

Racionalidad y Creencia Religiosa en el pensamiento de Norman Malcolm

Presentado por: Oscar Javier Cortés González

Dirigido por: Dr. Carlos Miguel Gómez

Trabajo de grado para optar por el título de Filósofo

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Escuela de Ciencias Humanas

Bogotá, diciembre 17 de 2014

Resumen

Este artículo explora un tema central en la filosofía de la religión actual: la relación entre la razón y la fe, a partir de la controversia que genera la defensa de Norman Malcolm del argumento ontológico de San Anselmo. Dado que Malcolm es conocido por su postura fideísta, surge la cuestión de cómo es posible que defienda al mismo tiempo dos posiciones que parecen contrarias: por un lado, que las demostraciones racionales son irrelevantes para producir la fe y, por el otro, que haya un argumento a favor de la existencia de Dios que pueda ser considerado válido. Esta posición se puede entender a partir de la tesis propuesta en este trabajo que consiste en sostener que si bien la fe religiosa no se obtiene por argumentos, la argumentación racional tiene un lugar dentro de la fe, el cual consiste en ayudar a comprender por la razón aquello que se cree. Este trabajo intenta mostrar que la postura de Malcolm no es contradictoria en tanto que implica la diferencia entre la creencia “*que* Dios existe”, la cual sería el objeto de los argumentos racionales y no supone ninguna práctica o devoción religiosa, y la creencia “*en* Dios”, la cual a la vez que presupone que Dios existe, constituye el tipo de creencia propiamente religiosa que se entiende en términos de confianza, fe y devoción.

Palabras claves:

Fe y razón, argumento ontológico, fundacionalismo, fideísmo.

Introducción

En el año de 1960 la *Philosophical Review* del mes de enero publicó en sus páginas un llamativo artículo escrito por el filósofo estadounidense Norman Malcolm, el cual abrió nuevamente el debate en torno a la posibilidad de los argumentos a favor del teísmo a partir del análisis del conocido argumento ontológico, escrito por el monje benedictino San Anselmo en el siglo XI, el cual ha gozado de una reconocida trayectoria en la historia de la filosofía. En este artículo clásico, Malcolm hace una novedosa interpretación del argumento anselmiano distinguiendo dos partes, o dos piezas de razonamiento, cada una de las cuales desarrolla un núcleo argumentativo distinto.¹ En la primera de ellas, dice Malcolm, Anselmo está argumentando bajo el supuesto de que la existencia es una perfección en las cosas, de modo semejante a como lo comprende Descartes en su quinta meditación.² En la segunda pieza de razonamiento Malcolm identifica un argumento, poco conocido y estudiado, que no habría sido tenido en cuenta por la crítica tradicional (ni incluso tal vez por el mismo Anselmo) en donde éste introduce una variación en la definición de Dios, según la cual no se lo define simplemente como “existente” sino como “existente necesariamente”. No se dice simplemente que “Dios existe” sino que “existe necesariamente” lo cual, en opinión de Malcolm, cambia las condiciones en las que se plantea el problema. Para Malcolm, este segundo parte del argumento garantizaría su validez, de modo que no alcanzarían a tocarlo las críticas tradicionales, las cuales se han enfocado en atacar la primera pieza de razonamiento.

Después de defender este argumento -especialmente de las críticas de Kant-, sorprendentemente hacia el final del artículo Malcolm se pregunta si existe alguna relación causal entre el argumento ontológico, o cualquier otro tipo de argumento, con

¹ Norman Malcolm, “Anselm’s Ontological Arguments”, *The Philosophical Review*, Issue 1, Volume 69, (1960): 41.

² El argumento de Descartes es el siguiente: “Pues bien, si del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios? Ciertamente, yo hallo en mí su idea –es decir, la idea de un ser sumamente perfecto-, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de cómo conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de estos. Y, por tanto, aunque nada de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática, que no atañen sino a números y figuras; aunque, en verdad, ello no parezca al principio del todo patente, presentando más bien una apariencia de sofisma.” En *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Madrid: Alfaguara, 1977), 55.

la creencia religiosa, en el sentido de si cualquiera de estos argumentos puede originar o producir la fe en Dios. Resulta algo enigmática la posición asumida por Malcolm puesto que, para él no hay ninguna relación entre la demostración argumentativa de una tesis y la creencia religiosa. Por un lado, Malcolm deja ver en gran parte su posición fideísta al manifestar que la creencia religiosa no se produce o no es un efecto que se siga de un encadenamiento de razones, sino que se origina de una experiencia de fe. Pero, por otra parte, esto parece contradecir el intento por defender el argumento de Anselmo de las objeciones que desde la lógica se le han apuntado a esta prueba dialéctica.

La cuestión se plantea así: por un lado, Malcolm asume lo que al parecer es una defensa del argumento ontológico de la existencia de Dios, pero por otro, encontramos al mismo tiempo una postura que se inclina más hacia el denominado fideísmo wittgensteniano.³ Si tal es el punto de vista de Malcolm, el del fideísmo, ¿por qué se empeña en el artículo mencionado en lo que parece ser una defensa o justificación del argumento ontológico? ¿Cómo conciliar una defensa de este argumento con una postura fideísta? ¿Está defendiendo Malcolm la racionalidad de las pruebas o demostraciones a favor de la existencia de Dios es decir ¿está defendiendo que se puede demostrar racionalmente que Dios existe? Para entender la posición de Norman Malcolm quisiera explorar la distinción muy importante entre la certeza basada en proposiciones, es decir, la denominada creencia proposicional (“*creer que Dios existe*”) y la creencia entendida como confianza *en Dios* (“*creer en Dios*”).

³ “Fideísmo wittgensteniano” es la expresión utilizada en la filosofía de la religión actual para denominar a un grupo de posiciones filosóficas, tales como la de Norman Malcolm, Devi Phillips y Peter Winch, las cuales han tomado las ideas de Wittgenstein para defender la coherencia del discurso religioso basándose en conceptos como los de “*forma de vida*” y de “*sistema*”. La principal característica de la postura fideísta consiste en afirmar que cada sistema de creencias se basa en una forma de vida y que establece sus propios criterios de coherencia, inteligibilidad y racionalidad, de modo que no tiene sentido juzgar como incoherente o irracional las proposiciones de un sistema, en este caso el religioso, por alguien que no esté dentro de él. Por ejemplo Malcolm afirma: “Un sistema proporciona los límites dentro de los cuales hacemos preguntas, llevamos a cabo investigaciones, y hacemos juicios. Las hipótesis se proponen y se desafían dentro de un sistema. La verificación, la justificación, la búsqueda de evidencia, acontecen dentro de un sistema” (“La Carencia de Fundamentación de la Creencia”, 223). Peter Winch en su libro *La idea de una ciencia social*, citado por Nielsen, afirma: “lo que signifique la realidad de Dios, solo puede verse desde la tradición religiosa en que se usa el concepto de Dios” (*The idea of a social Science and its relation to philosophy* (Great Britain: Routledge classics series, 1990). Como menciona Enrique Romerales, el filósofo que acuñó este término fue Kai Nielsen quien se refirió críticamente a la utilización de este concepto en su artículo “*El fideísmo wittgensteniano*”. Nielsen afirma que está de acuerdo con los fideístas en que para comprender el discurso religioso se debe tener la comprensión del que participa en él, pero esto no impide que se puedan hacer críticas a otros sistemas religiosos. (Kai Nielsen, “*El fideísmo wittgensteniano*”, 166.)

La tesis que quiero defender en este artículo es que para Malcolm la convicción propia de una creencia religiosa no se sigue de la comprensión lógica de un argumento puesto que la afirmación de una proposición como “*Dios existe*” no es de suyo propiamente religiosa. Esto es así, porque alguien puede estar convencido de la fuerza de un argumento sin ser tocado religiosamente. En palabras de Malcolm:

Yo puedo imaginar a un ateo comprendiendo el argumento y encontrándolo válido y convincente del todo (de inicio a fin), defendiéndolo agudamente de las objeciones y sin embargo seguir permaneciendo ateo. [...] Difícilmente se puede esperar que un argumento demostrativo pueda producir en él (en el ateo), una fe viva. Pregunto: ¿Puede uno comprender el argumento de Anselmo y estar enteramente de acuerdo con él siguiendo las leyes de la lógica, sin que esto afecte mi creencia religiosa, es decir sin ser tocado religiosamente? Yo creo que sí.⁴

Sin embargo, esto no significa que los argumentos racionales sean completamente inútiles o innecesarios para la fe. Entonces, ¿qué función cumplen estos argumentos? Según Malcolm, la comprensión por la razón le permite al creyente religioso “limpiar el terreno” y le ayuda a eliminar algunos “escrúpulos filosóficos que se interponen en el camino de la fe”.⁵ Un aspecto muy importante que complementa esta tesis consiste en que si bien los argumentos no producen la fe, estos solo pueden ser entendidos a cabalidad por alguien que les dé su debido valor religioso, esto es, por alguien que tenga una experiencia de esta “*forma de vida*” religiosa.

