

¿Puede la intolerancia religiosa ser justificada? Sensus divinitatis, diversidad religiosa y ocultamiento divino, Hume y Schellenberg contra Calvino

*Jorge Sierra Merchán*¹
Universidad Autónoma de Colombia

Artículo de Reflexión derivado de Investigación
Recibido: Abril 23 de 2017 Aprobado: Mayo 19 de 2017

Resumen

Calvino plantea, a través de la idea de *sensus divinitatis* (esto es, que hay un conocimiento implantado de Dios), una justificación a favor de la intolerancia religiosa y de la persecución y castigo a los herejes. Pero ¿es válida esta justificación de la intolerancia religiosa, como piensa Calvino? Según Hume, es posible desarrollar argumentos evolutivos desacreditadores en contra de la existencia del *sensus divinitatis* basados en la explicación naturalista de la creencia en Dios y en la diversidad religiosa. Y según Schellenberg, es posible plantear, además, un argumento basado en el problema del ocultamiento divino. Los argumentos evolutivos desacreditadores establecen que si una creencia es producida por mecanismos no fiables que no rastrean la verdad, entonces dicha creencia carece de justificación epistémica. El objetivo de este trabajo es analizar y evaluar los dos argumentos evolutivos desacreditadores de Hume y el argumento

¹ Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, docente-investigador de tiempo completo de la Carrera de Filosofía en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia. Correo electrónico: jorgemill65@yahoo.com

de Schellenberg, los cuales intentar socavar la epistemología reformada de Calvino y Plantinga, y su defensa externalista de la racionalidad del teísmo. Mostraré que los tres argumentos son válidos y logran demostrar la falsedad del teísmo externalista. Con ello, espero hacer evidente la importancia de la crítica a la racionalidad del teísmo reformado durante la Ilustración escocesa, pues para Hume, el papel crítico de la filosofía se constituye en un remedio contra el fanatismo religioso, a la vez que promueve la idea de una democracia basada en la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia.

Palabras clave: sensus divinitatis, epistemología reformada, Calvino, Plantinga, argumentos evolutivos desacreditadores, racionalidad, teísmo, Hume, Schellenberg, Reforma.

Can religious intolerance be justified? Sensus divinitatis, religious diversity and the divine occult Hume and Schellenberg against Calvino

Abstract

Calvino presents, through the idea of sensus divinitatis (which means, that we have knowledge of God implanted in us), a justification for religious intolerance and persecution and punishment of heretics. But, is religious intolerance a valid justification as Calvino thinks? According to Hume, it is possible to develop evolutionary arguments against the existence of sensus divinitatis based on a natural belief in God and in religious diversification. Additionally, according to Schellenberg, it is possible to state an argument based on the problem of the divine occult. The discrediting evolutionary arguments state that if a believe is produced through unreliable mechanisms that don't follow reality, then such a believe lacks an epistemic justification. The objective of this work is to analyze and evaluate Hume's two discrediting evolutionary arguments as well as Schellenberg's argument, all of which try to undermine the epistemology formulated by Calvino and Plantinga, and their externalist defense of a national theism. I will demonstrate that the three arguments are valid and show how this externalist theism is false. With this, I expect to show the importance of critiquing the theism reasoning as it was reformed during the Scottish Illustration, for Hume the critical role of philosophy constitutes the solution against religious fanaticism, while at the same time, promoting the idea of a democracy based on religious tolerance and freedom of conscience.

Key words: Sensus Divinitatis, Reformed Epistemology, Calvino, Plantinga, Discrediting evolutionary A arguments, reasoning, theism, Hume, Schellenberg, Reformation.

Pode a intolerancia religiosa se justificar? Sensus divinitatis, diversidade religiosa e ocultamento divino Hume e Schellenberg contra Calvino

Resumo

Calvino salienta com a idéia de Sensus Divinitatis, a justificação da intolerância religiosa e a perseguição e castigo dos hereges. Mas é realmente justificada esta ideia? Segundo Hume é possível desenvolver argumentos evolutivos desacreditadores contra a existência do Sensus Divinitatis baseados na explicação naturalista da crença em deus e a diversidade religiosa. Segundo Schellenberg também é possível argumentar o ocultamento divino. Segundo os argumentos evolutivos desacreditadores se uma crença é produzida por mecanismos não fiáveis, ela carece de justificação epistêmica. O objetivo do artigo é analisar e avaliar os argumentos evolutivos desacreditadores de Hume e Schellenberg que tentam detonar a epistemologia de Calvino e Plantinga, baseados na defesa da racionalidade do teísmo. Os três argumentos são válidos e conseguem demonstrar a falsidade do teísmo externalista, assim no artigo se mostra a importância da crítica à racionalidade do teísmo, pois segundo Hume constitui um remédio contra o fanatismo religioso e promove a ideia democrática da liberdade de consciência.

Palavras chave: sensus divinitatis, epistemologia reformada, Calvino, Plantinga, argumentos evolutivos desacreditadores, racionalidade, teísmo, Hume, Schellenberg, reforma.

Después de todo, es poner a muy alto precio las propias conjeturas hacer quemar por ellas a un hombre vivo.

Montaigne

Lutero venció, sin duda, la servidumbre fundada en la devoción, porque puso en su lugar la servidumbre fundada en la convicción. Quebró la fe en la autoridad porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en laicos porque convirtió a los laicos en curas. Libertó al hombre de la religión exterior porque puso la religión en el interior del hombre. Emancipó el cuerpo de las cadenas porque ató a las cadenas el corazón. Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, fue por lo menos el verdadero planteamiento del problema. En adelante no se trata ya de la lucha del laico con el clérigo que está fuera de él, sino de la lucha con su propio clérigo interior, con su naturaleza de clérigo.

Marx

Introducción

Dentro de la historiografía sobre el fenómeno de la tolerancia religiosa, existe un amplio consenso en que el surgimiento de la Reforma fue el *punto de partida* que condujo, siglos después, al advenimiento de sociedades liberales y tolerantes. La fragmentación de la monolítica estructura del cristianismo occidental medieval supuso que, tanto gobernantes laicos como las autoridades eclesiásticas, se enfrentasen con el problema práctico de cómo tratar con la diversidad religiosa. Tal fragmentación significó, además, un incremento en los debates sobre diversos aspectos relacionados con la tolerancia religiosa, tales como la libertad de conciencia y la libertad de culto. En el transcurso de los siglos XVI y XVII, tal discusión condujo a la aparición de regulaciones y acuerdos que hicieron posible el pluralismo religioso en un pequeño número de Estados europeos. No obstante, la inclusión de la libertad religiosa en el catálogo de Derechos Humanos y en las constituciones de las naciones modernas, se dio solo después de que la Ilustración hubiese allanado el camino hacia tan loable fin.²

¿Por qué la idea de tolerancia fue ajena a la Reforma si justamente ella propugnaba por una cierta libertad de conciencia en su afán de apartarse de la autoridad del papa y los concilios, e incluso de la autoridad secular? Según Lutero:

...nadie puede creer o no creer por mí (...). Creer o no creer, por tanto, depende de la conciencia de cada cual (...); también éste [el poder secular] ha de estar contento, ha de ocuparse de sus asuntos y permitir que se crea de ésta o de aquella manera, como cada uno quiera y pueda, sin obligar a nadie. El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer. Se trata, en realidad, de una obra divina que viene del Espíritu y que, por consiguiente, ningún poder la podría hacer o imponer.³

Si no me convencen mediante testimonios de las Escrituras o por un razonamiento evidente (puesto que no creo al Papa ni a los concilios solos, porque consta que han errado frecuentemente y contradicho a sí mismos), quedo sujeto a los pasajes de las Escrituras aducidos por mí y mi conciencia está cautiva de la Palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme de nada, puesto que no es prudente ni recto obrar contra la conciencia.⁴

Ambos textos parecen ser una defensa a ultranza de la libertad de conciencia. Pero tanto para Calvino como para Lutero, el concepto de tal libertad no es el de los ilustrados, sino uno bastante peculiar: ser libre es estar libre del error en que han caído los católicos y ello supone "... estar cautivo de la palabra de Dios." Obrar contra la conciencia es ir en contra del credo protestante. El cristiano

2 Ole, P. and Scribner, B. (Ed.) *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, New York: Cambridge University Press, 1996, págs.1-3.

3 Lutero, M. "Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia". En *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986, págs. 46-47.

4 Lutero, M. "Lutero en la Dieta de Worms" en *Obras de Lutero*, Buenos Aires: Paidós, 1967, págs. 271-272.

era libre en tanto había sido, por el sacrificio de Jesucristo, emancipado de la ley del pecado y de la muerte para vivir según el espíritu. La libertad cristiana es la libertad de la fe frente a la ley, pues según Lutero la conciencia no debe estar atada por nada sino por la palabra de Dios. Por lo tanto, no es una libertad para creer lo que se quiera sino una libertad para obedecer a Dios. No hay otra libertad que la libertad de estar atado a una autoridad no humana. De ahí, que la tolerancia no tenga nada que ver con este paradójico concepto de libertad de conciencia. Se podría también, y sin ningún control posible, invocar la misma conciencia en beneficio del peor dogmatismo y del peor fanatismo, como claramente lo hicieron Lutero y Calvino, y definir al hereje como aquel, que en materia de fe, simplemente piensa distinto.

En su análisis de la Reforma y de su importancia en el surgimiento del liberalismo, Rawls hace una valoración semejante acerca de la relevancia de las discusiones sobre la tolerancia que se suscitaron gracias a ella.

La Reforma tuvo enormes consecuencias. Cuando se divide una religión autoritaria, salvacionista y expansionista como la cristiandad medieval, esto significa inevitablemente la aparición, dentro de la misma sociedad, de una religión rival de la anterior, también *autoritaria* y salvacionista, diferente en algunos aspectos de la religión original de la que se separó, pero que conserva algún tiempo muchas de sus características. Lutero y Calvino eran tan dogmáticos e intolerantes como lo había sido la Iglesia romana. (...) Así pues, el origen histórico del liberalismo político (y, más generalmente, del liberalismo) es la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio a algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Como bien lo vio Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa, que ciertamente *no eran las intenciones* de Lutero ni las de Calvino.⁵

Pero si bien ambos reformadores fueron intolerantes, Calvino se destacó ampliamente frente a Lutero, al sostener que los herejes debían ser castigados y asesinados si ello fuera necesario. Afirmó que solo la gente ignorante y los maliciosos hipócritas y libertinos que odiaban la religión cristiana, negarían la justicia de castigar a los herejes con la espada.⁶ Tras la ejecución del español Miguel Servet el 27 de octubre de 1553 en Ginebra, por autoritario mandato de Calvino de llevarlo a la hoguera por hereje, se suscitó un enconado debate sobre la libertad de conciencia y su relación con la cuestión de la regla de fe.

