

La epistemología reformada

Francisco CONESA
(Universidad de Navarra)

RESUMEN: Se realiza en este trabajo un estudio de la epistemología reformada sostenida por Alvin Plantinga. Primero se expone la visión que sostuvo hasta 1987 y cuya tesis principal es que la creencia en Dios es propiamente básica. En segundo lugar se estudia la epistemología expuesta por el autor en sus obras más recientes: la teoría del funcionamiento adecuado de nuestras facultades cognoscitivas, que es una teoría fiabilista. En este estudio se presta particular atención a la opinión de Plantinga sobre la teología natural, examinándose la objeción reformada a la misma y las principales críticas que ha suscitado esta postura.

ABSTRACT: This paper attempts to provide an exposition of the Reformed Epistemology according to Alvin Plantinga. First it explains the theory that Plantinga held until 1987. His main assertion is that believing in God is a properly basic belief. Second, this article describes the recent epistemology of Plantinga, the theory of proper function of our cognitive faculties, that is a realiblist theory. This paper offers a particular study of the reformed objection to natural theology and explains the main criticisms to Plantinga's epistemology.

Durante los últimos treinta años se ha ido difundiendo en el ámbito de la filosofía analítica de la religión una teoría epistemológica que, por su seme-

janza con algunas posiciones calvinistas, se dio a conocer como «epistemología reformada»¹. Este término fue introducido en 1980 por Alvin Plantinga (1932 -) para designar la posición que él mismo y otros filósofos como William Alston (1921 -), George Mavrodes (1926 -), Nicholas Wolterstorff (1932 -) o Kenneth Konyndyk (1942- 1994) sostenían respecto de la racionalidad del teísmo y, más específicamente, del teísmo cristiano. En la actualidad Plantinga ha ido desarrollando su primera posición y ha evolucionado hacia una teoría completa del conocimiento. En este artículo intentaré ofrecer una visión panorámica de la epistemología reformada y de las principales críticas que se han presentado. Para ello me centraré en la exposición de la postura de Plantinga, el principal autor de esta corriente y uno de los filósofos norteamericanos de mayor renombre por sus contribuciones tanto a la lógica modal como a la filosofía de la religión. Para la exposición de esta epistemología habrá que tener en cuenta la evolución que ha tenido el pensamiento del autor.

El primer acercamiento de Plantinga a la cuestión de la racionalidad lo realizó en su libro *God and Other Minds* (1967). En la primera parte de esta obra analiza la racionalidad de la creencia en Dios —que para él es sinónimo de creer en la existencia de Dios— examinando los diversos argumentos clásicos. Plantinga concluye que incluso el argumento teleológico —que le parece el mejor— presenta graves dificultades. Pero esto —añade— no debe hacernos desesperar: también hay otras creencias, como la creencia en la existencia de otras mentes, que presentan dificultades. Ahora bien, «si creer en otras mentes es racional, también lo es creer en la existencia de Dios»². Establece así una

¹ Los principales estudios sobre la epistemología reformada son W. P. Alston, «Plantinga's Epistemology of Religious Belief», en J. Tomberlin - P. van Inwagen (eds.), *Alvin Plantinga*, Reidel, Dordrecht, 1985, pp. 289-311; C. J. Clark, *Return to Reason. A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990; D. J. Hoitenga, *Faith and Reason from Plato to Plantinga. An Introduction to Reformed Epistemology*, State University of New York Press, New York, 1991; J. F. Sennet, *Modality, Probability, and Rationality. A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy*, Peter Lang, New York, 1992; M. S. McLeod, *Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*, Cornell University Press, Ithaca, 1993. Me he ocupado de esta cuestión en F. Conesa, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 112-126; F. Conesa, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 381-416; 423-431. Una bibliografía bastante completa se puede encontrar en «Bibliography on Reformed Epistemology», en L. Zagzebski (ed.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1993, pp. 281-290.

² A. Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca, 1967, p. 271.

analogía entre la creencia en Dios y la creencia en otras mentes y sostiene — en una argumentación a la defensiva— que ambas creencias son igualmente racionales.

Aunque esta primera posición aún le parece a Plantinga «sustancialmente verdadera», pronto la consideró insuficiente y «parcial»³. La razón principal de ello es que piensa que la cuestión clave —la racionalidad— fue tratada de un modo insuficiente. Antes de afrontar la crítica del ateólogo, es decir, de quien intenta probar que la creencia en Dios es irracional, hubiera sido mejor preguntarse qué quiere decir «racional» o «irracional». Para Plantinga el principal defecto de estos primeros acercamientos es que presuponen que la racionalidad de la creencia en Dios está ligada a la existencia de pruebas o argumentos. Se adopta así la perspectiva propia del fundacionalismo clásico, una visión que todos «bebemos con la leche materna»⁴.

En una conferencia que pronunció en 1975 (*Is it Rational to Believe in God?*) introduce ya una de las tesis principales de la epistemología reformada: creer en Dios puede ser racional aunque ningún argumento teísta lo pruebe. Sin embargo, Plantinga piensa que hay que afrontar la cuestión yendo a su raíz: es preciso examinar lo que significan «racionalidad» y «justificación»; ésta será la tarea inicial de la epistemología reformada. Más adelante estudiaremos el nuevo planteamiento de esta epistemología, desarrollado a lo largo de la última década, donde se recurre a los conceptos de «estatuto epistémico positivo» y «garantía».

1. La racionalidad de nuestras creencias

Plantinga ha expuesto las tesis principales de la epistemología reformada a lo largo de diversos artículos publicados entre los años 1979 y 1987⁵. En su *pars destruens*, la epistemología se presenta como una crítica a los

³ A. Plantinga, «Self-Profile», en J. E. Tomberlin - P. Van Inwagen (eds.), *Alvin Plantinga*, pp. 55 s.

⁴ A. Plantinga, «A Christian Life Partly Lived», en K. J. Clark (ed.), *Philosophers Who Believe*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1993, p. 74.

⁵ La exposición más completa de su pensamiento puede encontrarse en A. Plantinga, «Reason and Belief in God», en A. Plantinga- N. Wolterstoff (eds.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1983, pp. 16-93. Un resumen de este artículo se encuentra en A. Plantinga, «On taking Belief in God as Basic», en J. Runzo - C. K. Ihara (eds.), *Religious Experience and Religious Belief. Essays in the Epistemology of Religion*, University Press of America, Lanham, 1986, pp. 1-27. Es impor-

conceptos de «racionalidad» y «justificación» que aparecen como base de muchos argumentos ateológicos. En su *pars construens* esta epistemología sostendrá que la creencia en Dios es adecuada o propiamente básica (*properly basic belief*).

A) La crítica al evidencialismo

La propuesta epistemológica de Plantinga parte de la crítica al evidencialismo, es decir, la posición que sostiene que nuestras creencias son racionales sólo si se apoyan en alguna evidencia. Esta visión de la racionalidad —según advierte Plantinga— es compartida tanto por los ateólogos como por los teólogos naturales. Así serían evidencialistas tanto Bertrand Russell o A. Flew, que rechazan la creencia en Dios por no tener suficientes razones, como Tomás de Aquino o F. R. Tennant, que piensan que hay razones para demostrar la existencia de Dios. Para ambos son precisas pruebas, bien a favor o bien en contra, que apoyen la racionalidad de las creencias. Tal requerimiento de evidencias como sostén de nuestras creencias se suele presentar como un deber. Se supone que las personas tenemos que cumplir ciertos deberes respecto de nuestras creencias y, en concreto, que debemos creer sólo lo que es racional. Plantinga está de acuerdo en principio con esta concepción deontológica de las creencias, pero no aceptará el criterio de que sólo es racional lo que sea evidente.

Por otro lado, se presupone que depende de nuestra voluntad el creer o no creer algo cuando —a juicio del autor— «la mayor parte de mis creencias no

tante también A. Plantinga, «The Reformed Objection to Natural Theology», en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 54 (1980) 49-63 y A. Plantinga, «Rationality and Religious Belief», en S. M. Cahn - D. Shatz, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 255-277 (traducción: «Racionalidad y creencia religiosa», en E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 237-267). Este artículo recoge a A. Plantinga, «Is Belief in God Rational?», en C. F. Delancy (ed.), *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979, pp. 7-27 y A. Plantinga, «Is Belief in God Properly Basic?», en *Noûs* 15 (1981) 41-51. Otros artículos son A. Plantinga, «On Reformed Epistemology», en *Reformed Journal* 32 (1982) 13-17; «Reformed Epistemology Again», en *Reformed Journal* 33 (1982) 7-8; «The Reformed Objection Revisited», en *Christian's Scholars Review* 12 (1983) 57-61; «The Foundations of Theism. A Reply», en *Faith and Philosophy* 3 (1986) 298-313; «Coherentism and the Evidentialist Objection», en R. Audi - W. J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1986, pp. 109-138.

están bajo mi control»⁶. Sin embargo esto no impide que tengamos obligaciones intelectuales respecto de nuestras creencias.

Un segundo modo de presentar la objeción es suponer que la estructura noética (es decir, el conjunto de proposiciones que alguien cree y las relaciones que existen entre ellas) de la persona que cree en Dios padece alguna deficiencia. Se supone entonces que quien acepta una proposición sin la suficiente evidencia padece alguna deficiencia cognoscitiva. El creyente sería una especie de tullido intelectual pues padece la grave enfermedad de formar creencias sin tener evidencias.

La forma más extendida de presentar el evidencialismo es apoyándose en una visión fundacionalista del conocimiento. A la crítica de esta teoría dedicará Plantinga sus mayores esfuerzos. Sin embargo, como se ha sugerido también que el evidencialismo podría ser sostenido desde una teoría coherentista, el autor se ocupará también de examinar estas teorías.

— *Evidencialismo y fundacionalismo clásico*

El fundacionalismo es la teoría epistemológica que sostiene que en la base de la estructura cognoscitiva de la persona existen unas creencias que no son aceptadas sobre la base de otras creencias; se trata de «creencias básicas». Una buena forma de entender el fundacionalismo es presentarlo como una tesis normativa que dice cómo debe estructurarse el sistema de creencias de un individuo. Para el fundacionalismo la estructura noética de una persona está constituida por unas creencias que, en último término, deben apoyarse en aquellas creencias que sean adecuada o propiamente básicas, las cuales constituyen el fundamento de esa estructura noética.

Las distintas versiones del fundacionalismo diferirán en las condiciones que requieran para que una creencia sea adecuadamente básica. De hecho, Plantinga sostendrá una visión modificada de esta teoría, pero no acepta la versión fundacionalista clásica (o «fundacionalismo en sentido fuerte»), la cual piensa que la evidencia es el único criterio de basicidad de las creencias. Plantinga distingue dos versiones principales del fundacionalismo clásico, la antigua-medieval —cuyo paradigma sería Tomás de Aquino— y la moderna —cuyos modelos serían Locke y Descartes—. Para la versión fundacionalista medieval las creencias adecuadamente básicas deben ser autoevidentes o evidentes a los sentidos. Por su parte, el fundacionalismo moderno considera que

⁶ A. Plantinga, «Reason and Belief in God», p. 34.

son creencias básicas las autoevidentes o las que son incorregibles (aquellas en las que no puedo equivocarme; es decir, las que pasan el test de la duda cartesiana). La autoevidencia es entendida bien como un conocimiento inmediato (Tomás de Aquino), bien como una propiedad de las proposiciones, su claridad o luminosidad (Locke, Descartes).