Para desarrollar esta hipótesis de lectura quiero centrarme de manera general en el tema de la racionalidad de la creencia religiosa y explorar las relaciones entre la fe y la razón en el pensamiento de Norman Malcolm a partir de tres artículos centrales: “*Anselm’s ontological arguments*”; “*The groundlessness of believe*”⁶; “*Is it a religious belief that “God exists?”*”⁷. En la primera parte de este artículo presentaré la defensa de Malcolm al argumento ontológico de San Anselmo, ocupándome previamente de presentar la versión clásica de este argumento y algunas consideraciones en torno a él. En la segunda parte, consideraré el fideísmo de Norman Malcolm y la crítica que este hace al

⁴ Malcolm, *op. cit.*, 61.

⁵ *Ibid.*, 62.

⁶ Norman Malcolm, “Carencia de fundamentación de la creencia”, en *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*, ed. Enrique Romerales (Madrid: Anthropos, 1992).

⁷ Norman Malcolm, “Is it a religious belief that “God exists?” en *Faith and the philosophers*, Ed. J. Hick (St Martin’s Press, New York, 1964).

evidencialismo como parte del modelo de racionalidad fundacionalista. En la tercera parte, explicaré la naturaleza de la creencia religiosa para N. Malcolm, tratando de mostrar qué tipo de creencia es la creencia religiosa a partir de la distinción entre “creer en Dios” y “creer que Dios existe”.

1. La discusión en torno al argumento ontológico y la defensa de Norman Malcolm

1.1 El argumento ontológico de San Anselmo

El argumento ontológico, así llamado por Kant en el siglo XVIII para diferenciarlo de las pruebas a-posteriori de la existencia de Dios, fue propuesto inicialmente por San Anselmo de Canterbury en el siglo XI y escrito en un opúsculo filosófico que lleva por nombre “Proslogion”, que en terminología latina significa algo así como “alocución” o “conversación”. Este argumento ha suscitado diferentes reacciones especialmente en quienes no creen posible que pueda ser tomado en serio como prueba, es decir, como demostración de la existencia de Dios, principalmente a causa de que procede totalmente “a priori”, es decir, a partir de simples conceptos. La obra comienza con una breve introducción o *proemio* en donde Anselmo comenta las circunstancias por las cuales surge la redacción de la obra y las dificultades propias de acometer tal investigación. El capítulo primero, que lleva por nombre *Exhortación de la mente a la contemplación de Dios*, tiene el propósito de presentar uno de los fundamentos de la doctrina agustiniana con respecto a las relaciones entre la razón y la fe que consiste en afirmar que la *razón* es un complemento natural y necesario de la *fe*. Como veremos más adelante, en gran parte el fideísmo que Malcolm representa tiene bastante en cuenta esta forma de entender el papel que juega la razón con respecto a las creencias religiosas.

Anselmo comienza su capítulo segundo reconociendo su creencia en Dios por la fe, pero manifestando al mismo tiempo, la necesidad de poner una base racional para sustentar esta creencia a fin de mostrarle al insensato de los salmos que lo que “dice en su corazón” –es decir, que no hay Dios-, no puede ser pensado y que su punto de vista es inconsistente.⁸ Así lo manifiesta de la siguiente manera:

⁸ El punto de partida en el argumento es el concepto o la definición misma de Dios: “es el Ser que por encima del cual no se puede pensar o concebir ningún otro mayor”. Este concepto de Dios, así entendido

Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, el comprender que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios.⁹

En este capítulo segundo del *Proslogion* se han dado dos pasos argumentativos, que es necesario distinguir. En el primero se prueba que el insensato tiene la idea de Dios en la mente por el simple hecho de haber negado o puesto en duda su existencia. El insensato cuando ha escuchado decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, ha comprendido el sentido de las palabras pronunciadas. El concepto de Dios –o su idea- dice Anselmo, está en su inteligencia así no crea que exista el objeto de este pensamiento. De manera que, si duda o niega la existencia de este ser mayor, es porque tiene su idea en el entendimiento. En palabras de Anselmo:

“Cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento”.¹⁰

y definido por Anselmo, puede ser comprendido inclusive por alguien que no tenga fe, por alguien que no tenga una creencia religiosa sin que esto lo comprometa en aceptar dicha creencia. El insensato comprende sin mayor dificultad que Dios es tal que no se puede imaginar un ser superior. El trabajo de san Anselmo consistirá en hacerle entender que la existencia de Dios es evidente para quien tenga su idea y reflexione con detenimiento en ella, y que quien piensa en su no existencia no lo hace por falta de pruebas sino por falta de entendimiento. Es por esto por lo que se le llama insensato, porque ha dicho en su corazón lo que no ha podido pensar y no pudo haber pensado lo que ha dicho en su corazón: “¿Cómo el insensato ha dicho en su corazón lo que no ha podido pensar o cómo no ha podido pensar lo que ha dicho en su corazón, puesto que decir en su corazón no es otra cosa que pensar?” Anselmo de Canterbury, *Obras completas de San Anselmo* (Madrid: Católica, 1952), 369.

⁹ Anselmo de Canterbury, *Obras Completas de San Anselmo* (Madrid: Católica, 1952), 367.

¹⁰ En las referencias textuales que hago al *Proslogion* de San Anselmo sigo la versión bilingüe de Julián Alameda aunque es importante aclarar que no es precisa del todo la traducción del verbo “*cogitari*” que emplea el traductor especialmente en la definición de Dios, lo cual genera ambigüedad. Estrictamente este verbo traduce “*pensar*”, como lo sugieren otras traducciones, pero en la versión que sigo algunas veces se traduce por “*imaginar*”, otras por “*concebir*” y finalmente también por “*pensar*”. Por ejemplo en el capítulo segundo: “*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest*” (p.366), cuya traducción correspondería a: “*Creemos que encima de ti no se puede **concebir** nada por el pensamiento*”; Luego en el mismo capítulo: “*Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico; aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit;..*”(p.366), lo cual traduce: “*Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede **imaginar** nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo.*” En el capítulo tercero del *Proslogion* su título dice: “*Quod non possit cogitari non esse.*”(p.369), y esto traduce: “*Que no se puede **pensar** que Dios no existe*”. Dado que se trata de la definición del concepto de Dios, es un asunto crucial que no se genere este tipo de duda debido a los matices que pueda haber entre el significado de “*imaginar*” y “*concebir*” o “*pensar*” que obviamente no parece ser el mismo. Entenderé pues el término “*imaginar*” en el sentido en que debe entenderse correctamente el verbo “*cogitari*”, que traduce “*pensar*” o “*concebir*”.

En el segundo paso demuestra que si tiene la idea de Dios en la mente, lo cual se ha probado, entonces debe pasarse a la afirmación de la existencia de este ser mayor en la realidad puesto que si existiera únicamente en el entendimiento entonces no sería el mayor que se pudiera imaginar. Parafraseando las palabras de Gaunilo puede decirse que el argumento tiene la siguiente estructura. Existir en la mente y en la realidad es indudablemente más que estar solo en la inteligencia; por tanto, si el objeto que buscamos está en la inteligencia sola, será menor que aquel que existe a la vez en la inteligencia y en la realidad y, este ser, que hipotéticamente es mayor que cualquier otro, de hecho sería más pequeño que otro ser existente y, por ende, no sería el mayor de todos, lo cual contradice al concepto que tenemos de él. Dicho en otros términos, si solo existe en el entendimiento, no cumple la condición de ser un ente tal que nada puede pensarse mayor y no sería de Dios de quien estuviéramos hablando.

Y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.¹¹

Permítaseme hacer solamente dos comentarios a esto -que se verán extendidos en el punto siguiente al revisar la crítica de Gaunilo-. En la primera parte, a la que he llamado primer paso, San Anselmo hace énfasis en distinguir dos momentos en el entendimiento que corresponden, el primero, a tener este objeto en el entendimiento *–in intelecto–*, y el segundo a comprender la existencia de este objeto en la realidad externa, *in re*. Así lo indica San Anselmo: “*Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia.*”¹² Un ejemplo, que pone de relieve esta distinción, consiste en la analogía empleada por Anselmo acerca del pintor y su obra. Señala Anselmo que así como el pintor antes de realizar su obra debe hacerse una idea clara de ella para después

¹¹ *Ibíd*, 367.