Según Popkin, los debates de la Reforma sobre la regla de la fe ejemplificaron el problema más general suscitado por el escepticismo a la hora de exigir justificar el criterio de verdad.⁷ Los pirrónicos sostenían que un criterio adicional era necesario para justificar cualquier criterio de verdad y que

5 Rawls, J. *Liberalismo político*, México. FCE, 1993, págs. 17-18. Énfasis míos.

6 Zagorin, P. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton: Princeton University Press, pág. 37.

7 Popkin, R. *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1987.

esto implicaba o bien una circularidad en la argumentación o bien caer en un regreso al infinito. Los debates de la Reforma sobre tal cuestión se dieron entre quienes pensaban que la iglesia de Roma y su tradición constituían el único criterio de la verdad en los casos de desacuerdo sobre algún aspecto de la Biblia y aquellos, como Calvino y Lutero, que pensaban que la fe y la conciencia individual constituían el único criterio de verdad.

Es dentro de este contexto que Calvino desarrolla una teología y epistemología reformadas para responder al problema del criterio. Según Calvino, el conocimiento de la existencia de Dios es algo implantado por Dios mismo con el fin de que *nadie pueda negar* su existencia, pues "... está esculpido en el alma de cada hombre un sentimiento de la Divinidad (*sensus divinitatis*), y esto, por un instinto natural. Porque, a fin de que nadie se excusase so *pretexto de ignorancia*, el mismo Dios imprimió en todos un cierto conocimiento de su divinidad..."⁸ El conocimiento implantado de Dios es una creencia espontánea, involuntaria y universal en la existencia de Dios que las personas forman, no basadas en ningún argumento, sino como parte de su respuesta cognitiva natural a la creación, pero cuya garantía depende de la iluminación del Espíritu Santo dada por Dios. Pero el resultado es que se cae en un círculo: el criterio del conocimiento religioso es la persuasión interna, la garantía de la validez de la persuasión interna es que fue causada por Dios, y de esto se tiene seguridad debido a la persuasión interna.

Calvino ofrece, claramente, una justificación a favor de la intolerancia religiosa y de la persecución y castigo a los herejes. Pero ¿es válida esta justificación de la intolerancia religiosa, como piensa Calvino? Según Hume, es posible desarrollar argumentos evolutivos desacreditadores (AED) en contra de la existencia del *sensus divinitatis* basados en la explicación naturalista de la creencia en Dios y en la diversidad religiosa. Y según Schellenberg, es posible plantear también un argumento basado en el problema del ocultamiento divino. El objetivo de este trabajo es analizar y evaluar los dos AED de Hume y el argumento de Schellenberg, los cuales intentar socavar la epistemología reformada de Calvino y su defensa externalista de la racionalidad del teísmo.⁹ Los AED establecen que si una creencia es producida por mecanismos no fiables que no rastrean la verdad, entonces dicha creencia carece de justificación epistémica. Del mismo modo, tales argumentos también permiten ir en contra de la interpretación contemporánea de Calvino hecha por Plantinga a partir de la identificación de los mecanismos productores de la creencia teísta, postulados por la ciencia cognitiva de la religión (CCR), con el *sensus divinitatis* de Calvino. Mostraré que los tres argumentos son válidos y logran demostrar la falsedad del teísmo externalista. Con ello espero hacer evidente la importancia de la crítica a la racionalidad del teísmo reformado durante la Ilustración escocesa, pues para Hume, el papel crítico de la filosofía se constituye en un remedio contra el fanatismo religioso, a la vez que promueve la idea de una democracia basada en la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia

8 Calvino, J. *Institución de la religión cristiana*, Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1999, I, 3, 4. Énfasis mío.

9 Dado que la justificación se puede entender de dos maneras, tanto el internalismo y el externalismo epistémicos dan lugar a dos nociones distintas de racionalidad que no son equivalentes. La noción de racionalidad externalista considera que una creencia es racional si es producto de un proceso fiable, esto es, un proceso que rastree la verdad, mientras que la noción de racionalidad internalista supone que una creencia es racional si hay buenas razones para sostenerla.

I. El modelo Calvino-Plantinga y la justificación externalista del teísmo

Antes de entrar a evaluar los argumentos en contra de Calvino, es importante dar una caracterización del modelo calvinista de conocimiento de Dios y de su interpretación teísta actual, por parte de Plantinga, a partir de los resultados de la CCR. Calvino presenta su modelo de conocimiento de Dios en los siguientes términos:

Nosotros, sin discusión alguna, afirmamos que los hombres tienen un cierto *sentimiento de la divinidad (sensus divinitatis)* en sí mismos; y esto, por un *instinto natural*. Porque, a fin de que nadie se excusase so pretexto de *ignorancia*, el mismo Dios imprimió en todos un cierto conocimiento de su divinidad, cuyo recuerdo renueva, cual si lo destilara gota a gota, para que cuando todos, desde el más pequeño hasta el mayor, entiendan que *hay Dios* y que es su Creador, con su propio testimonio sean *condenados* por no haberle honrado y por no haber consagrado ni dedicado su vida a su obediencia. Ciertamente, si se busca ignorancia de Dios en alguna parte, seguramente jamás se podrá hallar ejemplo más propio que entre los salvajes, que casi no saben ni lo que es humanidad. Pero, como dice Cicerón, el cual fue pagano, *no hay pueblo tan bárbaro, no hay gente tan brutal y salvaje, que no tenga arraigada en sí la convicción de que hay Dios*. Y aun los que en lo demás parecen no diferenciarse casi de los animales; conservan siempre, sin embargo, como cierta *semilla de religión*. En lo cual se ve cuán adentro este conocimiento ha penetrado en el corazón de los hombres y cuán hondamente ha arraigado en sus entrañas. Y puesto que desde el principio del mundo *no ha habido región, ni ciudad ni familia que haya podido pasar sin religión, en esto se ve que todo el género humano confiesa tácitamente que hay un sentimiento de Dios esculpido en el corazón de los hombres*. Y lo que es más, *la misma idolatría da suficiente testimonio de ello*, Porque bien sabemos qué duro le es al hombre rebajarse para ensalzar y hacer más caso de otros que de sí mismo. Por tanto, *cuando prefiere adorar un pedazo de madera o de piedra, antes que ser considerado como hombre que no tiene Dios alguno* a quien adorar, claramente se ve que esta impresión tiene una fuerza y vigor maravillosos, puesto que en *ninguna manera puede borrarse del entendimiento del hombre*.¹⁰

Calvino establece los siguientes rasgos de la creencia teísta:

1. El teísmo una creencia universal, ya que la naturalidad de la creencia teísta implica su universalidad. Según Calvino la existencia de ateos es teóricamente incompatible con la naturalidad de la creencia teísta.
2. Los testimonios de las personas sobre sus creencias religiosas no son fiables. Calvino pensó que las creencias religiosas profesadas por la humanidad no redimida son un *insincero* encubrimiento de su verdadero conocimiento implantado de Dios.

¹⁰ Calvino, J. *Institución de la religión cristiana*, Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1999, I, 3, 4. Énfasis míos.

3. No existen argumentos no circulares a favor de la existencia de Dios. Para los teólogos no reformados, como Tomás de Aquino, el conocimiento adquirido de Dios depende de argumentos a favor de su existencia que no tienen ninguna premisa teísta. Para Calvino, la gente adquiere conocimiento inferencial de Dios sólo por medio de razonamiento a partir de premisas teístas implantadas por Dios.

Por su parte, Plantinga propone el siguiente argumento externalista a favor del teísmo, claramente inspirado en Calvino:

Tanto la observación simple, como la investigación corriente en el estudio científico de la religión, sugieren que una tendencia a creer en Dios o algo como Dios, aparte de toda evidencia proposicional, es parte de nuestro equipamiento cognitivo innato. Además, si la creencia teísta es verdadera, probablemente *no requiera evidencia proposicional para su aceptación racional*. Como argumenté en *Warranted Christian Belief*, si la creencia teísta es verdadera entonces muy probablemente exista una estructura cognitiva semejante al *sensus divinitatis* de Calvino, *una fuente original de justificación de la creencia teísta*. De esta forma, la creencia en Dios, como la creencia en otras mentes, tiene su propia fuente de racionalidad y justificación, y no depende de argumentos de otras fuentes a favor de aquellas estimables cualidades.¹¹

Para los defensores de la epistemología reformada, la inclinación natural a creer en Dios, que se puede deducir del modelo estándar de la CCR¹², no sólo no socava la creencia teísta, sino que para formular un argumento externalista *a favor de la racionalidad* de tal creencia (e incluso a favor de su verdad). El modelo Calvino-Plantinga busca cuestionar el supuesto tradicional evidencialista e internalista que comparten, tantos ateos como teístas, en sus discusiones sobre la validez del

11 Dennett, D. & Plantinga, A. *Science and Religion are they Compatible?* New York: Oxford University Press, 2011, pág. 9. Para un análisis detallado de la propuesta de Plantinga de utilizar los hallazgos de la CCR a favor de su teísmo externalista, así como una evaluación crítica de dicha propuesta, ver Sierra, J. "¿Son válidos los argumentos evolutivos desacreditadores en contra de la ciencia cognitiva creacionista de la religión?" *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, 16.33 (2016): 251-274.

