria; es decir, una actividad humana que facilite disposiciones favorables para considerar las aseveraciones de la religión cristiana y transformar la *delectatio terrestris* en *delectatio coelestis*. Sin embargo, Pascal creía que mediante la voluntad un individuo podía preparar su mente y producir disposiciones favorables a la creencia, “disposiciones que son impedidas por las pasiones y por un apego a las cosas de este mundo” (*idem*). Esto significa que Pascal no admitió la tesis de Jansenio en el sentido de que solo la acción divina directa e imprevista podía transformar la *delectatio terrestris* en *delectatio coelestis*. La Apuesta parece ser más bien un razonamiento semi-pelagiano, dirigido a incitar en personas vacilantes la decisión de aban-

---

47 Sigo aquí la traducción de los *Pensamientos* de Carlos R. de Dampierre. Véanse las referencias al final.

donar los placeres *terrestris* para de esta manera poder recibir la fe: “Pero sabed por lo menos que vuestra impotencia para creer procede de vuestras pasiones. Puesto que la razón os inclina a ello y que, sin embargo, no lo podéis, esforzaos, no en convenceros por el aumento de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones” (*ibid.*: 476).

Y también dice:

“No tardaría en renunciar a los placeres -dicen algunos- si tuviese fe”. Y yo les digo: “Pronto tendríais fe si hubieseis abandonado los placeres”. Ahora bien, *a vosotros os toca empezar*. Si pudiese os daría fe. No puedo hacerlo, ni por lo tanto demostrar la verdad de lo que decís. Pero podéis abandonar los placeres y comprobar si lo que digo es verdad (*ibid.*: 602).<sup>48</sup>

Es obvio que Pascal no pretendía infundir la fe salvadora en el incrédulo a partir de una deliberación racional. Más bien, lo que pretendía era “prepararlo” para recibir la gracia de la fe. Como dice Copleston: la preocupación principal de Pascal “es traer a los hombres al punto en que Dios mismo puede operar [...] su genio como apologeta se muestra precisamente en su preocupación con la preparación moral para la fe” (*ibid.*: 172). Pascal desde luego creía que “no creeremos nunca, con una creencia útil y de fe, si Dios no inclina nuestro corazón, y creeremos tan pronto como Él lo incline” (*ibid.*: 461). Sin embargo, él creía que esta acción divina en el corazón del hombre podía ser motivada y facilitada por la acción o predisposición humana.

No es que la idea de la posibilidad de una preparación o disposición para la fe haya sido ajena a la doctrina católica usual desde la Edad Media. Se encuentra en prácticamente todos los teólogos católicos, pero encuentra una formulación particularmente clara en la concepción del *facere quod in se est*, la cual significa “sólo una cosa: Él [Dios] está obligado porque se ha impuesto la obligación a sí mismo, de infundir gracia

---

48 Cursivas mías.

a cualquiera que haya dado lo mejor de sí” (Oberman, 2000: 132); esto es, que se haya esforzado por mejorar su propia moralidad. Esta gracia es cooperante, por cuanto produce nuevas disposiciones al abandono de los placeres mundanos, y de esta manera entra el agente en una sinergia que eventualmente debe conducirlo a la salvación eterna. La Apuesta debe ser ubicada en el marco sinergista de la gracia cooperante, siendo una especie de detonador del *facere quod in se est*, precisamente en aquellos que se encuentran en una especie de epojé o suspensión del juicio con respecto a si existe o no el Dios de Jesucristo. Incidentalmente, esto muestra que Pascal era realmente católico y que su soteriología estaba lejos de ser jansenista.

## LOS TÉRMINOS ORIGINALES DE LA APUESTA

Al parecer aludiendo a la concepción newtoniana del espacio, Pascal habla de un infinito extenso cuya existencia conocemos “porque tiene extensión como nosotros”, pero cuya naturaleza desconocemos porque no tiene “límites como nosotros” (Copleston, 1960, vol. 4: 473). Sin embargo, a diferencia del infinito extenso, “no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios porque Él no tiene ni extensión ni límites” (*idem*).

Para Pascal, la “razón” no puede dirimir la cuestión de si Dios existe, por lo que están tan justificados los que creen que existe como los que creen que no existe.

—Examinemos pues este punto. Y digamos: “Dios existe o no existe”; ¿pero de qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede decidir. Hay un caos infinito que nos separa. Se juega un juego al final de esa distancia infinita en el que saldrá cara o cruz. ¿A qué apostaréis? Razonablemente no podéis apostar ni a lo uno ni a lo otro; según la razón no podéis anular ninguna de las dos (*idem*).

Pascal rechaza la posibilidad de una suspensión del juicio en este asunto y afirma que es inevitable apostar por alguno de los cuernos del dilema.

Desde luego, el Dios del que habla Pascal es el Dios de la Biblia, el Dios de Jesucristo, y creer en él significa creer la narrativa bíblica soteriológica como la entiende un catolicismo romano más o menos ortodoxo. El dilema, en términos más exactos, es: creer el Evangelio o no creer el Evangelio. Pero para Pascal decidir creer en Dios (en el Evangelio) no es primariamente una mera actitud proposicional, sino sobre todo la adopción de una *forma de vida* consistente en la reducción de las pasiones. Ya vimos que él pensaba que esto era una especie de preparación para recibir la fe:

Vuestra impotencia para creer procede de vuestras pasiones. Puesto que la razón os inclina a ello y que, sin embargo, no lo podéis, esforzaos, no en convenceros por el aumento de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones [...] para demostraros que eso *conduce a creer* sabed que eso disminuye las pasiones que constituyen vuestros grandes obstáculos... (*ibid.*: 476).<sup>49</sup>

## LA ESTRUCTURA DE LA APUESTA

Habiendo clarificado el punto acerca de la razón (su incapacidad para decidir el asunto), Pascal procede a considerar la felicidad. Él sostiene que apostar que Dios existe y ganar implica ganar “todo”, mientras que perder no te hace “perder nada”. Por “ganar todo” Pascal entiende “una eternidad de vida y felicidad”, una “infinitud de vida infinitamente feliz”. Así, en una primera aproximación, podemos formular la Apuesta como sigue: “Si apuestas que Dios existe y Dios existe, entonces disfrutarás una eternidad de vida y felicidad”. Pascal da por sentado que si sigues los caminos enseñados en los evangelios, abandonando las pasiones y

---

49 Las cursivas son mías.

acumulando así acciones meritorias, y Dios existe, entonces disfrutarás de una eternidad de vida y felicidad.

Pascal afirma que apostar que Dios existe equivale a seguir los evangelios por lo menos en lo que a conducta moral se refiere, así que lo que el argumento de la Apuesta intenta demostrar es que la decisión racional es desde luego seguir los evangelios. Procederé ahora a proporcionar una formulación más sistemática del argumento.

La Apuesta es uno de los primeros argumentos que hacen uso de la noción de utilidad esperada. Una de las reglas de racionalidad en la contemporánea teoría de la elección racional es adoptar una decisión que “maximice la utilidad esperada”. El intento de Pascal es mostrar que la pregunta acerca de la existencia de Dios puede ser vista como un “juego contra la naturaleza” en la que la elección racional es apostar a que Dios existe. Para formular claramente los términos en los que está definido este juego, será necesario traer a colación los conceptos fundamentales de la teoría de la elección racional.

Un problema de decisión es un problema planteado a un agente humano, llamado *decisor*, cuando este se ve obligado a seguir uno de entre un conjunto de posibles cursos de acción. Los elementos componentes de cualquier problema de decisión son los siguientes:

1. Los objetivos del decisor.
2. Los estados de la naturaleza a los que se enfrenta.
3. Los cursos de acción factibles, también llamados acciones o decisiones.
4. Las consecuencias que resultan de la conjunción de cada acción con cada estado de la naturaleza.
5. El grado de incertidumbre de las consecuencias de cada acción posible.

Algunos de los componentes de un problema de decisión se pueden representar mediante una matriz general de decisiones, como la que se ilus-

tra en la tabla. Los objetivos del decisor se definen mediante una función de utilidad sobre el conjunto  $R$  de todos los resultados posibles.

La matriz general de decisiones permite subrayar que las decisiones son funciones que asignan un resultado a cada estado de la naturaleza:  $r_{ij} = d_i(e_j)$ . Podemos entonces caracterizar un problema de decisión como una terna

$$D = \langle E, R, D, u \rangle$$

donde  $E$  es un conjunto de estados de la naturaleza,  $R$  es el conjunto de las consecuencias o resultados,  $D$  es una familia de funciones de  $E$  en  $R$ , y  $u$  es una función de utilidad definida sobre  $R$ . Los resultados dependen no solo de las elecciones, sino de estas en conjunción con los estados de la naturaleza.

El problema del decisor consiste en elegir una decisión  $d \in D$  entre todas las decisiones posibles en  $D$ . La teoría de las decisiones estadísticas TDE asevera que el decisor elige (o debe elegir) la decisión que le brinda la máxima utilidad esperada, donde la *utilidad esperada*  $U(d)$  de la decisión  $d \in D$  está dada por la condición

$$U(d) = u [d(e_1)] \cdot p(e_1) + \dots + u [d(e_n)] \cdot p(e_n)$$

La matriz general de decisiones

	$e_1$	$e_2$	...	$e_n$
$d_1$	$r_{11}$	$r_{11}$	...	$r_{1n}$
$d_2$	$r_{21}$	$r_{22}$	...	$r_{2n}$
.	.	.	.	.
.	.	.	.	.
.	.	.	.	.
$d_m$	$r_{31}$	$r_{32}$	...	$r_{mn}$

El problema con la regla de elección por maximización de la utilidad esperada es que presupone que siempre es posible asignar probabilidades a los estados de la naturaleza, lo cual no es el caso bajo incertidumbre.

Así, podemos definir una estructura de decisión mediante las siguientes condiciones.

DEFINICIÓN 3  $\mathfrak{D}$  es una *estructura de decisión* si existen  $E, R, D$  y  $u$  tales que

- (1)  $\mathfrak{D} = \langle E, R, D, u \rangle$
- (2)  $E$  es un conjunto no vacío
- (3)  $R$  es un conjunto no vacío
- (4)  $D$  es un conjunto no vacío de funciones  $d: E \rightarrow R$
- (5)  $u$  es una función de  $R$  en  $\mathbb{R}$

La TDE afirma que el agente actúa racionalmente si elige una decisión  $d^*$  que satisface la siguiente condición:

$$\forall d \in D: U(d^*) \geq U(d)$$

Sin embargo, puede haber situaciones de incertidumbre en las que las probabilidades de los estados de la naturaleza son completamente desconocidas o ni siquiera tienen significado.

La primera tipología de las situaciones de decisión las divide en problemas (o situaciones) programables y no programables. Una situación de decisión es *programable* si los conjuntos  $E$  y  $R$ , así como las funciones  $d$ , son conocidos por el decisor y la solución  $D$  es completa y consistente para el problema. Más aún, la situación es *decidible* si las funciones en la solución  $D$  son computables.

La segunda tipología de las situaciones de decisión las divide en situaciones en condiciones de certidumbre, situaciones en condiciones de

riesgo y situaciones en condiciones de incertidumbre. Una situación de decisión  $\langle E, R, D, u \rangle$  es de *certidumbre* si el conjunto  $E$  de estados de la naturaleza es unitario; es decir, si hay un único estado de la naturaleza posible. En este caso, dicho evento ocurre con certeza. Una situación  $\langle E, R, D, u \rangle$  es de *riesgo* si el conjunto  $E$  tiene más de un elemento y el decisor conoce todos los estados de la naturaleza posibles, así como las probabilidades de ocurrencia de los mismos, siendo todas estas probabilidades positivas. Una situación  $\langle E, R, D, u \rangle$  es de *incertidumbre* si el conjunto  $E$  tiene más de un elemento y el decisor conoce todos los estados de la naturaleza posibles pero no las probabilidades de ocurrencia de los mismos.

En su Apuesta, Pascal solo tiene en cuenta dos estados posibles de la naturaleza y sugiere, al hablar de “cara o cruz”, que la probabilidad de cada uno de ellos es  $1/2$ . Sin embargo, veremos que ello no es necesario, sino solo que se asigne una probabilidad distinta de cero, pero apreciable (no infinitesimal) al estado  $e_1 =$  “Dios existe”. El otro estado posible “Dios no existe” será denotado como  $e_2$ . Las elecciones también son dos:  $d_1 =$  “creer” y  $d_2 =$  “no creer”. Los resultados son por lo tanto cuatro:  $r_{11} = d_1(e_1)$  (creo y Dios existe);  $r_{12} = d_1(e_2)$  (creo y Dios no existe);  $r_{21} = d_2(e_1)$  (no creo y Dios existe); y  $r_{22} = d_2(e_2)$  (no creo y Dios no existe).

Pascal supone que la “felicidad eterna” ( $r_{11}$ ) es una condición que obviamente deben todos los hombres apreciar como máximamente preferida (lo cual presupone que todos los destinatarios de la Apuesta tienen noticia de ella). No lo dice Pascal, pero los evangelios enseñan que la peor situación es si Dios existe, pero no creo:  $r_{21}$  (el infierno). Como Pascal parece suponer que es mejor en la vida temporal, en todo caso, disminuir las pasiones, probablemente diría que es preferible creer, aunque Dios no existe, de manera que la utilidad de  $r_{12}$  es mayor que la de  $r_{22}$ . Así, la función de utilidad sería:

$$u(r_{11}) > u(r_{12}) > u(r_{22}) > u(r_{21})$$



Lo interesante aquí es que el número  $u(r_{11})$  debe ser infinito, lo cual es factible si la función de utilidad asume valores hiperreales. En efecto, podemos asignar a  $r_{11}$  un número ilimitado  $K$ , mayor que todo número real y, correlativamente, su negativo  $-K$  a  $r_{21}$ . Los números  $u(r_{12})$  y  $u(r_{22})$  pueden ser limitados (finitos), digamos 2 y 1 para fijar ideas.

Pascal no admitiría que la situación bajo análisis es de incertidumbre sino que asigna probabilidades positivas a los estados “de la naturaleza”. Asignemos, pues, el número real positivo  $p < 1$  a  $e_1$ , y  $q = 1 - p$  a  $e_2$ . En aras del ejemplo, sea  $p = 1/10$ . Entonces las utilidades esperadas se obtienen de la siguiente manera:

$$\begin{aligned} U(\text{creer}) &= u[d(e_1)] \cdot \frac{1}{10} + u[d(e_2)] \cdot \frac{9}{10} \\ &= \frac{K}{10} + \frac{2}{10} \\ &= \frac{K+2}{10} \end{aligned}$$

Por otro lado,

$$\begin{aligned} U(\text{no creer}) &= u[d(e_1)] \cdot \frac{1}{10} + u[d(e_2)] \cdot \frac{9}{10} \\ &= -\frac{K}{10} + \frac{1}{10} \\ &= \frac{1-K}{10} \end{aligned}$$

No importa cuán pequeña se suponga la probabilidad de que Dios existe, siempre resultará ilimitada positiva la utilidad esperada de creer e ilimitada negativa la de no creer. Por lo tanto, en los términos y bajo las suposiciones de Pascal, su Apuesta desde luego demuestra que lo racional es creer.

El problema de la Apuesta es que en realidad se monta sobre una petición de principio, pues ciertamente no hay solamente dos opciones religiosas, y muchos no estarían de acuerdo en las consecuencias de las opciones presupuestas por la Apuesta.

Por ejemplo, el Corán tiene reservado el fuego eterno para los que adopten la opción  $d_1$ ; es decir, para los cristianos. El budismo (en alguna de sus formas) diría que si no siguen ciertas prácticas yóguicas los cristianos corren el riesgo de reencarnar en una rata, por ejemplo. Y, en general, para cada sistema religioso las consecuencias y utilidades serán diferentes.

Por ello la Apuesta de Pascal tendría que ser generalizada para incluir una opción para cada sistema religioso  $S$ . Creer lo que un sistema  $S$  demanda es equivalente a no creer lo que demanda cualquier otro sistema  $S'$ . Se requiere también ampliar el espectro de posibles consecuencias, y tal vez replantear las utilidades. Lo crucial de esta Apuesta Generalizada es la distribución de probabilidades, pues tiene que asignar una probabilidad a la presuposición de divinidad de cada una de las opciones. El problema es que alguien convencido de que la divinidad del sistema  $S$  es la verdadera deberá asignar probabilidad 0 a la divinidad de cualquier otro sistema  $S'$ , haciendo a la susodicha apuesta enteramente ineficaz para elegir una religión. Este fenómeno es solo un reflejo del hecho de que no existe una posición religiosamente neutral desde la cual se pueda juzgar un sistema u otro, sino que todo juicio sobre un sistema religioso se da en el seno de presuposiciones religiosas determinadas que excluyen *a priori* las presuposiciones de las otras religiones.

## VII. EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO ES UNA ANTIGUA PIEZA de razonamiento teológico que tiene una larga e interesante historia en el decurso de la filosofía occidental. El principal autor de este argumento fue el fraile inglés del siglo XI Anselmo de Canterbury, según Koyré “uno de los espíritus más profundos y exaltados”, pero la formulación de Descartes (la cual produjo sin tener noticia de la obra de Anselmo) es considerada una de las presentaciones estándar del argumento. Aquí habré de considerar la versión anselmiana del argumento, el cual he encontrado conveniente y natural presentar dentro del marco de la teoría de los objetos de Meinong, y es por ello por lo que dedicaré la primera sección a presentar la doctrina de Meinong. En la última sección, después de presentar de una manera formal el argumento de Anselmo, proporcionaré una crítica reformada del argumento ontológico. Para una colección de los principales escritos sobre el tópico, tanto clásicos como contemporáneos, el lector es remitido a Plantinga (1965).<sup>50</sup>

### EL ARGUMENTO

El argumento de Anselmo se encuentra en su *Proslogion*, principalmente en los capítulos del II al IV, pero una formulación adicional y una clarificación del mismo se encuentran en la réplica a su crítico Gaunilo. Me detendré en estos textos fuente para el análisis y la reconstrucción de la versión del argumento de Anselmo.

---

50 Sigo aquí la versión de Ediciones Orbis, la cual contiene el *Proslogion* (designado como P), la *Respuesta en favor del insensato* de Gaunilo y la *Respuesta a Gaunilo* (designada como RG).

## LA *GEGENSTANDSTHEORIE* DE MEINONG Y EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Aunque el principal texto en el que Anselmo presenta su argumento (P, capítulos II-IV) es breve y seco, el argumento mismo es una obra maestra de joyería filosófica. Pero –si se me permite una metáfora– el argumento ontológico de Anselmo es un diamante que brilla mejor si está montado sobre el anillo de oro de la *Gegenstandstheorie* de Alexius Meinong. En la cúspide de la atmósfera de su linchamiento, cuando Meinong se había convertido para los filósofos analíticos en una especie de hombre de paja, un pelele sobre el cual era enteramente aceptable descargar todo tipo de insultos filosóficos, Leonard Linsky, en su bellamente escrito libro *Referring* (Linsky 1969), tuvo el valor de defender la *Gegenstandstheorie*, mostrando que no es tan absurda y ridícula como B. Russell y W. V. O. Quine querían hacernos creer. En todo caso, el argumento de Anselmo ciertamente se sostiene o se cae con los principios formulados por Meinong en el tratado mencionado: como espero mostrar aquí de paso, la tesis de que la existencia es un predicado (la cual ha sido el blanco principal de los críticos del argumento ontológico) es lógicamente equivalente al principio de la “exterioridad” del “objeto puro” (*Außersein des reinen Gegenstandes*). Así, pienso que será beneficioso recordar los aspectos relevantes de la doctrina de Meinong antes de entrar en el análisis del argumento de Anselmo.

La teoría del objeto de Meinong está enraizada en la psicología de Brentano, de acuerdo con la cual todos los actos mentales están caracterizados por lo que él llama “intencionalidad”; esto es, la dirección hacia un objeto. Querer, desear, es siempre querer, desear algo; juzgar, pensar es siempre juzgar, pensar acerca de algo, y así para todo acto mental, incluyendo toda “actitud proposicional”. La intencionalidad le sugirió a Meinong la necesidad de una nueva ciencia o campo de conocimiento, la teoría de los objetos, pues es evidente que no hay entre las ciencias existentes ninguna que se aboque “al tratamiento científico del objeto

como tal y en su generalidad, o del problema de si hay, entre las disciplinas acreditadas por la tradición de la ciencia, alguna en la que pudiera buscarse ese tratamiento científico del objeto, o de la que al menos tal estudio pudiera exigirse” (Meinong, 1981: 7).