¹² *Ibíd*, 367.

dejarla plasmada en el lienzo, también el insensato puede tener una idea clara de Dios sin que por esto suponga su existencia:

Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, sino sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia.¹³

Digamos que esta distinción tal como la explica San Anselmo, y que frecuentemente hacían los medievales, entre dos tipos o modos de existencia (un tipo de existencia ideal y otro real), está bien formulada y puede admitirse sin mayores reparos, aunque el propio Gaunilo, como veremos, manifieste que por el hecho de pensar algo no quiere decir que este algo esté en el entendimiento. El hecho es que al parecer el propio Anselmo confunde estos dos momentos identificándolos entre sí, pasando de la existencia de Dios en el entendimiento –como idea- a la existencia de Dios en la realidad –o extramentalmente- sin que medie una premisa justificada o una explicación. Pero justamente aquí es en donde debemos aclarar, y este es mi segundo comentario, que San Anselmo incluye una premisa no tan explícita, como sí ocurre en el argumento de Descartes, pero necesaria para su comprensión. Esta consiste en entender que las cosas que existen en el entendimiento y en la realidad son más *perfectas* o son *mejores* que aquellas que solo existen en el entendimiento como ideas nada más. Apoyado en el concepto de Dios, -esto es, el concepto de un ser mayor que el cual nada puede pensarse, es decir, un ser que reúne todas las perfecciones-, Anselmo concluye, consecuentemente basado en este principio, que Dios existe en el pensamiento y en la realidad. En este sentido, el concepto de *existencia* significa para Anselmo una “propiedad”, “atributo” o “cualidad” en las cosas. Tal vez debido a esto es por lo que San Anselmo ratifica, en su Apología contra Gaunilo, que desde el mismo momento en que este ser mayor puede ser pensado, existe real y necesariamente.¹⁴ La razón principal de esto, como lo menciono, está en asumir como cierto un principio que se basa en una interpretación ontológica de la realidad que consiste en entender que la *existencia* es una perfección en las cosas creadas y en el mismo Dios.

¹³ *Ibíd*, 367.

¹⁴ Anselmo de Canterbury, “Apología contra Gaunilo”, en *Obras completas de San Anselmo*, ed. Julián Alameda (Madrid: católica, 1952).

Kant criticó severamente esta doctrina, como se verá más adelante, la cual Malcolm también juzga como un poco “extraña” e “incomprensible”, como él mismo lo indica en su estudio de esta parte del argumento:

La doctrina según la cual la existencia es una perfección es extraordinariamente rara. Puede tener sentido decir que mi futura casa puede ser mejor si tiene más comodidades que si no las tiene; pero ¿qué podría significar si digo que esta podría ser mejor casa si existiera que si no existiera? Mi futuro hijo podría ser un mejor hombre si él fuera honesto que si no lo fuera. Pero ¿qué sentido podría tener decir que él sería un mejor hombre si existiera que si no existiera? ¿O quién comprendería que Dios es más perfecto si existe que si no?¹⁵

1.2 La Crítica de Gaunilo

En la misma época en la que éste fue escrito, el monje Gaunilo rechazó el argumento no sin manifestar algo de asombro ante la facilidad con la que San Anselmo pasa de la existencia de Dios en el pensamiento a la existencia de Dios en la realidad. En el libro escrito a favor del insensato Gaunilo manifiesta:

Difícilmente se hará creer que, cuando se oye enunciar la idea de este ser soberanamente perfecto, no sea tan posible pensar que no existe como lo es el pensar que Dios no existe. Porque, si no se puede desconocer la existencia de este ser, yo me pregunto ¿a qué viene toda esta discusión o argumentación contra aquellos que niegan o simplemente dudan de que haya una naturaleza superior?”¹⁶

En su “Réplica a favor del insensato” Gaunilo se había pronunciado en contra de este argumento acusando al autor de hacer un paso indebido en la demostración, pasando del orden ideal al orden real. Si el argumento de Anselmo fuera cierto, dice Gaunilo, entonces por este mismo medio se podría probar la existencia de muchas cosas falsas e inexistentes con el simple hecho de oírlas describir o nombrar, pues bastaría con tener una idea clara de cualquier ser en el entendimiento para luego afirmar su existencia en la

¹⁵ Malcolm, *op. cit.*, 43.

¹⁶ Gaunilo de Marmoutiers, “Libro escrito en favor del insensato”, en *Obras completas de San Anselmo*, ed. Julián Alameda (Madrid: Católica, 1952), 409.

realidad. Pero es un paso ilegítimo, dice Gaunilo, apoyarse en la existencia en el pensamiento para afirmar la existencia por fuera del pensamiento. En sus palabras:

Si un objeto está en mi espíritu nada más que por el hecho de comprender las palabras que le expresan, lo mismo habría que decir de muchas cosas falsas e inexistentes, puesto que también las comprendo al oír las describir o nombrar. Esta razón me parece sólida, a no ser que el objeto de que se trata no esté en las mismas condiciones de las cosas falsas, en el sentido que no solamente comprendo las palabras que le expresan, sino también que su sentido, su objeto, está en mi inteligencia, en cuyo caso yo no podría pensarle más que comprendiendo que existe”.¹⁷

Para explicar un poco mejor la falacia, Gaunilo recurre a su famoso símil de la isla Perdida: Nos encontramos con el caso de que es posible pensar en una isla perdida a la que se le atribuyen riquezas y delicias incalculables que en mucho superarían a otras islas desérticas. Fácilmente puede comprenderse, dice Gaunilo, la idea de un lugar así, pero no por esto deberá pensarse forzosamente que existe dicha isla en algún lugar del océano:

Se afirma, por ejemplo, que en una parte del océano existe una isla llamada Perdida, a causa de la dificultad, mejor dicho, imposibilidad de encontrar lo que no existe. Se le atribuyen riquezas y delicias incalculables, en mayor abundancia aún que a las islas Afortunadas, y se añade que, libre de habitantes, excede en productos a todas las tierras habitadas por los hombres. Con oír al que así me habla, comprenderé fácilmente sus palabras. Pero si después, como quien saca una consecuencia rigurosa, dijese: no puedes dudar en adelante de la existencia de esta isla, puesto que tienes una idea clara de la misma en tu espíritu y porque es más existir en la realidad que solamente en la inteligencia, pues de lo contrario cualquiera otra tierra existente sería, por lo mismo, más importante que ella, si con semejantes razonamientos se me quisiera hacer admitir la existencia de dicha isla, creería que el argumentador bromea, o no sabría cuál de los dos es más insensato, él o yo; yo si me prestaba a semejantes pruebas; él, si se creyese haber puesto la existencia de esta isla sobre base inquebrantable antes de haber comprobado su superioridad como cosa existente, en lugar de presentarla como un concepto falso o por lo menos dudoso para mi espíritu.¹⁸

Con este símil Gaunilo pretende mostrar que si puede dudarse de la realidad objetiva de esta isla, entonces debe también poder dudarse de la existencia extramental del Ser supremo porque de lo contrario estaríamos suponiendo su existencia¹⁹. Como parte de la historia de esta disputa podemos decir que para San Anselmo no hay punto de comparación

¹⁷Ibíd., 407.

¹⁸Ibíd. 413.

¹⁹ Étienne Gilson, *La filosofía en la edad media*, (Madrid, Gredos, 1989), 231.

entre la idea de las islas maravillosas con la idea que se tiene de Dios, pues, en su opinión, no estamos hablando de cualquier vulgar ser sino del Ser que implica necesariamente su existencia, de manera que el ejemplo dado por Gaunilo no conviene al caso.

1.3. La crítica de Kant al argumento ontológico

Además de muchas otras objeciones formuladas después de la de Gaunilo, tiene una gran importancia en la historia de este argumento el análisis que sobre este hizo Kant, y aunque muy seguramente criticó la forma cartesiana de la prueba, se puede extender su análisis al argumento de Anselmo en cuanto que ambos autores se basan en la misma idea, a saber la doctrina de que la existencia es una perfección en las cosas. Como afirmábamos anteriormente, el argumento de Anselmo en el capítulo segundo concluye que una vez se tiene la idea de Dios en la mente, este debe existir también en la realidad, porque si existiera en el entendimiento únicamente, cualquier cosa que existiera en la realidad le aventajaría y vendría a ser mayor que el ser mayor, lo cual es contradictorio. La justificación de esto consiste, como ya se dijo, en que un ser que exista en la realidad y en el entendimiento es mayor que un ser que exista únicamente en el entendimiento.

La base de la crítica de Kant consiste en que la existencia “no es un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa”.²⁰ Cuando decimos que “algo existe” o que “algo no existe”, con ello no estamos añadiendo ni ampliando en nada el concepto del sujeto sino que lo estamos poniendo en relación consigo mismo. Si digo “Dios es” o “hay un Dios”, no añado nada nuevo a este concepto sino que “pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto”.²¹ Dice Kant que, tanto el concepto como su objeto deben tener exactamente el mismo contenido en el sentido de que “lo real no contiene más que lo posible”, como lo indica en la siguiente cita:

Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto,

²⁰ Emmanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid, Alfaguara, 1998), 504.

