

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XXII JORNADAS

VOLUMEN 18 (2012)

Luis Salvatico
Maximiliano Bozzoli
Luciana Pesenti
Editores



ÁREA LÓGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Racionalidad y alcance epistémico: los límites de la aceptación dogmática en el siglo XVII inglés

Hernán Severgum *

Introducción

Este trabajo se propone un doble objetivo: por un lado complementar las críticas a lo que se llamó en el siglo XVII *entusiasmo*. En comunicaciones anteriores presenté la polémica que Glanvill y More tuvieron con el alquimista Charles Webster, quien era considerado por los primeros como alguien que hacía filosofía natural fundándose en comunicaciones con espíritus que le develaban los secretos de la naturaleza. En esta oportunidad me concentraré en las críticas de John Locke y Joseph Glanvill a lo que puede llamarse el *entusiasmo teológico*. Por otro lado, tales críticas obligan a estos autores a definir de algún modo los alcances de la razón humana, sus limitaciones, y su papel dentro de lo que ambos consideraron como una empresa clave: otorgar al cristianismo sustento y viabilidad racional, como estrategia para diferenciarse tanto del catolicismo romano como de posiciones "entusiastas" como el puritanismo radical o calvinismo inglés.

El tratamiento de estos tópicos es parte de un intento por dar un marco más amplio a las posiciones epistemológicas del siglo XVII inglés, dentro del contexto cultural, social y político, que les confiere perspectivas de lectura más integradoras de los distintos compromisos teóricos y sociales que tenían los filósofos en cuestión.

Caracterización del *entusiasmo teológico* y sus críticas

Nicholas Jolley ha hecho una distinción, a partir del capítulo XIX del libro IV del *Essay* de Locke, entre *entusiasmo filosófico* y *entusiasmo teológico*.¹ Con el primero se refería Locke a posiciones de cartesianos extremos como Malebranche, quien defendía posiciones universalistas y racionalistas en torno a la capacidad humana de conocer, afirmando que todos conocemos todo en Dios y todos lo podemos hacer del mismo modo. Este tipo de teísmo es criticado por Locke en este capítulo del *Essay*, pero no será objeto de nuestro estudio aquí. Sólo diremos que Locke considera dicha posición como una suerte de platonismo cristiano que implica o incluye afirmaciones en torno a, por ejemplo, la trinidad de Dios, como idea insostenible por contradictoria, según la posición de Locke.

El *Entusiasmo teológico*, por otro lado, alude, tanto en Locke como en Glanvill, a posiciones propias del puritanismo radical del siglo XVII inglés, o "calvinismo inglés" como lo llama Steven Matthews.² Básicamente, este tipo de entusiasmo sostiene que es Dios mismo, y de modo directo, quien confiere una ayuda cognitiva al lector e intérprete de la Sagrada Escritura (o Revelación), para que éste descubra así el significado de los textos.

Se asocia a este tipo de enfoque de la lectura e interpretación de la Revelación, una clara desautorización de la razón o luz natural humana, como herramienta de exégesis bíblica. Calvino aludía a la limitación de las facultades cognitivas humanas, su irremediable corrupción, luego del lapsus de Adán. En términos generales, las posiciones puritanas promovían entre sus adherentes un descrédito de lo que la luz natural pueda develarnos, no sólo frente a la Revelación, sino también en el intento del hombre de conocer la naturaleza. Se asocia a la razón humana la soberbia de los primeros padres de querer conocer lo que

* U.N.C., hseverg@gmail.com

Dios les había vedado en el Paraíso, y por ello la razón es la puerta de entrada de la seducción de Satán.

El puritanismo de este modo ancla su teoría de la salvación no en una transformación de la naturaleza humana por la redención operada en Cristo (puesto que no hubo tal transformación), sino en una suerte de ritualismo riguroso, en cuanto a la práctica y la moral, junto con una adhesión incuestionable a los artículos de fe interpretados por las autoridades de las comunidades puritanas.ⁱⁱⁱ Dichos artículos claramente estaban por encima de la razón, pero también podían ser contrarios a la razón.