Este criterio de evidencia le parece, en principio, aceptable al autor. Podemos sostener que aquellas proposiciones que sean autoevidentes o incorregibles son adecuadamente básicas. Lo que no se puede sostener es que sólo esas proposiciones lo sean. A este propósito realiza Plantinga dos observaciones. La primera es que creemos muchas proposiciones que no comprobamos ni podríamos hacerlo. Si sólo lo evidente fuera racionalmente aceptable, la mayor parte de nuestras creencias serían irracionales. Existen creencias que son básicas para un individuo (como la creencia en la existencia de objetos físicos o en la existencia de otras mentes) y que no son evidentes. En estas observaciones se basaba también la crítica de Wittgenstein al cartesianismo. En sus notas «Sobre la certeza», escritas en sus últimos años de vida, observa: «¿No he de comenzar a confiar en un momento u otro? Es decir, en un momento u otro he de comenzar sin poner nada en duda; y eso no es, por decirlo de algún modo, un cierto tipo de precipitación que podría disculparse sino que forma parte del juicio»⁷. Ha de existir, según Wittgenstein, un lecho (*bedrock*) epistemológico —verdades que no son cuestionables— si ha de haber alguna verdad.

La segunda observación —que es la nuclear— es que no hay ninguna evidencia que apoye el criterio de que sólo es adecuadamente básico aquello que es evidente. Este mismo principio no es aceptado en base a la evidencia sino por cualquier otra razón, lo que genera una inconsistencia autorreferencial. Es más, desde las propias premisas fundacionalistas no se debería aceptar sin que fuera evidente la proposición de que sólo es básico lo que es autoevidente. Quizás fuera posible que el principio evidencialista se apoyara en otras premisas, las cuales fueran evidentes, pero de hecho ningún evidencialista ha mostrado tales premisas ni Plantinga piensa que sea probable que lo haga⁸. Es curioso —comenta el autor— que el evidencialista acuse al teísta de no tener

⁷ L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, G. E. M. Anscombe - G. H. Von Wright (eds.), Gedisa, Barcelona, 1988, § 150.

⁸ De este modo responde a la objeción de W. Alston, «Plantinga's Epistemology of Religious Belief», pp. 297-299. Vid. A. Plantinga, «Reply to William Alston», en J. Tomberlin - P. van Inwagen (eds.), *Alvin Plantinga*, p. 387.

razones para apoyar la existencia de Dios cuando él tampoco las tiene para sostener su principio⁹. Quinn ha replicado que esto no muestra que el fundacionalismo moderno sea incoherente sino, a lo sumo, que el fundacionalismo no ha completado la tarea de justificar su principio¹⁰. En cualquier caso, no habría ninguna obligación epistémica de adoptar el fundacionalismo, como éste mismo pretende; no estoy obligado a creer sólo aquello que sea evidente.

La conclusión de Plantinga es clara: «el fundacionalismo está en bancarrota y en tanto en cuanto la objeción evidencialista se apoye en el fundacionalismo clásico está muy pobremente apoyada»¹¹.

— *Evidencialismo y coherentismo*

Debemos examinar ahora cómo, si es posible, se plantea la objeción evidencialista a la creencia en Dios desde la epistemología coherentista¹². En principio, una teoría coherentista no acepta que existan creencias básicas; para esta epistemología una creencia es racional si es coherente con el resto de las creencias que yo tengo. Lo que el ateo que sostuviera esta perspectiva aduciría es que la creencia en Dios no está en coherencia con el resto de la estructura noética del teísta. La creencia en Dios sería inconsistente con otras creencias como por ejemplo la creencia en que no existen seres personales sin cuerpo.

Plantinga tiene graves objeciones que presentar a estas teorías. La principal observación es que, aun admitiendo el coherentismo, de la constatación de que la creencia en Dios no es coherente con otras creencias no se sigue que se deba abandonar tal creencia. Sin duda, el teísta debería corregir la incoherencia, pero dejar de creer en Dios no es la única forma de hacerlo; «podría esforzarse en enmendar sus *otras* creencias de tal manera que la creencia en Dios

⁹ En A. Plantinga, «Racionalidad y creencia religiosa», pp. 252 ss. se añadía otra observación: el evidencialista tiene que admitir el principio de que lo que parece evidente lo es con el fin de que una proposición concreta que a él le parece evidente, realmente lo sea. Ante la crítica de Alston, Plantinga ha reconocido que esta observación no es adecuada (A. Plantinga, «Reply to William Alston», pp. 388 s.)

¹⁰ P. L. Quinn, «En busca de los fundamentos del teísmo», en F. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 273.

¹¹ A. Plantinga, «Reason and Belief in God», p. 62.

¹² En principio Plantinga no pensó que podría plantearse en estos términos. Alston le advirtió de ello y se ocupó de la cuestión en el artículo «Coherentism and the Evidentialist Objection».

no dejara de estar en coherencia con el resto de su estructura noética»¹³. En el caso antes mencionado podría pensar que lo que está equivocado es la creencia en que no existen seres personales sin cuerpo.

Por otra parte, Plantinga no admite el coherentismo como teoría general del conocimiento. Considera que es muy difícil establecer lo que significa «coherencia» y que, en cualquier caso, la exigencia de coherencia no sería una condición necesaria ni suficiente para que hubiera conocimiento. En conclusión, según Plantinga, «el coherentismo no ayuda nada ni conforta a quien presenta la objeción evidencialista a la creencia teísta»¹⁴. Parece entonces que podemos prescindir del criterio evidencialista como medida de la racionalidad de las creencias.

B) La objeción reformada a la teología natural

Una fuente importante de crítica al evidencialismo lo encuentra Plantinga también en los autores calvinistas. Tradicionalmente el pensamiento reformado se ha caracterizado por el rechazo de la teología natural, es decir, de cualquier intento de demostrar la existencia de Dios. La mayoría de los reformadores se han mostrado hostiles a estos intentos. Así sucede con el mismo Calvino, que sostiene que Dios ha implantado en nosotros una tendencia innata a creer en Él. «Existe en la mente humana —dice Calvino—, y por un instinto natural, un sentimiento de la divinidad (*sensus divinitatis*)»¹⁵. Aunque esta tendencia ha sido oscurecida por el pecado —ya que sin el pecado sería natural creer en Dios— se halla universalmente presente. Así para Calvino el cristiano no necesita ningún argumento que justifique la creencia en Dios.

¹³ A. Plantinga, «Coherentism and the Evidentialist Objection», p. 133.

¹⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁵ J. Calvino, *Institutions chrétiennes*, I, c. III, n. 1. Hay divergencias en los comentaristas de Calvino sobre cómo entender esto. Muchos autores consideran que aquí no se trata de otra cosa sino del conocimiento de la revelación (el término «natural» resulta siempre problemático para un protestante). Así piensan John T. McNeill, J. Baillie, G. C. Berkouwer. Incluso algunos dicen que Calvino niega todo conocimiento natural, pues la tendencia innata a creer en Dios habría sido suprimida por el pecado (cfr. J. Beversluis, «Reforming the “Reformed” Objection to Natural Theology», en *Faith and Philosophy* 12 (1995) 189-206). Otros autores insisten en que se trata de un auténtico conocimiento natural pero —a diferencia de Tomás de Aquino— es inmediato y no se trata sólo de una noticia confusa sino de un conocimiento claro y específico. Cfr. D. Hoitenga, *Faith and Reason*, pp. 151-153; M. L. Czapkay Sudduth, «The Prospects for “Mediate” Natural Theology in John Calvin», en *Religious Studies* 31 (1995) 53-58.

Plantinga interpreta el pensamiento reformado como un rechazo implícito del fundacionalismo clásico y su exigencia evidencialista. No se niegan todos los principios del fundacionalismo: se admite que hay unas creencias básicas y que las no básicas se fundamentan en las básicas. Lo que no se admite es que el principio evidencialista sea el único criterio para establecer lo que es básico. «Estos pensadores reformados estaban en realidad rechazando una de las tesis centrales del fundacionalismo. Este rechazo era ciertamente tentativo, implícito e incoado, pero era auténtico rechazo»¹⁶. Desde la perspectiva reformada se podría considerar que la creencia en Dios forma parte de los fundamentos de una estructura noética perfectamente racional. O, con otras palabras, se sostiene que la creencia en Dios es una creencia adecuadamente básica.

El pensamiento reformado —en la interpretación de Plantinga— no niega que pueda haber argumentos a favor de la existencia de Dios (de hecho Plantinga defiende una versión del argumento ontológico); lo que sostiene es que la creencia en Dios no depende del éxito que tengan tales argumentos ni es más racional por el hecho de contar con pruebas. «Al rechazar la teología natural, estos reformadores quieren subrayar ante todo que la propiedad o recitividad de la creencia en Dios no depende de ninguna forma del éxito o eficacia del tipo de argumentos teístas que forman parte del inventario profesional del teólogo natural»¹⁷.

Junto a esto Plantinga presenta también lo que podría llamarse «objeción moral» a la teología natural. El núcleo de esta objeción es que argumentar a favor de la existencia de Dios a partir de la teología natural sería un insulto a Dios pues indicaría una desconfianza en Él. Así lo afirma: «Creer en la existencia de Dios en base a un argumento racional es como creer en la existencia de tu esposa en base al argumento analógico de que hay otras mentes; sería sumamente extraño y probablemente no agradaría a la persona a la que se refiere»¹⁸.

¹⁶ A. Plantinga, «Self-Profile», p. 61.

¹⁷ A. Plantinga, «Reason and Belief in God», p. 72. La concepción de la teología natural como argumentaciones acerca de la existencia de Dios es considerada errónea por H. Brown, «Alvin Plantinga and Natural Theology», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 30 (1991) 1-19, que la confronta con la concepción del teólogo W. Kasper.

¹⁸ A. Plantinga, «Reason and Belief in God», p. 68.

C) La creencia en Dios como creencia adecuadamente básica

Tal como se viene explicando, la tesis nuclear de la epistemología reformada es que la evidencia no es el único criterio para establecer qué creencias son básicas. Existen creencias que son adecuadamente básicas sin ser evidentes. Así sucede con nuestras creencias acerca de la percepción («Hay un árbol ahí»), sobre la memoria («Me tomé un café esta mañana») o sobre los sentimientos o pensamientos de otra persona («Marga se enfadó mucho ayer»). Plantinga recurre al filósofo escocés Thomas Reid en apoyo de su tesis. Frente al cartesianismo, Reid sostenía que podemos fiarnos de nuestros sentidos y percepciones y que no es precisa una ulterior justificación. Esto mismo — aduce Plantinga— es lo que los Reformadores pensaban de la creencia en Dios. Del mismo modo que tenemos una tendencia natural a formar creencias sobre la percepción, en determinadas circunstancias también tenemos una tendencia natural a formar creencias como «Dios me habla» o «Dios ha creado todo» o «Dios no aprueba lo que he hecho». Plantinga defiende así una «paridad» epistemológica entre las creencias sobre la percepción o la memoria y la creencia en Dios, que sería adecuadamente básica.

La pregunta que surge inmediatamente es cuál es, entonces, el criterio para establecer qué es básico. Plantinga reconoce la dificultad de establecer un criterio general y advierte que, aunque no se pudiera establecer con claridad, se podría sostener que ciertas proposiciones en determinadas circunstancias son básicas. En general, el modo de establecer el criterio no es deductivo sino inductivo: debemos ir coleccionando ejemplos y estableciendo hipótesis. Los criterios han de ser «argumentados y comprobados por un conjunto relevante de ejemplos»¹⁹. Es claro que quizás no todos estén de acuerdo con los ejemplos. De hecho, con mucha probabilidad teísta y no teísta presentarán ejemplos distintos. Ahora bien, el teísta tiene derecho a usar sus propios ejemplos. Esto no es entendido, sin embargo, como una invitación al subjetivismo. Seguramente uno de los dos está equivocado; pero mientras que no se pueda establecer quién lo está, se tiene derecho a partir de las propias creencias.