²¹ *Ibid.* 504.

mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado del mismo. Desde el punto de vista de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros posibles, ya que, en el caso de ser real, el objeto no solo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto, sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto.²²

Esta observación apunta a la raíz de una confusión lingüística entre lo que sería el predicado real y el predicado lógico de un juicio. Dice Kant que junto con el sujeto, el predicado constituye la llamada materia de un juicio o proposición. Un predicado real en términos de Kant sería el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa, es decir, se añade al sujeto y lo amplía y por lo tanto no debe estar contenido en él:

Cualquier cosa puede servir de predicado lógico. Incluso el sujeto puede predicarse de sí mismo, ya que la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la determinación es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo amplía. No debe, por tanto, estar contenido en él.²³

Actualmente algunos autores contemporáneos, como el propio Malcolm, siguiendo la línea de argumentación de Kant, están de acuerdo en reconocer que el principal defecto del argumento ontológico, tanto en Anselmo como en Descartes, consiste en apoyarse en esta premisa y aceptarla como cierta. Es incomprensible, dice Malcolm, apoyarse en la existencia de Dios en el entendimiento para luego afirmar su existencia en la realidad, y por lo tanto:

La prueba ontológica de San Anselmo en el Proslogion 2 es falaz porque se apoya en la falsa doctrina de que la existencia es una perfección (y por lo tanto que “existencia” es un predicado real.²⁴

1.4 La reinterpretación de Malcolm

Una vez visto y admitido que este argumento del capítulo segundo del Proslogion se apoya en la doctrina de que la existencia es una perfección, y que no puede admitirse

²² *Ibíd.* 504.

²³ *Ibíd.* 504

²⁴ Malcolm, *op. cit.*, 44.

esto como cierto –como lo demuestran las críticas tradicionales hechas al argumento- Malcolm dirige la atención hacia el capítulo tercero del *Proslogion*, en donde identifica un núcleo argumentativo distinto. En este segundo argumento utiliza un principio diferente que consiste en considerar la noción de *existencia* pero no en un sentido “vulgar” u “ordinario” sino en un sentido especial o “extraordinario” -un tipo especial de existencia-, esto es una *existencia necesaria*. Malcolm plantea que una vez introducida esta premisa se presenta una imposibilidad lógica para pensar a Dios como no existente. El argumento se plantea de la siguiente manera en el capítulo tercero del *Proslogion*:

Lo que acabamos de decir es tan cierto, que no se puede imaginar que Dios no exista. Porque se puede concebir un ser tal que no pueda ser pensado como no existente en la realidad, y que, por consiguiente, es mayor que aquel cuya idea no implica necesariamente la existencia. Por lo cual, si el ser por encima del cual nada mayor se puede imaginar puede ser considerado como no existente, síguese que este ser que no tenía igual, ya no es aquel por encima del cual no se puede concebir cosa mayor, conclusión necesariamente contradictoria.²⁵

Las razones que encuentra Malcolm para justificar este punto de vista son tomadas del propio San Anselmo en esta parte del capítulo tercero del *Proslogion*, tanto como de la *Apología contra Gaunilo* y se basan en algunos puntos doctrinales del pensamiento de San Anselmo. En primer lugar, la concepción de Dios en el cristianismo implica pensarlo como no teniendo ni un momento en el que comenzó a existir ni un final, lo cual lo distingue del resto de las demás cosas y seres de la creación que fueron creadas por Él. En realidad, dice Malcolm, si nosotros queremos ser coherentes con el concepto que tenemos de Dios, así creamos o no creamos en Él, este no puede ser pensado como si tuviera un origen o un final, o como si dependiera de alguna otra causa para seguir existiendo:

Si nosotros consideramos el significado común de la palabra “Dios” (no importa cuán vago y confuso sea), observamos que de acuerdo a este significado sería incompatible que la existencia de Dios debiera depender de algo. Bien sea que creamos o no en Él, debemos admitir que el “todopoderoso y eterno Dios” (como comienzan algunas oraciones antiguas), el “creador del cielo y de la tierra, y de todas las cosas visibles e invisibles no puede ser pensado como si fuera traído a la existencia por algo, es decir, como si dependiera de algo para seguir existiendo.²⁶

²⁵ San Anselmo, *op. cit.*, 368.

²⁶ Malcolm, *op. cit.*, 47.

Desde este punto de vista, tiene razón Malcolm al afirmar que desde una concepción estrictamente teísta pensar en Dios como un ser cuya no existencia es lógicamente imposible implica pensarlo como necesariamente existente. Justamente lo que llama la atención en esta parte del Proslogion es la formulación que hace Anselmo de “necesidad” e “imposibilidad lógica”. Para comprender estos dos términos es preciso señalar que San Anselmo no da el mismo significado a las nociones de “existencia contingente” y “existencia necesaria”, las cuales son términos excluyentes entre sí dentro del tipo de ontología medieval.²⁷

Este argumento de Malcolm, basado en la comprensión del nombre de Dios, nos recuerda la observación de Devi Phillips con respecto a la comprensión del término “Dios” desde el punto de vista del creyente. En sus palabras:

Si digo que algo existe, tiene sentido pensar en ese algo dejando de existir. Pero los creyentes religiosos no desean decir que Dios podría dejar de existir. Esto no es porque, como cuestión de hecho, piensen que Dios existirá para siempre, sino porque carece de significado hablar de que Dios deje de existir. De nuevo, no podemos preguntar de Dios los tipos de cuestiones que podemos preguntar de cosas que llegan a ser y expiran: “¿qué le trajo a la existencia?”, “¿cuándo dejará de existir?”, “ayer existía, ¿qué pasa hoy?”²⁸

²⁷ En la introducción que hace Richard Taylor al libro de Alvin Plantinga sobre el problema del argumento ontológico, se señala la diferencia que hay entre tres usos de la palabra “existencia”. Estos son: a. existencia contingente o no existencia; b. existencia imposible; c. existencia necesaria. En el primer sentido, se entiende que un ser es contingente si éste de hecho existe, pero no resulta absurdo afirmar o pensar que no pueda existir. Las islas británicas, dice Taylor, existen contingentemente. Estas islas son reales pero no hay ninguna dificultad en pensar el mundo sin ellas. De la misma manera, la no-existencia de una cosa resulta contingente en caso de que no exista, pero no es lógicamente absurdo afirmar que existe. La no existencia del satélite de Mercurio, por ejemplo, es un hecho contingente. El satélite no es real pero no hay ninguna dificultad en pensar que lo sea. Con respecto al segundo tipo de noción, esto es a la existencia imposible, diremos lo siguiente. Algo que no se puede pensar se puede entender como una “imposibilidad lógica” y es todo aquello que viola las leyes del pensamiento y de la lógica. Se puede afirmar que la existencia de un “círculo cuadrado” es imposible, en cuanto que no se puede imaginar tal cosa, puesto que por definición el círculo excluye la posibilidad de la cuadratura: en este sentido su existencia es imposible. De aquí se desprende un tercer sentido de existencia que consiste en la existencia necesaria. A diferencia de la existencia imposible, la existencia necesaria se entiende como una *imposición* del pensamiento respecto de ciertos conceptos que son claros y evidentes al entendimiento mismo. Se hace necesario, por ejemplo, la existencia del cuadrado como figura de cuatro lados. Esto mismo ocurre con el concepto de Dios, pues un ser que implique necesariamente la existencia –como de hecho se concibe en el cristianismo–, es uno en el que su no existencia es impensable en tanto que resulta lógicamente imposible. Pensar algo que sea lógicamente imposible es, en otras palabras, no poderlo pensar y algo que no se pueda pensar resulta ser una imposibilidad lógica o en otras palabras algo necesariamente existente. Richard Taylor, *Introduction*, en Alvin Plantinga, *The ontological argument from St. Anselm to contemporary philosophers* (New York: Doubleday and company, 1965), xiii..

²⁸ Devi Phillips, “Creencias religiosas y juegos de lenguaje”, en *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*, ed. Enrique Romerales (Barcelona: Anthropos, 1992), 197.

En un sentido semejante, lo que quiere poner en claro este argumento del Proslogion III es que, si bien la existencia no es una perfección en las cosas que tienen un tipo de existencia contingente, la existencia necesaria sí es una perfección en Dios²⁹. Para una persona que tenga una idea correcta de la divinidad, en el sentido en que es comprendida en los sistemas teístas de pensamiento, no es posible de manera legítima asociar o relacionar esta idea con nociones de dependencia, contingencia, inferioridad o limitación porque esto sería contrario con sus características esenciales, tales como la eternidad, la bondad, la sabiduría y la existencia necesaria: todos son, dice Malcolm, requerimientos de nuestra concepción de Él.³⁰

Una vez presentada la defensa del argumento ontológico propuesta por Norman Malcolm, vale la pena nuevamente preguntarnos por qué según este autor este argumento no tiene ningún efecto para la creencia religiosa. ¿Cómo conciliar la idea de Malcolm, según la cual el argumento ontológico es válido lógicamente con la tesis de que es irrelevante para producir la fe? Para intentar responder a esta pregunta y aclarar la relación entre fe y razón en el pensamiento de Norman Malcolm, en la siguiente sección voy a examinar el modelo de racionalidad fundacionalista, específicamente el evidencialismo de Clifford, para señalar algunos problemas que implica seguir este criterio de racionalidad en relación con algunas de nuestras creencias. Esto servirá para explicar mejor la posición fideísta de Malcolm.