Locke dedica su capítulo xix del libro IV del *Essay* a considerar los peligros de este tipo de entusiasmo.^{iv} El modo en que el entusiasta alcanza la revelación y explicación de las verdades de fe por asistencia directa de Dios resuena a un tipo de innatismo o a-priorismo, que Locke ya ha criticado en el Libro I. Por otro lado, el entusiasmo promueve un tipo de cristianismo "sin esfuerzo" por la elucidación de sus afirmaciones; no hay, de parte del entusiasta, un empeño en examinar la fuente de Revelación por vía de la razón, en apoyarlas por las vías de la evidencia y de la legitimación del testimonio. En tercer lugar, el desprecio a priori de la razón como criterio, su caracterización de herramienta del demonio, habilita al entusiasta a aceptar como artículo de fe aquello de lo que no puede convencerse psicológicamente por vía natural, recordándonos aquella afirmación de Tertuliano, "credo quia absurdum". Así, la aceptación de la fe es un acto puramente voluntario.

Por otro lado, Locke, al igual que Glanvill, advierten los peligros sociales que, desde épocas de Francis Bacon, implicaban las posiciones puritanas radicales. El modo de certeza al que acceden los entusiastas es psicológico e individual, y por lo tanto atenta contra la vida social en un doble sentido: el individualismo cognitivo del entusiasta promueve las disputas y la no verdad en cuanto a lo epistémico; junto a ello, en lo social y moral atenta contra la cohesión social.^v Ambos son los fines que Locke entiende para la Religión: el fin social en cuanto a la moralidad como factor de convivencia, y la tolerancia y convivencia de las iglesias como su corolario.

Por su lado, Glanvill, figura paradigmática en la promoción de la ciencia baconiana de la Royal Society, también ofrece una caracterización del entusiasmo (en el caso de él, sólo teológico), en su opúsculo *Logon Threskeia*, de 1670.^{vi} Este discurso o "recomendación" gira en torno a cuál es el papel de la razón en cuestiones de religión. Pero en realidad, está dirigido a los jóvenes clérigos que han sido formados en teologías de corte calvinista que impulsan a dejar de lado la razón en cuestiones de teología.

Las críticas de Glanvill al entusiasmo son en muchos puntos similares a las de Locke. En primer lugar, el entusiasmo es criticado por su desprecio hacia la razón: los predicadores puritanos sólo pueden sostener sus "doctrinas irracionales" desautorizando a la razón, como enemiga de la Gracia y la Fe, como una "filosofía vana, razonamiento carnal y sabiduría de este mundo".^{vii} Según Glanvill, los calvinistas sostienen que las débiles comprensiones de la razón son tan propensas al error que no deben usarse para cuestiones de religión. En cuanto a las consecuencias, el entusiasmo según Glanvill es una forma de promoción del ateísmo y el escepticismo, pues hacen de la Fe algo "gratis", dependiente de los avatares emocionales y de las fantasías del entusiasta. En realidad, el entusiasta promueve a quienes sospechan que no hay razones para la Fe. La estrategia del entusiasta de negar la razón es también un modo de encubrir sus fantasías sagradas, pues la razón las descubriría como falacias, como enfermedades psicológicas. Además, los negadores de la razón adoptarán lo absurdo por

misterioso, y de este modo tendrán que avalar las doctrinas católicas contradictorias como la de la transubstanciación. El ataque de Glanvill al entusiasmo cierra con un aspecto político-social: un pro-anglicano como Glanvill considera al entusiasta como alguien contrario a la iglesia y al gobierno, por los mismos motivos a que aludía Locke.

Estas críticas de Locke y Glanvill a lo que llamamos *entusiasmo teológico* son una implícita defensa del uso de la razón dentro de la religión, pero además conllevan una caracterización de los alcances epistémicos del hombre que utiliza la luz natural. Por ello, al confrontar a la razón con un enemigo, el entusiasmo, y al ponerla en relación con algo que la trasciende, la religión y sus artículos de fe, es la misma razón la que queda caracterizada, y a su vez queda caracterizada la viabilidad epistémica de las afirmaciones de fe. Es en esa tónica que intentaremos establecer los límites y alcances epistémicos de la razón según estos pensadores.

La luz natural de la razón frente al objeto de la fe

Es conocido el perfil tolerante y conformista de Locke en cuanto a las creencias religiosas. Se lo podría considerar como un "cristiano pacífico". De hecho, entendía que el fin social de la religión es la promoción de la caridad y el amor, además del bienestar individual. La racionalidad de la religión para Locke era por tanto algo clave, en tanto permitía la discusión y hacía fácilmente aceptable los artículos de fe, pues éstos no violentaban las facultades naturales cognitivas del hombre. De hecho, su intento en el capítulo xviii del libro IV de *Essay* en parte se dirige a este fin: ver a la Revelación desde la razón.^{viii}

Ese empeño tiene varias facetas. Locke no sólo considerará que las verdades de fe no deben ser "contrarias" a la razón, sino que la razón debe ver con "claridad y distinción" que un artículo de fe debe ser aceptado. Es posible que no veamos con claridad y distinción el contenido del artículo, pero sí debe verse así que un artículo determinado debe ser creído. De este modo, Locke plantea a la razón frente a la religión como un criterio último de aceptación de los contenidos de la fe: la razón es quien legitima que tal afirmación deba ser creída.