Ciertamente, como Ferrater Mora (1963) y Gilson (1949) han señalado, la ontología nació cuando se sintió la necesidad de una disciplina a cargo de investigar los predicados más generales del ser, sin hacer ningún compromiso existencial. Esto es lo que Gilson expresó cuando dijo que Francisco Suárez había roto el compromiso de la metafísica con el ser realmente existente, en el momento en que introdujo su distinción entre ‘ens’ entendido como un sustantivo y ‘ens’ entendido como participio. De acuerdo con Suárez, cuando ‘ens’ es tomado como participio del verbo ser, denota precisamente aquellos entes que existen en realidad; pero cuando se toma como un sustantivo, se refiere no solamente a los seres realmente existentes, sino a “todas las naturalezas reales consideradas en sí mismas ya sea que existan o no” (Disputación II, sección IV, §3: 417). Estas naturalezas reales son entendidas por Suárez como “esencias reales” aptas para existir realmente (*veram et aptam ad realiter existendum*), y con esta noción pretende excluir seres “ficticios” y “quiméricos” (*ficta et chymaericam*), lo que los escolásticos llamaban ‘*entia rationis*’. Por ende, aun cuando algunos filósofos (como Gilson) han considerado que la explicación del objeto de la metafísica de Suárez es demasiado incluyente, Meinong se habría quejado de que Suárez excluyera las quimeras y los objetos contradictorios, como la redonda cúpula cuadrada de la catedral de la Ciudad de México. La teoría de los objetos pretende precisamente incluir todos los objetos (*Gegenstände*) de pensamiento posibles, abstrayendo de su “aptitud” para existir realmente. La ontología entendida del modo clásico suareciano y wolffiano no es lo suficientemente general como la disciplina que buscaba Meinong, pues la ontología trata con esencias en tanto que son aptas para existir; esto es, con entes posibles: “... pero la totalidad de lo que existe, incluyendo lo que ha existido y lo que habrá de existir, es infinitamente pequeña

comparada con la totalidad de los objetos del conocimiento (*Erkenntnisgegenstände*)” (Meinong, 1981: 9).

Meinong se queja del prejuicio que tienen los hombres en favor de lo real, un prejuicio que favorece la exageración consistente en tratar lo no real (*Nichtwirkliche*) como una mera nada (*bloßes Nicht*). No obstante, por lo menos objetos ideales como los números o las proposiciones son ejemplos de objetos no existentes (*nicht existierten*), no reales. Por ‘real’ Meinong entiende aproximadamente lo mismo que Suárez, a saber un objeto que existe o es apto para existir. Como lo dice Grossman (1974: 69): “Los objetos, de acuerdo con Meinong, son *reales* si, y sólo si, o bien existen o son tales que, aun cuando no existan, podrían existir por virtud de su misma naturaleza”. Meinong dice de los objetos ideales, entre los cuales incluye las relaciones de similaridad y de diferencia, así como los números, las figuras geométricas y las proposiciones verdaderas –que por su misma naturaleza no pueden existir–, que subsisten (*bestehen*) porque, a diferencia de los existentes, son atemporales. Pero también hay objetos que ni existen ni subsisten. Las proposiciones falsas no son reales, así que no pueden existir. Pero tampoco se puede decir que subsistan porque no son hechos. Por ende, entre las proposiciones, las cuales son llamadas ‘objetivos’ (*Objective*) por Meinong, algunas (las verdaderas) subsisten, mientras que las otras (los objetivos falsos) ni siquiera subsisten. Discutirá después el estatus de estos objetos, junto con el estatus de las quimeras y de los objetos contradictorios.

Uno de los primeros principios de la teoría de los objetos de Meinong es el principio de la independencia del ser-así respecto del ser (*Unabhängigkeit des Soseins vom Sein*). Este principio puede ser formulado así: que un objeto tenga tales y tales características es independiente de su existencia. Este principio se refleja en el hecho de que podemos hacer aserciones verdaderas acerca de objetos no existentes o incluso no subsistentes. Puedo decir, por ejemplo, que la redonda cúpula cuadrada de la catedral de la Ciudad de México es tanto redonda como cuadrada, lo cual es verdadero; o que el objetivo (no subsistente) *que la redonda*

*cúpula cuadrada de la catedral de la Ciudad de México existe* es falso. También puedo aseverar que 7 es un número primo, lo cual es una aseveración verdadera acerca de un objeto no existente. Por ende, en cualquier caso, el ser-así ha de ser distinguido de los asuntos de existencia o subsistencia.

Otro principio que es central a la teoría de los objetos es la doctrina de la externalidad del objeto puro (*Außersein des reinen Gegenstandes*). Este principio pretende resolver una perplejidad que surge cuando uno trata de negarle el ser a un objeto dado. Por ejemplo, si digo ‘Huitzilopochtli no es’, parecería ser que el más cruel de los dioses mexicas debe estar de alguna manera dado para que este enunciado tenga el significado que de hecho tiene. Como lo formula Meinong: “Si respecto de un objeto debo juzgar que no existe, parece que en cierto modo tengo ante todo que captarlo, a fin de predicar de él, o, dicho más precisamente, de atribuirle o denegarle el no-ser” (Meinong, 1981: 14).

La paradoja que surge aquí es precisamente que para negar el ser de un objeto *A* parecería que primeramente tengo que presuponer el ser de *A*. La salida de esta paradoja, de acuerdo con Meinong, es que toda oposición entre el ser y el no ser es asunto del objetivo (la proposición que asevera la no existencia) pero no del objeto, porque el ser del objetivo en modo alguno está en general referido al ser de su correspondiente objeto (por ejemplo, el ser del objetivo *que Huitzilopochtli no es* no requiere el ser del objeto Huitzilopochtli). Por lo tanto, dice Meinong, “en los objetos, como tales, no tienen que hallarse esencialmente implicados ni el ser ni el no-ser” (*ibid.*: 16). Esto no significa que ante el ser-así del objeto su existencia resulte ser contingente: el no-ser de un objeto absurdo como una quimera está garantizado debido a su misma naturaleza, mientras que está garantizado que un objeto ideal (como un número) no exista. De esta forma alcanza Meinong la categoría estelar de su teoría, el concepto del objeto puro (*reinen Gegenstandes*), a saber, un objeto que en principio se halla “más allá del ser y el no-ser” (*jenseits von Sein und Nichtsein*) (*ibid.*: 16). De una manera menos pretenciosa, dice Meinong, “el objeto es, por naturaleza, exterior (*Außerseiend*) al ser,

si bien de sus dos objetivos, el del ser y el de no-ser, uno se da siempre” (*ibid.*: 16-17).

Así, la doctrina del *Außerseiend* del objeto puro elimina la paradoja aseverando que tanto el ser como el no ser son *Außerseiend* al objeto. Lo que esto significa es que los objetos al menos algunas veces aparecen al entendimiento primeramente como *Außerseiend*, como una precondition para abordar la pregunta de si subsisten o no, de si existen o no. *Außerseiend* es la categoría más general de los objetos y puede por lo tanto ser vista como un orden primario del ser: todos los objetos son *Außerseiend* pero solamente algunos son subsistentes y solo algunos otros son existentes. El tercer orden del ser se opone a la pura nada, la subsistencia se opone a la no subsistencia, la existencia se opone a la no existencia, y la existencia y la subsistencia son mutuamente excluyentes.

Ahora está claro que esta doctrina implica que la existencia es un predicado, a saber un predicado que es verdadero de aquellos objetos puros que tienen efectivamente realidad. Y pienso que también es plausible decir que cualquier doctrina que concibe la existencia como un predicado está obligada a ver el objeto de una manera similar a la que propone Meinong. Por ende, como se puede ver, la crítica estándar del argumento ontológico vale, o no vale, ¡dependiendo de si la *Gegenstandstheorie* de Meinong subsiste o no subsiste!

## EL ARGUMENTO DE ANSELMO

En el capítulo I de su *Proslogion* (P), Anselmo deja en claro: “No busco entender para creer, sino que creo para entender. Y también creo esto: que si no creyera, no entendería” (P: 55). Al comienzo del capítulo II Anselmo pide a Dios que pueda entender que Dios es “como lo creemos, y que eres lo que creemos [*i. e.*, los católicos romanos]” (P: 56). Y agrega: “creemos ciertamente que Tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse” (P: 56).

La pregunta relevante que debe ser planteada aquí es, por lo tanto, si el Dios de la Biblia es en realidad ese ser mayor que lo cual nada pue-



de pensarse. La respuesta a esta pregunta depende, en parte, desde luego, de lo que se significa con la relación *mayor que* o, lo que es la misma relación, *más perfecto que*.

En primer lugar, supondremos que esta relación, denotada por  $\succ$ , está definida sobre la categoría  $O$  de todos los objetos puros, así que la crucial pregunta que nos concierne nos lleva a cuestionar si de alguna manera es posible encontrar un término mediante el cual se capture un sentido que putativamente se refiera al Dios de Jacob.

En segundo lugar, debemos observar que la relación *más perfecto que* es multidimensional, en el sentido de que un objeto puede ser más perfecto en un respecto, pero el segundo puede ser más perfecto que el anterior en un respecto diferente. Cuando nos enfrentamos a relaciones de este tipo, es usualmente muy difícil proveer una fórmula general y específica por la cual cualquier par de objetos pueda ser comparado mediante la relación. Supóngase, en aras del ejemplo, que hay dos objetos (humanos)  $x, y$  tales que, siendo todos los otros predicados iguales,  $x$  es sabio y  $y$  no lo es (o es menos sabio), pero  $y$  es amable y  $x$  no lo es (o es menos amable). ¿Cuál es más perfecto? Es difícil decirlo pero, para nuestros propósitos, todo lo que necesitamos es observar que hay una especie de principio de la “cosa segura” (o de Pareto) en este problema, a saber que si  $x$  es más perfecto que  $y$  en todos los aspectos, entonces se sigue que  $x$  es más perfecto que  $y$ . En consecuencia, si  $\Phi$  es el conjunto de todos los aspectos relevantes en los que los objetos pueden ser comparados por lo que concierne a su perfección, tenemos el siguiente principio:

$$((\forall \phi \in \Phi)\phi x \wedge (\exists \psi \in \Phi)\neg \psi y) \rightarrow x \succ y$$

Más precisamente, suponga que los aspectos relevantes en las que los objetos puros pueden ser comparados son  $\Phi = \{\phi_1, \dots, \phi_n\}$ . Algunas veces, la comparación es hecha no meramente en términos de quien tiene una cierta cualidad o virtud, sino en términos de quien tiene la cualidad

o virtud en un grado más elevado. Si  $\phi$  es cualquier virtud tal, digamos la lealtad, escribamos  $\phi x > \phi y$  si  $x$  es más leal que  $y$  (si  $y$  carece de lealtad enteramente, puede pensarse que  $\phi y$  es nulo). En estos términos, el principio se puede reformular como

$$((\forall \phi \in \Phi)(\phi x \geq \phi y \wedge (\exists \psi \in \Phi) \Psi x > \Psi y) \rightarrow x > y)$$

La siguiente pregunta es acerca de los elementos de  $\Phi$ . Por supuesto, el orden del ser establece rangos de perfecciones. La más elevada perfección en este orden es, desde luego, la autosubsistencia, existencia increada, sin principio ni fin, necesaria. Así, la existencia necesaria –rasgo definitorio del concepto de divinidad– desde luego es incluida como la perfección más alta en el rango de los órdenes del ser. Pero hay otros modos inferiores de existencia que se pueden recoger en cuatro niveles: existencia necesaria ( $N$ ), existencia finita o dependiente ( $E$ ) subsistencia  $S$  y mero *Außersein* ( $A$ ). Entonces tenemos que la existencia necesaria es más perfecta que la existencia finita, la cual es más perfecta que la subsistencia, mientras que esta es a su vez más perfecta que el mero *Außersein*:

$$N > E > S > A$$

Pues dice Anselmo que “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse», no puede pensarse que pueda existir y no exista. Por tanto, si puede pensarse que existe, existe necesariamente” (RG: 99). Y termina su réplica a Gaunilo diciendo:

Creemos, pues, de la sustancia divina todo cuanto puede pensarse que es mejor que exista que no exista. Por ejemplo, es mejor que sea eterna que no sea eterna, que sea buena que no buena, que sea la misma bondad que no la sea. Nada en efecto, de esto puede no ser aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Es, pues, necesario que “mayor que lo cual nada puede pensarse”, sea lo que es necesario creer sobre la esencia divina (RG: 107).

Conectados con este rango de perfecciones se encuentran el grado de composición y la inmutabilidad.

Anselmo incluye el grado de composición porque considera que estar compuesto de partes es una imperfección, ya que un objeto compuesto “puede ser descompuesto por el pensamiento y no existir. Por lo cual, todo lo que no está entero en cualquier lugar y en cualquier tiempo, puede pensarse que no existe. [Por ende, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse] existe entero siempre y por todas partes” (RG: 100).

Otra perfección es el grado de inmutabilidad:

Ascendiendo de los bienes menores a los mayores por aquellas cosas mayor que las cuales podemos pensar algo, podemos deducir aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. ¿Quién, por ejemplo, no puede pensar, aunque piense que no exista realmente lo que piensa, que si hay algún bien que tenga principio y fin es mucho mayor que éste, un bien que, aunque comience, no tenga, sin embargo, fin; y que, así como éste es mejor que aquél, del mismo modo será mejor que éste el que no tenga principio ni fin aunque siempre cambie desde el pasado por el presente hacia el futuro; y que haya o no en la realidad algo semejante, mejor será aún que éste aquél que ni necesita ni está obligado a cambiar o a moverse? (RG: 106).

A estas perfecciones deben ser agregadas los atributos “comunicables” de Dios; a saber, además de espiritualidad, atributos como conocimiento, sabiduría, veracidad, fidelidad (los así llamados atributos “intelectuales”); también bondad (como vimos), amor, gracia, compasión, santidad, justicia (los así llamados “atributos morales”); finalmente, atributos como voluntad, libertad y poder (los “atributos de soberanía”). Al decir que un objeto  $x$  es el objeto mayor que lo cual nada puede pensarse, lo que se quiere decir es que nadie tiene (por lo menos) estos atributos en un grado mayor que  $x$ .

Sea ahora  $G$  el concepto *mayor que lo cual nada puede pensarse*. Anselmo se pregunta si hay tal concepto, pues el insensato ha dicho en

su corazón: “No hay Dios”. Dado que “el propio insensato, cuando oye esto mismo que yo digo «algo mayor que lo cual no puede pensarse», entiende lo que oye; y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que aquello existe realmente” (P: 56), está claro para Anselmo que  $G$  es inteligible para cualquier persona normal. De hecho, mediante la notación lambda de Church es posible definir con mucha precisión el concepto  $G$ .

$$G \equiv \lambda x \forall y \in O (y \neq x \rightarrow x > y)$$

Por ende, dentro del marco de la ontología de Meinong no hay duda de que hay un objeto puro correspondiente a  $G$ . En su réplica a Gaunilo, Anselmo clarifica lo que quiere decir con esto. No quiere decir que la esencia *de Dios* sea concebible o comprensible, sino solamente que la *expresión* ‘ $G$ ’, y así el concepto expresado por ‘ $G$ ’ también lo es: “Cuando se dice «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse», puede, sin duda, pensarse y entenderse lo que se oye, aunque aquella cosa mayor que la cual nada puede pensarse no pueda pensarse o entenderse” (RG: 107).

No parece haber en  $G$ , por lo demás, ningún pie para inferir la unicidad de su referencia, pues nada parece impedir en  $G$  la existencia de más de un objeto que lo satisfaga. Le faltó a Anselmo demostrar esta proposición:

$$\forall x \forall y ((Gx \wedge Gy) \rightarrow x = y)$$

En todo caso, lo que Anselmo está afirmando es que cualquier objeto  $g$  que satisfaga  $G$  es *Außerseiend*. Sea  $g$  un objeto mayor que lo cual nada puede pensarse. Lo que Anselmo intenta mostrar es que la existencia necesaria de  $g$  se sigue de su ser-así,  $G$ . “Pues si solo existe en el entendimiento puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor” (P: 57).

Se ve, así, que el argumento de Anselmo presupone que la existencia es una “perfección” y por lo tanto un predicado; esto es lo que se ex-

presa cuando Anselmo sugiere que, siendo todas las cosas iguales, un objeto que tiene existencia “es mayor” que el que no existe. Por ende –como han sostenido todos los autores sobre el argumento ontológico– la carga del argumento de Anselmo ciertamente reposa sobre la premisa de que la existencia es una perfección. Lo que esto significa es que algunos objetos no existen y son por lo tanto menos perfectos que aquellos que sí existen. Al igual que cualquier otro atributo, la existencia es una propiedad que caracteriza algunos objetos. ¿Cómo podría este atributo faltar en un objeto mayor que el cual nada más perfecto puede ser concebido? Si se suponen los principios de la ontología meinongiana se sigue la existencia necesaria de al menos un objeto tal. Esto debe verse como un argumento adicional en favor de que el pensamiento humano necesita postular alguna divinidad.

## UNA PERSPECTIVA REFORMADA DEL ARGUMENTO

Mi meta en las previas secciones fue la de presentar de la manera más convincente posible el argumento ontológico de Anselmo, mostrando que hay un sistema conceptual –la *Gegenstandstheorie* de Meinong– dentro del cual puede ser claramente formulado y mostrarse que es correcto (lo cual no significa que sea *válido*). El lector interesado en las críticas estándar del argumento, vía la crítica de la tesis de que la existencia es un predicado, está animado a leer la segunda parte de la antología de Plantinga previamente mencionada, en especial el importante artículo “Is Existence a Predicate” de G. E. Moore.

Hemos visto ya que el argumento de Anselmo, a lo sumo demuestra la existencia de una divinidad, de un ser que existe necesariamente. Esto hace que tal argumento –aun suponiendo su validez– sea insuficiente como una demostración del teísmo cristiano, de la existencia del Dios de Jacob. Las demás “perfecciones”, sin embargo, podrían ser usadas para demostrar la unicidad de la divinidad y, además, que esa única divinidad es precisamente el Dios de Jacob.

Ese uso de las “perfecciones” presupone la concepción tradicional de Dios, que aquí llamaremos AAA (Agustín-Anselmo-Aquino), de acuerdo con la cual las perfecciones mencionadas, concebidas como formas platónicas, constituyen (parte de) la esencia de Dios. Esta concepción fue desarrollada por Tomás de Aquino, pero ya se hallaba presente en el pensamiento de Agustín de Hipona y de Anselmo. El problema con esta concepción es que parece entrar en conflicto con el pancreacionismo, la doctrina de acuerdo con la cual nada, salvo Dios, es increado. Claramente, si hay un Dios y además su esencia (los atributos), entonces parecería que hay una gran cantidad de realidades increadas, en contra de las enseñanzas del monoteísmo. La típica salida de esta embarazosa situación es la tesis de la “simplicidad” de Dios, de acuerdo con la cual cualquier atributo divino es idéntico a cualquier otro, e incluso a la misma existencia de Dios. Pero es difícil mantener esta concepción y en todo caso no es la única lógicamente posible.

En primer lugar, es imposible que los humanos entiendan un concepto de justicia, por ejemplo, que es idéntico a los conceptos de sabiduría, de poder, y a todos los demás. Ni siquiera una teoría del lenguaje analógico funcionaría aquí. Más aún, lo que es peor, mientras que la Biblia enseña que Dios es personal, la tesis de la simplicidad de Dios implica que Dios es una propiedad abstracta, una especie de forma platónica: como muchos teólogos han señalado, el dios de los filósofos parece más bien inmóvil y abstracto, en contraste con el Dios viviente de Israel. Pero esta no es una dificultad que pudiera ser superada mediante distinciones apropiadas: barre con la entera concepción que subyace a ella.<sup>51</sup>

La única solución aceptable del problema consiste en decir que Dios es distinto de sus atributos, pero rechazar que sus atributos sean increados. De acuerdo con esta solución, Dios en sí mismo (su *esencia*) es inescrutable para nosotros, pero ha creado ciertos atributos para revelarse a

---

51 Para una presentación detallada del pancreacionismo, y una crítica de la concepción AAA, véase Clouser (2005: 197-222).

los humanos como un objeto que posee estos atributos. Lo que eso significa es que Dios ha creado una *imagen* de sí mismo (principalmente en Jesucristo), acomodándose al hombre para permitir que el hombre entre en una relación de pacto con él. Esta concepción de Dios no debe ser sorprendente, pues Dios en sí mismo no está sujeto a la ley, sino más bien se halla por encima de ella. La condición de la criatura como tal es precisamente que está sujeta a la ley, como dijera Calvino: *Deus legibus solutus est, sed non exlex*. Lo que esto significa es que, aunque Dios no está sujeto por ninguna ley, él *ha prometido* al hombre presentarse de manera constante bajo ciertos atributos. Como lo expresa Clouser:

La forma de pacto de la revelación de Dios provee una razón adicional en favor de esta concepción de su naturaleza revelada. Pues la idea de un pacto es la de un juramento de acuerdo por el cual Dios ha hecho ciertas exigencias y promesas, entre las cuales se hallan sus promesas de ser fiel, justo, amoroso, misericordioso, etcétera. Pero sería absurdo que Dios prometiese ser estas cosas si no pudiese evitar serlas, como insiste la concepción AAA (Clouser, 2005: 218).