12 Según Plantinga, si la creencia teísta es verdadera entonces muy probablemente exista una estructura cognitiva semejante al *sensus divinitatis* de Calvino, *una fuente original de justificación de la creencia teísta*, la cual se puede identificar con los mecanismos generadores de la creencia en Dios (DDHA+ToM+MCI) establecidas por el modelo estándar de la CCR. Según dicho modelo, hay un dispositivo de detección hipersensible de agencia (DDHA), un dispositivo para la atribución de creencias y deseos a otros seres humanos o no humanos (teoría de la mente o ToM) y un dispositivo para clasificación de objetos en categorías biológicas y físicas, cuya violación produce creencias mínimamente contraintuitivas (MCI). Pero además de la tarea para la que están biológicamente diseñados, dichos mecanismos también producen otras creencias. Los seres humanos son propensos a tomar los eventos que disparan o activan el DDHA como oportunidades para formar creencias acerca de agentes que poseen mente, a los cuales se les atribuye ser las causas de tales eventos. Puesto que estos eventos naturales (por ejemplo, terremotos e inundaciones) sólo pueden ser causados por agentes que poseen grandes poderes, pero que no podemos ver, es natural a partir de esto formar creencias acerca de la existencia de agentes todopoderosos, invisibles, y con mente, es decir, algo muy similar a los objetos de la devoción religiosa. Y como estos agentes invisibles son contraintuitivos, entonces ya se tiene cómo explicar el hecho de que tales creencias sobre agentes sobrenaturales sean memorables y fácilmente trasmisibles. Para los seres humanos la operación conjunta de los mecanismos innatos DDHA+ToM+MCI causa su acto de creer en la existencia de agentes sobrenaturales tales como dioses.

teísmo, a saber: que la creencia teísta puede sostenerse racionalmente, si y sólo si, hay suficiente evidencia inferencial a favor de dicha creencia. Dado que la polémica entre ateos y teístas no se resuelve satisfactoriamente a favor de alguna de las partes, debido a que no hay argumentos concluyentes de ningún lado, Plantinga y Calvino se declaran escépticos acerca del proyecto de la teología natural que busca demostrar inferencialmente la creencia en Dios. Ambos sostienen que la creencia en Dios, al no ser el resultado de algún proceso inferencial, puede ser una creencia básica garantizada si es el producto de un proceso de formación de creencias fiable. Esta jugada a favor de una justificación externalista de la creencia teísta pretende eliminar la constante incertidumbre del creyente que ve amenazada su creencia por el inacabable escrutinio racional del ateo. Así, la epistemología reformada sostiene que el creyente está, dentro de su derecho epistémico, perfectamente justificado, a creer en Dios, incluso si carece totalmente de razones. La ausencia de razones por parte de los creyentes corrientes, no es un signo de irracionalidad, sino una virtud epistémica. Suponiendo que los ateos logren demostrar la falsedad de todos los argumentos teístas, aun así es posible justificar el teísmo. Pero esta estrategia resulta ser temeraria para muchos defensores de la teología natural. Renunciar a la vía internalista de justificación del teísmo puede ser un acto suicida, sostienen, ya que implica apostar todo al éxito o al fracaso de un sólo argumento externalista a favor de la existencia de Dios.

Tenemos entonces la siguiente definición del modelo Calvino-Plantinga: Dios dotó a los humanos con un sentido especial o *sensus divinitatis*,¹³ esto es, con una arquitectura cognitiva (DDHA+ToM+MCI) destinada a producir, de manera fiable, la creencia en Dios. Todos los seres humanos están dotados de tales mecanismos y por ello, desarrollarán (en ambientes apropiados) la creencia teísta de forma natural.

A partir de tal identificación entre mecanismos cognitivos y *sensus divinitatis* se sigue que la creencia teísta es racional, e incluso, verdadera. Dado que el modelo Calvino-Plantinga se apoya en un enfoque externalista de la justificación epistémica, hay que precisar qué se entiende por garantía epistémica.¹⁴ Según Plantinga, una creencia tiene garantía para una persona S sólo si esa creencia se produce en S por medio de facultades cognitivas que funcionan correctamente (no sujetas a ninguna disfunción), en un ambiente cognitivo apropiado para la clase de facultades cognitivas de S, de acuerdo con un plan de diseño que está dirigido con éxito a la verdad.¹⁵ En consecuencia, tenemos que el teísmo es racional a partir del siguiente argumento:

13 Es importante aclarar que Plantinga, como Calvino, defienden una versión cristiana del teísmo, de carácter exclusivista que afirma categóricamente su verdad por encima de las otras dos versiones del teísmo. Los inclusivistas religiosos sostienen que, mientras sus propias religiones son correctas y privilegiadas, son compatibles, por lo menos, con alguna otra religión. Los pluralistas religiosos sostienen que sus propias religiones son correctas y que, sin embargo, hay otras religiones que son igualmente correctas.

14 Según Plantinga, el ingrediente adicional necesario para que la mera creencia verdadera cuente como conocimiento es la garantía, la cual es definida en términos externalistas a partir del concepto de fiabilidad. La garantía es la manera en que la epistemología reformada denomina a la noción de justificación externalista.

15 Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pág. 156.

Premisa Causal: la creencia de S que Dios existe se explica por el *sensus divinitatis*.

Premisa epistémica: el *sensus divinitatis* es un proceso que rastrea la verdad.

Por lo tanto, la creencia de S que Dios existe está justificada.

Pero aquí cabría una posible crítica. El *sensus divinitatis* existe sólo si la creencia teísta es verdadera. No hay garantía si Dios no existe y no podemos creer justificadamente en su existencia sino hay garantía. Pero Plantinga y Calvino convierten esta crítica en un elemento a su favor. Si se busca persuadir a los teístas de su irracionalidad, hay que demostrar primero que Dios no existe porque si Dios existiera la creencia teísta estaría justificada (existe un *sensus divinitatis*) y el teísmo sería verdadero. Si se quiere socavar la estrategia externalista de justificación del teísmo, hay que cancelar la fiabilidad del *sensus divinitatis*, sin dar por sentado que Dios no existe. Pero si esto es así, ¿qué requisitos debe cumplir una objeción para que cancele la garantía de la creencia teísta? Hay que establecer que la creencia teísta surge de un mecanismo no fiable y hay que mostrar que la operación de tal mecanismo no se orienta a la producción de creencias verdaderas.

2. Los AED de Hume contra la racionalidad del teísmo externalista

Hume fue uno de los pioneros en desarrollar AED en contra de la racionalidad de la creencia teísta. Los argumentos AED tienen la siguiente estructura:

Premisa causal: La creencia de S que P se explica por X.

Premisa epistémica: X es un proceso que no rastrea la verdad.

Por lo tanto, la creencia de S que P es injustificada.

A su vez, un proceso rastrea la verdad si y solo si P no fuera verdadera, entonces S no creería que P.

Hume intentó demostrar que el *sensus divinitatis* del Calvino no era necesario para explicar y justificar la creencia en Dios. La explicación naturalista de Hume del origen y sostenimiento de la creencia religiosa es asombrosamente visionaria y adelanta muchos de los desarrollos posteriores de la CCR. Además de identificar mecanismos formadores de la creencia religiosa, los cuales son muy cercanos a los propuestos por el modelo estándar (DDHA+ToM+MCI), logra mostrar la relevancia de las emociones (por ejemplo, el miedo) en la producción de dicha creencia.

Para Hume, el *explanandum* de su teoría es el contenido básico de cualquier creencia religiosa: la noción de poder inteligente invisible. Dicho contenido es una condición necesaria y suficiente para formar y sostener toda creencia religiosa, tal como lo reconoce la misma CCR. Al develar la procedencia del contenido básico de la creencia religiosa, se proporciona una razón para suspender las creencias que usen este contenido, dado que los procesos que estructuran el contenido de la creencia no son fiables. Por lo tanto, tal suspensión se aplicaría a todas las creencias religiosas. Debido

a esto, tal explicación reta la posición del fideísmo racional de Plantinga y Calvino, esto es, la tesis de que es racional sostener creencias religiosas en ausencia de argumentos a su favor. Si los fideístas reconocen que la explicación de Hume es la mejor explicación de la creencia religiosa, entonces tienen una razón externalista para suspender la creencia.

En Hume hay un proyecto para socavar y rechazar todas las formas de creencia religiosa, incluyendo la creencia teísta. La *Historia natural de la religión* es considerada como una pieza clave que hace parte de un proyecto crítico más amplio que tiene como objetivo demostrar que la creencia religiosa no está justificada ni por la razón, ni por la experiencia, ni por la revelación, ni *por la explicación del origen de la creencia misma*. En este contexto, Hume hace su famosa distinción:

Dado que toda investigación referente a la religión tiene la mayor importancia, hay dos cuestiones en particular que ponen a prueba nuestra reflexión, a saber: la que se refiere a su fundamento racional, y la que se refiere a sus orígenes en la naturaleza humana.¹⁶

Al parecer, cada una de las cuestiones puede ser considerada de forma independiente: en la explicación de los procesos causales a través de los cuales los seres humanos ha llegado a sostener la creencia religiosa, no es necesario hacer afirmaciones con respecto a su verdad o a su estatus epistémico. En el examen de los argumentos a favor y en contra de tal creencia, no es necesario determinar las causas que dieron origen a la creencia religiosa para establecer su validez. Pero Hume considera que la historia causal de la creencia religiosa afecta su justificación desde un punto de vista externalista. Tales AED sirven de base para desarrollar una estrategia argumentativa más completa que permita rechazar, de plano, la creencia religiosa, siempre y cuando *ya se haya establecido* que la creencia religiosa no puede justificarse con base en razones. Dado la enorme similitud entre la CCR y el proyecto de Hume, es importante aclarar de qué modo una indagación acerca de las causas de la creencia religiosa puede afectar su justificación, esto es, de qué modo un enfoque externalista de la justificación epistémica puede servir de base para criticar la racionalidad del teísmo. La estrategia externalista será la encargada de mostrar por qué una creencia que no posee apoyo argumentativo válido, es, no obstante, sostenida por muchas personas de forma irracional, como Hume afirma.

2.1. El argumento de la diversidad religiosa

Si, como se establece en el modelo Calvino-Plantinga, hay un *sensus divinitatis* fiable que genera la creencia teísta, entonces ¿por qué hay tanta diversidad religiosa? ¿Por qué las personas *todavía* creen y

¹⁶ Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág.39.

han creído en tantos falsos dioses si se asume que poseemos un conocimiento implantado de Dios? ¿Acaso Dios no desea ser conocido a través de un mecanismo fiable? El problema de la diversidad religiosa admite dos enfoques. Se puede mirar sus efectos epistémicos y sus efectos morales. Por ahora hablaré de los primeros.

El AED de Hume basado en la diversidad religiosa es el siguiente:

1. Un mecanismo productor de creencias no es fiable si constantemente produce creencias diversas y mutuamente incompatibles.
2. Los mecanismos que producen la creencia teísta (DDHA+ToM+MCI),¹⁷ producen creencias diversas y mutuamente incompatibles (la enorme diversidad religiosa es una prueba clara de ello).
3. Por lo tanto, los mecanismos que producen la creencia teísta no son fiables.
4. Por lo tanto, la creencia teísta carece de justificación.