El que algunas creencias sean básicas no supone que carezcan de cualquier fundamento. Si yo tengo la creencia de que veo un árbol, puedo sostener en principio —*prima facie*— que hay un árbol, a no ser que con esta creencia viole algún deber epistémico o que mi estructura noética resulte defectuosa por aceptarlo. Esta es la visión de Reid, Price o Chisholm, que suscribe Plantinga.

¹⁹ A. Plantinga, «Reason and Belief in God», p. 77.

En cada caso hay unas circunstancias que sirven de fundamento o justificación.

Lo mismo sucede con la creencia en Dios, que tiene su fundamento en la disposición a creer en Dios en determinadas circunstancias. La fuente de la creencia teísta es esa tendencia que Dios ha implantado en nosotros ---el *sensus divinitatis*--- y que nos hace formar creencias acerca de la relación de Dios con el mundo, creencias que implican la creencia de que Dios existe. Así, al leer la Biblia, puedo formar creencias como: 1) Dios me habla; 2) Dios ha creado todo esto; 3) Dios desaprueba lo que he hecho; 4) Dios me perdona; 5) Hay que alabar y dar gracias a Dios. De tales creencias se deriva la creencia en Dios. Por ello, estrictamente hablando, estas serían las creencias básicas aunque de modo genérico se puede decir que creer en Dios es adecuadamente básico.

Por tanto, para los reformadores una persona que acepta la creencia en Dios como básica puede *saber* que Dios existe. Y así lo afirma Plantinga explícitamente: «si el teísta piensa que Dios nos ha creado con el *sensus divinitatis* de que habla Calvino, sostendrá que hay un mecanismo fiable de producción de la creencias que da lugar a la creencia teísta; por ello sostendrá que *sabe* que Dios existe»²⁰.

D) La reformulación de la teología natural

La afirmación de que la creencia en Dios es adecuadamente básica no implica la negación de toda teología natural, como pudiera parecer a primera vista. Lo que se rechaza es que ella sea la base sobre la que se afirma que Dios existe. La teología natural es válida, pues la justificación que se alcanza al considerar la creencia en Dios como básica es sólo una justificación *prima facie*. La teología natural puede ayudar a una ulterior justificación de esta creencia y puede servir al cristiano para confirmar la existencia de Dios.

Plantinga ha integrado la teología natural en un proyecto más amplio, que denomina «filosofía cristiana de tipo agustiniano»²¹. La teología natural ---o, en su vocabulario, la apologética--- tiene dos partes. La primera parte es negativa; se trata de hacer frente a la aserción de que el teísmo es irracional o incoherente. Decir que en principio la creencia en Dios es básica no significa que esta creencia sea inmune a toda crítica. Si se mostrara a partir de las premisas que yo acepto que es falsa, no tendría justificación para sostenerla. Pues bien, de hecho existen lo que siguiendo a Pollock se pueden denominar «derrotado-

²⁰ A. Plantinga, «Advice to Christian Philosophers», en *Faith and Philosophy* 1 (1984) 262.

²¹ Cfr. A. Plantinga, «Augustinian Christian Philosophy», en *The Monist* 75 (1992) 292-295.

res» de la creencia en Dios. Piénsese en el problema del mal o en la interpretación de Feuerbach de la creencia en Dios. El valor de la teología natural sería entonces apologetico: ayudar al creyente a que derrote a los derrotadores. No se trata —repite Plantinga— de fundamentar en evidencias la creencia en Dios, la cual sigue siendo básica, sino de hacer frente a los argumentos racionales en contra de ella. Por su parte, la apologetica positiva tiene como objeto ofrecer pruebas o argumentos de la existencia de Dios. Plantinga lamenta a este propósito tres confusiones que suelen ser comunes. La primera es que se suele exigir que un buen argumento sea estrictamente demostrativo, cuando la verdad es que casi ningún buen argumento filosófico se ajusta a estos criterios de racionalidad. La segunda exigencia es que las premisas sean aceptadas por todos pero —subraya el autor— esto es pedir demasiado. Si alguien no acepta las premisas, no será un buen argumento para esa persona, pero puede ser bueno para quien las acepte. Finalmente, Plantinga lamenta que la discusión sobre las pruebas de la existencia de Dios se haya limitado a los tres argumentos expuestos por Kant (ontológico, cosmológico, teleológico), cuando existen otros buenos argumentos.

E) Las objeciones a la epistemología reformada

Una concepción tan provocativa de la racionalidad de las creencias como la ofrecida por Plantinga no podía menos que suscitar la polémica, y así sucedió. Tanto desde la perspectiva teísta como desde el ateísmo se han realizado fuertes críticas a la epistemología reformada. Las observaciones que me parecen más relevantes son las siguientes:

1. Una primera objeción es que el hecho de que una creencia sea adecuadamente básica no garantiza la verdad de tal creencia. Una persona puede sostener ahora una creencia que piensa que es básica y que, sin embargo, es falsa. Por ejemplo, si entro en casa de mi amigo y oigo un sonido de saxofón puedo formar la creencia de que mi amigo está tocando el saxo. Se trataría de una creencia básica que se convierte en falsa cuando compruebo que lo que suena es un excelente equipo de música. Del mismo modo, podría ser que la creencia en Dios fuera básica, aun cuando Dios no existiera. El hecho de que sea básica no garantizaría que fuera verdadera, aunque justificara que la persona fuera racional al sostenerla²².

²² Cfr. M. L. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford Univ. Press, New York, 1991, p. 123.

2. Un problema importante de la epistemología reformada es el de cómo establecer los criterios de lo que es adecuadamente básico, que parecen fijados de modo arbitrario. No está claro cómo se puede distinguir entre creencias adecuadamente básicas y no básicas²³.

Como se vio, Plantinga sostiene que ese criterio se puede establecer de modo inductivo, a partir de las creencias que «obviamente son adecuadamente básicas»²⁴. Pero, como hicieron notar muchos adversarios, este criterio resulta muy problemático, pues ni siquiera sabemos si existe una hipótesis coherente que reúna todos los casos de creencias básicas. Además, presumiblemente diferentes personas tendrán distintos criterios. No basta entonces para formar el criterio con atender a los datos del conjunto inicial²⁵.

En su respuesta a esta objeción, Plantinga reconoce que es muy difícil alcanzar un acuerdo universal en cuestiones epistemológicas. Ciertamente distintas personas podrían partir de ejemplos distintos. «Bien, pero ¿cuál es el problema? Diferentes filósofos empleando este método pueden llegar a diferentes conclusiones, esto es cierto, pero ¿sabemos que haya algún método filosófico razonablemente viable en el que esto no sea cierto? Así es precisamente la vida en filosofía»²⁶. Plantinga insiste en que la reflexión filosófica parte de unos presupuestos pre-filosóficos que son distintos en cada caso y que determinan la dirección de la investigación. Se sugiere así que la racionalidad

²³ Cfr. esta crítica en G. Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1982, pp. 85-86; W. J. Abraham, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1985, pp. 93-96; L. P. Pojman, *Religious Belief and the Will*, London, 1986, pp. 129-137; A. Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 13-14; J. Wesley Robbins, «Is Belief in God Properly Basic?», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 14 (1983) 241-248; M. Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia, 1990, p. 277; J. G. Hanink, «Some Questions About Proper Basicity», en *Faith and Philosophy* 4 (1987) 17-20; J. Zeis, «A Critique of Plantinga's Theological Foundationalism», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 28 (1990) 173-184; D. M. Grube, «Religious Experience After the Demise of Foundationalism», en *Religious Studies* 31 (1995) 41-45. Quien mejor ha expresado esta objeción es P. L. Quinn, «En busca de los fundamentos del teísmo», pp. 274-280.

²⁴ A. Plantinga, «Reason and Belief in God», p. 76.

²⁵ Cfr. P. L. Quinn, «En busca de los fundamentos del teísmo», pp. 274-280. Gutting añade que el evidencialista tendría derecho a partir de sus premisas y concluir que «Dios existe» no es básico para él (G. Gutting, «Plantinga and the Rationality of Religious Beliefs», en T. Tessin - M. von der Ruhr (eds.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, St. Martin's Press, New York 1995, pp. 332-347).

²⁶ A. Plantinga, «The Foundations of Theism. A Reply», p. 303.

es relativa a la comunidad en la que se filosofa. Este es el precio que se debe pagar por negar el principio evidencialista, un precio que a muchos les parecerá demasiado alto pues significa, en primer lugar, la renuncia a llegar a un acuerdo en filosofía y, además, puede conducir a posiciones subjetivistas y arbitrarias. Parece que Plantinga no puede «evitar las consecuencias relativistas de postular diferentes creencias básicas para diferentes personas»²⁷.

En efecto, parece que una determinada comunidad podría sostener como adecuadamente básicas las creencias que quisiera. El epistemólogo reformado podría sostener que, por ejemplo, el vudú no es racional, pero los seguidores del vudú podrían argumentar que es racional, pues forma parte de las creencias básicas de su comunidad. La propuesta de Plantinga daría lugar, por esto, a que comunidades muy distintas pudieran decir que sus creencias son básicas y, por ello, racionales. Este es el principal escollo de la teoría de Plantinga. La respuesta de Plantinga a esta cuestión sería que Dios no ha implantado en nosotros la tendencia natural a formar las creencias del vudú²⁸. Pero, ¿por qué razón no podría una persona apelar a una tendencia especial a creer en el vudú o a ver al diablo o a Ra en determinadas circunstancias?²⁹.

Parece que nuestro autor se deshace con demasiada facilidad de sus adversarios. Plantinga es consciente de estas dificultades y de que el criterio mencionado «requiere ser complementado y revisado»³⁰. Esta será precisamente una de las razones que le conducirán a ampliar su epistemología. Como veremos más adelante, Plantinga remitirá la respuesta definitiva a la ontología.

3. Otra grave dificultad es la analogía —fundamental en esta epistemología— entre la percepción sensorial o la memoria y la creencia en Dios³¹.

²⁷ C. Schwöbel, *God: Action and Revelation*, Kok Pharos, Kampen, 1992, p. 144 y D. M. Grube, «Religious Experience After the Demise of Foundationalism», pp. 42 s.

²⁸ Así es como rechaza el ejemplo del Gran Pumpkin (que según la creencia popular regresa cada noche de Halloween): «Dios ha implantado en nosotros una tendencia natural a ver su mano en el mundo; no se puede decir lo mismo del Gran Pumpkin, pues no hay Gran Pumpkin y no hay una tendencia natural a aceptar las creencias sobre el Gran Pumpkin» (A. Plantinga, «Is Belief in God Rational?», pp. 50 s.). Por otra parte, según Wisdo, Plantinga no podría explicar cómo es posible que alguien pierda la fe. Cfr. D. Wisdo, «The Fragility of Faith: Toward a Critique of Reformed Epistemology», en *Religious Studies* 24 (1988) 365-374.

²⁹ Cfr. R. Audi, «Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Beliefs», en R. Audi - J. Wainwright (ed.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca, 1986, p. 164.

³⁰ A. Plantinga, «The Foundations of Theism. A Reply», en *Faith and Philosophy* 3 (1986) 313, nota 6.

³¹ Insisten en esta semejanza R. Grigg, «Theism and Proper Basicity: A Response to

Plantinga tiene razón al decir que podemos fiarnos en principio de nuestras facultades cognitivas y que, mientras no se demuestre lo contrario, si vemos un pato podemos suponer que hay un pato. Pero, ¿se podría aplicar lo mismo a la creencia en Dios en el caso de que hubiera una facultad religiosa especial que nos hiciera percibir a Dios? Parece que no, puesto que la situación en este caso es muy distinta.