Más aún, la concepción pancreacionista se halla de acuerdo con la concepción bíblica de las perfecciones de Dios. Mientras que la concepción tradicional de una perfección (derivada de Platón) la ve como el grado infinito de un cierto atributo, la Biblia la ve como un atributo que es tenido de un modo pleno y constante: “El hecho de que Dios es infalible y completamente justo con nosotros no tiene que ser explicado diciendo que posee el grado más alto posible de una propiedad necesariamente existente y hacedora de grandeza” (Clouser, 2005: 206).

La concepción pancreacionista corta toda especulación concerniente a la esencia de Dios y se limita a lo que está estrictamente revelado en las Escrituras. Esto da origen a una concepción de la analogía que es muy diferente de la concepción tradicional (usualmente asociada con el Aquinate). De acuerdo con la concepción pancreacionista del lenguaje

religioso, hay desde luego una diferencia en el lenguaje en tanto que se aplica a las criaturas y el lenguaje en tanto que se aplica a Dios. Este último es en realidad un lenguaje aplicado también a una criatura, a saber, la imagen que Dios creó de sí mismo para hacer al hombre entrar en una relación apropiada con él. Por ende, la diferencia de significado entre el lenguaje de la teología y el de, digamos, la física, no es mayor que la que hay entre cualesquiera dos discursos científicos que pertenecen a diferentes áreas.

En su prístina explicación de la doctrina de la esencia divina de Dios, Copleston hizo la siguiente observación relevante:

En esta vida no tenemos intuición alguna de la esencia divina: nuestro conocimiento depende de la percepción sensible, y las ideas que nosotros formamos derivan de nuestra experiencia de las criaturas. También el lenguaje está formado para expresar esas ideas, y, por lo tanto, se refiere primariamente a nuestra experiencia, y sólo parece tener referencia objetiva dentro de la esfera de nuestra experiencia. Pero entonces, ¿cómo podemos llegar a conocer un Ser que trasciende la experiencia sensible? ¿Cómo podemos formar ideas que expresen de algún modo la naturaleza de un Ser que sobrepasa el alcance de nuestra experiencia, de un Ser que trasciende el mundo de las criaturas? ¿Cómo pueden las palabras de un lenguaje humano ser aplicables al Ser Divino? (Copleston, s/f: 282).

Las respuestas a estas preguntas son las siguientes: simplemente no podemos conocer un ser que trasciende la experiencia sensorial, y no podemos formar idea alguna de la esencia de tal ser, salvo las que él mismo ha revelado (como que es trinitario). Las únicas palabras de cualquier lenguaje humano que pueden aplicarse a Dios tienen que ver usualmente con su naturaleza, con su ser *quoad nos*; esto es, sus atributos creados revelados, no con su ser *in se*, con su esencia.

¿Qué consecuencias tiene la concepción pancreacionista para el argumento ontológico? En primer lugar, la aseveración de que Dios está



por encima de la ley implica que no tiene perfecciones en sí mismo (salvo la aseidad), sino solo en relación con sus criaturas. Mientras que en la creación siempre es posible distinguir el ser-así de su ser, y desde luego esto parece seguirse del mero significado del término ‘criatura’, esto no es posible en el caso de Dios. El Aquinate pensó que esto no era posible porque –dijo– la existencia de Dios y su esencia son idénticas; esto es, la existencia no es una perfección como los otros atributos. Desde el punto de vista pancreacionista, como la aseidad no es un atributo creado, entonces tampoco es una “perfección” como aquellas de las que Dios se reviste para revelarse al hombre. Por lo tanto, no es posible atribuirle a la divinidad ninguna de las otras perfecciones en  $\Phi$ , y estas no pueden ser utilizadas para demostrar que la divinidad es precisamente el Dios de los teístas cristianos.

Se sigue la conclusión de que el argumento ontológico no alcanza a demostrar la existencia del Dios de Jacob, sino a lo sumo la necesidad de (al menos) una divinidad. No es concluyente dentro de la concepción acomodacionista, *incluso si estamos dispuestos a admitir que la existencia es un predicado de los objetos puros*.

Anselmo pensó que el insensato de Salmos 14: 1 era insensato porque había dicho en su corazón “no existe Dios”, siendo patente a la razón que Dios es “el ser máximo de todos” (P: 58). Pero entonces Anselmo procede a explicar la necedad del insensato como una especie de confusión mental entre dos sentidos de ‘ser entendido’: “Pues de un modo se piensa una cosa cuando se piensa la voz que la significa; y de otro modo, cuando se entiende aquello mismo que la cosa es. De aquel modo puede pensarse que Dios no existe; de éste, en absoluto” (P: 59).

Así, parecería que el insensato puede ser curado de su enfermedad mediante una explicación propia del sentido verdadero de la palabra ‘Dios’, a saber, el ser mayor que el cual nada puede ser pensado.

El problema es que la Biblia –como la interpreta el pancreacionismo– no presenta a Dios como tal ser y, más aún, la necedad del insensato no se halla en una mera confusión semántica. Salmos 14 no presenta al

insensato como un hombre intelectualmente confundido, sino como alguien corrompido que hace cosas abominables. En concordancia con el Nuevo Testamento, el insensato es necio porque ha suprimido la verdad debido a su impiedad e injusticia, pues “las cosas invisibles de él [Dios], su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa” (Romanos 1: 20).

En los siguientes versículos las Escrituras se refieren al insensato como alguien que, conociendo a Dios, ni le glorificó como Dios ni le dio gracias, sino que su pensamiento se hizo vano y su necio corazón fue entenebrecido (Romanos 1: 21-22). Por ende, el problema no parece ser uno de mera confusión intelectual, sino más bien de inhabilidad espiritual. Desde luego, parece lógicamente contradictorio negar que hay al menos alguna divinidad, es decir una entidad autoexistente, y no hay duda de que todo ser humano tiene una idea acerca de ella. El punto es que no todo mundo estará de acuerdo en que hay precisamente una divinidad y en que esta divinidad es precisamente el Dios de la Biblia. El argumento de Anselmo no es suficiente para ese propósito.

## VIII. LA PERSISTENCIA DEL YO: RÉPLICA A RODRIGO GUERRA

### INTRODUCCIÓN

EN SU ARTÍCULO “La persistencia del yo: ensayos sobre la inmortalidad del alma” (Guerra, 2010: 21-51), Rodrigo Guerra presenta una serie de argumentos en favor de la inmortalidad del alma. Esta réplica asevera que dichos argumentos son convincentes solo para aquellos para quienes las premisas son admisibles. Como la admisibilidad de las premisas depende del motivo religioso que anima al escucha, se concluye que los argumentos carecen de efectividad apologética.

Es desde luego una enseñanza de la religión cristiana que el alma, espíritu o ego del hombre es inmortal. La Escritura enseña esto en muchos pasajes y el mismo ministerio de Jesucristo carecería de sentido si no lo fuera. Aquellos que admiten la Escritura como verdadera, como palabra revelada por Dios, no tienen ningún problema para admitir dicha enseñanza, por lo que cabría preguntarse qué objeto tiene proveer argumentos filosóficos en su favor “al margen de una fe religiosa”, por lo cual entiendo al margen de cualquier motivo religioso.<sup>52</sup> Pero la pregunta no es principalmente si ello es útil o necesario; la pregunta es, sobre todo, si es ello posible. Afirmar su posibilidad implica sostener que es posible encontrar un cuerpo de evidencia admisible bajo cualquier cosmovisión. ¿Es ello posible?

---

52 Para una caracterización precisa del concepto de motivo religioso, véase Dooyeweerd (1998), capítulo I.

## PABLO EN ATENAS

El libro de los Hechos (17: 16-34) narra la recepción que tuvo el mensaje del Evangelio entre los filósofos epicúreos y estoicos, quienes invitaron al apóstol Pablo a que explicara en el Areópago la “nueva enseñanza” de que hablaba. Los presentes escucharon con atención el discurso (22-31) hasta que Pablo hizo mención de la resurrección de los muertos. Relata la Escritura que, en ese momento, cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, “unos se burlaban y otros decían: Ya te oiremos acerca de esto otra vez. Y así Pablo salió de en medio de ellos” (32-33).

La razón por la que el mensaje de la resurrección resultó completamente inaceptable a muchos de los presentes en el Areópago fue que estaban dominados por un motivo religioso que impide siquiera vislumbrar el concepto escritural de alma. En efecto, el hombre no puede ver de sí mismo más allá de lo que puede ver en su ídolo; un motivo religioso básico apóstata fuerza al hombre a verse en la imagen de su ídolo.

Por esta razón, la “sicología” griega nunca concibió la unidad religiosa radical del hombre y nunca penetró en lo que es verdaderamente llamado el “alma”, el centro religioso de la existencia humana. Cuando el motivo materia dominó el pensamiento griego, el alma fue vista meramente como un principio vital informe e impersonal, atrapado en el flujo de la vida. El motivo materia no reconoció la “inmortalidad individual”. La muerte era el fin del hombre como un ser individual. Su fuerza vital era destruida, de tal modo que el ciclo de la vida pudiera continuar (Dooyeweerd, 1998: 34).

Desde luego la religión griega de la materia siempre afirmó que la justicia, la *diké*, consistía en la desaparición de toda forma individual, para que se afirmase como únicamente divino el interminable flujo de la vida: el ciego destino, la *anangké*, condenaba ineluctablemente a toda forma individual a dejar de ser para siempre, así como las olas del mar, que pasan y nunca regresan las mismas.

## LA CLAUSURA DE LA FE

Decimos que la función religiosa de la fe dentro del marco de una cosmovisión está *más cerrada* entre más abajo en la cadena de modalidades de la realidad se encuentre la cualidad más alta del ídolo que gobierna la cosmovisión; es decir, en modalidades como la aritmética, la geométrica, la física o la biótica.<sup>53</sup> Si la cualidad definitoria del ídolo es de carácter físico, por ejemplo, el hombre no puede imaginarse a sí mismo como teniendo una cualidad mayor que la física.

Desde luego, la estructura misma de la realidad introduce tensiones en los motivos religiosos. Es una ley general que la divinización de un aspecto de la realidad genera un motivo religioso dialéctico bipolar. En el caso particular de la consciencia griega antigua, la divinización de la materia condujo a la divinización de su “antítesis”, la forma. Esto significó la apertura de la fe hacia modalidades más elevadas en la cadena: modalidades culturales como la lógica o la jurídica, conduciendo a la idea de que la finalidad más alta del hombre era la de ser un ciudadano libre de la *polis*. Al divinizar el pensamiento lógico, la ideas, Platón introdujo la concepción de un *topos ouranos*. Su noción de *episteme* como reminiscencia lo forzó a concebir algo inmortal en el hombre, razón por la cual algunos teólogos cristianos lo han considerado como una especie de precursor de la fe.<sup>54</sup> Sin embargo, las premisas de un argumento platónico en pro de la inmortalidad del alma solo serían aceptables a alguien que estuviera de acuerdo con él en que las ideas son eternas y el conocimiento es reminiscencia.

No se puede negar que una fe apóstata de pueblos paganos, que eventualmente se volvieron líderes en la historia del mundo, sufrió un proceso de

---

53 Sobre el concepto de modalidad de la experiencia, véase García de la Sienna (1995).

54 Cfr. Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, libro I, capítulo xv, §6. En una comunicación personal, Antonio Gómez Robledo me dijo que veía a Platón como un “profeta de Dios”.

apertura después de un periodo inicial de una primitiva y difusa “creencia de naturaleza”. Este proceso estuvo directamente relacionado con el hecho de que tales pueblos fueron más allá de sus condiciones culturales más o menos primitivas. Entre los griegos, por ejemplo, observamos una transición clara de las religiones de la naturaleza originales primitivas, que adoraban el flujo impersonal e informe de la vida, a una religión de la cultura, en la que los dioses se convirtieron en potencias culturales idealizadas con forma y configuración personal suprahumana. En este proceso de desarrollo y apertura, la religión apóstata trascendió la creencia primitiva en la naturaleza y se orientó a la revelación de Dios en los aspectos normativos de la realidad temporal. Dando forma *cultural* a su fe idólatra, el hombre caído empezó a concebir a sus dioses como configuraciones personales idealizadas. Conducida por este desarrollo de la fe, la norma de diferenciación histórica empezó a operar en el desarrollo cultural griego. Esto estuvo a su vez acompañado por una individualización de la cultura, la cual tuvo lugar en la más abarcante comunidad cultural nacional (Dooyeweerd, 1998: 107).

La tesis escritural que estos ejemplos ilustran es precisamente la de que, debido a la caída, el hombre no puede alcanzar el conocimiento de sí mismo, ya que el autoconocimiento es completamente dependiente del conocimiento de Dios. A lo sumo, una fe apóstata abierta hacia los aspectos normativos de la creación alcanzará cierta noción del alma humana que puede sugerirle que esta tiene que ser inmortal. El argumento filosófico en ese caso solo puede tener la misión de mostrar de qué manera la visión del ego permitida por el motivo religioso subyacente es compatible o de alguna manera implica o sugiere la inmortalidad del mismo.

## EL DESTINATARIO DEL ARGUMENTO DE GUERRA

Cabe preguntar, pues, ¿a quién va dirigido el argumento de Rodrigo Guerra? Me parece bastante claro que en el Areópago hubiera sido encontra-

do como muy poco convincente. Creo que los griegos dominados por el motivo de la Madre Tierra, o cierta clase de materialistas actuales (como los posmodernos nietzscheanos, por ejemplo, dominados por el motivo religioso griego bajo una nueva guisa) encontrarán sus premisas como falsas. Consideremos una por una.

1. El *yo es persistente*. Aduce Guerra una razón de persistencia: parece patente que el yo “se encuentra presente en unidad durante toda la experiencia simultánea de sentir, pensar, escoger, etc.”. Parece que hasta un materialista reconocería en su experiencia dicha unidad y permanencia. Sin embargo, lo que diría es que esa permanencia es el resultado de la “injusticia” de esta forma individual (un hombre) que insiste en perseverar en la existencia manteniéndose contra el flujo de la vida. Para el materialista, es este flujo el verdaderamente persistente, y el ciego destino ha condenado ya, ineluctablemente, a dicha forma a perecer.
2. El *yo es absolutamente indivisible de manera real o matemática*. El materialista diría que sí, mientras tiene existencia. No aceptaría que tiene simplicidad.
3. El *yo es insustituible*. El materialista diría que sí, que los yos nuevos que aparecen en la recurrencia del ciclo de la vida son numéricamente distintos de los que ya han perecido; los que han perecido nunca retornarán ya: en eso consiste precisamente la *diké*. De hecho, dirían que cualquier forma individual es metafísicamente induplicable.
4. El *yo posee capacidad de abstracción*. Esto es difícil de negar, sobre todo debido a las capacidades del habla, las cuales serían imposibles sin una cierta capacidad de generalización, de abarcar diversos entes bajo un mismo término o concepto.
5. El *yo descubre lo que es inmaterial y eterno de algún modo*. Aquí Guerra parece estar admitiendo una especie de platonismo, al suponer que las proposiciones de la lógica y de las matemáticas

son eternas. Desde luego, los materialistas tienen problemas para explicar las verdades de la lógica y de las matemáticas, pero no es necesario suponer que sean eternas para admitir su validez universal, ya que son tan eternas como los objetos de que tratan. De hecho, afirmar la eternidad de ideas u objetos matemáticos entra en contradicción con el monoteísmo, el cual afirma que Dios es creador de todas las cosas, visibles e invisibles. Estoy seguro de que Guerra suscribe el monoteísmo. No obstante, algo nos está diciendo acerca de las capacidades del hombre el solo hecho de que pueda descubrir este tipo de verdades e incluso razonar rigurosamente sobre ellas. Presupone una apertura de la función de la fe hacia una modalidad más alta que la psíquica.

6. *La vivencia de la felicidad exige inmortalidad.* Este es un argumento curioso que Kant habría criticado. Una versión caricaturizada sería: tengo hambre; por lo tanto, debe haber comida. Sin embargo, la caricatura puede voltearse en favor del argumento. La misma existencia del hambre está apuntando hacia una necesidad real constitutiva del hombre. En efecto, es un hecho que las personas estiman la perspectiva de la propia muerte como una limitación a la felicidad que pueden estar sintiendo en un momento determinado. Surge la cuestión de por qué, si la muerte es tan natural, habría el alma humana de sentirse infeliz por ella. Nadie se siente desdichado de que el agua sea transparente, pero sí de la muerte propia o de la de los seres queridos. Creo que este es en efecto el argumento más fuerte de los que Guerra aporta en este texto.
7. *La libertad es incompatible con la dependencia respecto de procesos cerebrales.* Aquí Guerra suena muy kantiano, al decirnos que “el acto libre implica autoposesión que contradice radicalmente la dependencia causal absoluta de la consciencia respecto de las leyes que regulan el mundo material”. Esta se antoja como una definición muy absolutista de libertad. El acto libre



más bien parece consistir en la capacidad de elegir entre opciones presentes, pero siempre bajo las restricciones que las leyes y normas que rigen la creación imponen. ¿En qué sentido puede ser la consciencia absolutamente independiente de las leyes que rigen el mundo material? Es una petición de principio decir que la consciencia no depende del cerebro para hacer elecciones; más bien parecería lo contrario. Por lo demás, la independencia en el sentido de no tener en cuenta las leyes y normas para hacer elecciones parece una receta segura para el desastre. El ego tiene que ser consciente de las restricciones que las leyes naturales le imponen a sus decisiones.

8. Lo que sí es interesante observar es la capacidad del hombre para trascender la inmanencia y mirar hacia la eternidad. Por lo menos las religiones que creen en una divinidad trascendente –el judaísmo, el cristianismo y el islam– tendrían que aceptar que el hombre posee tal capacidad. Pero ello sería difícil de entender si el espíritu del hombre no trascendiese, en algún sentido, la inmanencia, la temporalidad. Esa trascendencia sugiere que el espíritu del hombre no está esencialmente atado a la temporalidad. Pero una fe cerrada, volcada hacia las modalidades inferiores, como es el materialismo, no tendría por qué estar de acuerdo con que el hombre tiene tal capacidad en lo absoluto.
9. *La inmortalidad es una exigencia de la vida moral del yo.* En este argumento resuena nuevamente la ética de Kant, la cual requiere, para armonizar la felicidad con el deber, de la inmortalidad del alma: el deber, en final ajuste de cuentas, conduce a la felicidad. Si esa felicidad no se encuentra en una vida presente entregada al deber, debe encontrarse en la otra.
10. *El alma no puede ser aniquilada por el mal moral.* Este argumento sería la versión “secularizada” del que sigue.
11. *El alma no puede ser aniquilada por el pecado.* Desde luego, la Escritura sí que habla de la muerte espiritual (Efesios 2: 1), pero

ese concepto de muerte no significa la inexistencia o inactividad permanente del espíritu, sino más bien su dirección apóstata. Cuando el Señor Jesucristo dice que no temamos a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar, sino que temamos más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno (Mateo 10: 28), obviamente no está diciendo que el alma pueda ser aniquilada, sino más bien lo contrario, que será sujeta a sufrimientos que en algún sentido la destruyen. El concepto de pecado es intrínseco a las religiones de origen judaico o tipo bíblico y su uso difícilmente cabe dentro de un argumento que pretenda ser religiosamente neutral. Los conceptos del mal de otros motivos religiosos no tienen por qué ser asimilados al concepto judeocristiano de pecado como transgresión de la ley de un Dios personal revelada en tablas y en la Escritura hebrea.

12. *El amor demanda comunión sin término.* Este punto se conecta con el 6. Desde luego, la experiencia de la muerte de los seres queridos es un trauma que nos planta frente a esta realidad. Se pueden repetir las mismas consideraciones que se hicieron en relación con 6. Este argumento tiene una cierta solidez. Pues, si el hombre está hecho para el amor, particularmente para amar a Dios sobre todas las cosas y disfrutar eternamente de la comunión con Él, hay cierta disonancia en la creencia de que la muerte es la última verdad.

En suma, creo que los argumentos de Guerra sirven para afianzar en el cristiano creencias que brotan naturalmente de la fe que profesa, pero la aceptación de su validez reside en la aceptación de la verdad de las premisas. El problema es que aquellos que profesan una religión cuya divinidad no es trascendente no pueden aceptar las premisas (quizá con excepción de la 6 y la 11). Pero entonces el argumento no puede tener usos apologeticos para aquellos que no estaban ya previamente convencidos de sus conclusiones.