El problema de la diversidad religiosa es conceptualizado por Hume de la siguiente forma:

La creencia en un poder invisible inteligente ha estado generalmente muy difundida entre la especie humana en todo tiempo y lugar, pero acaso no ha sido tan *universal* como para no admitir *excepción alguna*, ni ha existido *uniformidad en un ningún grado* respecto a las ideas que ha originado. Se han descubierto algunos pueblos que *no tenían sentimientos religiosos*, si damos crédito a los viajeros e historiadores; y *no existen dos pueblos, ni siquiera dos seres humanos que hayan coincidido en los mismos sentimientos*. Parecería, pues que este concepto *no surge del instinto original* o de una impresión primaria de la naturaleza, como la que origina el amor propio, la inclinación entre los sexos, el amor a la descendencia, la gratitud o el resentimiento, pues *cualquier instinto de esta clase se ha encontrado en todas las naciones y épocas de forma universal* y tiene siempre un objeto determinado (...).¹⁸

A favor de la premisa decisiva 2 y en contra de la supuesta naturalidad y universalidad de la creencia teísta sostenidas por el modelo Calvino-Plantinga, Hume afirma que los procesos formadores de la creencia religiosa no generan las mismas creencias religiosas en todas las personas exactamente sobre los mismos agentes sobrenaturales. Si bien es posible reconocer una *propensión universal* de la mente humana a creer en poderes invisibles e inteligentes, no existe, como tal, *un único grupo pre-*

17 Según Hume, cuando se reúnen los siguientes tres hechos, se llega a la conclusión de que es evidente que tenemos una clara tendencia natural a creer en agentes sobrenaturales (dioses) que se basa, primero, en el miedo y en la necesidad imperiosa de controlar las fuerzas misteriosas a las que estamos inexorablemente sujetos. Segundo, en una tendencia o prospección natural a interpretar el universo agencialmente, y tercero, en un gusto por lo extraño, milagroso y maravilloso. Nótese que los tres elementos expuestos, que son responsables de causar la creencia religiosa, son muy similares a DDHA, ToM y a MCI.

18 Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág.39 Énfasis míos.

dilecto de agentes sobrenaturales en los que las personas exhiban una marcada inclinación natural y *universal* a creer. La creencia en dioses es el resultado del miedo, la esperanza y la imaginación, pero a la vez son el efecto el *de cada* miedo, *de cada* esperanza y *de cada* fantasía de la imaginación de *cada* cultura, e incluso, de *cada* individuo, en momentos y lugares *distintos*. Incluso hay pueblos sin sentimientos religiosos, es decir, hay ateos.

El problema de la incompatibilidad parece implicar el rechazo de todos los credos y dioses, a través de una especie de larga disyunción exclusiva: (P o Q o...).

(...) los teístas modernos podrían reconocer que, cuando se trata de Baal y el Becerro de Oro, Thor y Odín, Poseidón y Apolo, Mithras y Amón Ra, ellos son, en realidad, ateos. Todos somos ateos con respecto a la mayoría de los dioses en los cuales la humanidad ha creído alguna vez. Algunos de nosotros, simplemente, vamos un dios más allá que el resto.¹⁹

Al elegir cualquier opción religiosa como verdadera, todas las demás son falsas. La afirmación atea de Dawkins, sostenida también por Hume, simplemente nos recuerda que, si bien todas las religiones no pueden ser simultáneamente verdaderas, es posible, no obstante, que todas resulten ser falsas. Lo que cada uno de los creyentes afirma, desde el punto de vista exclusivista del modelo Calvino-Plantinga, es que si su religión es verdadera, entonces todas las demás religiones son falsas, en la medida en que son incompatibles con ella. Pero esto no mejora la precaria situación epistémica de la creencia teísta seleccionada como única candidata a la verdad, dado que se ha encontrado una prueba externa para la no fiabilidad del mecanismo productor de dicha creencia y así, no se ha podido establecer su verdad. En consecuencia, toda creencia religiosa está seriamente cuestionada en su estatus epistémico y ninguna tiene un estatus epistémico privilegiado. Por ello, hay un debilitamiento generalizado de la fiabilidad de los mecanismos productores de la creencia religiosa, lo cual socava la justificación de todos los credos religiosos.

Pero cabe aquí la cuestión acerca de cuál de las opciones, si la teísta o la naturalista, explica mejor el extendido fenómeno de la diversidad religiosa. Ya que a lo sumo, una y sólo una religión puede ser la correcta, según lo exige la coherencia del teísmo exclusivista de Calvino y Plantinga, nuestra propensión a la devoción religiosa no es algo fiable. Aún si, por fortuna, damos con *la* religión verdadera, no podemos negar que la *mayoría* de los dioses en los que creen las personas, gracias a la misma inclinación, deben ser *falsos* dioses, una conclusión que es aceptada no solo por los ateos, sino incluso por los fieles de todas las religiones: los que creen en un solo Dios verdadero (o un conjunto de dioses) denuncian y combaten los falaces credos de las demás religiones. La guerra de Dios contra los falsos dioses de paganos y herejes ha sido una lucha sin tregua y sin término a lo largo de los siglos. El problema de la diversidad implica, de entrada, la tesis de que los mecanismos que generan la creencia religiosa son, irremediabilmente proclives al error y a la herejía:

19 Dawkins, R. *El espejismo de Dios*, Madrid: Espasa-Calpe, 2007, pág. 49.

Pues ha sido obvio, desde antes, que los mecanismos que producen las creencias religiosas producen falsos positivos. *No hubiera existido ninguna necesidad de misioneros, jihads o cruzadas si no tuviéramos una tendencia a creer en falsos dioses.* Por lo tanto, aquellos que suponen que hay una necesidad de tales cosas, deben creer que, cuando se trata de religión, nuestros mecanismos formadores de la creencia religiosa son *propensos al error.*²⁰

Los falsos dioses de los demás hay que combatirlos con alguna forma de violencia ejercida en contra de los falsos creyentes, como lo dejó en claro la *Inquisición Protestante* liderada por Calvino. Esto se explica si se tiene en cuenta que el éxito relativo de una religión se determina por su número de adeptos en comparación con el de otras religiones.²¹ Según esa implacable lógica evolutiva, las religiones más exitosas son las que, en general, han logrado aumentar su número de fieles matando o convirtiendo mediante, la coacción, a los miembros de otras religiones. Curiosamente se mata en nombre de la verdad religiosa, pero lo único que importa es la aptitud de los credos, algo que en nada se relaciona con su verdad. Es por ello, que las herejías desaparecieron no debido a un trabajo de crítica racional. Nunca se demostró la falsedad de los credos de los anabaptistas, cátaros y los gnósticos. Sencillamente tales sectas heréticas fueron minadas por otros grupos religiosos más exitosos.

Pero no solo los procesos que generan la creencia religiosa necesariamente producen directamente diversidad e incompatibilidad, sino que, además, los contextos históricos y geográficos en los que se diversifica tal creencia operan como un condicionamiento sobre el cual las personas no tienen ningún control. Por ello, sostener una creencia religiosa no es racional, dado que su adquisición obedece, en general, de un mero accidente histórico o geográfico. Por lo tanto, si uno es un externalista, tal creencia no está justificada, dado que el proceso que la produce no rastrea la verdad. Tal contingencia también afectaría a la justificación internalista. Por ejemplo, es una cuestión de pura suerte si algún creyente cristiano logra tener buenas razones para creer en el Dios cristiano. Si tal creyente hubiera sido enviado al Japón sintoísta cuando era un párvulo, entonces lo que ahora tomaría por buenas razones, él las vería como malas y lo que ahora juzga como malas razones, él las juzgaría como buenas. En consecuencia, la ponderación de lo que es una buena y lo que es una mala razón, en relación con a su creencia religiosa, está condicionada, no tanto por la solidez o no de las razones en sí mismas, sino más bien por hechos sin ninguna relevancia sobre el entorno cultural en el que se nace. Por ello, un teísta internalista debe reconocer que no tiene una adecuada justificación inferencial a favor de su creencia religiosa (en ausencia de evidencia independiente).

Parece, entonces, que el siguiente principio cancelador de la justificación de la creencia religiosa basado en la diversidad es verdadero: Si (1) S tiene alguna buena razón para creer que P, pero (2) también sabe que otras personas tienen igualmente buenas razones para creer cosas incompatibles con P, y (3) S no tiene ninguna razón para desechar aquellas razones y favorecer las suyas, entonces

20 Pigden, C. "Subversive Explanations". En Dawes, D. & MacLaurin, J. (Eds), *A new Science of Religion*. Abingdon: Routledge, 2013, pág. 148.

21 Wilson, D. S. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago: The University Chicago Press, 2002.

S no está justificado en creer que P.²² Hay una cancelación de la justificación internalista y externalista de la creencia en Dios. Y puesto que no hay una religión que tenga un estatus epistémico privilegiado y sea la verdadera, se sigue que todos los credos religiosos se destruyen mutuamente por el hecho de no adorar al mismo dios o conjunto de dioses.

La explicación naturalista de Hume del fenómeno de la diversidad religiosa está ampliamente respaldado por la CCR. De acuerdo con la CCR, nuestro DDHA y nuestra ToM nos sesgan al antropomorfismo, de manera muy parecida a la que explica Hume. Aun así, las ideas religiosas específicas que emergen y que son culturalmente transmitidas, como por ejemplo las cualidades de un espíritu o de un dios, son altamente contexto-dependientes. De hecho, esta misma afirmación sobre el contexto es lo que ayuda a explicar por qué existen las impresionantes diferencias religiosas por lo que no existen dos pueblos, ni siquiera dos seres humanos que hayan coincidido en *los mismos sentimientos religiosos*. Parecería, pues que esta creencia no surge del instinto original, como sostiene Calvino. Según Hume, "Los primeros principios religiosos tienen que ser *secundarios*, de modo que pueden ser fácilmente tergiversados por accidentes y causas diversos..."²³ Al parecer la explicación naturalista humeana de la diversidad religiosa también está respaldada por la evolución cultural.

Dado el argumento de la diversidad religiosa, se sigue que el *sensus divinitatis* no brinda garantía a la creencia teísta, y en consecuencia, está en duda su existencia junto con la de Dios. En consecuencia, este argumento epistémico sobre la falta de garantía podría ser concluyente sin presuponer la falsedad del teísmo. Por lo tanto, un argumento en contra de *la racionalidad* del teísmo se convierte en un argumento contra la *verdad* del teísmo. La identificación del *sensus divinitatis* con los mecanismos de la CCR que producen la creencia teísta, no permite ni demostrar que el teísmo es racional ni mucho menos que es verdadero: la tesis de la naturalidad de la creencia teísta que sirve de base para argumentar a favor de su verdad, es falsa.

2.1.1. ¿Es válido el argumento de la diversidad religiosa? Los efectos epistémicos del pecado y el modelo Calvino-Plantinga.

Según el modelo Calvino-Plantinga, el *sensus divinitatis* es un mecanismo cognitivo normalmente fiable que tiende con éxito a la verdad, pero puede estar operando bajo circunstancias que hacen que no funcione como es debido. Por lo tanto, no es la arquitectura cognitiva, diseñado por Dios para producir la creencia teísta, la que está funcionando mal, sino que el *sensus divinitatis* falla debido de que está operando en un contexto que ha sido pervertido por el pecado o que falla porque ha sido dañado por el pecado. Por lo tanto, la premisa crucial 2 del argumento de Hume es falsa. Según Plantinga y Calvino, el fenómeno de la diversidad religiosa no permite concluir que la creencia teísta es producida por una arquitectura cognitiva no fiable. Los procesos cognitivos sólo se dirigen

22 Feldman, R. "Plantinga on Exclusivism". *Faith and Philosophy*, 20.1.(2003), pág. 43.

23 Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág. 42. Énfasis míos.

con éxito a la verdad si están funcionando en el tipo correcto de entorno cognitivo. Y se está en un contexto adecuado sólo si la religión verdadera está culturalmente disponible, es decir, si se está en una comunidad teísta cristiana.