En primer lugar, nosotros confiamos en las percepciones o la memoria, no sólo porque no somos conscientes de que existan defectos en nuestras facultades, sino porque vemos que constantemente se van confirmando desde fuera las creencias que tenemos. Precisamente sabemos que nuestras facultades no se equivocan porque hay fuentes exteriores de confirmación. Pero ¿cómo saber si mis facultades son defectuosas o no cuando creo, por ejemplo, que Dios me habla?

En segundo lugar, la existencia de ateos y, aún más, la existencia de diversidad de religiones supone un fuerte argumento en contra de la aplicación del principio general de fiabilidad al caso del sentimiento de la divinidad. En efecto, los hombres de diversas religiones perciben a Dios de modo muy diverso: como fuerza impersonal, como Dios personal, como ser maligno, etc. ¿Quién tiene razón? La existencia de esta diversidad —que no se da sin embargo en la percepción sensorial básica— obliga a una apologética positiva. El teísta no puede limitarse a decir que puede fiarse de su «sentido de la divinidad»³².

Desde el ateísmo también se argumenta que del mismo modo que a partir de determinadas experiencias (lectura de la Biblia, contemplación del mundo, etc.) el creyente se forma la creencia de que Dios existe, también el ateo —e incluso el mismo creyente— podría formar la creencia de que Dios no existe a

Plantinga», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 14 (1983) 123-127. Responde a este artículo: M. McLeod, «The Analogy Argument for the Proper Basicity of Belief in God», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 21 (1987) 3-20 y «Can Belief in God Be Confirmed?», en *Religious Studies* 24 (1988) 311-323. Respondió de nuevo R. Grigg, «The Crucial Disanalogies Between Properly Basic Belief and Belief in God», en *Religious Studies* 26 (1990) 389-401. Cfr. también R. Audi, «Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Belief», pp. 139-166; R. McKim, «Theism and Proper Basicity», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 26 (1989) 29-56; S. Mattzen, «God and Other Theoretical Entities», en *Topoi* 14 (1995) 123-134.

³² Cfr. D. Basinger, «Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief», en *Faith and Philosophy* 8 (1991) 67-80; R. A. Christian, «Plantinga, Epistemic Permissiveness, and Metaphysical Pluralism», en *Religious Studies* 28 (1992) pp. 568 ss. Defiende la racionalidad de la postura de Plantinga W. L. Sessions, «Plantinga's Box», en *Faith and Philosophy* 8 (1991) 51-66.

partir de otro tipo de experiencias: de dolor, de sufrimiento, de alienación y mal³³.

Por eso, aun suponiendo que efectivamente existieran unas creencias básicas, habría que probar que la creencia en Dios forma parte de ellas. Puede haber determinadas creencias fundamentales, que no requieran más justificación, pero esto no se puede decir de la creencia en Dios, pues mientras que todos comparten creencias como «todos los hombres han de morir», no todos comparten la creencia de que Dios existe³⁴.

McLeod se refiere a esta objeción como «desafío de la universalidad»: por qué no formamos todos las mismas creencias a partir de las mismas experiencias. En efecto, mientras que todas las personas al ver un árbol forman la creencia de que hay un árbol, sólo en la mente del teísta el ver un árbol puede dar lugar a la creencia en Dios³⁵. Parece que se requiere recurrir a algún fundamento de la creencia en Dios: quizás presentar una teología natural —a lo que Plantinga no está dispuesto— o intentar una fundamentación externalista de las creencias. Esta última va a ser la opción de Plantinga, como veremos más adelante.

4. Otra objeción importante que se ha realizado se refiere al rechazo de la teología natural. Se aduce que, en la actual situación de la cultura occidental —en la que muchas personas no creen en Dios— un creyente necesita los argumentos de la teología natural para hacer frente a sus derrotadores (*defeaters*), es decir, a todos aquellos que dudan de lo que dice.

Para comprender la fuerza de esta objeción podemos considerar el siguiente ejemplo, propuesto por Plantinga³⁶. Supongamos que he pedido a la Fundación Nacional para las Humanidades una beca de estudios y escribo otra carta a un colega intentando sobornarle para que escriba a la Fundación una carta muy a mi favor; él se enfada y no sólo se niega a enviar esa carta, sino que manda a mi director la carta que yo le he enviado. La carta desaparece en circunstancias misteriosas de la oficina del director. Yo tengo motivos para robarla; tengo la oportunidad de hacerlo y, además, se sabe que he hecho cosas parecidas en otras ocasiones. Más aún, un respetable miembro del departamento dice que me ha visto entrar furtivamente en la oficina del director apro-

³³ Cf. P. Draper, «Evil and Proper Basicity of Belief in God», en *Faith and Philosophy* 8 (1991) 51-66.

³⁴ Cfr. A. Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, pp. 16-18.

³⁵ Cfr. M. S. McLeod, *Rationality and Theistic Belief*, pp. 122-129.

³⁶ A. Plantinga, «The Foundations of Theism. A Reply», pp. 310 ss.

ximadamente en los momentos en que fue robada la carta. La evidencia contra mí es muy fuerte; mis colegas me reprochan mi mala conducta y me tratan con rechazo. Sin embargo, los hechos son que yo no he robado la carta y que pasé toda aquella tarde dando un solitario paseo por los bosques; más aún, recuerdo perfectamente que estuve paseando por los bosques toda aquella tarde. Por tanto, creo de un modo básico que «Estuve paseando solo por los bosques y no robé la carta». Tengo bastante evidencia para negar esto, ya que tengo la misma evidencia que cualquier otro de que estuve en la oficina del director y robé la carta; esta evidencia es suficiente para convencer a mis colegas de mi culpabilidad. Están convencidos, sobre la base de lo que ellos saben, de que yo robé la carta; y yo sé lo que ellos saben.

Para mí es básico que «Estuve paseando solo por los bosques y no robé la carta», aunque hay bastante razón para creer a un derrotador de esta afirmación. ¿Qué debo hacer? Algunos piensan que una persona racional debería aportar argumentos que garantizaran la afirmación. Plantinga considera, sin embargo, que sería perfectamente racional seguir creyendo que estuve paseando y que no robé la carta de un modo básico. La razón es que en esa situación la justificación que esa proposición tiene para mí (en virtud de mi memoria) es mayor que la que confiere el derrotador potencial. La proposición «Estuve paseando solo por los bosques y no robé la carta» por sí misma «derrota al derrotador potencial», es decir, es un «derrotador de derrotadores intrínseco»³⁷.

Pues bien, si la creencia en Dios es adecuadamente básica, entonces es un derrotador intrínseco, es decir, tiene mayor justificación que cualquiera de las proposiciones que pudieran derrotarla. Philip Quinn y otros autores piensan que, dada la situación actual del creyente en la cultura occidental, donde hay numerosos derrotadores potenciales (muchos que niegan la existencia de Dios), el creyente debería presentar argumentos de su creencia con el fin de justificarla³⁸. Pero no es preciso —aunque puede ser valioso— realizar tal apologetica positiva de la creencia en Dios. Si la creencia en Dios es adecuadamente básica, entonces puede vencer a cualquier derrotador y no es preciso justificarla mediante argumentos.

Así pues, «no es necesario que se tenga una razón *independiente* de la cre-

³⁷ A. Plantinga, «The Foundations of Theism. A Reply», p. 311.

³⁸ P. L. Quinn, «En busca de los fundamentos del teísmo», pp. 285-293; J. Greco, «Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?», en L. Zagzebski (ed.), *Rational Faith*, pp. 192-195.

encia en Dios para que los derrotadores alegados sean falsos»³⁹. Además, para derrotar a un derrotador potencial me basta con refutar su argumentación; «no estoy obligado a avanzar más y producir un argumento que niegue su conclusión»⁴⁰. Basta entonces con una apologética negativa, es decir, con la refutación de los argumentos en contra del teísmo.

5. Finalmente, se ha dicho también que la posición de Plantinga era fideísta⁴¹. Esta objeción parece, sin embargo, injusta. Plantinga ha señalado repetidas veces que ni sostiene una oposición razón-fe (fideísmo exagerado) ni piensa tampoco que la cuestión de la existencia de Dios pertenezca en último término a la fe (fideísmo moderado). La cuestión de la existencia de Dios «pertenece a las tareas de la razón»⁴². Su misma obra es una manifestación clara del empeño por acercarse racionalmente a la creencia en Dios.

2. La garantía epistémica de nuestras creencias

A partir de 1987 Plantinga empieza a pensar que su versión de la epistemología reformada es incompleta y que es preciso situarla «en el contexto de una teoría más amplia de la justificación, racionalidad y garantía»⁴³. En especial mientras que la primera defensa entendía la racionalidad en el sentido de justificación, ahora advierte que la racionalidad está mejor formulada como garantía o estatuto epistémico positivo. A partir de esta intuición irá desarro-

³⁹ A. Plantinga, «The Foundations of Theism. A Reply», p. 312.

⁴⁰ A. Plantinga, «The Foundations of Theism. A Reply», p. 309. Philip Quinn ha respondido que quizás la probabilidad de las creencias básicas sea baja, mientras que la del argumento ateológico resulta ser alta (cfr. P. L. Quinn, «The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga», en L. Zagzebski (ed.), *Rational Faith*, pp. 39 s.)

⁴¹ La objeción principal la planteó T. Penelhum, *God and Skepticism. A Study in Skepticism and Fideism*, Reidel, Dordrecht, 1983, pp. 150-158, para quien Plantinga usaría una argumentación muy similar a la del «fideísmo evangélico». También un filósofo reformado como Jay Van Hook dice que la teoría de Plantinga tiene el peligro de colapsar en un «escepticismo fideísta» («Knowledge, Belief, and Reformed Epistemology», en *The Reformed Journal* 31/7 (1981) 12-15). Cf. también G. Gutting, «Plantinga and the Rationality of Religious Belief», pp. 345 s. Para un católico como B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1993², pp. 12 s. 15 s. Plantinga sostendría una posición fideísta similar a la de D. Z. Phillips.

⁴² A. Plantinga, «Reason and Belief in God», p. 90. Defiende a Plantinga de la acusación de fideísmo R. Askew, «On Fideism and Alvin Plantinga», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 23 (1988) 3-16.

⁴³ A. Plantinga, «A Christian Life Partly Lived», p. 76.

llando una epistemología que él mismo denomina «teoría del funcionamiento adecuado» (*Theory of Proper Function*)⁴⁴.

Algunos autores interpretan este cambio como una ruptura, de modo que se podría hablar de dos fases distintas del pensamiento de Plantinga⁴⁵. Como veremos, no se trata de un cambio radical sino de una explicitación. La teoría del funcionamiento adecuado es una teoría mucho más general del conocimiento, que asume como una de sus partes las tesis de los primeros escritos epistemológicos del autor. Además en la misma noción de creencia adecuadamente básica, se presupone una teoría del funcionamiento adecuado de las facultades⁴⁶.