2. Racionalidad y Creencia Religiosa

La postura de Norman Malcolm con respecto a la naturaleza de la creencia religiosa en su relación con la razón se suele denominar en la filosofía de la religión actual *fideísta*. El fideísmo es una posición asumida frente al problema de la racionalidad de la creencia que indaga sobre si nuestras creencias religiosas, como la creencia en Dios, tienen bases racionales. Hay un fideísmo extremo, el cual asume que buscar un fundamento racional para estas creencias religiosas es irrelevante, innecesario y hasta inútil, porque nosotros tenemos estas creencias por una cierta disposición natural o especie de *virtud*, que consiste en la *fe* y en la *gracia*. Por un acto de fe es que creemos en Dios y no basados en demostraciones ni pruebas. Pero hay un fideísmo que podríamos denominar

²⁹ Malcolm, *op. cit.*, 48.

³⁰ *Ibíd.*, 50.

“moderado” para el cual la fundamentación racional tiene su lugar dentro de la fe una vez se tiene la creencia. Uno y otro comparten la idea de que la fe no se obtiene ni es producto de la argumentación racional. La postura de Malcolm estaría a mi juicio enmarcada dentro del segundo tipo de fideísmo. Para comprenderla, exploremos brevemente la cuestión de la relación entre fe y razón como se presenta en la epistemología de la religión actual.

2.1 El problema de la racionalidad de la creencia religiosa

Para abordar el tema de la racionalidad de la creencia religiosa –uno de los temas centrales de la filosofía de la religión-, me parece conveniente primero hacer una breve observación sobre el concepto de *racionalidad* en general, al aplicarlo a todas nuestras creencias, es decir, entender en qué sentido podemos decir que ellas resultan ser racionales o razonables. La pregunta, entonces, se plantea así: ¿Cuándo una creencia es racional? Este es un asunto que plantea de entrada una dificultad puesto que el término *racionalidad* tiene muchos matices y sentidos distintos en diferentes teorías filosóficas, por lo cual no es fácil, como lo indica Plantinga, aclarar cuándo una creencia es o no racional.³¹ En primer lugar, no podemos decir que una creencia sea racional en virtud de su valor de verdad puesto que los procedimientos de confirmación o comprobación de una hipótesis generalmente permiten explicaciones que aunque no sean ciertas se pueden considerar racionales. Así lo indica Plantinga como sigue a continuación:

Seguramente, por ejemplo, no podemos insistir en que la creencia de S en p es racional sólo si es verdadera. Porque consideremos la creencia de Newton de que si x , y y z se mueven colinealmente, entonces el movimiento de z con respecto a x es la suma de los movimientos de y con respecto a x , y z con respecto a y . Sin duda, Newton era racional al aceptar esta creencia; sin embargo era falsa, al menos si los físicos contemporáneos son dignos de crédito.³²

La opinión mayormente aceptada, sobre todo en el ámbito ilustrado, consiste en que una creencia es racional si está apoyada por evidencias adecuadas, lo cual la hace además más probable de ser verdadera. Sin embargo, el concepto mismo de “evidencia” es ambiguo y precisa aclaración ya que “evidencia”, en ciertos contextos, no es todo lo que es constatable empíricamente o experiencialmente, sino que puede también tener el

³¹Alvin Plantinga, “Racionalidad y creencia religiosa”, en *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*, ed. Enrique Romerales (Madrid, Anthropos, 2009), 238.

³²Ibíd., 238.

sentido de “prueba”, “sustento” o “razón”. Otro hecho que muestra la dificultad de creer que haya un solo sentido de racionalidad es que inclusive es difícil establecer un único criterio de racionalidad al interior de comunidades académicas afines. Por ejemplo, las divergencias de opinión entre los lógicos y matemáticos son bastantes significantes y lo mismo ocurre en el campo de las ciencias puras, las ciencias sociales y definitivamente, estas diferencias se notan mucho más en la filosofía. En palabras de Enrique Romerales:

Es muy difícil establecer cuáles creencias exactamente pertenecen al conjunto de lo comúnmente aceptado por la élite intelectual de una sociedad dada. Las divergencias de opinión y creencias entre los lógicos y matemáticos son asaz significantes; entre los científicos naturales, harto significativas; más que importantes entre los científicos sociales; y abrumadoramente grandes – cuando no insalvables- entre los filósofos.³³

Entonces, no tenemos un único criterio para definir cuándo una creencia es racional, porque inclusive entre quienes consideran que este criterio se basa en la evidencia –que es la opinión mayormente aceptada- hay entre estas diferencias en considerar lo que cuenta como evidencia. La dificultad de carecer de un criterio único para indicar los requisitos de la racionalidad de una creencia, resulta por supuesto también problemático al momento de determinar la racionalidad de una creencia religiosa. Si es difícil establecer un criterio de racionalidad respecto de nuestras creencias en general, mucho más compleja se hace la tarea de considerar como irracionales las creencias religiosas. Esta podría ser una primera observación crítica a la pretensión del fundacionalismo del cual hablaré a continuación.

2.2 El fundacionalismo como modelo de racionalidad

El fundacionalismo consiste en una teoría de la racionalidad muy difundida en occidente según la cual una creencia -no solamente religiosa sino de cualquier otro tipo- es racional si se basa en otra creencia que esté debidamente justificada. Es decir, toda creencia necesita un fundamento apropiado para que pueda considerarse racional a quien la mantiene. Según Plantinga:

³³ Enrique Romerales, “Teísmo y racionalidad”, en *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*, ed., Enrique Romerales (Barcelona: Anthropos, 1992), 15

Podemos pensar en el fundacionalismo clásico como algo que comienza con la observación de que algunas de nuestras creencias pueden basarse en otras; puede ser que haya un par de proposiciones A y B tales que creo A sobre la base de B. Aunque esta relación no es fácil de caracterizar de un modo revelador y no trivial, es, sin embargo, familiar. Creo que la palabra “umbrío” se deletrea u-m-b-r-í-o: esta creencia se basa en otra creencia mía; la creencia de que así es como dice el diccionario que se deletrea. Creo que $72 \times 71 = 5.112$. Esta creencia se basa en otras varias creencias que profeso: que $1 \times 72 = 72$; $7 \times 2 = 14$; $7 \times 7 = 49 + 1 = 50$; y otras.”³⁴

Este principio fundacionalista del conocimiento hace que nuestras creencias se apoyen unas sobre otras. Unas son racionales con respecto de otras, pero dado que este proceso de justificación no puede extenderse indefinidamente sino que tiene que terminar en algún lado, debe haber un tipo de creencia racional que de suyo no sea justificada por otra. A este primer fundamento se le llama una *creencia básica* y se caracteriza porque su racionalidad no depende de otra creencia, sino que antes bien garantiza la racionalidad de todas las demás.

Algunas de mis creencias, no obstante, las acepto pero no las acepto sobre la base de ninguna otra creencia. Llamemos básicas a estas creencias. Creo que $2 + 1 = 3$, por ejemplo, y no creo sobre la base de otras proposiciones. Asimismo creo que estoy sentado en mi escritorio, y que tengo un dolor suave en mi rodilla derecha. También éstas son básicas para mí; no las creo sobre la base de ninguna otra proposición.³⁵

Un aspecto problemático que algunos filósofos, como Plantinga, han visto en este modelo de racionalidad, consiste en que el fundacionalismo no ha podido justificar del todo el criterio para determinar cuándo una creencia es básica y cuando no. Según Plantinga hay tres tipos de creencias que se han considerado básicas para el fundacionalismo. En primer lugar, las *autoevidentes*, que se conocen por simple inspección de la mente: con solo pensar en la idea del triángulo puedo deducir que tiene tres lados y tres ángulos cuya suma interna es 180° . La segunda creencia básica para el fundacionalismo consiste en las que son *evidentes a los sentidos*, como cuando determino por inspección de mis ojos la forma, el color, el tamaño, y demás cualidades perceptibles de los objetos que se me presentan. El tercer tipo de creencia básica se entiende de la siguiente manera. Es posible que por defecto de mis órganos o facultades sensoriales me equivoque al juzgar aquello que veo y que percibo, como por ejemplo

³⁴ Plantinga, *op. cit.*, 243.

³⁵ *Ibíd.* 243.

cuando lo que me parece que es verde resulta no serlo, o cuando confundo lo grande con lo pequeño, lo alto con lo bajo y cosas por el estilo. Descartes ya había admitido la falibilidad de los sentidos poniendo en duda aquello que por medio de ellos percibimos, como por ejemplo las propiedades de las cosas: los colores, las formas, las texturas, los sabores, etc. Precisamente por el hecho de que me puedo equivocar al hacer estos juicios (afirmar por ejemplo que “la mesa es roja” cuando en realidad no es roja), se propone una clase de afirmaciones más cautas las cuales parecen tener, como dice Plantinga, una especie de inmunidad al error al conceder que mi percepción puede estar equivocada. Entonces no digo “Este libro es verde” sino “*Me parece que este libro es verde*”, o “*Creo que este libro es verde*”. Puesta esta afirmación así yo no puedo estar equivocado nunca. Si lo que juzgo que es verde es en realidad “verde” entonces mi afirmación será cierta o verdadera incluso si resulta que aquello que juzgo no es verde. Así, este tipo de creencias no pueden ser nunca falsas, de manera que quien las tiene tampoco se puede equivocar. Estas creencias son denominadas *incorregibles* y representan el tercer tipo de creencias básicas.³⁶

Pero, el fundacionalismo es problemático, según Plantinga, porque el criterio de autoevidencia y el criterio de incorregibilidad, –por el cual se entiende que solamente las proposiciones autoevidentes y las incorregibles son básicas–, no es de suyo ni autoevidente ni incorregible. No es de suyo autoevidente la idea de que solo las ideas autoevidentes sean básicas:

El hecho es que tenemos menos que la palabra del fundacionalista a favor de ello. Porque consideremos la siguiente proposición: “Sólo las proposiciones autoevidentes e incorregibles son propiamente básicas para una persona.” Esta proposición no es ni autoevidente ni incorregible; tampoco parece seguirse de proposiciones que lo sean. Por tanto, es básica para el fundacionalista. Por consiguiente, él sostiene que las proposiciones autoevidentes e incorregibles son los únicos candidatos viables para los fundamentos de su estructura noética, pero él mismo acepta que solo las proposiciones autoevidentes e incorregibles son propiamente básicas como algo básico, lo cual ni es autoevidente ni incorregible. Consiguientemente, el fundacionalista es cogido en sus propias redes; su afirmación característica es autorreferencialmente incoherente.³⁷

³⁶ *Ibíd.*, 245.