Pero según el relato bíblico, para ellos verídico, los antiguos hebreos se encontraban en un entorno cognitivo supuestamente óptimo. No sólo profesaban la religión verdadera, sino que además Dios mismo les dio varias pruebas inequívocas de su verdad por medio de milagros y revelaciones. Aun así, la propensión a creer, increíblemente, seguía siendo no fiable ya que los creyentes caían constantemente en la idolatría, venerando a falsos dioses. Pero, ¿funciona la apelación al pecado para explicar este caso difícil?

Se supone que las facultades cognitivas son fiables si están funcionando en el entorno adecuado y si están funcionando correctamente. Así, Plantinga afirma que la arquitectura cognitiva de los antiguos hebreos no estaba operando de manera fiable ya que estaba corrompida por el pecado. Pero el problema con esta solución es que como se presume que todos los seres humanos son pecadores, hay una propensión natural y universal al pecado que no conoce límites. De hecho, hace parte de la genética humana y, por lo tanto, tiene que hacer parte del plan de diseño divino que estructura la vida humana según la evolución teísta. Si, como resultado del pecado, el *sensus divinitatis* es, con toda probabilidad no fiable y, repetidamente lleva a las personas por la falaz senda de la idolatría, esto no se debe a que las facultades cognitivas sean disfuncionales, sino a que son evidentemente imperfectas e inducen al error. Dios pudo haber estructurado la mente humana para que no cediera a la tentación de adorar a falsos dioses.²⁴ Si se asume la explicación de la diversidad religiosa dada por la CCR, es claro que Dios, dado el teísmo, no sólo permite que se produzca una altísima cantidad de diversidad religiosa, sino que además la causa. Esto se infiere de la tesis de que si el teísmo es verdad, entonces Dios está detrás de la naturaleza y es el responsable, a través de la evolución teísta, de la creación de las mentes y los ambientes en los que viven los seres humanos. Pero si esto es verdad, entonces la diversidad religiosa es, en último término, el resultado directo e intencionado de un diseño divino. El creacionismo cognitivo mismo anula el *sensus divinitatis* y genera serias dudas sobre el teísmo.

Además, según la CCR los procesos que generan la creencia teísta son el producto de la selección natural. Los mecanismos que explican la inclinación humana a creer en Dios no fueron seleccionados porque tendían a producir la verdad. Son meros subproductos de mecanismos que son útiles para otros fines. Por lo tanto, la creencia religiosa no es el resultado de procesos cognitivos que funcionan de acuerdo con un plan de diseño que tiende exitosamente a la verdad. EL DDHA produciría la

24 "Unos pocos sucesos como éstos, regular y sabiamente dirigidos, cambiarían la faz del mundo; y sin embargo, no por eso se perturbaría el curso de la Naturaleza, ni se confundiría la conducta humana más que con la presente economía de las cosas, una economía en la que las causas son secretas, variables y complejas. Algunas pequeñas modificaciones en el cerebro de Calígula cuando éste era aún niño podrían haber hecho de él un Trajano. Una ola un poco más alta que las demás, capaz de enterrar a César y a su destino en el fondo del océano, podría haber restaurado la libertad a una parte considerable del género humano." Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág. 140. El mismo argumento de Hume se aplica a la creencia religiosa y al mal epistémico.

creencia en Dios, sea o no verdad. Aún si la explicación anterior falla, la explicación adaptacionista de la creencia religiosa mostraría que tal creencia es adaptativa y, pese a eso, puede ser falsa.

Incluso si se concede, por mor del argumento, que la evolución teísta ha dado lugar a dispositivos cognitivos fiables que producen la creencia en Dios, hay no obstante, una dificultad insoslayable para el teísmo cristiano. Incluso si nuestros procesos cognitivos rastrean la verdad de la creencia teísta, las creencias que rastrean no parecen ser las verdades genuinas del cristianismo. Es decir, la creencia en Dios tiene un contenido muy definido para ser un mero producto de los mecanismos descritos por la CCR. El teísta podría requerir algo más que el solo *sensus divinitatis* para generar la creencia en Dios como es debido. Como se explicó antes, el teísta puede sostener que el *sensus divinitatis* no genera un concepto preciso de Dios, sino más bien sólo un sentimiento vago de que *podría haber alguien ahí afuera*, lo cual necesita ser perfeccionado con otras fuentes que aseguren la creencia en ese Dios. Otra posible respuesta es sostener que un concepto adecuado de Dios hace parte de nuestra herencia biológica, pero que cuando se nace y se vive en un mundo lleno de pecado, este impoluto concepto se pervierte cuando crecemos. Nuevamente se insiste en que la diversidad de creencias y conceptos sobre Dios que hay en el mundo, es una consecuencia del error humano fruto del pecado, pero no del diseño divino.

No obstante, esto no resuelve el problema. Plantinga y Calvino sostienen que el *sensus divinitatis* proporciona una justificación de la creencia teísta, pero ¿cómo puede un mecanismo cognitivo dañado producir creencias fiables? La respuesta de Plantinga y Calvino es que nuestras herramientas cognitivas dañadas se complementan con “la ayuda interna del Espíritu Santo”, una herramienta divina que sirve para corregir el mal funcionamiento del *sensus divinitatis* y permite así garantizar la verdad del teísmo cristiano. A estas alturas uno se interroga si es cierto que Dios quiere ser conocido por sus criaturas. Un Dios que requiere de tantos medios para alcanzar un fin tan sencillo no sería un Dios todopoderoso, o si lo fuera, entonces no sería un Dios bueno.

Pero esta solución se enfrenta a dos dificultades. La primera viene de la mano de la misma CCR. Invocar la creencia en el Espíritu Santo para resolver el problema de la justificación de la creencia teísta, implica que dicha creencia puede estar sometida también a una explicación cognitiva y evolutiva. La creencia en el Espíritu Santo podría ser, como cualquier creencia en agentes sobrenaturales, el producto de procesos cognitivos que no rastrean la verdad. Por lo tanto, es posible desarrollar un AED en contra de esa creencia. Por ejemplo, nuestra propensión a creer en el Espíritu Santo obedecería a un mecanismo que permite generar la ilusión de control ante el temor a no creer en el Dios correcto y a condenarnos. De hecho, habría muchos más AED en contra de la creencia en el Espíritu Santo, basados en todos los variados mecanismos de formación de creencias que no rastrean la verdad (por ejemplo, su origen cultural y no natural). Esto supone que Plantinga tiene que brindar una justificación a favor de la creencia en el Espíritu Santo que, en sí misma, no esté abierta a nuevos AED. Pero es claro que sin la ayuda del Espíritu Santo el modelo Calvino-Plantinga fracasa.

La otra dificultad del argumento que recurre al Espíritu Santo es de carácter lógico. ¿Cómo puede ser lógicamente justificada la creencia en que la iluminación del Espíritu Santo conduce a la verdad? Puesto que la creencia en el Espíritu Santo es producto de los mecanismos cognitivos que, según Plantinga y Calvino, están dañados y, por lo tanto, son poco fiables, no tenemos razones suficientes para asegurar la verdad de esa creencia. El argumento es, en última instancia circular, y por ello, se autorrefuta. Esta crítica es más contundente de lo que parece a primera vista. Porque, incluso, suponiendo que todos los AED no fueran concluyentes y que las premisas de este argumento lógico fueran verdaderas, los seres humanos estarían trabajando bajo el influjo de un *sensus divinitatis* dañado, y por lo tanto, poco fiable. Se sigue, entonces, que no hay afirmaciones teológicas que puedan justificarse, incluyendo la creencia misma en un *sensus divinitatis*. Esto sería la base para construir un argumento lógico cancelador en contra de la epistemología reformada, el cual puede ser formulado en los siguientes términos:

1. Si el teísmo es verdadero, nuestras capacidades cognitivas no son fiables debido a los efectos epistémicos del pecado (el *sensus divinitatis* está dañado y la creencia en el Espíritu Santo no está justificada).
2. El teísta tiene entonces que reconocer un cancelador de la creencia en la fiabilidad de las capacidades cognitivas humanas.
3. Si se acepta que las capacidades cognitivas humanas no son fiables, entonces este cancelador no puede ser a su vez cancelado por ninguna otra creencia (ya que cualquiera otra creencia emanaría de capacidades cognitivas no fiables).
4. El teísta tiene que admitir que también su creencia en el teísmo resulta cancelada.
5. Por tanto, la creencia en el teísmo se cancela a sí misma.
6. Por lo tanto, la creencia en el teísmo es irracional.

Pero todavía, hay otra objeción al argumento del pecado.

Si (...) Dios creó a los seres humanos para que puedan disfrutar de una relación con él, ¿por qué Dios dejaría tales capacidades cognitivas importantes al azar de la selección natural? (...) ¿por qué los sesgos conceptuales documentados sólo fomentan la creencia en agentes sobrehumanos en general y no en un concepto verdadero y preciso de Dios? (...) ¿por qué no configuró nuestro cerebro para que formara plenamente una creencia en Dios?²⁵

Si se sostiene que la inclinación a creer en muchos dioses se evidencia debido a los efectos epistémicos del pecado, entonces el politeísmo es una versión corrupta del monoteísmo. Pero esta

25 Barrett, J. 'Cognitive Science, Religion and Theology', En Murray, M. and Schloss, J. (Eds). *The Believing Primate: Scientific, Philosophical and Theological Reflections on the Origin of Religion*. New York: Oxford University Press 2009, pág. 97.

afirmación genera una inconsistencia con la CCR debido a que, con toda probabilidad, la más antigua y más extendida forma de creencia religiosa es la creencia en espíritus ancestrales o fantasmas, un tipo de creencia en una realidad ultraterrena. En esta misma línea Hume afirma que: "...es imposible que el teísmo pudiera, partiendo de razonamientos, haber sido la religión primera del género humano y que hubiera dado lugar, al *corromperse*, al surgimiento del politeísmo y a toda esa variedad de supersticiones de mundo pagano."²⁶ Se sigue de lo anterior que es imposible que poseamos primero la creencia innata en un único Dios y, después, gracias al *sensus divinatatis* dañado, los seres humanos produjesen la creencia en falsos dioses, en espectros de falsas divinidades. El daño de dicho mecanismo no permite explicar el paso del politeísmo al monoteísmo. Aquí la abundante evidencia antropológica y de la CCR está a favor de Hume.