A) La teoría del funcionamiento adecuado

— La naturaleza del conocimiento según Plantinga

⁴⁴ Cfr. A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. VIII. Esta teoría ha sido expuesta detalladamente en la obra citada y en A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford, 1993. Plantinga ha anunciado un tercer volumen sobre la garantía (*Warranted Christian Belief*). La teoría ha sido expuesta también en diversos artículos: A. Plantinga, «Epistemic Justification», en *Noûs* 20 (1986) 3-18; «Justification and Theism», en *Faith and Philosophy* 4 (1987) 403-426; «Positive Epistemic Status and Proper Function», en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 2, Ridgeview, Atascadero, 1988, pp. 1-50; «The Prospects for Natural Theology», en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 5: *Philosophy of Religion*, Atascadero, 1991, pp. 287-315; «Divine Knowledge», en C. S. Evans - M. Westphal (eds.), *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993, pp. 40-65; «Theism, Atheism, and Rationality», en *Truth Journal* 3 (1991) 15-19; «Epistemology of Religious Belief», en J. Dancy - E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford, 1993, pp. 436-441; «Why We Need Proper Function», en *Noûs* 27 (1993) 66-82; «Respondeo», en J. L. Kvanvig (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Rowman, Lanham 1996, pp. 307-378. Algunos autores denominan a esta concepción «epistemología de la virtud» (*Virtue Epistemology*) ya que entienden que el origen de la justificación es que las virtudes o facultades actúen adecuadamente (cfr. J. Greco, «Virtue Epistemology», en J. Dancy - E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 520; C. Hookway, «Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations», en *International Journal of Philosophical Studies* 2 (1994) 211-227).

⁴⁵ Así J. F. Sennet, *Modality, Probability, and Rationality*, p. 140 considera que ha habido un cambio en Plantinga, «una conversión del internalismo al externalismo».

⁴⁶ Así lo subraya Dewey Hoytenga: «La noción de que nuestras facultades actúan adecuadamente en el ambiente con el que están en armonía estaba ya implícita en la primera exposición de la creencia adecuadamente básica que hizo Plantinga», por lo cual «su teoría de las facultades noéticas funcionando adecuadamente continúa su primera teoría de las creencias propiamente básicas» (D. J. Hoytenga, *Faith and Reason from Plato to Plantinga*, pp. 196 s.).

Plantinga sigue el análisis del conocimiento en términos de creencia, análisis tradicional en la epistemología angloamericana. Se considera que una persona sabe algo, p , si y solo si: 1) Cree p , 2) p es verdadera, 3) su creencia está justificada. Plantinga se detiene a examinar la última cuestión, es decir, qué hace falta para que una creencia verdadera sea conocimiento. Se suele designar esta cualidad con los términos «justificación» o «estatuto epistémico positivo»⁴⁷; sin embargo Plantinga prefiere hablar de «garantía» (epistémica). Por tanto, si una creencia verdadera tiene garantía, entonces es conocimiento⁴⁸.

La peculiaridad de la gnoseología plantingiana consiste en que vincula la noción de garantía con la de funcionamiento adecuado de las facultades. Una creencia tiene garantía —señala— si: 1) Ha sido producida por mis facultades cognoscitivas funcionando adecuadamente (es decir, como deben hacerlo, sin ninguna disfunción) en un entorno cognoscitivo que sea apropiado para mis facultades cognoscitivas; 2) El segmento del plan diseñado y que rige la formación de las creencias tiene como fin la producción de creencias verdaderas; 3) Hay una probabilidad muy alta de que la creencia producida en tales circunstancias sea verdadera. A estas condiciones añade Plantinga como una especie de corolario la observación de que cuanto más firmemente cree un sujeto que p , más garantías tiene p para ese sujeto. Veamos cómo explica el autor estas condiciones⁴⁹.

La primera condición parte de la intuición de que para que una creencia esté garantizada nuestras facultades han de funcionar adecuadamente, es decir, sin ninguna disfunción. No se requiere para ello que todas las facultades humanas funcionen adecuadamente, sino sólo aquellas que están implicadas en una determinada actividad cognoscitiva. Además, estas facultades pueden actuar más o menos adecuadamente; es decir, existen grados de adecuación. Para que exista garantía no es preciso que las facultades funcionen perfectamente o de un modo ideal (puedo, por ejemplo ser miope y seguir viendo), sino que lo hagan de un modo aceptable (Plantinga no precisa más esta cuestión).

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el ambiente en el que actúan sea

⁴⁷ Esta noción es propia de Chisholm y Plantinga la adoptó en «Positive Epistemic Status and Proper Function». En A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, p. 5 dice que prefiere hablar de «garantía». Una noción paralela es la de «aptitud epistémica», propia de E. Sosa.

⁴⁸ Es discutido si la noción de garantía supone que la creencia es verdadera (cfr. T. Merricks, «Warrant Entails Truth», en *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995) 841-855; S. Ryan, «Does Warrant Entails Truth?», en *Philosophy and Phenomenological Research* 56 (1996) 183-192). A mi parecer, una creencia garantizada no puede ser falsa.

⁴⁹ Cfr. A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, pp. 1-20.

el adecuado. Esta cualificación es añadida por Plantinga para hacer frente a casos como el siguiente: si unos extraterrestres alfacentaurianos me llevaran a su planeta (en el cual los gatos son invisibles y emiten una radiación que causa en mi cerebro la creencia de que un perro está ladrando) podría formarme la creencia de que existe un perro cuando hay un gato. Mis facultades funcionarían adecuadamente, pero no en el ambiente adecuado. Posteriormente Plantinga ha clarificado que tanto el ambiente general como el ambiente concreto en que funcionan las facultades debe ser el adecuado. Es posible, en efecto, que el ambiente general sea el adecuado pero que mis facultades fallen en un ambiente concreto y que entonces no sean fiables. Los problemas epistémicos de tipo Gettier surgen precisamente —según Plantinga— en los casos en que el ambiente concreto no es el adecuado⁵⁰.

Aunque la condición primera es necesaria, no es suficiente para alcanzar conocimiento. Es preciso ponerla en relación con otra noción clave, la de «plan diseñado» (*design plan*)⁵¹. «El plan diseñado de una cosa —explica Plantinga— es el modo en que se supone que la cosa en cuestión debe actuar, el modo en el que funciona cuando funciona como debe hacerlo, cuando no está dañada o rota o es inservible»⁵². Pues bien, Plantinga sostiene que nuestras facultades cognitivas han sido diseñadas según un plan, de modo que en las circunstancias adecuadas producen unas determinadas creencias. Se me presenta un perro y yo —quieralo o no— veo un perro; reflexiono sobre un caso de *modus ponens* e inmediatamente me encuentro con que creo su condicional correspondiente; me preguntan qué tomé en el desayuno y, tras reflexionar un momento, digo que un café con leche y unas tostadas. En estos casos, las facultades funcionan según el plan diseñado.

Como se puede adivinar, esta noción de plan diseñado ha sido pensada por Plantinga desde el teísmo. Así lo señala explícitamente en los primeros escritos acerca de esta epistemología. Que nuestras facultades actúen según el plan diseñado significa que actúen según fueron creadas por Dios, el cual «nos ha creado con unas facultades cognitivas diseñadas con el fin de capacitarnos

⁵⁰ Cfr. A. Plantinga, «Respondeo», pp. 307-329. Los problemas de tipo Gettier son aquellos en los que las creencias verdaderas y justificadas no son conocimiento. Fueron planteados por E. Gettier, «Is Justified True Belief Knowledge?», en *Analysis* 23 (1963) 121-123.

⁵¹ La noción de función adecuada y la de plan diseñado —señala Plantinga— son correlativas: «una cosa funciona adecuadamente cuando funciona de acuerdo con un plan diseñado y el plan diseñado de una cosa es una especificación del modo en que la cosa funciona cuando funciona adecuadamente» (A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, p. 213).

⁵² A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, p. 21.

para obtener creencias verdaderas respecto a una amplia variedad de proposiciones (...). Estas facultades actúan de tal manera que en las circunstancias apropiadas formamos las creencias apropiadas»⁵³. Sin embargo, Plantinga sostiene que también el ateo puede entender esta idea. De hecho en sus libros sobre la garantía epistémica dice que esta terminología «no nos compromete a suponer que hemos sido literalmente diseñados por Dios»⁵⁴. Es muy probable —señala— que el no teísta pueda también encontrar sentido a esta noción: «¿No puede cada uno, sea teísta o no, ver que cuando un caballo está, por ejemplo, padeciendo una enfermedad, entonces padece una condición patológica? ¿no puede cada uno ver que un pájaro herido tiene un ala que no funciona adecuadamente o que una mano artrítica no funciona adecuadamente?»⁵⁵. En último término el no teísta podría adoptar esta noción como algo útil y conveniente, del mismo modo como los filósofos usan las nociones de mundo posible o de observadores ideales.

Hay que precisar esta segunda condición indicando que este plan ha de tener por objeto la producción de creencias verdaderas. En efecto, no todos los aspectos del diseño de nuestras facultades cognoscitivas tienen como fin la verdad. En algunos casos tienen otro fin, como la supervivencia o que seamos leales o la inclinación a tener más hijos. Piénsese que muchas veces recordamos una experiencia dolorosa con menos dolor del que tuvo o que solemos ser más optimistas ante una situación difícil de lo que la evidencia permitiría. Por tanto, hay que precisar que para que se dé garantía las creencias han de ser formadas por las facultades actuando según el plan diseñado en tanto en cuanto ese segmento del plan tiene como fin la producción de creencias verdaderas.

Finalmente, hay que añadir la condición de que el plan ha de ser bueno, lo cual entiende Plantinga en el sentido de que ha de existir una elevada probabilidad objetiva de que una creencia que ha sido formada según el plan sea ver-

⁵³ A. Plantinga, «Epistemic Justification», p. 15. El paradigma de función adecuada — explica Plantinga — son los artefactos construidos por el hombre. A partir de ahí, se extiende este concepto a la naturaleza y los seres humanos. Evidentemente, esta extensión se encuentra completamente justificada para el teísta, que admite que existe un ser que ha diseñado todas las criaturas conscientemente, Dios. Sin embargo, el no teísta podría entender esta analogía (Cfr. A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, pp. 196-198). Al final de *Warrant and Proper Function* Plantinga realiza una fuerte crítica a los análisis naturalistas del funcionamiento adecuado.

⁵⁴ A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, p. 13.

⁵⁵ A. Plantinga, «Positive Epistemic Status and Proper Function», pp. 44 s.; *Warrant and Proper Function*, p. 198.

dadera. «Aún más exactamente, el módulo del plan diseñado que gobierna su producción debe ser tal que sea objetivamente altamente probable que una creencia producida por las facultades cognoscitivas funcionando adecuadamente de acuerdo con ese módulo (en un ambiente adecuado) sea verdadera o verosímil»⁵⁶. Esta condición es denominada «presuposición de fiabilidad (*reliability*)»: que nuestras facultades funcionan adecuadamente en las circunstancias apropiadas.

— *Una teoría fiabilista del conocimiento*

La epistemología de Plantinga es considerada por él mismo como una teoría externalista y, en concreto, como una teoría fiabilista (*reliabilist*). A juicio de Plantinga las teorías principales acerca de la garantía epistémica son el internalismo, el coherentismo y el externalismo.

Las teorías internalistas (presentes en el racionalismo clásico de Descartes o Locke y sostenidas en la actualidad por R. Chisholm) se basan en el concepto de deber epistémico. Para el internalismo existe un deber epistémico de asentir sólo a lo que es claro y distinto (Descartes) o de tener sólo la certeza que mi evidencia me permite (Locke) o de establecer una relación correcta con la verdad creyendo una proposición de acuerdo con la garantía que ésta tenga (Chisholm). La idea básica del internalismo es que quien cree algo puede ser consciente de los criterios de justificación o garantía; se presupone que es posible conocer si una determinada proposición tiene garantía. Para ello basta con comprobar si tal creencia está justificada. El internalismo equipara así los conceptos de garantía y justificación.