³⁷ *Ibíd.*, 257.

Dentro de este modelo de racionalidad fundacionalista tal vez la posición que mejor describe este proceso de justificación es el evidencialismo para quienes toda creencia, cualquiera que sea, tiene justificación si está apoyada por la evidencia, como vamos a ver a continuación.

2.3 El evidencialismo de William Clifford

Tal vez el tipo de fundacionalismo más “ilustrado” o que mejor explica la postura del fundacionalismo clásico es el de William Clifford. En su ensayo “La ética de la Creencia” (publicado originalmente en el año 1876) manifiesta que un hombre de bien no tiene derecho a creer sino solamente en lo que le muestran las evidencias, siendo así que aquellos que no pueden o no quieren justificar sus propias creencias resultan ser poco menos que personas honradas.

La posición de Clifford comienza señalando que nosotros tenemos *derecho* a creer -es decir que nos es permitido creer- solamente basándonos en las evidencias que se nos presentan. Este “derecho” a creer, dice Clifford, se fundamenta en la idea de que todo hombre tiene el “deber moral” de investigar y cuestionar sus opiniones a fin de evitar el error y orientar sus acciones por creencias que sean verdaderas. Igualmente, no tendríamos ningún derecho a creer sino es a partir de estas evidencias, de modo que cuando estas no existen o son insuficientes, la probabilidad de tener creencias falsas es mayor y las acciones que se siguen son equivocadas. En este sentido, piensa Clifford, es moralmente incorrecto asentir a cualquier tipo de creencia sin examinarla a la luz de las evidencias. Es sus palabras: “*Es erróneo creer basándose en una evidencia insuficiente, o alimentar una creencia borrando las dudas y evitando la investigación.*”³⁸ Su punto de vista se resume con la siguiente sentencia: “*Creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo.*”³⁹

Este deber epistémico va unido con la satisfacción y la felicidad que provoca el tener conocimientos ciertos y seguros, aunque, dice él, nos provoque dolor el abandonar creencias muy arraigadas pero falsas como resultado del examen de nuestros principios.

³⁸ William Clifford, “La ética de la creencia”, en *La voluntad de Creer. Un debate sobre la ética de la Creencia*, ed. Luis M. Valdés Villanueva (Madrid:Tecnos, 2003), 97.

³⁹ *Ibíd.* 102.

Este placer que nos genera el tener creencias ciertas, y por el cual nos sentimos felices y seguros, es similar a la satisfacción que sentimos con el cumplimiento de nuestro deber en cualquier campo. Cuando no cumplimos con este deber nos convertimos en sujetos deshonestos intelectualmente, cuya omisión es reprochable, pues:

Si se ha aceptado la creencia basándose en una evidencia insuficiente, el placer es un placer robado. No sólo nos engaña dándonos una sensación de poder que realmente no tenemos, sino que es un placer pecaminoso, porque se consigue burlando nuestro deber para con la humanidad. Este deber es el de guardarnos de tales creencias como de la peste, que puede en poco tiempo adueñarse de nuestro propio cuerpo y después extenderse al resto de la ciudad.⁴⁰

Sin embargo, aunque es loable la propuesta de Clifford de asumir con responsabilidad el examen racional de nuestras creencias, esto no implica que se haya demostrado que sea posible examinar todas nuestras creencias para fundamentarlas siempre en evidencias, ni que exista un método único para tal cosa o un acuerdo sobre aquello que cuenta como evidencia. Por el contrario, como lo indica Malcolm la naturaleza de la creencia religiosa es tal que no se puede basar en evidencia alguna – sin que esto signifique que sea opuesta a la razón.

2.4 El Fideísmo de Norman Malcolm como crítica al evidencialismo⁴¹

Norman Malcolm inicia su crítica al fundacionalismo señalando que existen unas creencias fundamentales en nuestras vidas las cuales carecen de fundamentación racional, creencias que no es posible ni necesario justificar. Malcolm invierte el orden propuesto por Clifford mostrando que sólo podemos buscar evidencias a partir de ciertos “esquemas” o “estructuras” mentales que hemos formado justamente a base de creencias que no se basan en evidencias.

⁴⁰ *Ibíd.* 100.

⁴¹ Si bien es cierto que hay un grupo de filósofos que se basan en el pensamiento de Wittgenstein para defender la coherencia del discurso religioso, denominados *fideístas wittgenstenianos*, hay que aclarar que hay muchos autores que se oponen a esta interpretación y defensa por considerar que se acerca bastante a un relativismo epistemológico. Hay muy buenas razones que la mayoría de intérpretes admiten para negarse a ver en *Sobre la Certeza* una defensa del relativismo. La lectura propuesta por Malcolm debe considerarse entonces una alternativa relativista a la entregada por otros pensadores e intérpretes de *Sobre la Certeza*.

La forma como nosotros adquirimos estas creencias se asemeja a la manera en que aprenden los niños a descubrir el mundo cuando están familiarizándose con el entorno que los rodea, ya que ellos aceptan las cosas tal y cual se les presentan sin mayor cuestionamiento. En esto Malcolm se basa en el Wittgenstein de *Sobre la certeza*, según el cual “el niño aprende creyendo al adulto y (...) la duda viene después de la creencia”.⁴² Sin embargo, dice Malcolm, entre los adultos existen igualmente creencias carentes de fundamentación en las cuales nos apoyamos para pensar y para actuar. Por ejemplo, nosotros observamos que hay cierta regularidad en los acontecimientos de la naturaleza, pero esta creencia no es el resultado de una investigación sino un principio que se asume como parte del funcionamiento del universo.

Estos principios que nosotros admitimos como ciertos constituyen lo que llama Wittgenstein un *entramado de principios* y este entramado constituye a su vez un *sistema*.⁴³ La principal característica de un sistema consiste en establecer sus propios criterios de coherencia, inteligibilidad y racionalidad, siendo así que no podríamos juzgar como incoherente o irracional las proposiciones de un sistema cualquiera por alguien que no esté dentro de él. Malcolm anota lo siguiente siguiendo a Wittgenstein:

Los principios del entramado, tales como la continuidad de la naturaleza o la asunción de que las cosas materiales no dejan de existir sin causa física, pertenecen a lo que Wittgenstein llama un “sistema”. Él hace la siguiente observación, que me parece que es cierta: “Todo comprobar, toda confirmación y desconfirmación de una hipótesis tiene lugar ya dentro de un sistema. Y este sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso para todos nuestros argumentos: no, pertenece a la naturaleza de lo que llamamos un argumento. El sistema no es tanto el punto de partida, cuanto el elemento en el cual los argumentos tienen su vida”. Un sistema proporciona los límites dentro de los cuales hacemos preguntas, llevamos a cabo investigaciones, y hacemos juicios. Las hipótesis se proponen y se desafían dentro de un sistema. La verificación, la justificación, la búsqueda de evidencia, acontecen dentro de un sistema.⁴⁴

Este concepto de *sistema* de Wittgenstein permite a Malcolm formular una primera crítica al evidencialismo. Este no puede demandar un principio o criterio de justificación que esté por fuera de todo sistema, puesto que los principios y criterios de

⁴² Ludwig Wittgenstein, *Sobre la Certeza* (Barcelona: Gedisa,) numeral 160.

⁴³ *ibíd.*, numeral 105.