## IX. TEOLOGÍA REFORMACIONAL: RÉPLICA A JOSÉ LUIS VELAZCO MEDINA

### EL PROYECTO DE LA *TEOLOGÍA REFORMACIONAL* DE SPYKMAN

“*TEOLOGÍA REFORMACIONAL* O *TEOLOGÍA REFORMADA*” de José Luis Velazco Medina (Velazco, 2014) es un comentario a la obra cumbre de Gordon J. Spykman. El comentario es un texto demasiado largo, lleno de redundancias y de datos irrelevantes para la finalidad que anuncia: “presentar información que ayude a contestar la pregunta que me hicieron varios Pastores (*sic*) y el grupo con el cual me reuní hace varios meses, ¿qué es y de dónde viene la teología reformacional?” (Velazco, 2014: 1). A pesar de que el escrito pretende ser de ayuda para que se tenga “una idea inicial acerca del origen, contenido y fines de esta propuesta de teología dogmática”, aclara que no intenta “discutir a fondo capítulo por capítulo la perspectiva teológica del Dr. Spykman”. Sin embargo, aunque en realidad no logra dar ni siquiera una idea somera del sentido de la teología de Spykman, el autor se aventura a mencionar “diferentes aspectos relacionados a la INPM y nuestro contexto, considerando la posible aplicabilidad o no del pensamiento teológico de este trabajo dogmático de origen holandés y nor-atlántico”.

Dejando de lado (por el momento) esta extraña referencia al origen “holandés y nor-atlántico” del libro de Spykman, resulta patente al leer el texto de Velazco que este no ha entendido el sentido del proyecto de *Teología reformacional* (TR). Según declara el mismo Spykman, la meta de su obra es “considerar el desafío de cómo renovar su abordaje [el de la dogmática reformada] a los asuntos perennes de la fe cristiana al aproximarnos a la clausura de este siglo veinte” (Spykman, 1991: 3). La tesis central del libro es que “los mejores prolegómenos (“las cosas dichas por

anticipado”) para hacer dogmática reformada son una filosofía cristiana” (Spykman, 1992: 270). La designación ‘reformational theology’ es un nombre para designar la teología reformada elaborada a partir de una filosofía cristiana tomada como prolegómenos y no pretende significar lo que Velazco cree que debiera significar. Es decir, lo que se propone Spykman es simplemente hacer dogmática reformada mediante prolegómenos que no rinden servicio al secularismo moderno o posmoderno, encarando la crisis que representa la cultura posterior a la Ilustración, la cual ha anegado a la cristiandad occidental con la oleada del secularismo moderno.

Spykman se ubica en la tradición reformada y calvinista de la Reforma Protestante, concretamente en su vertiente neerlandesa. El punto de partida de esta tradición es la *Institución* de Juan Calvino, con su firme consigna de apearse estrictamente a la Palabra de Dios como objeto de la ciencia teológica y fuente última de autoridad. TR brinca deliberadamente de Calvino hasta el siglo XIX, a la obra de Abraham Kuyper, pues parte esencial de su propuesta es *apartarse de la filosofía escolástica* como prolegómenos a la dogmática. Se apoya no en la dogmática de Kuyper, sino en su *cosmovisión*, la cual encuentra expresión en las dogmáticas de Herman Bavinck, Klaas Schilder y Cornelius van Til. A pesar de que la *Teología sistemática* de Louis Berkhof está construida sobre prolegómenos escolásticos, Spykman toma la obra de Berkhof como parte de la tradición a la que pertenece y busca construir a partir de ella mediante una “crítica comprensiva” (*sympathetic criticism*) que desde luego no ataca las doctrinas fundamentales, sino que busca reformularlas sobre la base de otro tipo de prolegómenos.

La originalidad del proyecto de Spykman, su verdadero sentido, reside en ser el primer tratado de dogmática que toma como prolegómenos la filosofía de la idea de la ley (*Wijsbegeerte der Wetsidee*) de Herman Dooyeweerd. Como toda filosofía auténtica, la filosofía de la idea de la ley no tiene ni puede tener un carácter localista, provinciano, sino que es una filosofía auténticamente universal, cuyos principios se basan

en la catolicidad de la Palabra de Dios y apela a la racionalidad del cristiano regenerado. Por lo tanto, no hay ni puede haber nada específicamente étnico, nacional, regional, europeo, norteamericano, neerlandés o noratlántico en el texto. Suponer que el libro de Spykman tiene una identidad nacional, regional, étnica o racial requiere afirmar que la filosofía de Herman Dooyeweerd y *la Palabra de Dios* también la tienen, pues el libro de Spykman no es más que un intento de hacer dogmática encontrando los prolegómenos en la filosofía de ese autor neerlandés. La esencia, interés y novedad del libro de Spykman radica precisamente en que pretende hacer teología desde presuposiciones filosóficas que no estén enraizadas en motivos religiosos ajenos al motivo de la fe cristiana: *creación, caída, redención y consumación*.<sup>55</sup>

El error principal de Velazco radica en suponer que la filosofía es una construcción nacional, étnica o racial, pero también malinterpreta la definición de ‘dogmática’ de Spykman. Esta es la siguiente (en mi traducción):

La dogmática es entendida aquí como un estudio de la vida de la fe de la comunidad cristiana tal y como se formula en dogma(s). La fe cristiana es, desde luego, más que dogma. Pero el dogma es una expresión de ella. Es el lado cognitivo, reflexivo de la fe, tal y como se ha conformado en un cuerpo de creencias y *doctrinas básicas*. Esto incluye los credos y confesiones *de la cristiandad*, otras formulaciones de la fe, las doctrinas y tradiciones de la iglesia, junto con las escuelas teológicas de pensamiento que han surgido alrededor de ellas. Este proyecto de dogmática reformada está comprometido con una reformulación bíblicamente dirigida de los *dogmas principales* de la cristiandad occidental. Busca honrar su valor, probado

---

55 Para un análisis y discusión de los motivos religiosos de la cultura occidental, véase Dooyeweerd (1998). Estos están presentes en Iberoamérica, pero hay otros motivos religiosos que surgen de la síntesis de la religión cristiana con las raíces religiosas locales. Para un abordaje de la forma que asumen en el pensamiento filosófico mexicano, véase Villanueva (2018).

por el tiempo, mientras que al mismo tiempo reevalúa su relevancia para nuestros tiempos (Spykman, 1991: 107. Las cursivas son mías).

Velazco hace su propia traducción vertiendo ‘cristiandad occidental’ como ‘cristianismo occidental’, lo cual es un error, pues Spykman se quiere referir precisamente a la *cristiandad occidental*, no a lo que sea que signifique ‘cristianismo occidental’ en el sentido de Velazco. Velazco corrige a Spykman también en la nota 4, afirmando que en vez de ‘cristiandad’ debería decir ‘cristianismo’, pues según Velazco ‘la Cristiandad’ “antiguamente se refería a toda la Europa Católica” (p. 2). Esto es incorrecto, pues ‘cristiandad’ se refería antiguamente no solamente a la Europa católica, sino también a la cristiandad oriental: el término siempre ha sido perfectamente genérico y sigue siéndolo, ya que en la actualidad se refiere a todos los cristianos del mundo. Por ello es relevante usar el término ‘cristiandad occidental’ para referirse a esa parte de la cristiandad que no es oriental. Claramente, después de la Reforma y de la colonización de América por los europeos, ‘cristiandad occidental’ no se refiere ya solamente a la cristiandad católica europea, sino a la cristiandad europea -católica o no- y a su extensión en el Nuevo Mundo -católica o no-.<sup>56</sup> Pero este no es un mero diferendo terminológico, pues parece interesarle mucho a Velazco diferenciar a Iberoamérica del mundo occidental “nor-atlántico” [*sic*].

Velazco confunde completamente el nivel de generalidad de la obra de Spykman. En primer lugar, cuando habla de “vida de la fe de la comunidad cristiana”, Spykman no se refiere a los acontecimientos que tuvieron lugar en una comunidad eclesiástica particular, sino precisamente a la vida de la fe de *toda la cristiandad en su historia*. Los dogmas de la fe cristiana se han venido formulando a través de los siglos y no son anecdóticos de las vivencias de ciertas comunidades cristianas en

---

56 Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, ‘cristiandad’ se refiere al conjunto “de los fieles que profesan la religión cristiana”, así como, por extensión, al conjunto de “países de religión cristiana”.

particular (como la iglesia presbiteriana de Xalapa, desde 1950). Ejemplos universales de estos dogmas son precisamente los contenidos en el *Credo apostólico* o en el *Símbolo de Atanasio*. Efectivamente, el dogma se ha conformado, nos dice Spykman, “en un cuerpo de creencias y doctrinas *básicas*” [mis cursivas]; esto es, creencias y doctrinas generales para *toda* la cristiandad. El proyecto de Spykman es hacer una “reformulación bíblicamente dirigida de los dogmas *principales*” (mis cursivas) de la cristiandad o, por lo menos, de aquellos que acepta la sección reformada de la misma. Esto bloquea todo intento de leer la obra de Spykman como si estuviera hablando de la idiosincrasia de los holandeses o de los habitantes de los países de la Organización del Tratado del Atlántico Norte.

El proyecto de Spykman es utilizar la filosofía de la idea de la ley como prolegómenos para reformular una teología bíblica *universal*. No es ni pretende ser idiosincrática y limitada a un área geográfica en especial, sino ser tan universal como pretende serlo la filosofía de la idea de la ley misma. El resultado pretende tener validez para todas las iglesias presbiterianas y reformadas del mundo, sean suizas, francesas, argentinas, estadounidenses o mexicanas; de habla inglesa, española o tzotzil.

## LA FILOSOFÍA COMO UN PROYECTO LOCALISTA

No es que sea extraño en Iberoamérica encontrar la idea de que la filosofía debe ser algo nacional o tener tintes étnicos y hasta raciales. Francisco Miró Quesada (1974: 30 ss) dijo de los colombianos Alejandro Deustua y Carlos Arturo Torres, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, los argentinos Alejandro Korn y Coriolano Alberini, así como de los mexicanos Antonio Caso y José Vasconcelos, que su consciencia estaba fragmentada por una “carencia de foco”, ya que reflejaban una filosofía para la cual la realidad era europea. Pero, si la filosofía es una ciencia, una *Wissenschaft*, ¿cómo puede la realidad ser europea para la filosofía? Este es

el eje alrededor del cual giran las disputas acerca del carácter de la filosofía hispanoamericana. El dilema es este: ¿debiera ser la filosofía hispanoamericana universal, insertarse en la corriente principal de la filosofía mundial (es decir, occidental), como lo hacía la escolástica en la era virreinal? ¿O más bien debiera estar dedicada al desarrollo (o adaptación) de un aparato conceptual en términos del cual deberían ser considerados la “identidad” de Hispanoamérica y la América Latina, o considerados sus problemas sociales? (García de la Sienra y Rodríguez, 2012: 131).

Uno de los principales (y más aguerridos) localistas fue el mexicano Leopoldo Zea (quien fuera un distinguido ideólogo del Partido Revolucionario Institucional), quien, al intentar responder a la pregunta ¿cuál es el ser latinoamericano?, terminó con una posición antioccidental. Así describe Miró Quesada la “lucha” de Zea:

Una lucha más intensa y difícil porque la dominación occidental encuentra aliados en nuestros pueblos, en grupos de poder oligárquico que también hablan de libertad pero sólo defienden sus intereses, intereses que coinciden con aquellos de los dominadores extranjeros [...] Zea se mueve de la filosofía de lo que es mexicano a lo que es [latino] americano y entonces, en una etapa de madurez, a la filosofía del Tercer Mundo [...] Esta integración humanista de la humanidad y su historia es, hoy, el horizonte desde el cual se despliegan las teorías de las culturas de la dependencia y en las cuales la filosofía de la liberación tiene muchas raíces (Miró Quesada, 1981: 149, 183).

Pero no es el *origen nacional* de una doctrina filosófica lo que debe interesar a los cristianos, sino *el motivo religioso que la gobierna*. La llamada filosofía de la liberación latinoamericana es una curiosa mezcla de romanticismo y marxismo, ahora aderezada con la filosofía del pensador nacionalsocialista Martín Heidegger. El abordaje de la filosofía como un proyecto nacionalista está totalmente fuera de una concepción cris-



tiana del filosofar, porque él mismo está gobernado por una corriente que no es desde luego nueva en Iberoamérica: el relativismo cultural historicista, cuyas raíces se encuentran en la redirección romanticista del humanismo secular (cfr. Dooyeweerd, 1998, cap. VII).

## LA OBJECCIÓN DE BARTH A LOS PROLEGÓMENOS FILOSÓFICOS

Ciertamente, no puede haber preparación intelectual para la fe como lo pretende la concepción católica romana de la evangelización. El evento de la regeneración por el Espíritu Santo es efecto de la irrupción soberana de Dios en el corazón del que ha de ser llamado a vida eterna. No puede haber una preparación previa para el evento, pues la misma Palabra de Dios solo puede ser recibida por el regenerado o provoca eventualmente la regeneración en los que están ordenados a vida eterna.

Karl Barth parece confundir los prolegómenos con una pretendida preparación para la recepción de la fe, pero los prolegómenos para la dogmática no pretenden ser eso. Los prolegómenos son una *erste Philosophie* que allana el camino para la teología sistemática y consisten sobre todo en una ontología, una teoría de la realidad.

No obstante, no se equivoca Barth al intuir que toda filosofía tiene raíces religiosas. Pero su concepción de la filosofía y del lugar de la razón en la teología se ubica no en la tradición del calvinismo (como algunos creen equivocadamente), sino en la del luteranismo. Por ende, no es posible entender la objeción de Barth a los prolegómenos para la dogmática sin entender la historia de la filosofía y particularmente el impacto del nominalismo occamiano en la teología de Martín Lutero.

El nominalismo de Occam había sido un movimiento difuso a lo largo de Europa, pero dos profesores de la Universidad de Erfurt –el *alma mater* de Lutero– lograron articularlo en un plan de estudios coherente a impartirse allí mismo. Jodokus Trutfetter y Bartolomé Arnoldi fueron estos profesores, quienes aplicaron dicho plan de estudios en sus

cursos. En contra de la vía antigua, representada por Tomás de Aquino y Duns Escoto, Trutfetter y Arnoldi apelaron una y otra vez a un principio central de la vía moderna: toda especulación filosófica acerca del mundo debe ser comprobada mediante la experiencia y una razón basada en la realidad, sin tener en cuenta lo que incluso las más respetadas autoridades pudiesen decir en contrario. Sin embargo, para Trutfetter y la mayoría de los académicos europeos de esa época, la obra de Aristóteles era fundamental, además de que seguía en ellos vigente el principio de que la autoridad para la fe era la Biblia *bajo la autoridad de la Iglesia*, manteniendo así el principio de que la interpretación de la Escritura estaba sujeta a la autoridad de la misma, basada a su vez en la “tradición apostólica” y en la propedéutica escolástica.

La preocupación de Lutero era que ni la vía antigua ni la vía moderna permitían verdaderamente que las enseñanzas teológicas fuesen determinadas por la Palabra de Dios, poniendo a esta efectivamente por encima de toda autoridad –inclusive y sobre todo por encima de la autoridad de la Iglesia–. Pero había sido la misma vía moderna la que –al insistir en distinguir los ámbitos de la Palabra de Dios y la razón humana– había sentado las bases para que Lutero se replanteara la cuestión de si era necesario seguir interpretando la Escritura a través de la propedéutica filosófica escolástica y de la tradición. En la vía luterana, las doctrinas teológicas tenían que ser determinadas por la Palabra de Dios, sin la mediación de Aristóteles y de la tradición de la Iglesia (que en la práctica significaba buscar la enseñanza bíblica mediatizada por las *Sentencias* de Pedro Lombardo). De esta manera, la Reforma luterana puso en cuestión la teología y la filosofía escolásticas, pero esto vino acompañado de una profunda desconfianza hacia la razón en general y de una zanja insalvable entre fe y razón, pues Lutero no concebía la posibilidad de que la razón misma pudiese a su vez ser reformada por la Palabra de Dios. Esta actitud queda resumida en la forma en que Lutero se refería a la razón, a saber, como “die hure Vernunft” [la ramera razón]. Esto va a traer consecuencias importantes en toda una línea de

iglesias evangélicas, donde la actividad intelectual es vista con sospecha o –en el mejor de los casos– relegada al ámbito “secular”, y por lo tanto se rechaza la posibilidad de prolegómenos filosóficos para la teología.

El rechazo de Barth a los prolegómenos se inscribe en esta tradición. El proyecto de Spykman, por el contrario, se inscribe en la tradición Reformada, la cual afirma y sostiene que *la ramera razón también puede ser reformada*. El proyecto de Spykman es precisamente el de escribir el primer tratado de teología reformada construida de manera explícita sobre la base de una razón regenerada, de una filosofía conscientemente construida sobre presupuestos religiosos escriturales, y no escolásticos o humanistas. La TR de Spykman debe ser juzgada por su éxito o fracaso en lograr *esta meta* y no la meta –que nunca se propuso y le es totalmente ajena– de abordar los problemas políticos, económicos y sociales de la América Latina.

## EL CONTEXTO HISPANOAMERICANO

Otra cosa es indagar si la *filosofía* de la idea de la ley (¡no la dogmática!) puede aportar algo al análisis y la resolución de los problemas de Iberoamérica. Como lo he señalado en mi “Estudio introductorio” a *Incredulidad y revolución* de Groen van Prinsterer (García de la Sienra, 2021), los planteamientos de Groen son de enorme relevancia en este momento, pues la América Latina no puede salir de las ideas revolucionarias que han dominado su vida política desde principios del siglo XIX. De hecho, la situación actual de los países iberoamericanos es parecida a la que prevalecía en Neerlandia en 1845, cuando Groen empezó a escribir su obra; en aquel tiempo, 25% de los neerlandeses requería de ayuda pública (“programas sociales”) para subsistir, el precio del energético (el carbón) era inaccesible a la mayoría y muchos pensaban que el intervencionismo estatal era la solución a los problemas sociales.

La filosofía de la idea de la ley provee un marco conceptual extraordinariamente robusto para el análisis de los problemas políticos, econó-

nicos y sociales de Hispanoamérica, y hay ya grupos que empiezan a desarrollar análisis de problemas específicos desde esta perspectiva. Corresponde a las iglesias presbiterianas y reformadas fomentar la discusión y el estudio en general de dicha filosofía, particularmente como prolegómenos para la dogmática, pero el desarrollo de estudios específicos sobre nuestra región más bien le corresponde a la academia. Y su eventual aplicación a la resolución de los problemas reales le correspondería a una fuerza política que enarbole los principios de la filosofía de la idea de la ley en la práctica política.

## X. LA FILOSOFÍA NOMINALISTA COMO PROLEGÓMENO A LA TEOLOGÍA

### INTRODUCCIÓN

POR MUY ABSTRACTOS QUE PAREZCAN, los principios epistemológicos de Occam tuvieron efectos poderosísimos en el resquebrajamiento de la cosmovisión medieval y particularmente en la articulación de la reforma luterana, pues destruyeron la visión platónica racionalista de Dios y abrieron la puerta a la tesis de que la Palabra de Dios, no mediatizada por la filosofía escolástica, era una fuente primaria de conocimiento. Claramente, la Navaja de Occam junto con el principio de la autoridad soberana de la Escritura son el fundamento epistemológico del protestantismo luterano. La finalidad de este trabajo es presentar una filosofía nominalista –inspirada en el pensamiento de Occam– como una filosofía básicamente aceptable al protestantismo reformado, pero señalando las dificultades que le plantean tanto la teología bíblica como la ontología de las matemáticas.

El nominalismo había sido un movimiento difuso a lo largo de Europa. Sin embargo, por virtud de la decisiva influencia del occamiano Gabriel Biel sobre la Universidad de Erfurt –*alma mater* de Lutero–, Jodokus Trutfetter y Bartolomé Arnoldi, profesores de la misma universidad, lograron articularlo en un plan de estudios coherente que habrían de impartir en ella. En contra de la vía antigua, representada por Tomás de Aquino y Duns Escoto, Trutfetter y Arnoldi apelaron una y otra vez a un principio central de la vía moderna: toda especulación filosófica acerca del mundo debe ser comprobada mediante la experiencia y una razón basada en la realidad, sin tener en cuenta lo que incluso las más respetadas autoridades pudiesen decir en contrario.