Las teorías coherentistas tienen su origen en el idealismo y han recibido un fuerte impulso por obra de Keith Lehrer, Laurence Bonjour y, en general, el bayesianismo moderno. El coherentismo relaciona la garantía epistémica con la coherencia o relación entre las diversas creencias. La coherencia de una creencia con el resto de la estructura noética es la que la garantiza epistemológicamente. El coherentismo puede ser considerado como una variante del internalismo, pues apela también a la idea de deber epistémico ya que sostiene que las creencias deben ser coherentes.

Por su parte, las teorías externalistas sostienen que la garantía no depende de la satisfacción de un deber sino de factores «externos» al agente epistémico, factores tales como si las creencias son producidas de un modo fiable o si

⁵⁶ A. Plantinga. *Warrant and Proper Function*, p. 17.

son producidas por las facultades actuando de un modo adecuado. Esta postura, a juicio de Plantinga, se remontaría a Aristóteles y Tomás de Aquino y estaría presente en gran parte de la filosofía clásica. En particular, Plantinga aprecia la epistemología del filósofo escocés Thomas Reid. La principal forma de externalismo actual es el fiabilismo, iniciado por F. P. Ramsey y sostenido, entre otros, por William Alston, Fred Dretske y Alvin Godman. Aunque Plantinga critica a estos autores por prescindir de la noción de funcionamiento adecuado, considera que el fiabilismo «supone un avance substancial en la dirección correcta»⁵⁷. Lo que precisa es una exposición positiva de qué es la garantía, y esto es lo que considera Plantinga que ha ofrecido⁵⁸.

Así pues, podemos considerar la epistemología plantingiana como una versión del externalismo en su expresión fiabilista. Como señala también el autor, no se trata de un fiabilismo genérico —no se contenta con sostener que las facultades han de ser fiables— sino que viene especificado por la noción de funcionamiento adecuado según un plan diseñado⁵⁹. Esta teoría del conocimiento está ligada también al fundacionalismo moderado o —según el autor— «fundacionalismo reidiano», es decir, inspirado en Thomas Reid⁶⁰. Según esta visión es suficiente que mi creencia sea producida por las capacidades cognitivas funcionando adecuadamente. No se requiere que yo crea las proposiciones experienciales ni que crea la proposición sobre esa base. Además, no es necesario que las proposiciones experienciales apoyen la proposición perceptual. Lo que se requiere es que la creencia sea formada en las circunstancias apropiadas. Así Plantinga acepta la existencia de determinadas creencias que son básicas pero no infundadas pues se fundamentan en experiencias concretas.

Al negar toda noción de normatividad en el conocimiento, Plantinga considera que está ofreciendo una «epistemología naturalista». Aunque la noción de garantía comporta normatividad, la noción en sí misma es entendida de un modo no normativo pues se recurre en su explicación a los conceptos de «funcionamiento adecuado» y «plan diseñado», los cuales no son deontológicos.

⁵⁷ A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, p. 212.

⁵⁸ Todo el libro *Warrant: The Current Debate* está dedicado a criticar el internalismo (cap. 1-3), el coherentismo (cap. 4-8) y el externalismo de Alston y otros autores (cap. 9). Por su parte, en *Warrant and Proper Function* expone su propia posición, especialmente en cap. 1-2.

⁵⁹ A. Plantinga, «Reliabilism, Analyses and Defeaters», en *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995) 427-434.

⁶⁰ Cfr. A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, p. 183.

— Las fuentes de garantía epistémica

Según Plantinga existen dos fuentes principales de garantía epistémica: una proposición tiene garantía o bien porque esa proposición es adecuadamente básica o bien porque le es transferida por otra proposición⁶¹. Podemos expresar lo mismo en términos de evidencia, si bien es preciso ampliar la noción de evidencia que tiene el fundacionalismo clásico. En efecto, junto a la evidencia proposicional es necesario referirse a evidencias no proposicionales. Podemos hablar de dos niveles de garantía⁶². El primer nivel es no proposicional. En este nivel se sitúa la evidencia de la percepción sensorial, la de la memoria, la inducción, la razón y la de las verdades morales. Plantinga incluye también en el nivel no proposicional el *sensus divinitatis*, que sería la fuente del conocimiento natural de Dios (o revelación general) y el testimonio interno del Espíritu Santo, que es una «especie de facultad» otorgada gratuitamente por Dios y por la que conocemos las verdades de la fe (o revelación especial)⁶³.

El segundo nivel de garantía es proposicional. Es el caso en el que una proposición es una evidencia que apoya a otra. Se puede hablar también de evidencia proposicional. Este segundo nivel tiene dos modalidades principales. La primera es deductiva y la segunda no deductiva o probabilista. Una proposición tiene garantía deductiva cuando es creída sobre la base de otras proposiciones que yo creo, que están garantizadas y que implican tal proposición. Por su parte una proposición tiene garantía probabilista cuando es probable respecto de una evidencia. Esto es lo que denomina Plantinga «probabilidad epistémica»: la relación entre dos proposiciones cuando una es base evidencial para la otra.

En la descripción de las fuentes podemos quedarnos a un nivel puramente natural y prescindir, por ejemplo, de la mención del *sensus divinitatis*. Pero esto no es suficiente para el cristiano, al que le interesa saber cómo conocemos a Dios y las verdades del Evangelio. La explicación de Plantinga muestra que se trata de un caso especial del conocimiento en general y que tal conocimiento de Dios se integra en el resto de nuestro conocimiento.

⁶¹ Cfr. A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, p. 184; cfr. A. Plantinga, «The Foundations of Theism. A Reply», en *Faith and Philosophy* 3 (1986) 306.

⁶² Cfr. A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, p. 137 s.

⁶³ Cfr. A. Plantinga, «Christian Philosophy at the End of the 20th Century», en <<http://www.usaor.net/cfogarty/philosophers/plantinga/20th.html>>, p. 25 y «Respondeo», pp. 373 s. Ambos conceptos son típicamente calvinistas.

Finalmente hay que recordar que para Plantinga la garantía tiene grados, es decir, algunas creencias tienen mayor garantía epistémica que otras. Los grados de garantía dependen tanto de la firmeza de las creencias como de la fiabilidad de la facultad.

B) La garantía epistémica de la creencia en Dios

Según la teoría del funcionamiento adecuado, la creencia en Dios sería una creencia cuya fuente de garantía no es proposicional. Esto es lo que en la primera versión de la epistemología reformada se denominaba creencia adecuadamente básica. La epistemología, que antes se preguntaba por la justificación de las creencias, «debería centrarse en la cuestión de si las creencias religiosas tienen garantía y, si la tienen, cuánta es y cómo se obtiene»⁶⁴. Es preciso abandonar no sólo la identificación de la justificación (y la racionalidad) con la existencia de unos argumentos o pruebas sino también la identificación de justificación y garantía. La pregunta por la justificación —central en la primera versión de la epistemología reformada— tiene un sentido deontológico (se pregunta si cumplimos determinados deberes epistémicos), mientras que la pregunta por la garantía se refiere al modo en que funcionan nuestras facultades y es una pregunta propiamente epistémica. Por esto, la cuestión crucial es ahora la siguiente: «cuando la gente acepta creer en Dios de un modo básico, ¿están sus facultades funcionando adecuadamente y los módulos del plan diseñado que gobierna la formación de sus creencias tienen como fin la verdad?»⁶⁵. En caso afirmativo, la creencia en Dios tendría la suficiente garantía para ser conocimiento aparte de la evidencia proposicional y de los argumentos de la teología natural. Pero la pregunta acerca de la garantía que tienen las creencias teístas —pregunta clave de toda epistemología religiosa— nos sitúa ante dos perspectivas divergentes, la del teísta y la del ateo.

El teísta puede, en efecto, considerar que la creencia en Dios tiene garantía no proposicional. Existe un gran variedad de circunstancias en las que las personas encuentran fortalecida su creencia en Dios: la percepción de la grandeza de la naturaleza, los sentimientos de culpa, perdón o gratitud, la oración,

⁶⁴ A. Plantinga, «Epistemology of Religious Belief», p. 436.

⁶⁵ A. Plantinga, «The Prospects for Natural Theology», p. 303. El que una creencia sea adecuadamente básica autoriza a considerarla racional. Pero aquí se pregunta algo más: ¿es conocimiento? Para ello se requiere la garantía. Hay que tener en cuenta que la basicidad es un tipo de justificación y que justificación y garantía no se identifican.

la lectura de la Biblia, la escucha de un sermón, etc. Estas experiencias son comunes y muchas personas las tienen. Otras son más extraordinarias, como el caso de Moisés y la zarza ardiendo, o San Pablo en el camino de Damasco. Ahora bien, la pregunta crucial es ¿están en estos casos sus facultades funcionando adecuadamente? ¿Hay alguna disfunción cognoscitiva?⁶⁶ Plantinga responde así: «Si el estatuto epistémico positivo consiste en que una creencia sea producida por las facultades que funcionan adecuadamente, que funcionan en el modo en que deben hacerlo, entonces el teísta no dudará en sostener que la creencia en Dios tiene (o puede tener) una gran cantidad de garantía o estatuto epistémico positivo»⁶⁷.

Sin embargo, la visión del ateo es muy distinta. Para el ateo sí que existe una especie de disfunción en las facultades cognoscitivas cuando el creyente afirma tener una evidencia no proposicional de la creencia en Dios. Marx o Freud dirían que se trata de una ilusión y que existe algún defecto en la estructura noética del creyente. El creyente puede responder que no es así y que es el ateo el que padece algún defecto noético.

¿Cómo dilucidar la cuestión? ¿Quién tiene razón? Plantinga no responde de modo decisivo a esta cuestión, sino que nos remite a la ontología. Así lo expresa con claridad en el siguiente texto: «El punto importante es que esta cuestión epistemológica no es ontológicamente neutral: tiene raíces ontológicas y religiosas. La respuesta que se dé dependerá de qué clase de creencias se considere que son producidas por las facultades epistémicas de una persona cuyas facultades funcionan adecuadamente (...) Se trata de una pregunta acerca de la naturaleza de los seres humanos, una pregunta cuya respuesta pertenece a la antropología y, por ello, a la ontología»⁶⁸. Es una pregunta antropológica porque su respuesta depende, en último término, de cómo se conciba al hombre. Pero esto, a su vez, nos remite a una cuestión ontológica, porque cómo es el hombre depende en gran parte de si existe Dios o no. Es, por esto, también, una cuestión teológica⁶⁹.

⁶⁶ Cfr. A. Plantinga, «Epistemic Probability and Evil», en K. J. Clark (ed.), *Our Knowledge of God*. Kluwer, Dordrecht, 1992, p. 59; A. Plantinga, «The Prospects for Natural Theology», p. 305.

⁶⁷ A. Plantinga, «Epistemic Probability and Evil», p. 59. Está de acuerdo con Plantinga, R. Lints, «Irresistibility, Epistemic Warrant and Religious Belief», en *Religious Studies* 25 (1989) 425-433. Si la creencia en Dios es «irresistible» como las creencias sensoriales, entonces no es una hipótesis y no necesita evidencia posterior para estar garantizada (aunque la evidencia puede apoyarla).

⁶⁸ A. Plantinga, «The Prospects for Natural Theology», p. 309.

⁶⁹ Cfr. A. Plantinga, «Epistemic Probability and Evil», p. 60; A. Plantinga, «The Prospects

Si pensamos que la humanidad ha sido creada por Dios y que en el hombre hay una tendencia a ver a Dios en lo creado, entonces se considerará que la creencia en Dios está garantizada: «En la visión de Calvino las capacidades cognitivas humanas funcionando de modo adecuado producen la creencia en Dios; los módulos del plan diseñado que gobierna la producción de las creencias tienen como fin la verdad; la creencia en Dios considerada de este modo básico, por tanto, tiene garantía. (...) La visión natural aquí, de hecho, será que muchas personas *saben* que hay una persona como Dios sin creer basadas en los argumentos de la teología natural»⁷⁰. Desde la perspectiva teísta es el ateo quien sufre una especie de alucinación o ilusión, quien tiene algún defecto noético quizás como consecuencia del pecado. Por tanto, para Plantinga la cuestión de si las creencias teístas están garantizadas sólo puede ser decidida después de responder a la cuestión metafísica de si Dios existe.