En esa tónica, el modo en que la razón legitima los contenidos de la fe está en que las facultades naturales cognitivas del hombre establecen pruebas a-posteriori para la razonabilidad de la religión, pruebas que tienen que ver con la legitimación de la fuente testimonial del artículo (como lo señala en el *Essay*) como también con la plausibilidad cognitiva del contenido del artículo.^{ix}

Hay por tanto, en este segundo aspecto, una consideración contenidista de la razón, como una colección de principios de aceptabilidad que dirime qué afirmación es creíble y cuál no. Una afirmación puede ser "superior" a la razón, o superior a las capacidades cognitivas humanas, y si la fuente testimonial de dicha afirmación está legitimada, entonces "debe ser creída" como con un tipo de "certeza moral". Mientras que una afirmación que es "contraria" a la razón, en tanto se presenta como absurda o contradictoria con contenidos clara y disjuntamente aceptados, no puede considerarse aceptable. De más está decir que se presupone en esta posición que Dios no revelará ningún contenido de fe de este segundo tipo, pues la razón, para Locke "es parte de la revelación divina". El otro tipo de prueba a-posteriori para los artículos de fe, según Locke, viene por los testimonios de milagros, en tanto que una doctrina no contradictoria que viene acompañada de un milagro testificado legítimamente, también "debe ser creída".

Este esfuerzo de Locke por conferir racionalidad a la fe habla de una suerte de "naturalización del cristianismo". En su *The Reasonableness of Christianity*, de 1695, busca no sólo adecuar los contenidos de fe a los alcances epistémicos de la razón humana, sino que simultáneamente depura al cristianismo de todas las falacias, afirmaciones contradictorias y absurdos que las autoridades religiosas han obligado a aceptar aun en contra de toda comprensión.^x

Es conocido por todos el análisis de Locke acerca de los ideales del conocimiento humano en el *Essay*. Al hablar del concepto de "ciencia perfecta de los cuerpos naturales", y considerarlo sólo como un concepto, Locke está hablando de un ideal.^{xi} Es cierto que Locke utiliza aquí una idealización de una capacidad cognitiva ilimitada, "única capaz de develar las causas naturales", que acompaña a aquella división que hacía entre las "esencias reales" de las cosas que dicho ideal de razón podía establecer, confrontado con la capacidad racional limitada, pero real, del hombre, que por su pobreza sólo alcanza a establecer "esencias nominales". La razón humana es limitada; no comprenderá los artículos de fe que están por encima de la razón, pero es clave para Locke que tampoco los aceptará porque Dios envíe factores externos de ayuda epistémica, como lo plantea el entusiasmo. Los límites de la razón humana, suficientes para los fines del hombre, hablan de su optimismo sobre la naturaleza humana, que, como veremos después, se justifica incluso teológicamente. Uno de los fines del hombre es establecer cuál es la auténtica revelación. Así, no es que la razón ponga un límite a la fe, sino sólo a lo que se considere "revelación". Si la razón, actuando como limitante de la aceptación dogmática, logra presentar un cristianismo "razonable", entonces habrá probado que el cristianismo es la verdadera religión.^{xii}

La posición de Joseph Glanvill, en *Logou Threskeia* es en muchos puntos consonante con la de Locke, aunque difiere en cuanto al criterio que discrimina lo absurdo de lo creíble. Hemos analizado en comunicaciones anteriores cómo Glanvill entiende que la ingerencia de lo sobrenatural en lo natural (lo espiritual en lo material) es racionalmente plausible.^{xiii} En primer lugar, hay una consideración de la filosofía natural como un conjunto de hipótesis que no alcanzan certeza absoluta, y que su aceptabilidad radica en ser razonables y en ser permeables a las verdades sobrenaturales. Siendo la filosofía natural un producto de la comprensión humana (una de las funciones de la razón), es la razón misma la que prueba la plausibilidad teórica conceptual de la religión. Por otro lado, el otro sentido en que la religión se apoya sobre las espaldas de la razón está en que la razón le brinda sustento empírico a la fe, al igual que en Locke, mediante la legitimación del testimonio. En último lugar, es la razón la que permite dirimir, al enfrentarse a la Revelación, qué lugares del texto sagrado están escritos para hablar de modo dogmático, alegórico, figurativo, exhortativo o simplemente coyuntural. Si la razón no fuese capaz de dirimir estos aspectos del relato bíblico, la fe estaría plagada de afirmaciones sin sentido.