La teología no era una excepción a este principio: toda especulación teológica debía ser sometida a prueba por la autoridad de las Escri-

turas tal y como las interpretaba la Iglesia. Trutfetter y Arnoldi enseñaron que la experiencia y la Escritura en la interpretación eclesíástica eran, por lo tanto, las únicas normas válidas para la filosofía y la teología. De esta manera, los profesores de Erfurt equiparon a Lutero con conceptos que habrían de resultar esenciales para la Reforma. Según Oberman (1992: 120):

Primero se hallaba la subordinación nominalista de la razón a la experiencia, por virtud de la cual, en contra de toda especulación ideológica, la realidad experimentada misma se convertía en el foco de la percepción del mundo. Más aún, los nominalistas buscaron distinguir entre la Palabra de Dios y la razón humana. En el ámbito de la revelación, en todos los asuntos concernientes a la salvación [humana], la Palabra de Dios es el único fundamento –aquí la razón y la experiencia no prescriben sino confirman; aquí no preceden, sino que siguen.

Sin embargo, para Trutfetter y para la mayoría de los académicos europeos de esa época, la obra de Aristóteles era fundamental, además de que seguía en ellos vigente el principio de que la autoridad para la fe era la Biblia *bajo la autoridad de la Iglesia*, manteniendo así el principio de que la interpretación de la Escritura estaba sujeta a la autoridad de aquella, basada a su vez en una supuesta “tradición apostólica” y en la propedéutica escolástica. La actitud de Lutero hacia la tesis de que la Escritura debía ser interpretada a la luz de la filosofía escolástica queda vívidamente dibujada en una carta que le escribiera a uno de sus profesores en 1517, advirtiéndole que “si Aristóteles no hubiera sido un hombre de carne y hueso no vacilaría en afirmar que era el mismo Diablo”. La preocupación de Lutero era que ni la vía antigua ni la vía moderna permitían verdaderamente que sus doctrinas fuesen determinadas por la Palabra de Dios, a la cual Lutero consideraba como estando efectivamente por encima de toda autoridad –inclusive y particularmente por encima de la autoridad de la Iglesia–. Pero había sido la misma vía mo-

derna la que –al insistir en distinguir los ámbitos de la Palabra de Dios y la razón humana– había sentado las bases para que Lutero se replantea la cuestión de si era necesario seguir interpretando la Escritura a través de la propedéutica filosófica escolástica y de la tradición. En la vía luterana, las doctrinas teológicas tenían que ser determinadas por la Palabra de Dios, sin la mediación de Aristóteles y la tradición de la Iglesia (que en la práctica significaba la enseñanza bíblica interpretada por las *Sentencias* de Pedro Lombardo). De esta manera, la reforma luterana puso en cuestión la teología y la filosofía escolásticas, pero esto vino acompañado de una profunda desconfianza hacia la razón en general y una zanja insalvable entre fe y razón, pues Lutero no concebía la posibilidad de que la razón misma pudiese a su vez ser reformada por la Palabra de Dios. Esta actitud queda resumida en la forma en que Lutero se refería a la razón, a saber, como “die hure Vernunft” [la ramera razón].

Occam adoptó de sus predecesores cuatro principios o suposiciones que usó repetidamente. El primero fue la creencia en la total trascendencia de Dios y la plena contingencia de todos los aspectos de la creación. El segundo es la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada; esto es, la diferencia entre el poder de Dios considerado por sí mismo y su poder considerado desde el punto de vista de los decretos que ha hecho: Dios es libre de hacer lo que quiera mientras no contradiga su naturaleza. El tercero es que los entes corpóreos y sus cualidades son las realidades físicas fundamentales de la experiencia humana: el mundo está hecho de cosas individualmente existentes, no universales. El cuarto y último principio es la llamada Navaja de Occam: no se debe multiplicar las entidades sin necesidad.

## LA TRASCENDENCIA DE DIOS

Occam concebía a Dios como un ser absolutamente trascendente; es decir, como un ser que, si bien se revela en su creación, no necesita de la misma para existir. Todo lo que no es Dios es criatura y tiene existencia

contingente: depende de Dios para existir. Todos los cristianos están de acuerdo en la trascendencia de Dios; los problemas empiezan cuando se discute la naturaleza de Dios y, en particular, si hay ideas eternas en la mente de Dios que funjan como ejemplares con apego a los cuales Dios habría hecho todas las cosas. Estas supuestas ideas eternas fueron conocidas como ‘universales’ por los filósofos y los teólogos medievales.

## POTENCIA ABSOLUTA Y POTENCIA ORDENADA

Una pregunta muy importante durante la Edad Media fue la relativa al fundamento de la posibilidad. “¿Son las cosas posibles porque Dios tiene el poder de crearlas, o Dios tiene poder de crearlas porque son posibles?” Una de las tesis teológicas que defendió Occam a lo largo de sus escritos es que Dios no depende de ninguna otra persona o poder para existir. Tampoco hay algún principio externo que lo pueda coercer a hacer su obra o a hacerla de una u otra manera. Dios pudo haber escogido no crear, o crear un mundo completamente diferente del actual. En contraposición, el carácter de la criatura consiste en ser completamente dependiente del Creador. La potencia absoluta de Dios consiste en su poder para hacer cosas distintas de las que ha hecho. Por ejemplo, Dios pudo haber hecho un mundo en el que las cosas no tuvieran diferencias de temperatura y todavía podría cambiar el mundo actual –si quisiera– poniendo a la Tierra como centro del universo. Afirmar que Dios tiene potencia absoluta implica negar que, al crear, Dios haya estado constreñido por modelos o ejemplares existentes con antelación a la fundación del mundo –implica que no hay ideas eternas en la mente de Dios–. En otras palabras, Dios es omnipotente y libre de hacer lo que quiera mientras no entre en contradicción con su propia naturaleza. De manera que la razón humana está incapacitada para determinar lo que Dios puede o no puede hacer o decir. La potencia ordenada de Dios, por otra parte, es el modo en que Dios ha actuado en la historia, en sus decretos y en su revelación. Son los modos concretos, efectivos, en los que experimenta-



mos a Dios en el mundo. Aunque Dios es libre de hacer lo que quiera, ha hecho elecciones que experimentamos como nuestro universo. La potencia ordenada se refiere a aquellas cosas que Dios hace en conformidad con las leyes que él mismo ha ordenado e instituido. Claramente, por su potencia absoluta, Dios pudo haber ordenado e instituido leyes completamente diferentes de las que de hecho rigen el universo. Para efectos de referencia ulterior, llamemos a esta “la tesis de la arbitrariedad de Dios”.

Dooyeweerd (1984, vol. 1: 186-187) encuentra una afinidad entre la concepción occamiana de la potencia absoluta y la griega del ciego destino:

El nominalismo ahora concebía la *potestas Dei absoluta* en un sentido que tenía alguna afinidad con la impredecible *Ananké* del motivo materia griego. Y, al hacerlo, se separó de la Autorrevelación integral de Dios en su Palabra, incluso en un grado mayor que el realismo tomista con su *theologia naturalis*. Abstrajo la voluntad de Dios de la plenitud de su Santo Ser y concibió su poder soberano como una tiranía carente de orden. [La traducción es mía.]

Calvino repudió la doctrina de la arbitrariedad de Dios en términos particularmente duros. Después de afirmar que la voluntad de Dios es la regla suprema de toda justicia, aclara que

al expresarnos así no aprobamos el desvarío de los teólogos papistas [*i. e.* Duns Escoto y Occam] en cuanto a la potencia absoluta de Dios; error que hemos de abominar por ser profano. No nos imaginamos un Dios sin ley, puesto que Él es su misma ley; pues –como dice Platón– los hombres, por estar sujetos a sus malos deseos, tienen necesidad de la ley; mas la voluntad de Dios, que no solamente es pura y está limpia de todo vicio, sino que además es la regla suprema de perfección, es la ley de todas las leyes. Nosotros negamos que esté obligado a darnos cuenta de lo que hace;

negamos también que seamos jueces idóneos y competentes para fallar en esta causa de acuerdo con nuestro sentir y parecer. Por ello, si intentamos más de lo que nos es lícito, temamos aquella amenaza del salmo: que Dios será reconocido justo y tenido por puro cuantas veces sea juzgado por hombres mortales (Salmos 51: 4) (*Institución*, libro III, cap. XXIII, §2, vol. 2, p. 749).

Esta concepción de la voluntad de Dios como ley de todas las leyes sugiere que la misma voluntad de Dios pone un límite a las elecciones (leyes) que él libremente quiere imponer a su creación, y que ese límite hace que resulten siempre justas en el sentido en que la Biblia usa el término. Esto no significaría que Dios está obligado a obedecer una Idea platónica, sino que su naturaleza es *ley ella misma*. Pero una fácil respuesta occamista a ello consiste en señalar que Dios no impone leyes injustas precisamente porque ello entraría en contradicción con su propia naturaleza. Algunos pensadores han atribuido a Calvino la tesis de que la inmutabilidad de las promesas de Dios se deriva del vínculo entre su esencia (*Deus in se*) y su naturaleza revelada (*Deus quoad nos*).<sup>57</sup> Dios es fiel precisamente porque su bondad le lleva a serlo (no serlo entraría en contradicción con su propia naturaleza). Calvino consideraba toda la especulación platónica sobre la esencia de Dios como carente de base escritural.

## LA ONTOLOGÍA DE OCCAM

En contraste con la enseñanza cristiana relativa a la unicidad de la divinidad –el monoteísmo–, para Platón lo divino era en primer lugar una jerarquía ordenada de Formas o Ideas (presidida por la Idea del Bien), las mismas que capta el entendimiento cuando entiende no lo que es un ejemplo individual de justicia o belleza, sino la Justicia o la Belleza “en sí”. Esta jerarquía es una unidad en la diversidad, pues hay conexión (*koi-*

---

57 Cfr. Helm (2006), particularmente los capítulos 1, xi y la p. 15.

*nonía*) entre todas las Ideas, las cuales están finalmente subordinadas a la Idea del Bien. En algunos pasajes del diálogo *El Timeo*, Platón habla de un Demiurgo, una especie de dios que ordena el mundo conforme a las Ideas tomadas como ejemplares. Esto supone que hay algo, una “materia”, un “Caos”, que debe ser ordenado por dicho Demiurgo, por lo que es necesario observar que hay un segundo principio divino en el sistema de Platón, si bien soslayado, no explicado, y apenas implícitamente reconocido. Algunos pensadores cristianos llegaron a identificar este Demiurgo con el Dios de Jacob, y a las Ideas con “pensamientos en la mente de Dios”. Pero, fuera del lenguaje mítico y poético de *El Timeo*, no hay evidencia de que el sistema platónico efectivamente postulara un Dios personal organizador del mundo conforme a algún propósito. Más bien, el “dios” de Platón es una figura simbólica que representa a la Razón como una fuerza operativa en el mundo.<sup>58</sup> Esta fuerza operativa es también identificada con la Idea del Bien. Por lo tanto, hay dos principios divinos en el sistema platónico: la jerarquía de las Ideas coronada por la Idea del Bien, y una especie de caos indeterminado originario a partir del cual la Razón constituye los entes individuales mutables, tomando las mismas Ideas como paradigmas para hacerlo. Esta ontología ejerció una enorme influencia en pensadores cristianos tan importantes como Agustín de Hipona y el mismo Tomás de Aquino.

Aristóteles –discípulo de Platón– es conocido por su crítica a la tesis de que las formas de las cosas son Ideas separadas (decía, por ejemplo, que la humanidad no existe aparte de los individuos Sócrates, Calicles, etc.). Sin embargo, Aristóteles atribuía a algunas formas existencia separada y hasta divina. De hecho, a Tomás de Aquino le pareció que la doctrina de los ejemplares permitía compaginar la ontología platónica de las formas con la ontología aristotélica de la sustancia. Pero recuérdese que el Aquinate era el filósofo más influyente de Europa cuando Occam empezó su carrera filosófica.

---

58 Esta es la opinión de Copleston (1985, vol. 1: 190).

El nominalismo de Occam debe interpretarse, en primer lugar, como el rechazo de la doctrina de los ejemplares entendidos como ideas en la mente de Dios. Contrariamente a los platónicos, quienes sostenían que había una naturaleza común inherente a las cosas similares y que incluso existía aparte de las mismas, Occam sostenía que no hay tales naturalezas comunes. Occam rechazaba tanto la concepción de una naturaleza común existente *aparte de* las cosas como la concepción de una naturaleza común existente *en* las cosas. Para Occam, no hay más universales que los conceptos generales que la mente va construyendo a partir de las similitudes entre las cosas. Occam llegó a mantener que el concepto era una entidad psíquica idéntica al acto de conocer, el acto de la cognición abstractiva.

Para Occam, los entes corpóreos y sus cualidades eran las realidades físicas fundamentales de la experiencia humana. Esto genera un cierto problema, pues parece haber en la realidad entes que no son ni una cosa ni otra: las relaciones. Occam se hace solidario de una cierta tendencia del pensamiento filosófico aristotélico a negar el ser de las relaciones. Aristóteles admitía que todo accidente es un ser y que toda relación es un accidente, pero antes de saltar a la conclusión del silogismo conviene recordar la definición aristotélica de accidente: “Llamamos accidente a aquello que se encuentra en *un* ser y puede afirmarse con verdad de él, pero no de manera necesaria ni usual” (*Metafísica* 1025<sup>a</sup>15). Parece claro que cuando Aristóteles formuló esta definición tenía en mente sobre todo a las cualidades ya que, en efecto, la definición acarrea como consecuencia que toda relación se encuentra en un ser, al parecer de la misma manera en que la esfericidad de la Luna se encuentra en la Luna. Esto induce, naturalmente, a concebir las relaciones como si fueran cualidades, y es por ello que Leibniz mucho después se llegó a preguntar cuál es “el sujeto de ese accidente que los filósofos llaman relación”, para concluir que “no puede decirse que ambos, *A* y *B* juntos [Leibniz está discutiendo el ejemplo ‘*A* es mayor que *B*’], sean el sujeto de ese accidente; pues si así fuese tendríamos un accidente sobre dos sujetos, con un pie

en uno y otro pie en el otro, lo que es contrario al concepto de accidente”.<sup>59</sup> Sabemos que la consciencia de este problema llevó a Leibniz a concebir su tesis de reducción de las relaciones a las cualidades y su doctrina monadológica, pero ni Occam ni ningún aristotélico se encontraba demasiado lejos de estas conclusiones: no debe sorprender, en efecto, que Boehner (1957: xlvi) señale que para Occam “toda realidad encontrada en las criaturas puede ser reducida en última instancia a dos clases de categorías: sustancias y cualidades”: *nulla res est, quid sit substantia vel accidens*.

El compromiso de Occam con la tendencia reduccionista apuntada se pone de manifiesto también en su teoría de la predicación, donde se da por sentado que toda proposición es de la forma sujeto/predicado. Habremos de ver, sin embargo, si las tesis nominalistas de Occam resisten la admisión plena del ser de las relaciones.

Incidentalmente, el concepto de ser es unívoco para Occam, en el sentido de que es verdaderamente predicable de todos los seres en cuanto que son seres. Así, en la proposición ‘la paternidad de Aristóteles con respecto a Nicómaco existe’ estoy predicando de tal relación lo mismo que predico de Aristóteles en ‘Aristóteles existe’. No hay ninguna confusión: según Occam, el concepto de ser y el concepto de existir son uno y el mismo concepto.<sup>60</sup>

De acuerdo con Occam, todo ente es singular porque todo ente es uno y “*nomen ‘singulare’ significat omne illud quod est unum et non plura*” (Bohener, 1957: 33). En particular, todo universal es singular puesto que nada es universal excepto por significación, por ser un signo de varias cosas. Hay dos tipos de universales: naturales y convencionales. Los universales naturales son los conceptos y son así llamados porque, según Occam, significan lo que significan de una manera “natural” y sin que sea posible alterar su significado (su extensión) a voluntad de nadie (*con-*

59 Citado en Simpson (1975: 28).

60 Cfr. Boehner (1957: 90 ss); también Copleston (1985, vol. 3: 78).

*ceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque*) (Boehner, 1957: 49). Los universales convencionales son los términos categoremáticos, verbales o escritos, y significan varias cosas *per voluntariam institutionem*, dependiendo del concepto al que están subordinados.

Occam implica que ningún cuerpo puede ser universal pues dice que “*universalia non sunt substantiae ullo modo*” (Boehner, 1957: 37), pero es claro que esta afirmación es insostenible desde el momento en que hay letreros significativos que son propiamente cuerpos. Esto es perfectamente compatible, sin embargo, con el nominalismo de Occam.

La primera tesis nominalista fuerte de Occam consiste en negar que las propiedades de las cosas sean compartidas por diversos individuos, a la manera en que se dice que una y la misma esfericidad está en todas las cosas esféricas. En este sentido, para Occam los universales simplemente no existen; así, la proposición ‘la Luna es una esfera’ no estaría afirmando que la esfericidad está en la Luna, pues no habría una esfericidad común a la Luna, a Júpiter y a todas las cosas esféricas. La esfericidad de la Luna no es idéntica a la esfericidad de Júpiter: se trata de *dos* propiedades diferentes. A esta tesis la llamaremos tesis I.

La segunda tesis nominalista de Occam –la tesis II– afirma que los conceptos son *passionis animae* o actos del intelecto (*actus intelligendi*) (Boehner, 1957: 43). De ellos dice Occam que existen en el alma como cualidades de ella (*istas passiones animae esse subjective et realiter in anima tanquam verae qualitates ipsius*),<sup>61</sup> de donde se deduce, mediante la tesis I, que no hay conceptos comunes a todos los seres pensantes en el sentido de que el concepto de esfera que está en la mente de Euclides no es idéntico al concepto de esfera que está en la mente de cualquiera de sus discípulos. Llamaremos consecuencia I a esta consecuencia.

Si las tesis I-II se complementan con la admisión de relaciones y si además se estipula que estas, al igual que las propiedades, no son universales, entonces obtenemos una concepción nominalista del mundo de

---

61 Cfr. Copleston (1985, vol. 3: 93, 108-109).

tipo occamiano: solo existen entes corpóreos (“sustancias materiales”), propiedades particulares de sustancias materiales, relaciones particulares entre sustancias materiales, propiedades de estos dos tipos de entes y relaciones entre ellos, pero también relaciones y propiedades de orden más alto. Puesto de manera más precisa: toda sustancia material es un ente; si  $A$  es un ente entonces todas las propiedades de  $A$  son entes; si  $A_1, \dots, A_n$  son entes y  $R$  es una relación entre  $A_1, \dots, A_n$ , entonces  $R$  es un ente. Nótese que esto implica que las propiedades de las propiedades, o las relaciones entre ellas –las propiedades y relaciones de segunda intención o, más correctamente, de segundo nivel–, también son entes. Las leyes y las normas deben ser vistas como relaciones de segundo nivel que relacionan propiedades o relaciones de primer nivel de cierta manera. Por ejemplo, la relación entre la presión, el volumen y la temperatura de un gas es una relación entre las propiedades de cierta clase de entes (operativos en la modalidad física). Las normas sociales en sentido amplio (económicas, políticas, morales, etc.) pueden ser vistas como leyes que determinan el buen funcionamiento de una estructura social (como una empresa, un estado o una familia). Esto significa que el lado ley de la realidad es algo tan real como los mismos cuerpos físicos o sus propiedades y relaciones, aunque no se pueda percibir a la manera en que se perciben los cuerpos. No obstante, de alguna manera se captan las leyes y las normas en la experiencia a través de cogniciones intuitivas. Por ejemplo, una vez que se ha entendido la función de una determinada estructura social, es posible inferir con cierta claridad las principales normas que deben regirla para mantenerla en la existencia. Nótese que las leyes y las normas son tan contingentes como cualquier otra realidad en el universo.

Así, esta concepción ontológica conduce a ver las regularidades y las leyes que rigen el mundo como ciertas relaciones entre propiedades. En particular, los sistemas pueden ser vistos como entes individuales compuestos por otros entes (partes) y sometidos a ciertas regularidades. Es posible ver la ontología de la filosofía de la idea de la ley, de la cual Her-

man Dooyeweerd es el exponente principal, como un intento por clasificar las leyes y las normas, y determinar sus conexiones intermodales.

## LA LÓGICA DE OCCAM

El esquema ontológico delineado en el apartado anterior podría ser satisfactorio si no fuera por un hecho desafortunado: no permite dar cuenta de la intersubjetividad –algunos la llamarían ‘objetividad’– de los conceptos y de las entidades matemáticas. Tanto los conceptos, como los objetos geométricos y las clases, tienen un carácter de objetividad del que carecen los actos mentales (efímeros, fugaces y privados). Por ejemplo, si el conjunto vacío existe entonces es *uno*; si se identifica con una propiedad presente en la mente de algunos hombres entonces se trataría de una propiedad compartida por todos ellos, lo que contradice la tesis I; pero si se identifica con una propiedad de la mente de un hombre entonces, al dejar de existir el hombre, dejaría de existir el conjunto vacío, lo cual es claramente falso. El argumento vale, *mutatis mutandis*, para los conceptos: si hemos de admitir que los conceptos son intersubjetivos entonces la consecuencia I debe ser rechazada. Por lo tanto, al menos una de las tesis I y II también debe ser rechazada.