Plantinga piensa que las creencias teístas sólo pueden estar garantizadas si Dios existe. En efecto, «supongamos que “Dios existe” es verdadero. Entonces seguramente es posible que Dios nos haya creado como seres humanos con algo parecido a lo que Calvino llama *sensus divinitatis*, una creencia que produce procesos que en una amplia variedad de casos funcionan adecuadamente y producen “Dios existe” o una creencia similar. Más aún, es también posible que en respuesta a la condición humana de miseria y de pecado, Dios haya proveído medios de salvación para los hombres, que han sido revelados en la Biblia. Aún más, quizás ha dispuesto todo para que creamos lo que enseña allí por medio de una operación parecida al testimonio interno del Espíritu Santo del que habla Calvino»⁷¹. En este caso sería posible conocer que «Dios existe» no sólo es probable, sino que es verdadero; es decir, conoceríamos que Dios existe.

Pero si se piensa que el hombre no es más que el producto de unas fuerzas evolutivas ciegas y que Dios no existe, entonces se verá la creencia en Dios como fruto de una ilusión o un defecto. Por esto el ateo exige una justificación proposicional de la creencia en Dios; es decir, reclama una teología natural.

Evidentemente, o el creyente o el ateo se equivocan. Para Plantinga resulta claro que el ateo se equivoca y que «ninguna teoría naturalista para la que el teísmo sea una ilusión o una mera proyección tiene fuerza en cuanto argumento o evidencia de la no existencia de Dios, aunque puede tener interés en otro

for Natural Theology», pp. 309 s; A. Plantinga, «Epistemology of Religious Belief», p. 441.

⁷⁰ A. Plantinga, «The Prospects for Natural Theology», p. 311.

⁷¹ A. Plantinga, «A Defense of Religious Exclusivism», en L. P. Pojman (ed.), *Philosophy of Religion: An Anthology*, Wardsworth, Belmont, 1994, p. 541.

sentido»⁷². Sin embargo, el autor acaba remitiendo la cuestión epistemológica a una cuestión ontológica. ¿Qué hemos ganado con esta «retirada hacia la metafísica»⁷³?

En primer lugar, queda claro que «la costumbre usual de discutir las cuestiones epistemológicas acerca de la creencia religiosa como si pudieran ser discutidas provechosamente con independencia de la cuestión ontológica de si el teísmo es verdadero o no, está mal guiada. Ambas cuestiones están íntimamente relacionadas»⁷⁴. Lo que se considere racional o no dependerá de las previas premisas metafísicas y religiosas. La concepción del mundo y del hombre determina lo que se considera racional o irracional. En segundo lugar, Plantinga piensa que ha logrado ofrecer una explicación razonable del conocimiento y que el creyente puede perfectamente considerar que sabe que Dios existe. Esto no significa que pueda probarlo al escéptico. «Conocer es una cosa; poder probarlo al escéptico es otra completamente distinta»⁷⁵. En tercer lugar, para Plantinga es el ateo quien debe exponer una teoría coherente del conocimiento. La idea de «funcionamiento adecuado» tiene una explicación clara desde la perspectiva teísta: las facultades funcionan de modo adecuado cuando funcionan de acuerdo con el modo en que Dios las ha diseñado. Pero si el objetor evidencialista piensa que el creyente padece alguna disfunción o defecto «nos debe una explicación de esta noción»⁷⁶, debe explicar qué significa que un organismo no funciona de modo adecuado. En último término Plantinga considera que una explicación naturalista de la noción de funcionamiento adecuado no es posible, pues esta noción supone una concepción teleológica de la naturaleza y ésta reclama a su vez un Creador⁷⁷.

C) La función de la teología natural

En esta segunda etapa de su epistemología, Plantinga sigue considerando que no es precisa una justificación proposicional de la creencia en Dios y que, por tanto, la teología natural no es indispensable para garantizar la racionalidad.

⁷² A. Plantinga, «The Foundations of Theism. A Reply», en *Faith and Philosophy* 3 (1986) 308.

⁷³ Así califica Sennet esta postura (*Modality, Probability, and Rationality*, p. 153).

⁷⁴ A. Plantinga, «Epistemology of Religious Belief», p. 441.

⁷⁵ R. Varguese, «An Interview with Professor Alvin Plantinga», en *Truth Journal* 3 (1991) 28.

⁷⁶ A. Plantinga, «Theism, Atheism, and Rationality», en *Truth Journal* 3 (1991) 18.

⁷⁷ Cfr. A. Plantinga, «Christian Philosophy at the End of the 20th Century», p. 22.

dad del creyente. «Quienes creen en Dios sin evidencia proposicional no están necesariamente cayendo en una transgresión epistémica»⁷⁸.

Y ¿es precisa la teología natural para que la creencia en Dios esté garantizada? Como hemos visto, la cuestión sólo se puede resolver acudiendo a la ontología. Para el no teísta sería precisa la teología natural, mientras que para el teísta no.

Sin embargo, en esta fase, Plantinga otorga a la teología natural un papel mucho más relevante, pues puede ayudar a aumentar la garantía y de un modo muy significativo. «Quizás la creencia en Dios, aun aceptándola de un modo básico, no sea firme e inquebrantable. Entonces quizás buenos argumentos teístas puedan confirmar y fortificar mi creencia en Dios y de ese modo podrían aumentar el grado de garantía que la creencia en Dios tiene para mí»⁷⁹. Incluso podría conducir a la creencia en Dios.

Y ¿existen buenos argumentos teístas? Plantinga dice que ninguno de los argumentos tradicionales le parecerá bueno al evidencialista, pues no parten de premisas autoevidentes ni su procedimiento argumentativo es autoevidente. Ahora bien, no hay ningún argumento filosófico que cumpla estos requisitos tan absurdos. Si adoptamos unos criterios más flexibles entonces de hecho hay muchos buenos argumentos teístas; «un par de docenas o más», según reza el título de una conferencia del autor. Los argumentos sirven también para hacer ver las conexiones que existen entre la creencia en Dios y otras cuestiones como la esencia, la necesidad, etc.

D) Las objeciones a la teoría del funcionamiento adecuado

Como se ve, Plantinga ha abordado muchas cuestiones que resultan controvertidas en la teoría del conocimiento contemporánea. No es de extrañar que su obra haya dado lugar a una amplia discusión⁸⁰. Coherentistas, internalistas,

⁷⁸ A. Plantinga, «The Prospects for Natural Theology», p. 294.

⁷⁹ A. Plantinga, «The Prospects for Natural Theology», p. 311. La misma posición sostiene en «Natural Theology», en J. Kim - E. Sosa (eds.), *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford, 1995, pp. 346-349.

⁸⁰ Las críticas principales a esta teoría del conocimiento se contienen en los *Book Symposia* sobre los libros en torno a la garantía en *Noûs* 27 (1993) 34-82 (con contribuciones de E. Sosa, R. Feldman y A. Plantinga) y *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995) 393-464 (con contribuciones de W. Alston, C. Ginet, M. Steup, R. Swinburne, J. E. Taylor y A. Plantinga) y en la obra dedicada a examinar su epistemología: J. L. Kvanvig (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Rowman, Lanham 1996.

externalistas no teístas, etc. han ido revisando y criticando su obra. Seleccione las observaciones que me parecen de mayor interés:

1. La teoría del funcionamiento adecuado tiene indudablemente muchos elementos positivos. Explica por qué el uso normal de la memoria, la percepción, etc., produce conocimiento. Se puede decir que esta teoría supone un avance respecto de otras posiciones fiabilistas. Sin embargo, en general, se suele admitir que las condiciones que Plantinga establece en su teoría son necesarias, pero no suficientes para que haya conocimiento⁸¹. P. Lee, por ejemplo, dice que lo que confiere garantía epistémica no puede ser puramente extrínseco al que conoce. No basta que las facultades actúen adecuadamente; es preciso ser consciente de que actúan adecuadamente y de que el ambiente es el correcto. Incluso en los casos de creencias provenientes de la memoria o del testimonio, el sujeto cognoscente es consciente de esas creencias y no se encuentra simplemente teniéndolas. En el momento en que afirmo «Ese árbol es alto» soy consciente de la objetividad de que el árbol es alto, es decir, soy consciente de que el contenido de mi experiencia es distinto de mi experiencia. Esta conciencia no tiene lugar con independencia de mi creencia. Se puede expresar también con otros términos: para el funcionamiento adecuado es precisa la reflexión sobre las propias creencias⁸². Es decir, el externalismo necesita cierto complemento en el internalismo.

Esto se puede decir también de otra manera: no se puede establecer un abismo entre garantía y justificación como hace Plantinga⁸³. Ciertamente, el que se sea responsable no implica que la creencia está garantizada. Descartes y Hobbes eran responsables pero mantenían diferentes creencias sobre la rela-

⁸¹ Cfr. T. D. Sullivan, «Resolute Belief and the Problem of Objectivity», en L. Zagzebski (ed.), *Rational Faith*, p. 137, nota 17; J. Greco, «Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?», p. 176. Esta noción de funcionamiento adecuado explicaría según Alston cómo funciona la garantía pero no nos dice cuál es su naturaleza (cfr. W. Alston, «Epistemic Warrant as Proper Function», en *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995) 402).

⁸² P. Lee, «Evidentialism, Plantinga, and Faith and Reason», en L. Zagzebski (ed.), *Rational Faith*, pp. 144-149. En la misma línea está L. Zagzebski, «Religious Knowledge and the Virtues of the Mind», en *Ibidem*, pp. 199-225. Para esta autora la garantía corresponde más al creyente que a la creencia. Se suele advertir que la crítica al evidencialismo que ha desarrollado Plantinga es insuficiente. Así opinan L. Bonjour, «Plantinga on Knowledge and Proper Function», en J. L. Kvanvig (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, pp. 47-71 y E. Sosa, «Plantinga on Epistemic Internalism», en *ibidem*, pp. 73-83.

⁸³ Cfr. D. Odegard, «Warrant and Responsibility», en *American Philosophical Quarterly* 29 (1992) 253-265; M. Steup, «Proper Functioning and Warrant after Seven Vodka Martinis», en *Philosophical Studies* 72 (1993) 89-109.

ción alma-cuerpo. Por otra parte, el que esté garantizada una creencia tampoco exige que se forme de modo responsable. Puedo estar bebido y ver que se acerca un coche y, ciertamente, mi creencia de que hay un coche estaría garantizada. Pero entre justificación y garantía hay una relación. Si una creencia no ha sido formada de manera responsable sólo excepcionalmente podrá estar garantizada.

Por otro lado, para autores como A. Edidin la noción de justificación no está tan ausente de la epistemología de Plantinga como podría parecer. Si entendemos la justificación como el deber de realizar una evaluación crítica de las propias creencias, este concepto tendría cabida en la teoría del funcionamiento adecuado ya que esta misma teoría implica que nuestras facultades críticas actúen de modo adecuado⁸⁴.

Si esto es así, sería necesaria cierta evidencia proposicional para sostener de modo justificado las propias creencias. Esta posición no compromete a sostener el evidencialismo de Clifford, por ejemplo, que ha sido criticado con acierto por Plantinga. Sí compromete, sin embargo, a proporcionar argumentos a favor de nuestras creencias y especialmente de nuestra creencia en Dios⁸⁵. Al menos —dicen algunos autores— se requeriría que la garantía o justificación de las creencias no resultara derrotada. Para estos autores el que una creencia sea no-derrotada (*undefeated*) es condición necesaria para que sea conocimiento⁸⁶.