⁴⁴ Norman Malcolm, “La Carencia de Fundamentación de la Creencia”, en *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*. ed., Enrique Romerales (Barcelona: Anthropos, 1992), 222.

justificación se encuentran al interior de cada sistema. En este orden de ideas, el evidencialismo no tendría derecho a demandar la consistencia lógica, por ejemplo, del concepto de Dios entendido como un ser necesariamente existente, ya que dentro del sistema del discurso religioso la existencia de Dios no constituye una *hipótesis* sino una idea fundamental o básica que hace parte del entramado del sistema religioso. A este respecto afirma Malcolm haciendo referencia a este concepto:

Yo no sé cómo demostrar que el concepto de Dios -esto es, el concepto de un ser mayor del cual nada puede ser concebido- no sea contradictorio. Pero yo no creo que sea legítimo demandar tal demostración. Tampoco sé cómo demostrar de qué manera el concepto de pensar algo material o el concepto de ver algo material no sea algo en sí mismo autocontradictorio. Y muchos filósofos argumentan que lo son.⁴⁵

La segunda objeción que hace Malcolm al evidencialismo se fundamenta en una observación de Wittgenstein con respecto al uso de las reglas que guían nuestra justificación racional en cualquier campo. Según Wittgenstein, el seguimiento de las reglas en sí mismas no es suficiente para llevar a cabo la acción que las reglas regulan en tanto que no nos aportan del todo la dirección en la que debemos dirigirnos -o dirigir una investigación-, sino que hace falta “algo más” (la manera como debemos interpretar la regla) y este “algo” es exterior a la regla misma y está dentro de un “curso de acción”. En palabras de Wittgenstein:

Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar un curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo. [...] Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona así y el otro de otra manera a la orden y al adiestramiento? ¿Quién está en lo correcto?⁴⁶

A este punto en particular parece referirse Malcolm al comentar la *parábola del viajero* y la alusión al *poste señalizador* como un recurso para explicar que estas reglas, o procesos, o estructuras o paradigmas de racionalidad que guían nuestra justificación,

⁴⁵ Malcolm, “Anselm’s Ontological Arguments” 59.

⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas* (Barcelona: Crítica, 1998), 205.

pueden entenderse o comprenderse “*como si indicaran una dirección diferente de aquella en que realmente íbamos.*”⁴⁷ Estas reglas se asemejan a los postes señalizadores que un viajero se encuentra en el camino. Para el viajero el poste señalizador es una señal que le indica la dirección del camino, pero la señal no se puede interpretar a sí misma, es decir, no podría indicarle la dirección al viajero si este no interpretase o leyese la señal mediante principios que no son dados por la señal misma. La analogía consiste entonces en que yo puedo tener unas reglas de pensamiento -que se asemejan a postes orientadores-, pero toda la cuestión se centra en cómo las voy a utilizar. Las reglas por sí mismas no se autointerpretan ya que las puedo utilizar bien sea en una dirección o en otra, razón por la cual necesito de algo más que las reglas para utilizarlas en el proceso de justificación y ese algo más es lo que me dice cómo aplicar las reglas, en qué sentido utilizarlas. Este “algo más” lo aprendo por socialización, por el contexto, el juego de lenguaje, las formas de vida, la cultura.

Con estos dos argumentos, Malcolm busca demostrar que toda justificación encuentra sus límites dentro de un sistema, y que por lo tanto no hay criterios externos al sistema para juzgar o calificar o decir qué es una buena razón, qué es una prueba conclusiva y cosas semejantes. La posición del evidencialismo es una falta de reconocimiento de los propios límites de la razón, como lo indica Malcolm:

Dentro de un sistema de pensamiento y actuación acontece, hasta cierto punto, la investigación y crítica de las razones y justificaciones que se emplean en ese sistema. Esta indagación sobre si una razón es buena o adecuada no puede, como se ha dicho, proseguir interminablemente. La detenemos. Le ponemos fin. Llegamos a algo que nos satisface. Es como si tomáramos una decisión o dispusiéramos un edicto: “¡Esta es una razón (o explicación, o justificación) adecuada!”. Con ello fijamos un límite de nuestro juego de lenguaje.⁴⁸

Lo dicho hasta el momento puede sintetizarse de la siguiente manera. En primer lugar, la tesis del fundacionalismo según la cual una creencia es racional si se basa en otra creencia que a su vez esté debidamente justificada por evidencias es de suyo una creencia fundamental o básica dentro del sistema del fundacionalismo. Extender este criterio básico a otros sistemas de pensamiento, de manera que se les exija que lo que no se soporte en evidencias sea considerado carente de fundamentación racional, implica una falta de reconocimiento a los propios límites de la razón. Así, es problemático para

⁴⁷ Malcolm, “*Carencia de Fundamentación*”, 227.

⁴⁸ *Ibid.*, 231.

Malcolm que el fundacionalista exija que la creencia en la existencia de Dios sea soportada por pruebas o *evidencias* y como no las hay encuentra en sus propios términos, decide que se trata de una creencia que no es racional. Lo más importante aquí es comprender que para el fideísmo la creencia en Dios es una creencia *básica* o *fundamental* que por tanto no se basa en evidencias sino que más bien funciona como un principio presupuesto dentro del sistema de pensamiento religioso. En este punto está el desacuerdo entre Malcolm y el fundacionalismo.

Llegados a este punto, luego de haber examinado por qué para Malcolm el modelo de racionalidad fundacionalista es problemático, es necesario preguntarnos ¿en qué sentido la fe no es producto de la argumentación racional? Y, para esto, ¿qué es propiamente una creencia religiosa y qué la distingue de otro tipo de creencias?

3. La naturaleza de la creencia religiosa en Norman Malcolm

3.1 ¿Es la creencia “*en la existencia de Dios*” una creencia religiosa?

La naturaleza de la creencia religiosa para Norman Malcolm se puede comprender a partir de la explicación de dos expresiones parecidas pero esencialmente distintas en su formulación e intención. Se trata de las expresiones “*Creer en Dios*” y “*Creer en la existencia de Dios*”. Esta última se entiende también como “*Creer que Dios existe*”, en donde se hace énfasis en la afirmación o proposición de *que Dios existe*. La expresión “*creer en Dios*” es usualmente entendida en el lenguaje religioso como la manifestación de una experiencia de cercanía con la persona de Dios, la cual es la base de la fe. En este sentido, la fe se entiende como un creer o confiar en la persona de Dios. Este *acto de fe* que hace el creyente religioso generalmente despierta otros sentimientos tales como *gozo, esperanza, alegría, consuelo e inclusive el temor reverencial*. De manera que esta forma de creencia se vive y se entiende desde una *experiencia* que generalmente se da en una *forma de vida religiosa*. Podríamos decir entonces que *Creer en Dios*, en primer lugar, implica un estado afectivo, un acto de la voluntad y no del intelecto.

Es importante anotar, como segunda característica, que generalmente el que *cree en Dios*, no se cuestiona si Dios existe porque ya cree en Él, *asume* como creencia básica su existencia no basada en ninguna evidencia o juicio sino en este sentimiento de fe y de confianza. Entonces, *Creer en Dios* es creer también *en la existencia de Dios o afirmar que Dios existe*. En palabras de Malcolm:

Ahora, uno está inclinado a pensar que si una persona cree “en” Dios seguramente él cree “que” Dios existe. Es poco claro lo que esto significa. Por supuesto, si “creer que Dios existe” significa lo mismo que “creer en Dios” (y este no es un uso enteramente innatural del lenguaje) entonces esto no es problemático. Pero la inclinación que nosotros estamos discutiendo está en sostener que se puede creer “que” Dios existe, sin creer “en” Dios. Como yo lo entiendo, se supone que debemos pensar que uno podría creer que Dios existe pero al mismo tiempo no tener ningún compromiso afectivo para con Dios. La creencia de “que” Él existe está primero y la actitud afectiva que le sigue podría venir o podría no venir después. La creencia de “que” Él existe podría no implicar lógicamente ninguna actitud afectiva hacia Él, pero una actitud afectiva hacia Él podría lógicamente implicar la creencia de que El existe.⁴⁹

Consideremos ahora la segunda expresión: “*creer en la existencia de Dios*” o “*creer que Dios existe*”. Esta expresión resulta para Malcolm especialmente problemática por el hecho de que quien afirma *que Dios existe* está buscando tener una certeza basada en la verdad de una proposición, pero no implica la creencia *en Dios* en el sentido anteriormente explicado, es decir, sin que esto comprometa a una persona a tomar partido o involucrarse en la experiencia religiosa que supone una cierta práctica de devoción ante el compromiso que sugiere tener *fe* en Dios. Tomemos algunos ejemplos para explicar el sentido de esta expresión. Si yo afirmo “creo que los dinosaurios se extinguieron hace millones de años”, o que “El pentágono es un polígono de cinco lados”, entonces estoy manifestando que tengo la certeza de que ambas aseveraciones son verdaderas y así lo creo. Algo similar ocurre con “Creo que Dios existe” y parece esta última estar en un mismo nivel que las dos primeras.