La tesis I solo puede ser rechazada, sin embargo, a costa de rechazar el rasgo más conspicuo del nominalismo occamiano. Esto se puede evitar sustituyendo la tesis II por una tesis que el mismo Occam sostuvo con anterioridad a ella. Me refiero a la tesis que afirma que “un universal no es algo real que existe en un sujeto (de inherencia), sea dentro o fuera de la mente, sino que tiene ser sólo como un objeto de pensamiento en el alma (*habet esse objectivum in anima*)”.<sup>62</sup> Esto significa que el concepto no es una cualidad o propiedad de la mente, con lo que se elude la consecuencia I al mismo tiempo que se admite la posibilidad de que uno y el mismo concepto tenga existencia en diversas mentes. Quizá la ana-

---

62 Boehner (1957: 41).



logía con los programas informáticos podría llegar a clarificar este antiguo asunto. La “mismidad” (identidad) de los programas permite referirse a las diferentes copias de un mismo *software* como “el mismo programa”. Tal vez sea más apropiado pensar un concepto como una especie de “programa informático” con copias físicamente ubicadas en diferentes cerebros. Y llevar la analogía de manera inversa, diciendo que los programas informáticos no deben confundirse con los procesos que realizan los ordenadores, sino que los hacen operar de cierta forma ya que *habet esse objectivum in hardware*. Claramente, esta forma de ver las cosas evita el platonismo –pues no se requiere postular entidades abstractas fuera de las mentes humanas– y se admite que los hombres pueden producir y transmitir conceptos.

No voy a considerar aquí las múltiples maneras en que un concepto puede ser construido, mismas que varían entre la abstracción a partir de la experiencia sensible hasta la síntesis a partir de conceptos o entidades abstractas.<sup>63</sup> Lo que es importante es tener en cuenta que los conceptos no son siempre el resultado de una simple “separación” de las propiedades o relaciones de lo real sino en ocasiones el fruto de un esfuerzo –en ocasiones muy penoso– por arrancarle a la naturaleza sus secretos.

Siguiendo una denominación de Occam, llamaremos *conceptos de primera intención* (*prima intentio*) a todos aquellos que signifiquen naturalmente entes no abstractos; de esta manera, conceptos como “planeta”, “sistema económico” o “protón” serán conceptos de primera intención o –como también diremos– de grado I. Serán también de grado I todas aquellas proposiciones construidas a partir de conceptos de primera intención como, por ejemplo, la proposición ‘Venus es un planeta’. Análogamente, los conceptos que signifiquen naturalmente entidades abstractas de grado I, así como las proposiciones construidas a partir de ellos, serán llamados de grado 2; y, en general, los conceptos que designen entidades abstractas de grado  $n$  (si tales conceptos han sido efecti-

---

63 Esto se discute con detalle en García de la Sienra (2007).

vamente contruidos) así como las proposiciones formadas a partir de ellos serán de grado  $n + 1$ . De esta manera, obtenemos el esquema de una teoría occamiana de los tipos lógicos. Nótese que las propiedades y las relaciones de segundo nivel *no son entidades abstractas*, sino que son designadas por conceptos de grado 1.

Antes de entrar a considerar el problema de las clases, conviene reexaminar la doctrina occamiana de la *suppositio* y la predicación. Obsérvese en primer lugar que también a los términos y a las proposiciones habladas o escritas (enunciaciones) se les puede asignar un grado, de acuerdo con la siguiente regla: el grado de un término es el grado del concepto al que está subordinado en la proposición, y el grado de la proposición coincide con el grado de sus términos.

Es interesante observar, sin embargo, que hay términos –como los así llamados trascendentales– que se encuentran en todos los grados; en cualquier caso el grado de la proposición será identificado con el grado del término de grado más pequeño.

Occam formuló una regla general con respecto al significado de los términos (categoremáticos), a saber: “En cualquier proposición un término nunca representa algo de lo que no es verdaderamente predicado, al menos si el término es tomado en su función significativa” (Boehner, 1957: 65). Un término es tomado en su función significativa cuando se utiliza para designar aquello mismo que designa uno de los conceptos a los que está subordinado, pues un término puede ser *equivoco* y estar subordinado a más de un concepto.

No obstante, se comprende que, cuando el término es tomado en su función significativa, en general no hay dificultad para identificar el concepto al que está subordinado. Ahora bien, hay tres casos de *suppositio* para un término, a saber: *suppositio personalis*, *suppositio simplex* y *suppositio materialis*. En palabras de Occam, tenemos *suppositio personalis*

cuando un término representa los objetos que significa, sean éstos cosas fuera de la mente, o sonidos vocales, o conceptos mentales, o escrituras,

o cualquier otra cosa imaginable. Cuando quiera que el sujeto o el predicado de una proposición represente el objeto significado, siendo tomado así en su función significativa, siempre tendremos *suppositio personalis*... La *suppositio personalis* tiene lugar cuando un término representa lo que significa y es utilizado en su función significativa (Boehner, 1957: 66).

La *suppositio simplex* “es aquella en la que el término representa un contenido mental [un concepto], pero no es utilizado en su función significativa” (*idem*).

La *suppositio materialis*, en cambio, “ocurre cuando un término no representa lo que significa, sino que representa un signo vocal o escrito, como «‘hombre’ es un sustantivo»”.

Un término dado, como ‘hombre’, puede estar subordinado a distintos conceptos, digamos “animal racional” o “ser religioso”. En el caso de una proposición determinada, digamos ‘Sócrates es hombre’, sin embargo, se toma al término como si estuviera subordinado a un solo concepto (en este caso “animal racional”), con lo que el término es utilizado para designar a los individuos humanos y se toma en su función significativa. Por lo tanto, en la proposición ‘Sócrates es hombre’ el término ‘hombre’ tiene *suppositio personalis*.

Ahora bien, en las proposiciones ‘hombre es un concepto de primera intención’ y ‘hombre es bisílaba’, el término ‘hombre’ no está tomado en su función significativa porque ninguno de los conceptos a los que está subordinado el término es predicable de *términos* o de *conceptos*: es falso decir, en efecto, que un término o un concepto es un hombre, *sea cual fuere el concepto de hombre al que esté subordinado el término ‘hombre’ realmente*.

## SUPPOSITIO Y VERDAD

La doctrina de la *suppositio* presupone que los términos categoremáticos que figuran en una proposición –el sujeto tanto como el predicado–

son ambos nombres. Me parece que esta es una suposición admisible porque siempre se puede nominalizar el predicado de cualquier proposición. Por ejemplo, cuando el predicado de la proposición es un verbo, como en ‘Sócrates corre’, es posible transformar el predicado ‘corre’ a la forma nominal ‘es un corredor’ para obtener la proposición ‘Sócrates es un ser que corre’, en la que el término ‘ser que corre’ se toma como un nombre de las cosas que corren. Se puede dar un tratamiento análogo a las proposiciones de forma “relacional” si se transforma el verbo transitivo junto con el complemento en una frase nominal; por ejemplo, la proposición ‘Juan ama a María’ puede ser transformada en ‘Juan es un amador de María’, donde ‘amador de María’ es un nombre de las cosas que aman a María (puede haber varias). Este método también se puede aplicar a formas relacionales de más de dos argumentos. Considérese la proposición ‘el punto A está entre los puntos B y C’; en este caso la transformación arrojaría la proposición ‘A es un punto entre B y C’, en la que la frase ‘punto entre B y C’ es un nombre de los puntos que se hallan entre B y C. Las irregularidades sintácticas del castellano dificultarían la formulación de reglas generales para efectuar sistemáticamente este tipo de transformaciones, pero su magnífica riqueza garantiza que las transformaciones siempre pueden ser llevadas a efecto.<sup>64</sup>

Si lo anterior es correcto, se puede sostener que toda proposición singular o atómica es de la forma sujeto/predicado. Es fácil ver que esto no nos compromete a negar el ser de las relaciones ni nos impide construir cuantificaciones múltiples. Solo porque existe una cierta relación entre los puntos A, B y C es verdadero predicar de A el término nominal ‘punto entre B y C’; no debe ser confundida la estructura de las proposiciones con la estructura de la realidad que las proposiciones ponen de manifiesto. Para construir una cuantificación múltiple a partir de una proposición atómica solo se requiere sustituir los nombres singulares que

---

64 Según Henry (1972: 4 ss), era normal entre los lógicos medievales efectuar este tipo de transformaciones sintácticas en expresiones latinas con fines filosóficos.

figuran en ella por variables y ligar estas variables con los cuantificadores que se deseen, especificando en cada caso –si se me permite la expresión– la *suppositio* de las variables, es decir, las cosas representadas por las variables. Para ilustrar esto, considérese el siguiente caso. De ‘Juan es amador de María’ podemos obtener el enunciado abierto ‘ $x$  es amador de  $y$ ’ sustituyendo los nombres singulares ‘Juan’ y ‘María’ por  $x$  y  $y$  respectivamente. ¿Cuál es la *suppositio* de estas variables? Depende de lo que se quiera expresar al ligarlas con cuantificadores. Si se quiere expresar, por ejemplo, que todo hombre ama a una mujer, entonces es necesario subordinar ‘ $x$ ’ al concepto de hombre y ‘ $y$ ’ al de mujer para que la cuantificación ‘ $\forall x \exists y x$  es un amador de  $y$ ’ exprese justamente lo deseado.

Es de fundamental importancia notar que las condiciones de verdad de las proposiciones generales se reducen a las condiciones de verdad de las singulares. Vayamos por casos.

**Particular afirmativa.** (Ejemplo: ‘algún hombre es músico’.) Esta proposición es verdadera syss la disyunción

Sócrates es músico  $\vee$  Platón es músico  $\vee$  Corisco es músico  $\vee$  ...  
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

**Particular negativa.** (Ejemplo: ‘algún hombre no es músico’.) Esta proposición es verdadera syss la disyunción

Sócrates no es músico  $\vee$  Platón no es músico  $\vee$  Corisco no es músico  $\vee$  ...

(y así para los demás hombres)

es verdadera.

**Universal afirmativa.** (Ejemplo: ‘todo hombre es músico’.) Esta proposición es verdadera syss la conjunción

Sócrates es músico  $\wedge$  Platón es músico  $\wedge$  Corisco es músico  $\wedge$  ...

(y así para los demás hombres)

es verdadera.

**Universal negativa.** (Ejemplo: Ningún hombre es músico.) Esta proposición es verdadera syss la conjunción

Sócrates no es músico  $\wedge$  Platón no es músico  $\wedge$  Corisco no es músico  $\wedge$  ...

(y así para los demás hombres)

es verdadera.

**Cuantificación múltiple.** (Ejemplo: ‘algún hombre es robador de algunos coches a pesar de todo policía’; suposición simplificadora para fines ilustrativos: la *suppositio* de ‘hombre’ son las cosas *a*, *b* y *c*; la *suppositio* de ‘coche’ son los objetos *d* y *e*; la *suppositio* de ‘policía’ son las entidades *a* y *b*.) Introducimos las variables ‘*x*’, ‘*y*’ y ‘*z*’ subordinadas a los conceptos de hombre, coche y policía respectivamente, para simbolizar la proposición como sigue:

$$\exists x \exists y \forall z x R y P z$$

(léase: *x* es un robador de *y* a pesar de *z*). Entonces la proposición es verdadera syss la disyunción

$$(a R d P a \wedge a R d P b) \vee (a R e P a \wedge a R e P b) \vee (b R d P a \wedge b R d P b) \vee (b R e P a \wedge b R e P b) \vee (c R d P a \wedge c R d P b) \vee (c R e P a \wedge c R e P b)$$

es verdadera.

Toda cuantificación en la que las variables representen un número finito de cosas puede ser expandida en principio a una conjunción o a una disyunción finitas, aunque en ocasiones ello requiera un esfuerzo considerable o sea prácticamente imposible. Al ser las componentes básicas

de tales disyunciones o conjunciones, en todo caso, proposiciones singulares, se puede afirmar que el valor de verdad de las cuantificaciones es una función de  $y$  se reduce al valor de verdad de proposiciones singulares; esto es, como vimos, a proposiciones de la forma sujeto/predicado. En efecto, es un lugar común que la conjunción y la disyunción, junto con la negación, son funciones veritativas a partir de las cuales es posible definir todas las demás funciones veritativas usuales. Por lo demás, la formulación de las condiciones de verdad de las proposiciones singulares es sobremanera sobria y elegante, como ahora veremos.

**Singulares.** (Ejemplo: ‘Sócrates es hombre’.) La proposición es verdadera si el ente designado por el término ‘Sócrates’ es uno de los entes designados por el nombre ‘hombre’. Si el término ‘Sócrates’ es vacío, o es vacío el término ‘hombre’, o los dos lo son, o Sócrates no es hombre, la proposición es falsa.<sup>65</sup>

La formulación anterior resume la así llamada teoría de la identidad de la cópula, comúnmente aceptada por los lógicos del siglo XIV y en especial por Occam. Es interesante observar que la lógica de Occam –la lógica terminista– tuvo enorme difusión y aceptación en la Nueva España. Fray Alonso de la Vera Cruz fue uno de los que la cultivaron; pero quizá el que más destacó en este campo fue Tomás de Mercado, con su importante texto *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. Redmond y Beuchot (1985) han hecho un estudio de la lógica novohispana cuyos textos –junto con textos clásicos de otros terministas occamianos– han sido publicados por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en una colección dirigida por Mauricio Beuchot.<sup>66</sup>

---

65 Cfr. Moody (1953: 30 ss).

66 Parte de la *Summa logicae* de Occam ha sido traducida al inglés como *Ockham's Theory of Terms* y *Ockham's Theory of Propositions* (véanse las referencias al final). Como muestra Bird (1964), la lógica terminista se puede desarrollar de manera sistemática desde la silogística hasta las álgebras booleanas. Pienso que es más apro-

## PROBLEMAS EN FUNDAMENTOS DE LAS MATEMÁTICAS

¿Admite la teoría lógica cuasioccamiana hasta aquí presentada la existencia de los universos de entidades que presupone la matemática actual, particularmente los universos de clases y conjuntos? ¿Es posible razonar sobre estos objetos mediante el aparato de dicha lógica?

La admisión de los universos de clases y conjuntos parece regresaros nuevamente al platonismo que tanto abomina el nominalismo. ¿Hay alguna salida nominalista al problema? Creo que la respuesta es afirmativa si es posible defender que el continuo es un concepto geométrico que se refiere a propiedades idealizadas de los entes reales individuales (superficies, volúmenes). Si esto fuera así, el continuo sería un concepto de segunda intención y la clase de las partes del continuo, al proveer suficientes entidades para construir el universo natural de la teoría de Zermelo-Fränkel, resolvería el problema del estatus ontológico de los conjuntos.<sup>67</sup>

El análisis de los cuantificadores de Occam, por lo demás, puede ser visto como una anticipación de la interpretación del cuantificador universal como el  $\inf$  (“conjunción” o producto:  $\wedge$ ) de una cierta familia de enunciados abiertos dentro de un álgebra de Lindenbaum y la del existencial como el  $\sup$  (“disyunción”:  $\vee$ ) de ciertos enunciados abiertos en la misma álgebra.<sup>68</sup>

### LA NAVAJA DE OCCAM

La epistemología se propone responder a la pregunta ¿cómo es que conocemos? A diferencia de los filósofos medievales, Occam insistió en que las cosas individuales pueden ser conocidas como tales cosas indi-

---

piada como lógica general que la lógica matemática, pero esta es una tesis que no puedo desarrollar aquí. Véase García de la Sienna (2008a).

67 Bajo la plausible suposición de que la hipótesis del continuo es falsa. Cfr. García de la Sienna (2008a, p. 20).

68 Cfr. García de la Sienna (2008a), cap. III.



viduales y que el conocimiento directo, sin mediación, es posible. Redujo todo el conocimiento humano a dos categorías fundamentales: el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo está basado en los así llamados “juicios existenciales”, los cuales juzgan un objeto por experiencia directa cuando está presente a nuestros sentidos. Intuir significa contemplar, observar atentamente algo. No hay necesidad de depender de supuestos universales o de una naturaleza común que medie nuestras sensaciones y experiencias: “Para Occam, la mente tenía naturalmente una cognición de cosas singulares propia, simple, no confusa, y completamente confiable. No se necesitaba decir más; no se necesitaba postular más; no se necesitaba suponer términos adicionales” (Ozment, 1980: 57).

El conocimiento abstractivo, por otra parte, no consiste en juicios existenciales, sino que es un conocimiento que la gente tiene independientemente de si lo que conoce se halla o no presente en la mente. Desde luego, se basa en el conocimiento intuitivo, previo a las abstracciones, que proviene de la experiencia efectiva del mundo que se halla fuera de la mente. La memoria de algo que se recuerda, que alguna vez tuvo lugar, es una forma de conocimiento abstractivo simple. El conocimiento abstractivo complejo consiste en la construcción de los objetos mentales que nunca han existido literalmente fuera de la mente. Por ejemplo, todas las ficciones imaginativas y los conceptos universales. El mismo proceso por el que la mente crea un unicornio es el proceso por el que produce los universales: a partir del conocimiento intuitivo y abstractivo simple de muchos individuos de la misma especie, la mente construye un concepto universal y el correspondiente término lingüístico que significa a todos los miembros de esa especie. Siguiendo a Magee (2004), podemos esquematizar la estructura del conocimiento según Occam:

- [1] Tengo una cognición intelectual intuitiva de  $x$  y
- [2] de la blancura que inhiere en  $x$  ( $b$ ). (1) y (2) causan parcialmente y están simultáneamente acompañados por

- [3] una cognición abstractiva de  $x$  y
- [4] su blancura. (3) y (4) cada una crean disposiciones (3\*) y (4\*) a actos similares.
- [5] Si formo la proposición  $p$ , ‘ $x$  es blanco’, entonces (1) y (2) me permiten inmediatamente
- [6] juzgar que  $p$  es verdadera. Entonces, mañana,
- [7] tengo una cognición intuitiva imperfecta de  $x$  por virtud de (3\*)  
y
- [8] de  $b$  por virtud de (4\*).
- [9] Si formo la proposición  $q$ , ‘ $x$  era blanco ayer’, entonces (7) y (8) me permiten inmediatamente
- [10] juzgar que  $q$  es verdadero.

Según Boehner (1964: xxi), el verdadero significado de la Navaja de Occam, la cual a veces fue expresada por Occam mismo en los términos “no se debe postular la pluralidad sin necesidad” (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*) y a veces también como “lo que se puede explicar suponiendo menos cosas es vanamente explicado con la suposición de más cosas” (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*) es que “no se nos permite afirmar un enunciado como verdadero, ni mantener que una cierta cosa existe, a menos que nos veamos forzados a hacerlo por su autoevidencia o por revelación, o por una deducción lógica a partir de una verdad revelada o una proposición verificada por observación”.

La Navaja de Occam es, pues, una forma del principio de razón suficiente y es por lo tanto un principio tanto metodológico como epistemológico.

Una pregunta que surge muy naturalmente es la relativa al conocimiento de la ley natural. ¿Permite el aparato epistemológico occamiano el conocimiento de la ley natural?

Desde luego, a partir de la revelación es factible entender la ley moral y la voluntad general de Dios en temas como la forma del culto cristiano. Sin embargo, la pregunta es si es posible un conocimiento “natural”

de al menos algunas de las normas para la creación. La respuesta de Occam es que el carácter preceptivo de algunas máximas es autoevidente. Según él, hay tres tipos de ley natural:

[1] Algunas son principios autoevidentes, o se siguen o se toman de tales principios autoevidentes en moral; y acerca de tales leyes naturales nadie puede errar o siquiera dudar. Uno puede, sin embargo, no conocerlos, pues es posible no pensar y nunca haber pensado acerca de ellos... [2] Hay otras leyes naturales que son extraídas llanamente y sin gran consideración de los primeros principios de la ley... [3] Hay otras leyes naturales que son inferidas de las primeras leyes naturales por pocos incluso de los expertos, con gran atención y estudio y a través de muchas proposiciones intermedias (*Diálogo entre maestro y estudiante*, parte III, tratado II, libro III, capítulo VI. La traducción es mía).

Conforme al esquema del conocimiento de arriba, los primeros principios son obtenidos por cognición intelectual intuitiva; los segundos son inferidos inmediatamente de los primeros; y los terceros solo pueden ser obtenidos a través de un trabajo profesional meticuloso, mediante el uso de la lógica y de otras proposiciones intermedias.

## CONCLUSIÓN

No hay duda de que, a pesar de las dificultades a que se enfrenta, una teoría del corte aquí presentado ofrece una visión filosófica básica anti-especulativa –una matriz–, dentro de la cual es posible plantearse ulteriores preguntas, particularmente acerca de la estructura de la realidad, acerca de la relación entre teoría y experiencia o acerca del conocimiento y positación de normas específicas. Permite plantear, además, los problemas semánticos, epistemológicos y ontológicos involucrados en la aparentemente ineludible distinción entre la esencia de Dios, *Deus in se*, y su naturaleza revelada, *Deus quoad nos*.