Por lo tanto, el naturalismo de Hume tiene un poder explicativo mayor que el teísmo al explicar acertadamente el fenómeno del politeísmo y, en general, de la diversidad religiosa. La CCR le da la razón a Hume, al aportar evidencia a favor del siguiente enunciado contrafáctico: incluso si los seres humanos nunca se hubiesen comportado mal por su naturaleza pecadora, aún así habría gran diversidad religiosa. El recurso de apelar al libre albedrío (esto es, a la decisión de actuar mal) para explicar la diversidad religiosa, no logra dar cuenta de la mayor parte de ella, ya que normalmente no elegimos nuestras culturas, entornos o, para el caso, nuestras creencias religiosas. Por lo tanto, el argumento AED de Hume sobre la diversidad religiosa parece ser válido. En consecuencia, el teísmo externalista carece de justificación.

2.2. El argumento de la inferencia hacia la mejor explicación.

Como se estableció antes, la cancelación de la garantía de la creencia en Dios depende de dos condiciones. A favor de la condición I, es claro que Hume desarrolla una explicación naturalista alternativa de la creencia teísta que resulta ser más plausible (por ejemplo, es más parsimoniosa) que la explicación calvinista que postula un *sensus divinitatis*, al mostrar que no es necesario apelar a Dios para tal fin. Además, la explicación naturalista de Hume es estrictamente *neutral* acerca de la verdad de la creencia teísta, dado que no asume *a priori* su falsedad, mientras que la explicación calvinista no lo es, pues presupone la existencia de Dios: si Dios existe, los seres humanos poseen un *sensus divinitatis* que genera la creencia teísta. Si se quiere competir con la explicación de Hume, hay que presentar una versión modificada de la explicación calvinista que no implique asumir la existencia de Dios. Para tener derecho de invocar a Dios en la explicación, se debe sostener justificadamente que Dios existe. Y esto es posible sólo si se tienen razones independientes para pensar que la explicación naturalista canceladora de Hume no es correcta.

Pero si se logra demostrar que la explicación de Hume es comparativamente mejor que la ofrecida por el teísmo, entonces la racionalidad del teísmo se vería seriamente comprometida. Para ello,

26 Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág. 140.

hay que mostrar que la explicación de la creencia dada por Hume se constituye como la inferencia a la mejor explicación del origen y sostenimiento de la creencia religiosa.

Hay dos hipótesis rivales para explicar la creencia teísta, a saber:

La hipótesis explicativa de Calvino que supone que, en última instancia, Dios tiene un papel causal en la explicación de la creencia en su existencia.

La hipótesis naturalista de Hume que apela únicamente a elementos naturalistas para explicar la creencia en la existencia de Dios.

Ambas hipótesis explican el mismo hecho: el origen y sostenimiento de la creencia en la existencia de Dios, pero adoptan hipótesis distintas al adelantar la explicación. Para determinar cuál es la mejor explicación y, en consecuencia, determinar cuál sería más razonable creer, se acude a las siguientes 4 razones:

1. La hipótesis naturalista de Hume es mejor que la hipótesis de Calvino si la evidencia independiente que se da por fuera del contexto de explicación de la creencia en la existencia de Dios apoya más la hipótesis naturalista de Hume que la hipótesis de Calvino.
2. La hipótesis naturalista de Hume es mejor que la hipótesis de Calvino dado que hay un rango de hechos, por ejemplo en biología, que apoyan una versión evolutiva de la hipótesis naturalista de Hume, pero que la hipótesis de Calvino no explica (Las justificaciones de 1 y 2 se relacionan con el argumento de la diversidad religiosa de Hume en contra de la hipótesis de Calvino visto antes).
3. La hipótesis de Calvino es peor que la hipótesis naturalista de Hume ya que invoca afirmaciones no comprobables acerca de lo que Dios quiere como parte de su explicación (por ejemplo, Dios quiere que el *sensus divinitatis* sea el mecanismo que forma la creencia en la existencia de Dios).
4. La hipótesis naturalista de Hume es mejor que la hipótesis de Calvino puesto que la hipótesis naturalista de Hume es ontológicamente más parsimoniosa que la hipótesis de Calvino en la apelación a entidades requeridas para la explicación correcta de la creencia en la existencia de Dios. Ni el *sensus divinitatis* ni la doctrina del pecado cuentan con apoyo empírico, a diferencia de los mecanismos naturales que forman la creencia religiosa. El teísta no puede cumplir con los compromisos ontológicos implicados en el modelo Calvino-Plantinga. Para hacerlo, debe cumplir con la recomendación de los teólogos y especialistas de la CCR, según la cual: "La epistemología reformada y la teoría evolutiva se puedan combinar en una teoría mixta que tomen a la CCR y a otras ciencias empíricas, como un punto de partida, utilizando un marco *naturalista moderado*, pero seguir tal recomendación afecta el poder explicativo del teísmo."²⁷

27 El costo de asumir este naturalismo moderado es que no hay evidencia empírica para las siguientes hipótesis: "...(2) los seres humanos tienen, desde su nacimiento, una propensión al pecado que la heredan biológicamente a la luz de la teoría evolutiva y

En consecuencia, estas cuatro razones apoyan la hipótesis naturalista de Hume como la inferencia hacia la mejor explicación por encima de la hipótesis de Calvino. De esta manera, la hipótesis naturalista de Hume se constituye en un argumento desacreditador contra la creencia teísta. Si la explicación de *p* no implica la verdad de *p*, entonces probablemente *p* es falsa.

Plantinga podría objetar que el argumento cancelador de la garantía de Hume comete petición de principio al asumir el naturalismo como marco explicativo y sostener, sin más, la imposibilidad de una explicación sobrenaturalista de la creencia teísta. Pero claramente no hay petición de principio. Hume no está comprometido con un naturalismo metafísico que niega la existencia de cualquier agente sobrenatural, sino que asume un naturalismo metodológico que sostiene que debemos enmarcar las explicaciones de la creencia teísta *como si* no hubiera agentes sobrenaturales. No hay que multiplicar las causas sin necesidad. Una cosa es afirmar que Dios no existe y otra cosa muy distinta es afirmar que no es necesario apelar a Dios para explicar la creencia teísta. Sin embargo, en su obra reciente, se muestra también como un crítico implacable del naturalismo metodológico.²⁸ Pero el AED cancelador de la garantía, como acabamos de ver, se apoya en el argumento de la inferencia hacia la mejor explicación para descartar, por ahora y hasta nueva evidencia en contrario, *el sensus divinitatis*. Rechazar el poder explicativo del *sensus divinitatis* no presupone que Dios no existe ni excluye la posibilidad de que Dios pueda entrar en algún tipo de explicación (por ejemplo, sobre el origen del universo) que demuestre su existencia.

3. El problema de la no creencia natural y el argumento del ocultamiento divino

Según Hume y Darwin, la diversidad religiosa conduce al problema de la no creencia natural.²⁹ ¿Cómo explica el teísmo la gran cantidad de no creencia natural (o creencia no resistente o no culpable) si hay un *sensus divinitatis*? Si el teísmo es verdadero y, por ello, es natural, ¿por qué hay y ha habido tanta incredulidad? Hay un par de pasajes de Calvino que nos pueden dar pistas para responder a estas preguntas.

Pero, como dice Cicerón, el cual fue pagano, *no hay pueblo tan bárbaro, no hay gente tan brutal y salvaje, que no tenga arraigada en sí la convicción de que hay Dios.*³⁰

la ciencia cognitiva, (3) esta tendencia es causada por una caída histórica, la cual es difícil de combinar con la evidencia científica a favor de un origen evolutivo y gradual de las tendencias cognitivas que no siguen el rastro de la verdad y (4) no hay evidencia epistémica o moral a favor de la perfección de los primeros seres humanos." De Cruz, H. and De Smed, J. "Reformed and Evolutionary Epistemology and the Noetic effects of Sin". *International Journal for Philosophy of Religion*, 74. 2013, pág.63.

28 Dennett, D. & Plantinga, A. *Science and Religion are they Compatible?* New York: Oxford University Press, 2011.

29 Hay dos maneras en que se puede entender la no creencia no resistente o natural. La primera es que hay gente que nunca oyó hablar del Dios verdadero, es decir, son no creyentes no resistentes o inculpables. La otra es que la diversidad religiosa impide determinar la creencia en el Dios correcto. Si creo en Vishnú y no en Dios, entonces me condeno. Pero si no tengo cómo saber cuál es el Dios correcto o nunca supe de Dios, entonces Dios se oculta y la salvación es imposible. Para Calvino, la incredulidad inculpable, de hecho, nunca ocurre. El que una persona no tenga la creencia necesaria en el teísmo, se da como resultado de una especie de ceguera espiritual *intencional*.

30 Calvino, J. *Institución de la religión cristiana*, Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1999, I, 3, 4.

Y lo que es más, la misma *idolatría da suficiente testimonio* de ello. (...) Por tanto, cuando prefiere adorar un pedazo de madera o de piedra, *antes que ser considerado como hombre que no tiene Dios alguno a quien adorar*, claramente se ve que esta impresión tiene una fuerza y vigor maravillosos, puesto que en ninguna manera puede borrarse del entendimiento del hombre.³¹

El primer texto compromete a Calvino y, a sus seguidores, con la afirmación de que no hay no creyentes no resistentes, esto es, con la tesis de que la creencia en Dios es natural. El segundo texto sostiene la tesis de que en la historia de la humanidad ha existido una gran cantidad de no creencia natural dado que, por lo menos y en el peor de los casos, siempre hay ídólatras. Frente a esto, Hume sostiene que “Se han descubierto algunos pueblos que no tenían sentimientos religiosos”³² Y según Darwin:

*No hay pruebas de que el hombre estuviera dotado originalmente con la ennobecedora creencia en la existencia de Dios omnipotente. Por el contrario, hay muchas pruebas, procedentes no sólo de viajeros apresurados, sino de hombres que han residido mucho tiempo con los salvajes, de que han existido muchas razas, y todavía ía existen, que no tienen idea de uno o más dioses (...)*³³

Si es posible explicar, desde un enfoque naturalista, por qué ha existido una gran cantidad de no creencia natural en la historia de la humanidad, entonces probablemente el *sensus divinitatis* no existe, de lo que se seguiría que la creencia teísta no sería básica garantizada y, en consecuencia, el teísmo sería irracional. Pero si además resulta que la explicación naturalista del fenómeno de la no creencia natural es mejor que la explicación teísta, entonces el naturalismo es probablemente más cierto que el teísmo. Pero no sólo eso. Si el argumento del ocultamiento divino, reforzado por el fenómeno de la no creencia natural, es válido, entonces no sólo se cancela la justificación de la creencia teísta, sino que se argumenta directamente contra la verdad del teísmo. De este modo, “Un determinado tipo de incredulidad podría, en sí mismo, ser una prueba de que la incredulidad es lo correcto.”³⁴

Nietzsche, al igual que Hume,³⁵ vio claramente las implicaciones *morales* de la diversidad religiosa y de la no creencia natural, en términos de las terribles e injustas dudas que genera en relación con la verdad de la creencia teísta.