La razón, al legitimar el testimonio, lo hace apelando a un criterio de empiricidad. Glanvill dice que "el gran argumento para la confirmación de que la SE es auténtica son los milagros de Cristo y los apóstoles".^{xiv} Pero al ser los milagros parte de un relato escrito, es el testimonio escrito quien debe legitimarse como tal. Consciente Glanvill del peligro de que el texto sagrado se justifique a sí mismo mediante el relato de milagros que el mismo texto contiene, la legitimación del testimonio por parte de la razón es el principal factor que confiere racionalidad a la religión. En segundo lugar, Glanvill agrega que la razón "añade numerosos argumentos extras entramados", que tienen que ver con la plausibilidad empírica

del milagro.^{xv} Esto es clave, porque dicha plausibilidad empírica alude a cuestiones de tipo ontológicas, es decir, a que un milagro implica una supresión de una ley natural, pero no una contradicción como la que plantea, por ejemplo, la transubstanciación (no así la unión hipostática, a diferencia de lo que opina Locke al respecto). Establecido esto, Glanvill dirá que las principales verdades de la fe son conclusiones de la razón.

Para afirmaciones que sobrepasan a la razón, Glanvill utiliza un argumento similar al de Locke. Considérese el dogma de la unión hipostática (dogma en el cual Locke no cree por considerarlo incoherente, a partir de su concepto de substancia). Glanvill dirá que la razón no puede establecer cómo se unen las naturalezas humana y divina en Cristo, pero tampoco todavía puede decir cómo se unen el alma y el cuerpo de cualquier hombre. Sin embargo, hay suficiente apoyo empírico, considera Glanvill, para sostener que el alma y el cuerpo están entrelazados y son de naturalezas contrarias.^{xvi} Si colocamos este argumento en el contexto de la consideración que Glanvill hace sobre los alcances de la ciencia, vemos que, aunque la evidencia de los sentidos nos muestra que alma y cuerpo están unidos, y carecemos de explicación para ello, la *sceptis científica* no tiene derecho a plantear la imposibilidad de ello a partir de la indemostrabilidad, pues sería utilizar dogmáticamente su propio límite. Si no hay una contradicción flagrante con los principios universales de la razón, y está legitimado el testimonio, no hay razones para rechazar la afirmación. De hecho, Glanvill considera que para todo aquello que estamos obligados a creer, Dios ha dado "evidencia suficiente para el tema mismo"^{xvii} Es curioso cómo este pensador somete a Dios a la obligación de darnos argumentos racionales y pruebas para que creamos. Dirá incluso que, sin la razón, no hay posibilidad de usar la Revelación, ni compararla, ni aplicarla, ni entenderla.

Comparando ambos pensadores, vemos que el criterio de aceptabilidad del dogma no sólo depende de la presencia de pruebas tales como legitimación de testimonios, milagros testificados, sino también de la coherencia con contenidos cognitivos concretos. La diferencia en lo que Glanvill y Locke consideran como plausible y absurdo tiene que ver con compromisos ontológicos en cada caso. No podemos extendernos en este punto, pero obviamente el concepto de substancia en Locke le obliga a considerar absurdo el dogma de la unión hipostática. No así a Glanvill. Por otro lado, ambos acuerdan en que la transubstanciación es absurda (uno de los absurdos del catolicismo), y esto también por argumentos ontológicos que tienen que ver con la bi-localización de Cristo implicada en tal afirmación.

Pero en el caso de Locke el trasfondo es algo más complejo, y tiene que ver con la Cristología a la que adhiere. Nos concentraremos brevemente en ello.