## XI. LA TEOLOGÍA DE PARMÉNIDES

El *Poema* de Parménides es el primer tratado de ontología porque en ese texto la especulación cosmogónica, que es típica de los demás filósofos presocráticos, es sustituida por vez primera por una especulación acerca del ser. La doctrina es interesante porque ilustra de manera evidente que la ontología no es originalmente más que la formulación sistemática de una teología.

Si bien Parménides no inventó el significado usual de las palabras griegas *esti*, *on*, *einai* y términos semánticamente emparentados, todos los cuales él recibió incorporados en su lengua materna, él fue el primero en elaborar una concepción abstracta del ser y en llevar esta concepción hasta sus últimas consecuencias. Estas consecuencias son sorprendentes porque equivalen al rechazo de la más primaria evidencia proporcionada por la percepción sensorial, a saber, que existe una multitud de entes perpetuamente cambiantes. Es difícil saber si Parménides creyó efectivamente en las absurdas consecuencias de sus principios ontológicos, pero no hay duda alguna, como bien lo señala Furth (1974: 268-269), de que ellas le proporcionaron a Platón una fuerte motivación para “construir un aparato conceptual dentro del cual las mismas no pudieran ser obtenidas”. En realidad, se necesitó de un talento filosófico de la magnitud del de Platón para elucidar y eliminar los supuestos en que estaba basada la ontología de Parménides.

El objeto de este trabajo no es meramente repetir las tesis y los argumentos de la ontología de Parménides, sino más bien reformularlos con todo detalle y rigor en un lenguaje formalizado. Soy consciente de que no sería históricamente adecuado atribuir a Parménides formulaciones tan precisas de sus tesis y de sus argumentos, pero mi objetivo es solamente el de tratar de capturar, desde un ventajoso punto de vista contemporáneo, las proposiciones y argumentos de su ontología. Esta tarea

no es más cuestionable que la de usar un lenguaje natural contemporáneo para el mismo propósito, y además tiene ciertamente la ventaja de que no introduce significados indeseables en la reconstrucción, como sí ocurre a veces con los lenguajes naturales, a la vez que permite un análisis más detallado de los conceptos bajo escrutinio.

La primera sección de este capítulo introduce el lenguaje formalizado y la segunda formula las consecuencias centrales de la ontología de Parménides en ese lenguaje. La tercera sección discute los supuestos lógicos y semánticos específicos de Parménides y “deriva” de manera informal el axioma ontológico fundamental. La cuarta sección deduce, como tesis del sistema formal, las consecuencias de la ontología formuladas en la segunda sección. En la sección quinta y final propongo como conclusión una axiomatización más compacta y precisa de la ontología de Parménides en términos modales.

## UN LENGUAJE FORMALIZADO

El lenguaje formalizado adoptado aquí es básicamente el de la lógica temporal de Rescher y Urquhart (1971), montado sobre un cálculo de predicados de primer orden con identidad (CP) que consta de un número finito  $c_1, \dots, c_m$  de símbolos constante de objetos, de un número finito de predicados unarios  $F_1, \dots, F_n$  y del predicado binario  $\subseteq$ . Los *términos* del CP incluyen las variables individuales y los nombres propios; esto es, las constantes de objetos y las expresiones de la forma  $\langle Fc \rangle$ , donde  $F$  es un predicado unario y  $c$  es una constante de objeto. Los términos de esta clase (obviamente finitos en número) son llamados ‘constantes de hechos’. En aras de la brevedad notacional, supondremos que las constantes de objetos y de hechos, esto es los nombres propios, constituyen la lista  $c_1, \dots, c_p$ . A diferencia de la semántica usual de la lógica de primer orden, la cual supone que los modelos asignan elementos de su universo a cada nombre propio o constante, el lector debe tener presente una semántica diferente en la que posiblemente algún nombre propio es deja-

do sin denotación. La lógica temporal se obtiene agregando los siguientes símbolos:

1. El símbolo constante **n** para simbolizar “el presente privilegiado”, esto es el “ahora”, junto con el conjunto de variables temporales  $\{t_i \mid i \in I\}$ , donde  $I$  denota el conjunto de los números enteros positivos.
2. La relación  $<$  de precedencia temporal, *i. e.*  $t_1 < t_2$  significa que el tiempo  $t_1$  es anterior al tiempo  $t_2$ .
3. El operador  $R_t$ , el cual aplicado a un enunciado  $\phi$ , para obtener  $R_t(\phi)$ , significa que  $\phi$  se realiza en el tiempo  $t$ .

Una *fórmula elemental* es un enunciado del CP o bien una fórmula de la forma  $\tau < \sigma$ , donde  $\tau$  y  $\sigma$  son **n** o variables temporales. El conjunto de las fórmulas bien formadas (fbf) del sistema es el mínimo conjunto que contiene a las fórmulas elementales y que es cerrado bajo la aplicación del operador  $R_t$ , así como bajo las operaciones usuales de construcción de fórmulas mediante conectivos y cuantificaciones sobre variables temporales. Los operadores  $F, P, G$  y  $H$  se definen a continuación.

DEFINICIÓN 1. Si  $\phi$  es una fbf, entonces definimos:

$$F\phi \equiv \exists t(n < t \wedge R_t(\phi))$$

$$P\phi \equiv \exists t(t < n \wedge R_t(\phi))$$

$$G\phi \equiv \forall t(n < t \rightarrow R_t(\phi))$$

$$H\phi \equiv \forall t(t < n \rightarrow R_t(\phi))$$

$F\phi$  puede ser leída como ‘será que  $\phi$ ’,  $P\phi$  como ‘fue que  $\phi$ ’,  $G\phi$  como ‘siempre será que  $\phi$ ’ y  $H\phi$  como ‘siempre fue que  $\phi$ ’.

Si  $\phi'$  es una fbf, una expresión formal de la forma  $\vdash \phi'$  significa que  $\phi'$  es una tesis del sistema. Los axiomas y reglas del sistema son los mismos que los del sistema  $\mathbf{K}_t$  de Lemmon, a saber,

*Axiomas*

$$(G1) G(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (G\phi \rightarrow G\psi)$$

$$(H1) H(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (H\phi \rightarrow H\psi)$$

$$(G2) \neg H(\neg G\phi) \rightarrow \phi$$

$$(H2) \neg G(\neg H\phi) \rightarrow \phi$$

El Axioma G1 dice que si siempre será verdadero el condicional  $(\phi \rightarrow \psi)$  entonces, si siempre será verdadero que  $\phi$ , siempre será también verdadero que  $\psi$ . H1 afirma que si siempre fue verdadero el condicional  $(\phi \rightarrow \psi)$ , y además siempre fue verdadero que  $\phi$ , entonces también siempre fue verdadero que  $\psi$ . El postulado G2 dice que si alguna vez en el pasado fue falso que  $\phi$  no sería siempre verdadero en el futuro, entonces  $\phi$  es verdadero; es decir, si alguna vez fue verdadero en el pasado que alguna vez  $\phi$  sería verdadero en el futuro, entonces  $\phi$  es verdadero. H2, finalmente, dice que si no siempre será verdadero que  $\phi$  fue falso alguna vez en el pasado, entonces  $\phi$  es verdadero. Como se ve en las reglas RH y RG abajo, ser verdadero a secas significa ser verdadero en todo tiempo.

*Reglas*

$$(RV) \text{ Si } \phi \text{ es un enunciado válido del CP entonces } \vdash \phi$$

$$(RP) \text{ Si } \vdash \phi \text{ entonces } \vdash R_n(\phi)$$

$$(RH) \text{ Si } \vdash \phi \text{ entonces } \vdash H(\phi)$$

$$(RG) \text{ Si } \vdash \phi \text{ entonces } \vdash G(\phi)$$

$$(MP) \text{ Si } \vdash \phi \text{ y } \vdash \phi \rightarrow \psi \text{ entonces } \psi$$

De esta manera concluye la introducción del lenguaje formalizado. Procederemos a continuación a hacer uso del mismo para formular los principios y tesis de la ontología de Parménides.



## LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS TESIS

El objetivo de esta sección es reconstruir la argumentación mediante la cual Parménides alcanzó las conclusiones centrales de su ontología, las cuales son: (P1) El ser es uno; (P2) el ser es indivisible (versión existencial); (P3) el ser es indivisible (versión predicativa); (P4) el ser es inmutable; (P5) el ser es ingénito; (P6) el ser es incorruptible. Antes de proceder a formular estas tesis en el lenguaje formalizado introducido en la sección anterior, conviene discutir su significado.

La tesis (P1) significa que solamente hay un ente y no parece haber discusión al respecto entre los estudiosos de Parménides. Hay muchas formas de expresar esta proposición, pero parece claro que lo que afirma es que hay a lo sumo un ente, presuponiendo que hay al menos un ente. En nuestro lenguaje esto se puede expresar diciendo que hay al menos un ente  $x$  tal que todo otro ente  $y$  es idéntico a  $x$  (ver la formulación simbólica más abajo).

La tesis de que el ser es indivisible es quizá la más difícil de interpretar y de formular. Kirk y Raven (1970) la interpretan como negando la existencia del vacío, pero parece más adecuada la interpretación de Furth (1974), según la cual (P2) significa que todas las “partes” del ente participan por igual del ser, *i. e.* ninguna tiene más ser o existencia que la otra. Aquí surge la dificultad de que la lengua que se hablaba en Grecia alrededor de la época en que Parménides vivió no contenía esa distinción –tan obvia para nosotros hoy en día– entre el ‘es’ predicativo y el ‘es’ existencial. (Veremos en qué consiste precisamente esta fusión más abajo, cuando consideremos los supuestos de los argumentos mediante los cuales Parménides deriva las tesis de su ontología.) Pero esta dificultad puede ser eliminada mediante una doble formulación de la tesis. Así, en su versión existencial, lo que la tesis afirma es que de toda parte del ente (de cualquier ente) se puede decir que existe, *i. e.* si  $x$  es una parte de  $y$  y  $y$  es un ente, entonces  $x$  es un ente. En su versión predicativa, lo que la tesis afirma es: un predicado que es atributo de un ente

es un atributo de todo ente. En la formulación de esta tesis será de utilidad el predicado binario  $\subseteq$ : la expresión ' $x \subseteq y$ ' significa que  $x$  es una parte de  $y$  (en el sentido mereológico del término). Supondremos que  $\subseteq$  es reflexiva. Nótese que la tesis es formulada como una conjunción de aserciones análogas para cada predicado del lenguaje o para cada par posible de nombres ( $M = \{1, \dots, m\}$ )

Que el ser es inmutable significa que, para cualquier predicado  $F_1$  y ente  $e_j$ , si  $F_1$  es un atributo de  $e_j$  entonces  $F_1$  es, siempre será y siempre fue un atributo de  $e_j$ . La tesis es expresada como una conjunción de proposiciones de este tipo, una para cada par consistente de predicado y nombre.

Las tesis de que el ser es ingénito e incorruptible se expresan como que cada ente siempre ha existido y existirá, respectivamente. La utilización de los operadores  $H$  y  $G$  en este caso, así como en el anterior, presupone que el tiempo es lineal, *i. e.* que la relación  $<$  es conectada, transitiva y no cíclica sobre el conjunto de los instantes. Se cree que la idea griega del tiempo era cíclica, pero en rigor son los procesos, el incesante flujo del devenir que hace retornar entes semejantes, lo que es cíclico, pues el pasado más bien queda atrás, con todas las formas individuales sometidas a corrupción por virtud del *Anangké*, el ciego destino, pasado que ya nunca vuelve. Por ello es correcto suponer que  $<$  recoge la idea pretéorica parmenídea del tiempo, la que debió haber tenido en mente Parménides al hablar del pasado y del futuro.

Usando el lenguaje recién introducido, las proposiciones (P1)-(P6) se pueden formular como sigue:

(P1) El ser es uno:

$$\vdash \exists x \forall y x = y$$

(P2) El ser es indivisible (versión existencial):

$$\vdash \bigwedge_{(ixj) \in M \times M} \left( (e_i \subseteq e_j \wedge \exists x e_j = x) \rightarrow \exists y e_i = y \right)$$

(P3) El ser es indivisible (versión predicativa):

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \forall x \forall y (F_i x \rightarrow F_i y)$$

(P4) El ser es inmutable:

$$\vdash (\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m H(F_i e_j) \wedge (\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m G(F_i e_j) \wedge (\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m R_n(F_i e_j)))$$

(P5) El ser es ingénito:

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^m H(\exists x e_i = x)$$

(P6) El ser es incorruptible:

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n G(\exists x e_i = x)$$

Nótese que las últimas tesis fueron formuladas para todos los nombres propios, como si hubiera una pluralidad y desatendiendo que el ser es uno. La razón de esta decisión es que me pareció innecesario hacer lógicamente dependientes de esa manera a (P2)-(P6) de (P1). Posteriormente habremos de considerar un lenguaje en el que hay un único nombre propio para el ser.

## LOS SUPUESTOS LÓGICOS Y SEMÁNTICOS

Como dije más arriba, la lengua que se hablaba en Grecia alrededor de la época en que Parménides vivió no contenía la distinción entre el ‘es’ predicativo y el ‘es’ existencial. *Desde nuestro ventajoso punto de vista*, podemos describir esta carencia de distinción como una doble fusión. Por un lado, se trata de una fusión entre los conceptos de hecho y objeto, por el otro y de manera paralela, de una fusión semántica entre los conceptos de denotación y verdad (Furth, 1974: 244). Veremos en qué consiste precisamente esta fusión más abajo, cuando introduzcamos los supuestos del argumento mediante el cual Parménides sostuvo la tesis fundamental de su ontología.

La tesis fundamental de la ontología de Parménides es lo que él llama la Vía de la Verdad, a saber,

TEOREMA 1. *El ser es y no es posible que no sea.*

El argumento mediante el cual Parménides sustenta esta tesis es una especie de silogismo disyuntivo. Una de las premisas de este silogismo

es una disyunción con tres disyuntos, a saber, (1) “[el ente] no es y necesario es que no sea”; (2) “[el ente] es y no es”; (3) “[el ente] es y no es posible que no sea” (F1). Las otras premisas son equivalentes al rechazo de (1) y (2), ya que la primera de ellas niega (1) sobre la base de que no es posible conocer lo que no es, pues no es factible, ni expresarlo tampoco, pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser;<sup>69</sup> mientras que la otra niega (2), pues no es posible domar a ser a lo que no es.

Se sigue de lo que afirman Kirk y Raven que las premisas menores del anterior argumento constituyen un ataque a aquellos que creen “que es posible otorgarle significación a una predicación negativa” (Kirk y Raven 1970: 378). Esto es sin lugar a dudas correcto, pero además dichos autores agregan que Parménides puede atacar a quienes tal cosa pretenden “sólo a causa de su propia confusión [de Parménides] entre una predicación negativa y un juicio existencial negativo” (*idem*). En otras palabras, Kirk y Raven atribuyen a la fusión entre el ‘es’ predicativo y el existencial todo el peso que pudiera tener el argumento de Parménides para sostener su tesis fundamental.

Furth (1974) ha mostrado que el argumento que usa Parménides para defender su tesis principal no depende del hecho de que Parménides y sus contemporáneos coterráneos hayan sido incapaces de hacer una distinción entre el ‘es’ existencial y el predicativo, pues dicho argumento se sostiene aun en el supuesto de que se acepta tal distinción. De hecho, el análisis lógico revela que Parménides necesita los siguientes supuestos para poder hacer que su argumento funcione. Tales son:

- (S1) Un enunciado de la forma ‘ $\exists x e = x$ ’ es verdadero syss el nombre propio ‘*e*’ denota un ente real.
- (S2) Un enunciado de la forma ‘*Fe*’, donde ‘*e*’ es un símbolo de objeto, es verdadero syss ‘*e*’ es ‘*F*’, o equivalentemente, la *F* eidad

---

69 Sigo la traducción del *Poema* debida a Gaos (1968).

existe en 'e', o el hecho de que 'e' es 'F' existe; *i. e.* en símbolos,  
 $\text{syss } \exists x \langle Fe \rangle = x$

(S3) Un nombre propio 'e' tiene significado syss 'e' denota un ente real.

(S4) Los términos de un enunciado tienen significado.

(S5) Para todo 'a', o bien 'a' es 'F', o bien no lo es, pero no ambas cosas (*tertium non datur*).

La doble fusión entre el 'es' predicativo y el 'es' existencial, que mencionamos más arriba, se puede ver comparando (S2) con (S1). Consiste en equiparar el significado de un enunciado (el hecho que describe), con el objeto denotado por un término, y en equiparar la verdad de un enunciado con la aplicabilidad de un término a sus referentes. Se deduce de (S1)-(S5) que un enunciado *Fe* tiene significado syss denota un ente real, a saber, el hecho  $\langle Fe \rangle$  ('e' es un símbolo de objeto). Propongo esta aserción, junto con (S3) como una elucidación del *dictum* parmenídeo que dice: "Una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser".

Con el objeto de alcanzar su tesis fundamental, Parménides muestra que de las tres vías posibles solo una es transitable. Esta es la Vía de la Verdad. Las vías que rechaza son las de la Insensatez y la de la Ignorancia. La Vía de la Insensatez postula que el ente es y no es o que es lo mismo y no es lo mismo. En términos precisos, hay tres modos de intentar transitar esta vía, a saber,

(In1) Afirmar ' $\exists x e = x \wedge \neg \exists x e = x$ ', donde 'e' es un nombre propio.

(In2) Afirmar ' $Fe \wedge \neg Fe$ ', donde 'F' es un predicado y 'e' un símbolo de objeto.

(In3) Afirmar ' $e_i = e_j \wedge e_i \neq e_j$ ', donde ' $e_i$ ' y ' $e_j$ ' son nombres propios.

Parménides rechaza la posibilidad de transitar esta vía, pues dice:

[te aparto de aquella vía por la que] mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque la inhabilidad dirige en sus pechos el errante pensamiento,

y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta (Gaos, 1968: 37).

Esta dura actitud de Parménides hacia los que se imaginan que pueden afirmar una contradicción no hace más que revelar la importancia que Parménides atribuía al principio de no contradicción. No es razonable esperar un argumento en favor de este principio porque este principio es él mismo una condición de posibilidad de toda argumentación y en particular del método de reducción al absurdo, el cual, dicho sea de paso, ha sido atribuido precisamente a Parménides.

Hay dos modos de transitar la Vía de la Ignorancia, a saber,

(Ig1) Afirmar ' $\neg \exists x e = x$ ', donde ' $e$ ' es un nombre propio.

(Ig2) Afirmar ' $\neg Fe$ ' donde ' $e$ ' es un símbolo de objeto y ' $F$ ' es un predicado.

El argumento mediante el cual Parménides rechaza (Ig1) se puede reconstruir como sigue. Si ' $\neg \exists x e = x$ ' fuera verdadero, entonces sería significativo y, por (S4), el nombre ' $e$ ' tendría significado. Luego, por (S3), ' $e$ ' denotaría un ente real y, de este modo, se seguiría por (S1) que  $\exists x e = x$ . Esto muestra que la ignorancia conduce a la insensatez, *i. e.* que (Ig1) implica una contradicción.

El argumento en contra de (Ig2) es análogo. Si ' $\neg Fe$ ' fuera verdadero entonces, por (S2), se obtendría ' $\neg \exists x (Fe) = x$ ', pero esto monta tanto como tratar de transitar la Vía de la Ignorancia en la forma (Ig1) y ya vimos que ello no es factible.

Es así como Parménides concluye que un solo camino le queda al discurso, a saber, la Vía de la Verdad, misma que se puede formular así:

(A1) El ser es, versión existencial:

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x$$

(A2) El ser es, versión predicativa:

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j$$

El análisis lógico de los argumentos requeridos para obtener las consecuencias de la ontología de Parménides a partir de (A1) y (A2) revela que se requiere también el siguiente axioma.