2. Una importante fuente de crítica tiene que ver con el recurso de Plantinga a una ontología teísta. Desde el mismo externalismo se dice que no es preciso entender de modo teleológico (y en último término, teológico) la noción de «funcionamiento adecuado», es decir, que no es preciso vincularla a la existencia de un plan diseñado. Para E. Sosa, por ejemplo, basta con una explicación más débil de esta noción; no es preciso recurrir a una metafísica⁸⁷.

⁸⁴ Cfr. A. Edidin, «What's an Epistemologist to Do?», en *American Philosophical Quarterly* 31 (1994) 285-296.

⁸⁵ Además hay que tener en cuenta, como subrayan Quinn y Greco, que el teísta se encuentra frecuentemente en condiciones epistémicas hostiles, lo cual aconseja —al menos— el recurso a la teología natural para justificar sus creencias (Cfr. J. Greco, «Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?», p. 193).

⁸⁶ P. Klein, «Warrant, Proper Function, Reliabilism, and Defeasibility», en J. L. Kvanvig (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, pp. 97-130; M. Swain, «Warrant versus Infeasible Justification», en *Ibidem*, pp. 131-146.

⁸⁷ Cfr. E. Sosa, «Proper Functionalism and Virtue Epistemology», en J. L. Kvanvig (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, pp. 253-270.

Por otro lado, Plantinga ha afirmado que su epistemología, al carecer de conceptos deontológicos, es naturalista. Sin embargo, recurre a Dios para explicar la noción de «funcionamiento adecuado». Esto es incoherente para muchos pues en un naturalismo auténtico no se daría ese recurso a una ontología sobrenatural⁸⁸. Plantinga ha respondido subrayando que una epistemología naturalista no tiene por qué implicar la no existencia de Dios y que la mejor manera de sostener un naturalismo en epistemología es manteniendo una antropología y ontología teísta⁸⁹. Otros autores le critican porque ese recurso al teísmo haría ininteligible al no teísta conceptos epistemológicos fundamentales⁹⁰. Sin embargo, Plantinga señala que no existen dos conceptos de plan diseñado, uno teísta y otro naturalista, sino un solo concepto, el cual implica que existe un diseñador inteligente, por lo que el naturalismo sería falso.

También este último punto ha suscitado una gran polémica. En los capítulos finales de *Warrant and Proper Function* Plantinga dirige una fuerte crítica al naturalismo sobre la base de que no es posible dar una explicación naturalista del concepto de «plan diseñado». Las reacciones contra esta posición han sido numerosas y tienen por objeto mostrar que el naturalismo ontológico no es irracional⁹¹.

3. La epistemología reformada depende en gran medida de la antropología teológica de Calvino, la cual no es justificada. Plantinga no justifica que de que Dios exista y nos haya creado se siga que todos los hombres tengan el *sensus divinitatis*, es decir, una tendencia a creer en El y reconocerle de modo

⁸⁸ Cfr. E. Connee, «Plantinga's Naturalism», en J. L. Kvanvig (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, pp. 183 ss.; J. E. Taylor, «Plantinga's Proper Functioning Analysis of Epistemic Warrant», en *Philosophical Studies* 64 (1991) 185-202; N. Vassallo, «Warrant e Proper Function: Alcune osservazioni sulla teoria di Plantinga», en *Epistemologia* 18 (1995) 341-352. Vid. respuesta de A. Plantinga, «Warrant and Designing Agents: A Reply to James Taylor», en *Philosophical Studies* 64 (1991) 203-215.

⁸⁹ Cfr. A. Plantinga, «Respondeo», p. 356.

⁹⁰ Cfr. R. Swinburne, «Response to "Warrant"», en *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995) 415-419.

⁹¹ Cfr. J. Wesley Robbins, «Is Naturalism Irrational?», en *Faith and Philosophy* 11 (1994) 255-259; C. Ginet, «Comments on Plantinga's Two-Volume Work on Warrant», en *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995) 403-408; T. O'Connor's, «An Evolutionary Argument Against Naturalism?», en *Canadian Journal of Philosophy* 24 (1994) 527 ss.; K. Lehrer, «Proper Function versus Systematic Coherence», en J. L. Kvanvig (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, pp. 25-45; D. D. Todd, «Plantinga and the Naturalized Epistemology of Thomas Reid», en *Dialogue* 35 (1996) 93-107.

inmediato. La existencia del *sensus divinitatis* es un presupuesto teológico que Plantinga debe a su formación calvinista, pero que no justifica. ¿Por qué no podría ser que no tuviéramos ningún conocimiento inmediato de Dios y que se requiriera siempre una evidencia proposicional para demostrar su existencia? No parece haber ninguna contradicción entre el teísmo y esta posición. De hecho, Tomás de Aquino subrayó que la existencia de Dios «no es evidente con respecto a nosotros, que desconocemos su naturaleza, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas por nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos»⁹².

Mucho más difícil resulta sostener la existencia del *sensus divinitatis* si se entiende por tal una facultad cognoscitiva concreta⁹³. Plantinga no se pronuncia de modo claro sobre esta cuestión. Sin embargo, algunas interpretaciones de la posición de Plantinga parecen favorecer tal visión. Kelly Clark, por ejemplo, dice que «un teísta creería que Dios nos ha creado no sólo con facultades noéticas que producen la creencia en el mundo externo, de la memoria, de otras personas, y cosas por el estilo, sino también con una facultad noética que produce la creencia en Él»⁹⁴. Como aparece en este texto, se supone que existe una facultad específica que produce la creencia en Dios. Que esto no se sigue del teísmo, me parece claro. Pero, además, me parece tremendamente problemática la suposición de la existencia de tal facultad.

En efecto, la existencia de una facultad *sui generis* de lo divino o de un sentimiento específico del infinito esencialmente distinto del sentimiento común del hombre (como sostuvo Schleiermacher e incluso Otto) crearía una fractura entre la esfera religiosa y el ámbito ordinario de la psique humana.

⁹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1. Para el Aquinate existe en todos los hombres un concepto corriente y vulgar de Dios, pero no bajo la razón propia de divinidad sino bajo la razón común de felicidad o verdad. Curiosamente Plantinga se muestra de acuerdo con que la existencia de Dios siendo evidente en sí misma no lo es para nosotros. Plantinga liga la evidencia con la necesidad lógica e interpreta que la proposición «Dios existe» podría predicarse de modo contingente, y entonces no sería evidente en sí ni para nosotros, o de modo necesario, pero entonces el sujeto sería la esencia de Dios, la cual nos es desconocida. En este último caso la proposición sería evidente en sí pero no para nosotros (cfr. A. Plantinga, «Aquinas on Anselm», en C. Orebeke - L. S. Smedes (eds.), *God and the Good*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1975, pp. 122-139).

⁹³ Según algunos intérpretes, Calvino no se refiere «a un órgano o facultad especial del alma» ya que Calvino sigue en esta cuestión la doctrina platónica (cfr. J. Calvino, *Inst. Chrét.*, I, c. XV, n. 6 y 7; E. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Columbia University Press, New York 1952).

⁹⁴ K. J. Clark, *Return to Reason*, p. 149.

Además, ningún análisis fenomenológico testimonia la existencia de tal facultad. Por último, la existencia de esa facultad no es necesaria para explicar la posibilidad de conocer naturalmente a Dios.

4. La apelación final a la metafísica está, desde luego, justificada. Si no podemos afirmar que Dios existe, no tenemos la garantía suficiente acerca de las creencias básicas teístas. Sin embargo, se ha subrayado —a mi juicio acertadamente— que este modo de argumentar resulta circular. A. Kenny lo ha expuesto con claridad: «Según Plantinga, la cuestión acerca de si la creencia en Dios tiene garantía no puede resolverse con independencia de la cuestión de si hay un Dios o no. Quien quiera convencer a otro de que cree en Dios, no puede producir esa convicción mostrando que tal creencia tiene garantía, pues la creencia tiene garantía sólo si la mente funciona adecuadamente y esa persona no sabe qué significa que la mente funcione adecuadamente a no ser que sepa si hay un Dios o no. El creyente dubitativo en Dios no podrá reafirmar que su creencia tiene garantía, ya que sólo en el caso de que hubiera Dios su creencia estaría garantizada y esto es lo que él comenzaba a dudar»⁹⁵. Por esto considera Kenny que la teoría del funcionamiento adecuado añade poco a la anterior epistemología religiosa de Plantinga.

Por otra parte, podría ser que efectivamente hubiera un plan diseñado que produce la creencia en Dios. Pero habría que probar que esta creencia tiene como fin la verdad (que es una de las condiciones del conocimiento). Es cierto que si hubiera un Dios podemos suponer que no sería tan cruel que produjera creencias falsas, pero para proseguir esta línea de razonamiento habría que asegurar antes que hay un Dios. «No bastaría aquí hacer uso de nuestro módulo de producir la creencia en Dios, aun cuando la tengamos. Seguramente sería necesario volver a algo parecido a los argumentos tradicionales de la existencia de Dios»⁹⁶.

Así pues, parece que —de acuerdo con Plantinga— la creencia teísta es conocimiento si se puede establecer que Dios existe. Pero para ello se requerirían los argumentos de la teología natural, con lo que habríamos dado una gran vuelta para volver al principio: sin la teología natural no cabría sostener que la creencia en Dios es conocimiento⁹⁷.

Como hemos visto, la epistemología reformada se presenta como una alternativa coherente y seria a las concepciones evidencialistas del conoci-

⁹⁵ A. Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, p. 71.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁹⁷ Cfr. J. F. Sennet, *Modality, Probability, and Rationality*, p. 158.

miento. Toda la teoría epistemológica de Plantinga debe entenderse como un intento de defender al creyente frente a los ataques del evidencialismo. En principio se trata de una argumentación de carácter defensivo y sólo en la segunda etapa se propone de modo positivo una epistemología global. Esta epistemología es un importante —e influyente— intento de presentar una concepción menos rígida —no menos rigurosa— de la racionalidad de nuestras creencias. A mi juicio su aportación más válida reside precisamente en la crítica al evidencialismo; ciertamente las personas admitimos muchas creencias de modo racional sin que éstas sean autoevidentes o incorregibles. La concepción evidencialista no es capaz de dar cuenta de la racionalidad de estas creencias. Como advierte Plantinga, no se trata de excluir la evidencia como criterio de racionalidad sino de advertir que no es el único criterio. La parte más discutible de la epistemología plantingiana es su propuesta de lo adecuadamente básico (o lo producido por las facultades funcionando de modo adecuado) como criterio de racionalidad. Como subrayan muchas críticas, es un criterio excesivamente amplio, que apenas sirve para discriminar las creencias verdaderas y las falsas.

Su epistemología del funcionamiento adecuado es una importante contribución y seguirá, sin duda, debatiéndose. El punto más controvertido es, ciertamente, la apelación a una metafísica teísta para explicar la noción de «funcionamiento adecuado». Por último hay que decir que Plantinga piensa que si adoptamos una posición teísta su epistemología quedaría reafirmada pero olvidada que, aun dentro del teísmo, existen posiciones alternativas a la suya. El teísmo no obliga a aceptar la existencia de un sentido de la divinidad que nos lleve naturalmente a formar la creencia en Dios. En fin, quizás sea demasiado pronto para hacer un balance completo de esta epistemología; lo que sí es cierto es que es una propuesta que reclama un debate serio.