31 Calvino, J. *Institución de la religión cristiana*, Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1999, I, 3, 4.

32 Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág. 39.

33 Darwin, C. *El origen del hombre*. Barcelona: Crítica, 1994, pág. 120. Énfasis míos.

34 Schellenberg, J. “¿Por qué soy un descreído?” Schüklenk, U. (Ed.). (2013). *50 voces que incrédulas. Por qué somos ateos*. Biblioteca Buridán: Madrid, 2013, pág. 48.

35 “Te aprovechas muy fácilmente, replicó Demea, de las opiniones más inocentes y más universalmente aceptadas, incluso entre las gentes más religiosas y devotas; y nada puede ser más sorprendente que el que juzgues este asunto de la debilidad y miseria humanas como un síntoma de ateísmo y profanación. ¿Es que los piadosos teólogos y predicadores que han dedicado su retórica a asunto tan fértil no han dado fácilmente una solución a todas las dificultades que podían presentarse?” Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid: Tecnos, 1994, pág.129.

La buena fe de Dios. ¿Sería bueno un Dios omnipotente y omnisciente que no se preocupara ni lo más mínimo de que sus intenciones fueran comprendidas por sus criaturas? ¿No sería cruel un Dios que, estando en posesión de la verdad, contemplara con frialdad a la humanidad atormentada cruelmente a causa de ella, un Dios que dejara sin deshacer *durante millares de años innumerables dudas y vacilaciones*, como si éstas no afectaran a la *salvación* de los hombres, amenazando, sin embargo, a éstos con las más terribles consecuencias en el caso de que incurrieran en el error?³⁶

Si alguna creencia religiosa en particular es verdadera, y si es imperioso que todo el mundo crea en ella, entonces ¿por qué hay tantas religiones que compiten por la verdad y la salvación? ¿Por qué, si Dios diseñó los mecanismos cognitivos para creer en él, debió transcurrir una enorme cantidad de tiempo para que los seres humanos desarrollaran conceptos y creencias teístas?

La diversidad religiosa convierte en irracional e injusta la exigencia divina de salvación. Si Dios produce o permite la no creencia natural, entonces en algún sentido no quiere ser conocido por sus criaturas, esto es, hay ocultamiento divino. En este sentido, según Hume, "(...) después de haber ensalzado extremadamente nuestras descripciones de la Deidad, caemos en la contradicción más patente al afirmar que el número de los condenados es infinitamente superior al número de los elegidos."³⁷ ¿Puede un Dios bueno condenar a seres inocentes que no creen porque no pueden y no porque no quieren?³⁸

Según lo dicho, se puede construir un argumento que infiera, a partir de las dudas que genera la falta de fiabilidad de los procesos que dan lugar a la creencia teísta, la maldad de Dios. Los teístas a menudo, afirman que la diversidad religiosa y la diversidad moral son contrarias a la voluntad de Dios, dado que Dios tiene un poder sin restricciones y providencialmente guía al mundo con sabiduría y justicia. Y, sin embargo los teístas también afirman que hay una innegable diversidad religiosa y moral que se evidencia en la lucha contra los falsos dioses del paganismo. Estas creencias son claramente incompatibles. La no creencia natural puede ser evidencia de que Dios no existe y si el naturalismo da una mejor explicación de tan extendido fenómeno, entonces el argumento del ocultamiento recibe un apoyo adicional por parte de Hume y Darwin.

El argumento del ocultamiento divino es el siguiente:

1. Si Dios existe, Dios es perfectamente amoroso.
2. Si un Dios perfectamente amoroso existe, entonces no se produciría el fenómeno de la no creencia no resistente.

36 Nietzsche, F. *Aurora*, Barcelona: Alba, 1999, § 91. Énfasis míos.

37 Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid: Tecnos, 1994, pág. 39.

38 "En aquel tiempo se me planteaba continuamente la siguiente cuestión, de la que era incapaz de desentenderme: ¿resulta creíble que Dios, si se dispusiera a revelarse ahora a los hindúes, fuese a permitir que se le vinculara a la creencia en Vishnú, Shiva, etcétera, de la misma manera que el cristianismo está ligado al Antiguo Testamento? Semejante proposición me parecía absolutamente imposible de creer." Darwin, C. *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882*. London: Collins, 1958, pág. 85.

3. El fenómeno de la no creencia no resistente se produce.
4. Por lo tanto, no existe un Dios perfectamente amoroso.
5. Por lo tanto, Dios no existe.³⁹

La implicación establecida en la primera premisa es correcta debido a la noción teísta de un Dios bueno. La segunda premisa es verdadera porque si Dios es insuperablemente amoroso, se puede inferir que estará siempre dispuesto a establecer una relación con personas interesadas afectivamente e intelectualmente en que así sea. Dios, si existe, tiene el poder hacerle saber a cada persona que él existe, puesto que una relación explícita entre Dios y la humanidad es necesaria para la salvación. Pero la no creencia no resistente en Dios, durante un tiempo determinado, descarta y hace imposible tal relación con Dios. Si ese fuera el caso, parecería entonces que el *sensus divinitatis* no existe y que el teísmo no es una creencia natural básica garantizada. La tercera premisa es verdadera porque hay evidencia de que hubo (y hay) una enorme cantidad de no creencia no resistente en ambientes ancestrales y actuales. Como lo sugiere Darwin en el texto citado, la evolución natural dio lugar a los primeros seres humanos, quienes carecían de un concepto adecuado de Dios. Esto implica que tales seres humanos no se han apartado libremente de Dios y no son responsables de su no creencia, puesto que simplemente no *pueden* creer en él: no tienen el concepto del Dios teísta.

Además, la diversidad religiosa hace que sea altamente probable que la creencia en Dios y la capacidad de llegar a algún conocimiento de un Dios amoroso, dependa de factores culturales e históricos. Por lo tanto, será una cuestión de pura casualidad. De lo que podemos inferir, nuevamente, que Dios se oculta. Las cosas no mejoran para el teísta si se tiene en cuenta que la identificación del *sensus divinitatis* con los mecanismos de la CCR. La CCR sólo hace *probable*, pero no inevitable, que algún tipo de creencia religiosa surja. La idea de un Dios que toma riesgos no es muy tranquilizadora para el teísta. Es verdad que nuestra arquitectura cognitiva puede tener una ventaja adaptativa con respecto a otros tipos de arquitectura posibles. Así que es muy probable que una arquitectura tal se realizara a partir de la selección natural, pero esto de ningún modo resulta ser cierto o necesario. Todos los productos de la selección natural son, en algún grado, contingentes. Por lo tanto, si los mecanismos que la CCR describe fueran idénticos al *sensus divinitatis*, cabe siempre la probabilidad de que el *sensus divinitatis* podría no haberse desarrollado (al menos no a través de la selección natural), con las implicaciones morales ya descritas.

En consecuencia, la existencia de la no creencia no resistente cancelaría la creencia en la existencia del *sensus divinitatis* y la racionalidad del teísmo. Pero no sólo eso, este argumento cancela también la verdad del teísmo mediante un argumento *refutador* basado en las consecuencias morales de la no creencia natural que acrecientan el ocultamiento divino.

39 Schellenberg, J. *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, pág. 83.

3.1. ¿Es válido el argumento del ocultamiento divino?

Plantinga puede responder a este argumento aceptando que existe el fenómeno de la no creencia no resistente (premisa 3) y negando, no obstante, que ello se deba al ocultamiento de Dios. Es decir, debe demostrar que no hay incompatibilidad entre el *sensus divinitatis* y la no creencia, acudiendo de nuevo al argumento del pecado. El pecado es una condición que tiene consecuencias cognitivas y afectivas. Por ello, hay una *resistencia* a atender la creencia monoteísta producida por el *sensus divinitatis*. Por ello, Plantinga rechaza la premisa 2. La premisa condicional sería verdadera si el *sensus divinitatis* no hubiese sido dañado por el pecado, pero como lo ha hecho, entonces la no creencia no resistente es de esperarse que se produzca y, es, por lo tanto, compatible con la existencia del *sensus divinitatis*. Voy a examinar la probabilidad de que la no creencia se dé si el teísmo es verdadero y la probabilidad de que la no creencia se dé si el naturalismo es verdadero. A partir de ahí, se determinará cuál de las hipótesis da una explicación mejor y más razonable.

¿Por qué debería pensarse que el fenómeno de la no creencia natural se daría si Dios existe? Aquí es útil mirar, de nuevo, hacia el pasado remoto de la humanidad. Como señalan Hume⁴⁰ y Darwin,⁴¹ hubo un vastísimo tiempo en la historia de la humanidad sin creencia religiosa de ningún tipo y sin monoteísmo. Después, las creencias religiosas sólo versaban sobre espíritus crueles y limitados.⁴² De este modo, ambos buscan refutar la idea de que la *naturalidad cognitiva del teísmo es evidencia a favor de su verdad*, como sostiene Plantinga al identificar los mecanismos de la CCR con el *sensus divinitatis*.

Ahora bien, se podría pensar que si el monoteísmo es cognitivamente natural, los hallazgos de la CCR podrían minimizar las preocupaciones del teísta sobre la diversidad religiosa y el ocultamiento divino. Después de todo, si la propensión a la creencia teísta es parte de nuestro equipamiento cognitivo natural, eso pone de presente que Dios, si existe, es un Dios que está actuando para volver a las personas genuinos teístas. Parecería, entonces, que Dios no deja simplemente las cosas al azar biológico y cultural. Sin embargo, tal planteamiento es incorrecto porque confunde dos afirmaciones muy diferentes. Una cosa es afirmar que Dios quiere que las personas se conviertan

40 "Me parece que si consideramos el progreso de la sociedad humana desde sus toscos orígenes hasta un estado de mayor perfección, el politeísmo o la idolatría fue, y necesariamente tuvo que haber sido la primera y más antigua religión de la humanidad." Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág.41. "(...)es imposible que el teísmo pudiera, partiendo de razonamientos, haber sido la religión primera del género humano y que hubiera dado lugar, al corromperse, al surgimiento del politeísmo y a toda esa variedad de supersticiones de mundo pagano." Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág.47.