(A1) Principio de Identidad de los Indiscernibles:

$$\vdash \forall x \forall y (\bigwedge_{i=1}^n (F_i x \leftrightarrow F_i y) \rightarrow x = y)$$

## LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS ARGUMENTOS

En esta sección procederemos a demostrar formalmente las tesis centrales de la ontología de Parménides, (P1)-(P6), a partir de (A1)-(A2). Observaremos en primer lugar que como (A1) y (A2) son tesis del sistema (pues son axiomas), se sigue que

$$\vdash R_n(\bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x) \wedge H(\bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x) \wedge G(\bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x) \quad (1)$$

así como que

$$\vdash R_n(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j) \wedge H(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j) \wedge G(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j) \quad (2)$$

De hecho, según la construcción megárica y aristotélica de la modalidad, si  $\square$  es el operador de necesidad, entonces (1) se puede escribir como

$$\square (\bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x)$$

y (2) se puede escribir como

$$\square (\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j)$$

TEOREMA 2. *El ser es uno.*

$$\vdash \exists x \forall y x = y$$

*Demostración:* Con el objeto de derivar una contradicción, supóngase lo contrario de lo que se requiere demostrar:

$$\vdash \neg \exists x \forall y x = y$$

Esto es equivalente a

$$\forall x \exists y x \neq y$$

y por lo tanto hay un ente 'y', llamémoslo 'a', tal que

$$e_1 \neq a$$

Por (A3), este enunciado implica

$$\forall_{i=1}^n \neg (F_i e_1 \leftrightarrow F_i a)$$

pero la siguiente es una tautología del CP:

$$\forall_{i=1}^n \neg (F_i e_1 \leftrightarrow F_i a) \rightarrow (\neg \bigwedge_{i=1}^n F_i e_1 \wedge \neg \bigwedge_{i=1}^n F_i a)$$

Luego entonces, se desprende

$$\neg \bigwedge_{i=1}^n F_i e_1 \wedge \neg \bigwedge_{i=1}^n F_i a$$

pero cualquiera de los miembros de esta disyunción contradice el axioma (A2) (pues  $a = e_j$  para algún  $j \in M$ ). Este dilema cornudo establece el teorema.  $\square$



TEOREMA 3. *El ser es indivisible* (versión existencial). En símbolos:

$$\vdash \bigwedge_{(ixj) \in M \times M}^{\square} ((e_i \subseteq e_j \wedge \exists x e_j = x) \rightarrow \exists y e_i = y)$$

*Demostración:* Por el axioma (A1) tenemos, para cada

$$\exists y e_i = y$$

Por ende, para cada  $j \in M$ ,

$$(e_i \subseteq e_j \wedge \exists x e_j = x) \rightarrow \exists y e_i = y$$

de donde se sigue inmediatamente el resultado deseado.  $\square$

TEOREMA 4. *El ser es indivisible* (versión predicativa):

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \forall x \forall y (F_i x \rightarrow F_i y)$$

*Demostración:* Para algún  $i (i = 1, \dots, n)$  supóngase la negación del teorema. Se sigue entonces que para algún  $x$  y algún  $y$  (a los que llamaremos 'a' y 'b' respectivamente),

$$F_i a \wedge \neg F_i b$$

De aquí se deduce

$$\neg F_i b$$

pero esto claramente contradice el axioma (A2). El resultado deseado se sigue inmediatamente de esto.  $\square$

TEOREMA 5. *El ser es inmutable.*

$$\vdash (\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m HF_i e_j) \wedge (\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m GF_i e_j) \wedge (\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m R_n(F_i e_j))$$

*Demostración:* Del axioma (A2) se deduce, para cada  $i \in N$  y  $j \in M$ ,

$$\vdash F_i e_j$$

De ahí, por (RH),

$$\vdash HF_i e_j$$

y, por ende,

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m HF_i e_j$$

De manera análoga se obtienen

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m GF_i e_j$$

y

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m R_n(F_i e_j)$$

El teorema se deduce de las tres últimas fórmulas.  $\square$

TEOREMA 6. *El ser es ingénito.*

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^m H(\exists x e_i = x)$$

*Demostración:* El teorema se deduce de (A1) mediante la regla (RH).  $\square$

TEOREMA 7. *El ser es incorruptible.*

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n G(\exists x e_i = x)$$

*Demostración:* El teorema se deduce de (A1) mediante la regla (RG).  $\square$

## EL SISTEMA PARMENÍDEO

En esta sección final presentaré una versión más acabada de lo que sería un sistema formal para la ontología de Parménides sobre las líneas dibujadas con anterioridad. Formularé también algunos problemas abiertos.

Como sugerí anteriormente, el operador modal de necesidad  $\square$ , tomado en el sentido megárico\aristotélico, puede ser definido en  $\mathbf{K}_t$  mediante

$$\text{DEFINICIÓN 2. } \square\phi \leftrightarrow R_n(\phi) \wedge G\phi \wedge H\phi$$

Esto significa que necesario es aquello que es, siempre fue y siempre será el caso. Naturalmente, lo posible es aquello que es, o fue, o será el caso:

$$\text{DEFINICIÓN 4. } \diamond\phi \leftrightarrow R_n(\phi) \vee P\phi \vee F\phi$$

De hecho, si agregamos la definición D2 a  $\mathbf{K}_t$  obtenemos el sistema broweriano  $\mathbf{B}$ . Explotando este hecho, podemos caracterizar un sistema parmenídeo en términos precisos y elegantes, a saber: Un *sistema parmenídeo* es un sistema broweriano, montado sobre un cálculo de predicados con identidad cuyo vocabulario no lógico consta de un número finito de predicados unarios  $F_1, \dots, F_n$  y de un símbolo constante  $s$ , que satisface los axiomas (A1) y (A2). Así, los axiomas y reglas de un sistema parmenídeo serían los siguientes:

*Axiomas*

- (B1)  $\Box \phi \rightarrow \phi$   
 (B2)  $\Box (\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (\Box \phi \rightarrow \Box \psi)$   
 (B3)  $\Diamond \Box \phi \rightarrow \phi$   
 (B4)  $\Box \exists x s = x$   
 (B5)  $\Box (\bigwedge_{i=1}^n F_i s)$

*Reglas*

- (RB)  $\vdash \phi \rightarrow \vdash \Box \phi$

Los axiomas (B4) y (B5) constituyen el núcleo central de la ontología de Parménides. (B4) afirma que el ser necesariamente es, mientras que el contenido de (B5) es que el ser es inmutable. La cuestión de si el sistema (B4)-(B5), (RB) tiene un modelo posee un interés algo más que técnico: conduce directamente a las profundidades de la teología y de la metafísica. Tal vez sea interesante señalar que, de acuerdo con la teología cristiana, si se restringen los predicados  $F_1, \dots, F_n$  a aquellos predicados necesarios de Dios (en la concepción AAA; véase el cap. VII en este volumen), entonces el sistema puede ser visto como una representación de la divinidad. Lo que obviamente no se puede hacer es tomar este sistema como una codificación del uso del término 'ser' en los lenguajes naturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L. (1992). "El pensamiento Renacentista en España y América", L. Robles (comp.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 1). Madrid: Editorial Trotta: 155-191.
- AQUINO, T. de (2001). *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1968). *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*. Salamanca: Aldecoa.
- BERKHOF, L. (1988). *Teología sistemática*. Jenison: The Evangelical Literature League.
- BIRD, O. (1964). *Syllogistic and Its Extensions*. Englewood-Cliffs: Prentice-Hall.
- BOCHENSKI, J. M. (2000). "The Five Ways", A. García de la Sienra (comp.), *The Rationality of Theism* (Poznan Studies in the Methodology of the Sciences and the Humanities, 73). Ámsterdam: Rodopi: 61-92.
- BOEHNER, Ph. (1964). *William of Ockham. Philosophical Writings*. Indianápolis: Bobbs-Merrill.
- BOEHNER, Ph. (1957). *William of Ockham. Philosophical Writings*. Edinburgo: Thomas Nelson & Sons.
- BONET, A. (1932). *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*. Barcelona: Imprenta Subirana.
- BRZEZINSKI, J., A. Klawiter, Th. A. F. Kuipers, K. Łastowski, K. Paprzycka y P. Przybysz (comps.) (2007). *The Courage of Doing Philosophy. Essays Presented to Leszek Nowak*. Ámsterdam: Rodopi.
- BRZECHCZYN, K. y K. Paprzycka (comps.) (2012). *Thinking About Provincialism in Thinking* (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 100). Ámsterdam/Nueva York: Rodopi.
- BURLANDO, G. (1995). "Scientia Conditionata, en el Opúsculo Teológico II de Francisco Suárez: Mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios", *Seminarios de filosofía*. Núm. 8: 89-135.

- CALVINO, J. (1968). *Institución de la religión cristiana*. Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada.
- CARNAP, R. (1950). *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- CLOUSER, R. (2005). *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Scientific Theories*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (1999). *Knowing with the Heart*. Downers Grove: Intervarsity\break Press.
- COPLESTON, F. (1960). *A History of Philosophy*. Vol. 4, Garden City: Image Books.
- COPLESTON, F. (1985). *A History of Philosophy*. Garden City: Image Books.
- (s/f). *Historia de la filosofía II*. Liber HNDA.
- DANTO, A. C. (1965). “Basic Actions”, *American Philosophical Quarterly*. Vol. II, núm. 2: 141-148.
- (1974). *Ockham’s Theory of Terms*. Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press.
- DOOYEWEERD, H. (1998). *Las raíces de la cultura occidental*. Barcelona: Clie.
- (1935-1936). *De Wijsbegeerte der Wetsidee*. Ámsterdam: H. J. Paris. Traducido como Dooyeweerd (1984).
- (1984). *A New Critique of Theoretical Thought*. Jordan Station: Paideia Press.
- FERRATER MORA, J. (1984). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1963). “On the Early History of Ontology”, *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. xxiv, núm. 1: 36-47.
- (comp.) (1955). *Cuestiones disputadas*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1955). “Suárez y la filosofía moderna” en J. Ferrater Mora (comp.), *Cuestiones disputadas*. Madrid: Revista de Occidente: 151-177.
- FURTH, M. (1974). “Elements of Eleatic Ontology”, P. D. Mourelatos (comp.), *The Presocratics* (Doubleday, Garden City).
- GAOS, J. (1968). *Antología de la filosofía griega*. México: El Colegio de México.

- GARCÍA DE LA SIENRA, A. (2021). “Estudio introductorio”, G. Groen van Prinsterer, *Incredulidad y revolución*. Jordan Station: Paideia Press: xxv-LII.
- (2008a). “Introducción”, Adolfo García de la Sienna (comp.), *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas: 7-27.
- (2008b). *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- (2007). “Idealization in the Labor Theory of Value”, J. Brzezinski, A. Klawiter, Th. A. F. Kuipers, K. Łastowski, K. Paprzycka y P. Przybysz (comps.), *The Courage of Doing Philosophy. Essays Presented to Leszek Nowak*. Ámsterdam: Rodopi: 219-233.
- (s/f). Los fundamentos lógicos del análisis infinitesimal. (En proceso.)
- (comp.) (2000). *The Rationality of Theism*. Poznan Studies in the Methodology of the Sciences and the Humanities, 73, Ámsterdam: Rodopi.
- (1995). “El ente y su naturaleza”, *Diánoia*. Vol. 40, núm. 40: 37-51.
- GARCÍA DE LA SIENRA, A. y A. Araujo (2000). “The Experience of God in Moral Obligation”, A. García de la Sienna (comp.), *The Rationality of Theism*. Poznan Studies in the Methodology of the Sciences and the Humanities, 73, Ámsterdam: Rodopi: 159-180.
- GARCÍA DE LA SIENRA, A. y L. Rodríguez Medina (2012). “Hispanic-American Philosophy in the Fringes of the Empire”, K. Brzechczyn y K. Paprzycka (comps.), *Thinking About Provincialism in Thinking*. Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 100, Ámsterdam/Nueva York: Rodopi: 123-139.
- GILSON, E. (1949). *Being and Some Philosophers*. Toronto: Mediaeval Studies of Toronto.
- GROEN VAN PRINSTERER, G. (2021). *Incredulidad y revolución*. Jordan Station: Paideia Press.
- GROSSMAN, R. (1974). *Meinong*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

- GUERRA, R. (2010). “La persistencia del yo: ensayos sobre la inmortalidad del alma”, *Stoa*. Vol. I, núm. 2: 21-51.
- (2002). *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid: Caparrós.
- HELM, P. (2004). *John Calvin's Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- HENRY, D. P. (1972). *Medieval Logic & Metaphysics*. Londres: Hutchison.
- HUGHES, G. E. y M. J. Cresswell (1973). *Introducción a la lógica modal*. Madrid: Tecnós.
- JOHANSSON, J. (1989). *Ontological Investigations*. Londres: Routledge.
- JOYCE, J. (2005). *Ulises*. Barcelona: Cátedra.
- JUAN PABLO II (1988). *Fe y razón*. México: Ediciones Paulinas.
- KIRK, G. S. y J. E. Raven (1970). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- KREPS, D. M. (1995). *Curso de teoría microeconómica*. Madrid: McGraw-Hill.
- LAKATOS, I. (1970). “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”, en I. Lakatos y A. Musgrave (comps.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press: 91-196.
- LAKATOS, I. y A. Musgrave (comps.) (1970). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Santa Biblia RVR 1960* (1992). Miami: Editorial Caribe.
- LINSKY, L. (1969). *Referring*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- LUCE, R. D. y H. Raiffa (1957). *Games and Decisions*. Nueva York: Dover.
- MAGEE, N. (2004). “William of Ockham and the Death of Universals”. <http://evans-experientialism.freewebspace.com/ockam01.htm>
- MEINONG, A. (1988). *Über Gegenstandstheorie*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.  
Sigo la traducción al español: *Teoría del objeto* (México: UNAM, 1981).
- MERCADO, T. de (1986). *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. México: UNAM.
- MIRÓ QUESADA, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.



- MOODY, E. A. (1953). *Truth and Consequence in Mediæval Logic*. Ámsterdam: North Holland.
- OBERMAN, H. A. (2000). *The Harvest of Medieval Theology*. Grand Rapids: Baker Academic.
- (1992). *Luther: Man Between God and the Devil*. Nueva York: Image Books.
- OCKHAM G. de (1980). *Ockham's Theory of Propositions*. Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press.
- (1974). *Ockham's Theory of Terms*. Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press.
- OZMENT, S. (1980). *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven: Yale University Press.
- PASCAL, B. (1981). *Obras*. Madrid: Alfaguara.
- PLANTINGA, A. (2000). "The *Onus Probandi* of Theism", A. García de la Sienna (comp.), *The Rationality of Theism*. Poznan Studies in the Methodology of the Sciences and the Humanities, 73, Ámsterdam: Rodopi: 181-271.
- (comp.) (1965). *The Ontological Argument*. Garden City: Doubleday.
- REDMOND, W. (2000). "A Logic on Religious Faith and Development", A. García de la Sienna (comp.), *The Rationality of Theism*. Poznan Studies in the Methodology of the Sciences and the Humanities, 73, Ámsterdam: Rodopi: 35-59.
- REDMOND, W. y M. Beuchot (1985). *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*. México: UNAM.
- RESCHER, N. y A. Urquhart (1971). *Temporal Logic*. Viena: Springer-Verlag.
- RESNICK, M. D. (1998). *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*. Barcelona: Gedisa.
- RIDDERBOS, H. (1975). *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- ROBLES, L. (1992). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 1, Madrid: Trotta.
- SAN ANSELMO (1984). *Proslogion. Sobre la verdad*. Buenos Aires: Orbis.

- SEARLE, J. R. (1983). *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1979). “The Intentionality of Intention and Action”, *Inquiry*. Vol. XXII (1-4): 253-280.
- SIMPSON, T. M. (1975). *Formas lógicas, realidad y significado*. Buenos Aires: Eudeba.
- SPYKMAN, G. J. (1994). *Teología reformacional: un nuevo paradigma para hacer la dogmática*. Jenison: The Evangelical Literature League.
- (1991). *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- (1992). “A New Paradigm for Doing Reformed Dogmatics”, *In die Skriflig*. Vol. 26, núm. 2: 269-276.
- SUÁREZ, F. (1961). *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Gredos.
- SUPPES, P. (1984). *Probabilistic Metaphysics*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1974). The Measurement of Belief, *The Journal of the Royal Statistical Society*. Series B (Methodological), vol. 36, núm. 2: 160-191.
- VELAZCO M., J. L. (2014). Teología reformacional o teología reformada. Comentario general sobre el libro *Teología reformacional; un nuevo paradigma para hacer la dogmática* de Gordon J. Spykman, 1926-1993. Inédito.
- VILLANUEVA, M. R. (2018). *Una reinterpretación del pensamiento filosófico en México: a la luz del método del problema histórico del Dr. D. H. Th. Vollenhoven*. Disertación *Doctoris Theologiae*. Edinburgo: Edinburg Theological Seminary.
- VOS, A. (1985). *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought. A Critique of Protestant Views on the Thought of Thomas Aquinas*. Grand Rapids: Christian University Press.
- WALSH, B. J. y J. R. Middleton (2003). *La visión transformadora*. Barcelona: Clie.
- Westminster Confession of Faith* (1985). Glasgow: Free Presbyterian Publications.
- WOLTERS, A. M. (2001). *La creación recobrada*. Sioux Station: Dort College.

# ÍNDICE

Prefacio	7
Reconocimientos	9
I. Filosofía y adoración	11
La naturaleza del proceso de conversión	11
Mi propia experiencia y testimonio	13
II. La naturaleza de la fe cristiana	19
Introducción	19
El concepto de estructura noética	20
La concepción de la fe de Tomás de Aquino	24
La concepción de la fe de Calvino	30
III. Causalidad divina y libertad humana en Suárez	37
El concepto de la libertad	40
La estructura de la acción	42
Concurso, predestinación y libre albedrío	47
IV. El libre albedrío y la gracia: Molina, Suárez y la Reforma	51
Introducción	51
El impacto del motivo religioso humanista en el catolicismo romano del siglo XVI	53
La <i>Scientia Conditionata</i>	56
Teoría reformada de la posibilidad	61

V. La espiral hermenéutica	67
La educación integral	67
Filosofía cristiana	73
VI. La Apuesta de Pascal	81
Introducción	81
Los términos originales de la Apuesta	83
La estructura de la Apuesta	84
VII. El argumento ontológico	91
El argumento	91
La <i>Gegenstandstheorie</i> de Meinong y el argumento ontológico	92
El argumento de Anselmo	96
Una perspectiva reformada del argumento	101
VIII. La persistencia del yo: réplica a Rodrigo Guerra	107
Introducción	107
Pablo en Atenas	108
La clausura de la fe	109
El destinatario del argumento de Guerra	110
IX. Teología Reformacional: réplica a José Luis Velazco Medina	115
El proyecto de la <i>Teología reformacional</i> de Spykman	115
La filosofía como un proyecto localista	119
La objeción de Barth a los prolegómenos filosóficos	121
El contexto hispanoamericano	123
X. La filosofía nominalista como prolegómeno a la teología	125
Introducción	125
La trascendencia de Dios	127
Potencia absoluta y potencia ordenada	128

La ontología de Occam	130
La lógica de Occam	136
<i>Suppositio</i> y verdad	139
Problemas en fundamentos de las matemáticas	144
La Navaja de Occam	144
Conclusión	147
XI. La teología de Parménides	149
Un lenguaje formalizado	150
La reconstrucción de las tesis	153
Los supuestos lógicos y semánticos	155
La reconstrucción de los argumentos	159
El sistema parmenídeo	163
Bibliografía	165



Siendo rector de la Universidad Veracruzana  
el doctor Martín Gerardo Aguilar Sánchez,  
LA NATURALEZA DE LA FE. ESCRITOS DE TEOLOGÍA  
de Adolfo García de la Sienra  
se terminó de imprimir en junio de 2022,  
en los talleres de Lectorum, S. A. de C. V., Belisario Domínguez núm. 17,  
local B, col. Villa Coyoacán, CP 04000, Ciudad de México, tel. 5555813202.  
La edición fue impresa en papel book cream de 60 g.  
En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.  
Cuidado de la edición: Silverio Sánchez Rodríguez.  
Maquetación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.

**E**ste libro reúne los principales escritos teológicos del autor. El arco temático incluye la discusión teológica y lógico-filosófica, la apologética y el debate, en la búsqueda de una relación adecuada entre la fe y el trabajo intelectual. El recorrido incluye un testimonio de conversión personal (que ejemplifica, además, ciertas enseñanzas soteriológicas), diálogos con autores católicos sobre tópicos de la teología reformada, particularmente de la fe (en Cristo), y un estudio sobre los efectos de la fe en la transformación de la cosmovisión y sus implicaciones pedagógicas. En capítulos subsiguientes, García de la Sierra confronta argumentos conocidos de teología natural de una manera inédita: la Apuesta de Pascal y el Argumento Ontológico de San Anselmo, y enseguida discute con Rodrigo Guerra las virtudes apologéticas de una cierta concepción del hombre aparentemente universal. Más adelante, el autor cuestiona la validez de las observaciones del pastor presbiteriano José Luis Velazco Medina a la teología reformacional de Gordon Spykman, a lo que le sigue una breve reconstrucción del nominalismo occamiano, explorando su utilidad como prolegómeno para la teología reformada. El último capítulo constituye una reconstrucción lógico-matemática rigurosa de la teología del gran filósofo Parménides.