El trasfondo ontológico en la cristología de Locke

La consideración de Locke de la irracionalidad de la doble naturaleza de Cristo y de la Trinidad no sólo se ancla en la inconsistencia respecto de lo que la luz natural de la razón acepta sin dudas. Victor Nuovo ha señalado que la Cristología que defiende Locke está en el trasfondo de todo su *Essay*, y que puede considerarse como la clave de lectura de esa obra, que, a primera vista, parece estrictamente epistemológica.^{xviii} Por brevedad, sólo consideraré afirmaciones generales de esta Cristología, tal como la presenta Jolley, para situarla dentro de la discusión presente. Cristo es visto por Locke como un hombre donde se ha encarnado una suerte de "mente divina", o sabiduría. El propósito de Dios al enviar a semejante sujeto es liberar a Dios de la obligación de aplicar la justicia por el pecado de Adán. Cristo es un

mesías, un instaurador de un Reino, de una raza nueva de hombres, quienes por sus propios medios (la razón, la luz natural limitada pero suficiente), puede ser parte de un Reino de legalidad y no de arbitrariedad. Al ser Cristo un restaurador de la naturaleza humana, esta restauración incluye a la razón humana. Por ello, un dogma no puede ser irracional. Si lo fuera, sería considerar la restauración que Cristo operó sobre la naturaleza humana como una restauración incompleta. En términos del apóstol Pablo, "su muerte habría sido inútil".

Conclusión

El entusiasmo teológico que hemos considerado, como enemigo de la razón, exigió a Locke y a Glanvill una definición de las funciones de la razón frente a la Revelación. Las posiciones de ambos son similares, levemente diferentes en función de las fuentes consideradas aquí, pero no representan las únicas oposiciones al dogmatismo arbitrario del puritanismo radical. La posición más extrema de la época, conocida como socinianismo, sostenía que la Revelación era útil, pero claramente descartable, y que dicho descarte ocurriría cuando la luz natural descubriese por sus propios medios lo necesario para la salvación. Las tres posiciones, entusiasta, moderada y sociniana, pretenden ser un antídoto contra el ateísmo. La primera presentando a la razón como la culpable del ateísmo, las otras mostrando que el único modo de prevenir el ateísmo es hacer que el cristianismo sea razonable, de naturalizarlo. La conversión del cristianismo en ciencia implicaba la derrota del ateísmo.

Notas

ⁱ Cfr. JOLLEY, Nicholas. Locke on Faith and Reason, pp. 436ss, en: NEWMAN, Lex (ed.). *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, Cambridge University Press, 2007.

ⁱⁱ Cfr. MATTHEWS, Steven. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, Ashgate, 2008, p. 7.

ⁱⁱⁱ Cfr. *Ibid.*, p. 86.

^{iv} LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding*, Vol II, pp. 162ss, en: *The Works of John Locke, in Nine Volumes*, London: Rivington, 1824.

^v Cfr. *Ibid.*, p. 164.

^{vi} Cfr. GLANVILL, Joseph. *Logou threskeia, or, a seasonable recommendation and defence of reason in the affairs of religion*, London: James Collins, 1670, pp. 18s.

^{vii} Cfr. *Ibid.* p. 2.

^{viii} Cfr. LOCKE, John. *op. cit.*, p. 156.

^{ix} Cfr. *ibid.*, pp. 172.174.

^x LOCKE, John. *The Reasonableness of Christianity, as delivered in Scriptures*, Vol. VI, pp. 5ss, en: *The Works*, *op. cit.*

^{xi} LOCKE, John, *Essay*, Vol. II, pp. 41-64, en: *The Works*, *op. cit.*

^{xii} LOCKE, John. *The Reasonableness*, Vol. VI, p. 21, en: *The Works*, *op. cit.*

^{xiii} Cfr. SEVERGNINI, Hernán. De experimentos, brujas y demonios, o cómo legitimar lo sobrenatural mediante una epistemología para lo natural, pp. 554-562, en: GARCÍA, Pío y MASSOLO, Alba (eds). *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de trabajos de las XX Jornadas, Vol. 16 (2010)*, Nro. 16, Córdoba. UNC, 2010. Y SEVERGNINI, Hernán. El mecanicismo del siglo XVII inglés: entre demonios y políticos, pp. 416-424, en: VELASCO, Marisa y VENTURELLI, Nicolás

(eds.). *Epistemología e Historia de la Ciencia: Selección de trabajos de las XXI jornadas, Vol 17 (2011), Nro. 17*, Córdoba: UNC, 2011.

^{xiv} GLANVILL, Joseph. p. 9, op. cit..

^{xv} Cfr. *ibid*.

^{xvi} Cfr *ibid*. p. 13.

^{xvii} Cfr. *ibid*.

^{xviii} NUOVO, Victor. Locke's Christology as key to understanding his philosophy, pp. 130-153, en: ANSTEY, Peter (ed.), *The Philosophy of John Locke: New Perspectives*, Routledge, 2003.