El problema para Norman Malcolm no es sólo que la fe no se produzca por la razón, esto es, que la creencia religiosa no sea el resultado de una cadena de razones sino que

⁴⁹ Norman Malcolm, “Is it a Religious belief that “God Exists?””, en *Faith and the philosophers*, Ed. J. Hick (New York: St Martin’s Press, 1964),107.

hace parte de una *forma de vida* que está relacionada con la experiencia religiosa. La cuestión es más bien que lo que es propiamente religioso, en el sentido de fe religiosa, es la creencia “*en Dios*”, no la creencia “*que Dios existe*”. Esta es la distinción que permite comprender la tesis de Malcolm sobre la relación entre fe y razón. A partir de esta distinción es claro por qué si bien el argumento ontológico puede demostrar que uno no puede decir que “Dios no existe” sin contradicción, eso no es suficiente para producir la fe. Pues la fe no es idéntica a la creencia “*que Dios existe*”, sino más bien a la creencia “*en Dios*”. Es decir, es “confianza” en Dios y no afirmación de proposiciones. En este sentido, lo que busca mostrar Malcolm es que si bien, siguiendo el argumento ontológico, no se puede pensar que “Dios no existe” sin contradicción, esto no es suficiente para producir la fe, que consiste en creer en Dios y no en creer “que Dios existe”.

La creencia *que Dios existe*, sí puede ser producida por razón. El argumento ontológico es una prueba de ello. Aquí hemos llegado al *quid* del asunto: ¿por qué hace Malcolm una defensa del argumento ontológico si después dice que la fe no depende de la razón? La respuesta es porque el argumento ontológico nos sirve para probar la creencia “*que Dios existe*” o la creencia “*en la existencia de Dios*” pero esto es diferente de la *fe* que significa “*creer en Dios*” como en una persona, como cuando digo “yo creo en ese médico”, “confío en él”, “confío en que va a salvar mi vida” o “confío en que me va a hacer bien la operación”. Entonces, la creencia que Dios existe sí puede ser justificada racionalmente para Malcolm, pero esto no es religioso: yo puedo creer “*que Dios existe*” y no tener fe.

Si la creencia *que Dios existe* no compromete a la persona que la piensa a llevar una vida religiosa, entonces un argumento o demostración no es algo de suyo religioso en el sentido de que no puede producir la conversión o la fe. La naturaleza de la creencia religiosa no se fundamenta entonces, ni en proposiciones, ni en argumentos, ni en demostraciones ni pruebas.

La creencia en Dios implica no solo la confianza, sino en ocasiones temor, sobrecogimiento, disgusto, resentimiento y tal vez incluso odio. La creencia en Dios implica un estado afectivo o cierta actitud que tiene a

Dios como su objeto, y esas actitudes pueden variar desde un amor reverencial inclusivo hasta el rechazo rebelde.⁵⁰

Es claro que la argumentación racional no origina la creencia religiosa, pero esto no significa que sea opuesta a la fe. ¿Cuál es entonces el papel de estos argumentos dentro de la creencia religiosa? La respuesta a estas preguntas es lo que caracteriza el fideísmo de Norman Malcolm y a la vez del mismo Anselmo –y de toda una larga tradición en la filosofía cristiana. Malcolm afirma, como mencionamos en la introducción, que los argumentos pueden ser útiles en cuanto que nos pueden ayudar e remover escrúpulos filosóficos y a limpiar el terreno en el camino hacia la fe:

Pero aún en este nivel el argumento puede que no carezca de valor religioso, pues podría ayudar a remover algunos escrúpulos filosóficos que se interponen en el camino hacia la fe. En un nivel más profundo, yo sospecho que el argumento puede ser completamente entendido solo por alguien que tenga una visión desde adentro de esta “forma de vida” humana que da lugar a la idea de un Ser infinitamente grande y que por lo tanto tiene al menos una inclinación a ser parte de tal forma de vida religiosa.⁵¹

4. Conclusión

En la introducción de este trabajo formulé algunas preguntas que surgieron a raíz de la aparente incompatibilidad entre la reinterpretación que hace Malcolm del argumento ontológico de San Anselmo y su postura fideísta, según la cual cualquier argumento es irrelevante para la fe religiosa. En el desarrollo de este artículo creo haber mostrado que la posición fideísta de Malcolm, si bien reconoce que la creencia religiosa se origina dentro de un sistema de *pensamiento y acción* y de este modo está enraizada en una práctica o forma de vida, ésta no excluye el papel de la razón o la lógica como parte de la comprensión que inclusive hace parte de la forma de vida del creyente. Este es el rasgo o característica distintiva de la manera como se conciben las relaciones entre la fe y la razón en una gran tradición de la filosofía cristiana a la que pertenecen los grandes filósofos cristianos como San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás. En el fondo, el fideísmo de Malcolm incluye la propuesta misma que San Anselmo retoma de San Agustín: *Credo ut intelligam*. Creer para entender. A la fe le es necesario el

⁵⁰ *Ibíd.*, 108.

⁵¹ Malcolm, “*Anselm’s Ontological Arguments*”, 62.

complemento natural de la razón que es parte de una *fides operandi*. Hay un vínculo entre San Anselmo con Malcolm en el sentido en que la razón no produce la fe pero ayuda a comprender mejor lo que ya se cree.

Para terminar, quisiera considerar dos asuntos importantes. El primero tiene que ver con la racionalidad misma de las pruebas de la creencia religiosa. ¿Está defendiendo Malcolm la racionalidad de las pruebas a favor de la existencia de Dios? ¿Puede un argumento probar la existencia de Dios? Frente a esta pregunta creo estar en lo cierto al decir que Malcolm encuentra totalmente razonable la creencia religiosa, en el sentido de que no es irracional tener creencias carentes de fundamentación y las creencias religiosas son carentes de fundamentación (por lo menos basada en principios externos al sistema en que tienen origen). Esto se opone a la idea según la cual las creencias religiosas tienen sentido o son racionales sólo si pueden ser justificadas por argumentos.

En este orden de ideas, diría que Malcolm aun siendo fideísta, está a favor de la racionalidad de las pruebas pero no con el fin de justificar ni demostrar la racionalidad del sistema de creencias religiosas dentro del cual se proponen estas pruebas o argumentos, sino más bien como un requisito conceptual que le sigue a la creencia religiosa. Esta se obtiene de una *forma de vida religiosa* o, en otras palabras, de una *práctica*, y sólo después pueden ofrecerse justificaciones. Estas no sólo pueden ser comprendidas únicamente desde dentro del sistema en que son producidas, sino que además sólo pueden ser evaluadas con los criterios de tal sistema. Pues, como afirma Malcolm:

Un sistema proporciona los límites dentro de los cuales hacemos preguntas, llevamos a cabo investigaciones y hacemos juicios. Las hipótesis se proponen y se desafían dentro de un sistema. La verificación, la justificación, la búsqueda de evidencia, acontecen dentro de un sistema.⁵²

Así, la racionalidad de las pruebas a favor de la creencia religiosa debe discutirse exclusivamente al interior del sistema de pensamiento religioso y por lo tanto presupone ya la fe.

⁵² Malcolm, “*Carencia de fundamentación..*”, 223.

Bibliografía

- Anselmo de Canterbury. *Obras completas de San Anselmo*. Versión castellana y notas por el padre Julián Alameda. Tomo I. -Contenido: *Monologion. Proslogion, con escrito a favor del insensato y apología contra Gaunilo-. Acerca del gramático. De la verdad. Del libre albedrío. De la caída del demonio. Carta sobre la encarnación del Verbo. ¿Por qué Dios se hizo hombre?* Madrid: B.A.C, 1952-1953.
- Clifford, William K. *La Voluntad de Creer. Un Debate sobre la ética de la Creencia*. Introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva. Traducción de Lorena Villamil García. Madrid: Técnos, 2003.
- Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Gilson, Etienne. *La filosofía en la edad media*. Versión española de Arsenio Palacios, 2ª edición. Madrid: Gredos, 1989.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Rivas. Decimoquinta edición: noviembre de 1998. Madrid: Alfaguara, 1998.
- Malcolm, Norman. "Anselm's ontological arguments". En *The Philosophical Review*, volume 69, Issue 1 (January, 1960): 41-62.
- Malcolm, Norman. "La Carencia de Fundamentación de la Creencia". En *Creencia y Racionalidad: Lecturas de filosofía de la religión*. Ed. Enrique Romerales. Madrid: Anthropos, 1992.
- Malcolm, Norman. "Is it a religious belief that "God exists"?". In *Faith and the philosophers*. Ed. J. Hick. New York: St Martin's Press, 1964.
- Plantinga, Alvin. "Racionalidad y Creencia Religiosa". En *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*, ed. Enrique Romerales, Madrid: Anthropos, 1992.
- Plantinga, Alvin. *The ontological argument from st. Anselm to contemporary philosophers*. New York: Doubleday and company, 1965.
- Romerales, Enrique. "Teísmo y Racionalidad". En *Creencia y Racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Ed. Enrique Romerales. Madrid: Anthropos, 1992.
- Winch, Peter. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Abingdon: Routledge classics, 1990.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducción castellana de Alfonso García Suárez. Universidad Nacional Autónoma de México. Barcelona: Crítica, 1998.

Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la Certeza*. Anscombe, G.E.M.--Compilador Prades, Josep Lluís.--Traductor Raga, Vicent. Tr. | Wright, Georg Henrik Von. Barcelona[Gedisa, 2000.

Nielsen, Kai. “El fideísmo wittgensteniano”. *En Creencia y Racionalidad: Lecturas de filosofía de la religión*. Ed.Enrique Romerales. Madrid: Anthropos, 1992.

FIN