41 "Soy consciente de que la supuesta creencia instintiva en Dios ha sido utilizada por muchas personas como un argumento a favor de su existencia. Pero este es un argumento temerario, porque de este modo nos veríamos obligados a creer en la existencia de muchos espíritus crueles y malignos, sólo un poco más poderosos que el hombre porque la creencia en ellos es bastante más general que la creencia en una divinidad benéfica. La idea de un Creador universal y caritativo no parece surgir en la mente del hombre hasta que tenga éste se ha elevado por la cultura continuada durante mucho tiempo" Darwin, C. *El origen del hombre*. Barcelona: Crítica, 1994, pág.808.

42 "Una vez que el pánico se ha apoderado de la mente, la activa fantasía multiplicará los objetos terroríficos todavía más, mientras que esa profunda oscuridad, o lo que es peor, esa penumbra que nos rodea, nos presentará los espectros de la divinidad bajo las más terribles apariencias imaginables." Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, pág. 129.

en creyentes religiosos. Y otra cosa muy distinta es decir que Dios quiere que las personas sean creyentes religiosos de en una forma muchos más definida, a saber, que crean en un Dios mono-teísta moralmente bueno que garantice el disfrute de una relación entre él y los seres humanos, afirmación que está en entredicho, precisamente, por el problema de ocultamiento de Dios. Puesto que los teístas normalmente afirman esta última opción más concreta y no sólo la primera, no se puede solucionar el problema aduciendo simplemente que la religión, en general, es cognitivamente natural o diciendo que la mayoría de las personas tienen algún tipo de creencia religiosa, como sugiere el texto de Calvino.

Por lo tanto, las formas de creencia religiosa, incompatibles con el monoteísmo, son cognitivamente *más naturales*. Es claro que la identificación del *sensus divinitatis* con tales recursos cognitivos no beneficia, sino que perjudica al modelo Calvino-Plantinga. Como Hume señala, hay una tendencia natural de la mente de pasar del politeísmo al monoteísmo y también del monoteísmo al politeísmo. Un creyente que niegue la existencia de Dios y los ángeles, pero que cree en duendes y hadas, sería tachado de ateo porque cree en falsos seres sobrenaturales. Pero para los teístas, los falsos dioses del paganismo *existen* como demonios. Por lo tanto, el teísta es una especie de idólatra muy a su pesar. Esto sugiere, que no hay evidencia de que la creencia en un solo Dios no es aprendida. Plantinga afirma que "(...) la creencia en Dios es natural, muy extendida, no fácil de olvidar, ignorar o destruir"⁴³, pero según la CCR, estas propiedades se aplican correctamente a la creencia sobrenatural más general y no a la creencia en Dios. La verdad es que el teísmo es un desarrollo relativamente reciente en la historia de la humanidad y probablemente depende de factores culturales contingentes. Un Dios bueno no dejaría la salvación de sus creyentes en manos del acaso y de la distribución irregular del teísmo: no es lo mismo nacer en Suecia que en Tailandia a la hora de cumplir con la urgencia salvífica de la creencia teísta.⁴⁴

En consecuencia, el hecho de que muchas personas no puedan creer de forma natural en un Dios teísta, probablemente encaja mucho mejor con el naturalismo que con el teísmo. Si se supone que Dios es bueno y no engañoso, no debería producir la creencia de la manera especificada por la CCR. En este caso la explicación de la CCR no hace al teísmo más probable, sino menos probable. Tal conclusión gana más fuerza porque parece casi inverosímil que, dada la verdad del teísmo, pero no la verdad del naturalismo, la mente humana fuera naturalmente tan insensible y no rastrear la verdad del teísmo. De nuevo, Plantinga podría decir que la mente dotada con el *sensus divinitatis* rastrea la verdad religiosa si se halla en el entorno teísta correcto. Pero esto no sirve de nada porque entonces el problema se convierte en que es demasiado fácil no estar en el entorno adecuado, como lo muestra el fenómeno de la diversidad religiosa, la no creencia y la irregular demografía del monoteísmo.

43 Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pág.197.

44 En algunos países el 95% de la población tiene creencias no teístas, como, por ejemplo, en Tailandia. En Suecia sólo el 23% afirma creer en Dios. En Arabia Saudita el 95% de las personas se identifican como teístas musulmanes. Ver Maitzen, S. "Divine hiddenness and the demographics of theism," *Religious Studies*. 42. 2008, pág.179.

El anterior argumento podría ser objetado por Plantinga de dos formas. Podría insistir en que el teísmo es más natural, cognitivamente hablando, que sus rivales religiosos paganos. Pero esto va en contravía de la CCR, como ya vimos. El asunto se agrava más, si se enfatiza, desde el punto de vista exclusivista de Plantinga y Calvino, que la salvación de la gente, literalmente, depende de tener muchas de las creencias religiosas específicas del cristianismo, creencias que van mucho más allá del mero teísmo general. En consecuencia, no importaría si todo el mundo fuera un teísta de cualquiera de las tres religiones monoteístas. El problema todavía surgiría de nuevo porque los seres humanos podría aún fracasar, si el teísmo es verdadero, en disfrutar de la clase correcta de relación con Dios. Pero esto es conceder demasiado a Plantinga y Calvino porque claramente no todo el mundo es un teísta. La creencia en un Dios teísta *no* es natural. Somos creyentes promiscuos por naturaleza.

Otra manera en que Plantinga puede socavar el argumento se relaciona con lo que se denomina el problema de la *no creencia primitiva*. Se podría restar trascendencia a la existencia o al significado de la no creencia primitiva, sugiriendo que Dios realmente estaba presente allí en esas épocas ancestrales revelándose a sí mismo en medio de enormes dificultades, dadas las profundas limitaciones mentales de los seres humanos para conocerlo. El mismo Calvino plantea esta solución cuando afirma que el hombre "...prefiere adorar un pedazo de madera o de piedra, *antes que ser considerado como hombre que no tiene Dios alguno a quien adorar.*"⁴⁵ Pero esta objeción está llena de dificultades. Los datos históricos recolectados sobre aproximadamente cuatrocientas culturas pre-industriales, revela que sólo la mitad ha creído en un Dios supremo, y un número menor ha creído en un Dios supremo preocupado por la moralidad de los seres humanos. Si las cifras son correctas, esto simplemente reitera el problema del ocultamiento, ya que son consistentes con la gran cantidad de no creencia natural no resistente. ¿Son mejores las cosas *hoy* con relación a la gran cantidad de no creencia no resistente? La gran cantidad de creencias en dioses menores y en espíritus en África, Haití y Brasil, sólo por tomar unos pocos ejemplos, es muy notoria. Por último, incluso cuando se trata de deidades más poderosas, hay que señalar que no todos esos dioses están interesados en la salvación o el bienestar humanos. ¿Por qué Dios nos dejaría creer en un Dios que no salva?

La evolución natural es una especie de genio maligno que convierte a Dios en un Dios engañoso, quien produce grandes cantidades de mal epistémico, lo cual pone en entredicho su propia existencia. La gran ironía del creyente en Dios es que los males naturales se los atribuye a la providencia divina: "Y precisamente esos acontecimientos, que entre los que razonan bien, constituyen las dificultades principales para admitir la existencia de la inteligencia suprema, se convierten para él en los únicos argumentos para hacerlo."⁴⁶ Lo mismo puede decirse de la no creencia natural. Sencillamente, cualquier evidencia de ausencia de una relación amorosa personal entre Dios y los seres humanos cuenta contra la verdad del teísmo. Por lo tanto, Plantinga no logra socavar

45 Calvino, J. *Institución de la religión cristiana*, Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1999, I, 3, 4.

46 Hume, D. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003, págs. 80-81.

el argumento del ocultamiento divino. Luego, probablemente el teísmo externalista es falso y el naturalismo es probablemente cierto.

Conclusión

Según Calvino, hay buenas razones para que los miembros de una religión (que irónicamente predica el amor) asesinen a los herejes. Sin embargo, la racionalidad evolutiva, que yace bajo el razonamiento de Calvino, no es equivalente a la racionalidad epistémica. La primera tiene que ver con el éxito relativo de la creencia religiosa en términos de un número mayor de creyentes que la practican en comparación con otros grupos religiosos. Dicha maximización no tiene nada que ver con tener buenas razones a favor de la creencia religiosa. Tiene que ver con matar o convertir, mediante la coacción, a los adeptos de otros credos. ¿Es válido, entonces, matar en nombre de algún dios? La respuesta de Wilson es elocuente:

Siempre que inicio una conversación sobre la religión, es probable que reciba una letanía de males perpetrados en nombre de Dios. En la mayoría de los casos son horrores cometidos por grupos religiosos contra otros grupos. ¿Cómo puedo tildar de adaptativa una religión ante estas pruebas? La respuesta es “fácilmente” siempre que interpretemos la aptitud en términos relativos. *Es importante insistir en que una conducta puede explicarse desde una perspectiva evolutiva sin condonarla moralmente.*⁴⁷

Tal vez la “debilidad mental” de exigir discutir la racionalidad del teísmo, en términos epistémicos y no evolutivos, peca de ingenuidad. Quizá las razones en contra de la racionalidad y de la verdad de la creencia teísta no cambien en nada las mentes de los fanáticos religiosos. Después de todo, puede que el sesgo a favor de la creencia en Dios sea más fuerte que todos los argumentos en su contra. Sin embargo, el principal crítico de Calvino, Sebastián Castellio, dejó escrito, motivado por el asesinato de Servet en manos del reformador, quizá, el texto más elocuente a favor de la libertad de conciencia y de religión.

Matar a un hombre no es defender una doctrina, sino matar a un hombre. Cuando los ginebrinos ejecutaron a Servet no defendieron ninguna doctrina, sacrificaron a un hombre. No se hace profesión de la propia fe quemando a otro hombre, sino únicamente dejándose quemar uno mismo por esa fe [...] Buscar y decir la verdad, tal y como se piensa, no puede ser nunca un delito. A nadie se le debe obligar a creer. La conciencia es libre.⁴⁸

47 Wilson, David Sloan. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago: The University Chicago Press, 2002, pág. 99.

48 Citado por Zweig, S. *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, Barcelona: Acontilado, 2010, pág. 96.

El gran supuesto de la discusión sobre las implicaciones epistémicas de la naturalización de la religión y de los AED, abordada en estas páginas, es que todavía tiene sentido hablar de la verdad y la racionalidad epistémicas de la creencia en Dios, lo cual supone que si no se creyese que la gente fuera, algunas veces, capaz de modificar sus creencias religiosas por su reconocimiento de que hay buenas razones para hacerlo, entonces habría que abandonar el ejercicio tradicional de la filosofía, el cual sólo es posible, según Hume, si se vive en un mundo de tolerancia y libertad absolutas que garantice la libre oposición de razones y sentimientos.

Bibliografía

- Barrett, J. 'Cognitive Science, Religion and Theology', En Murray, M. and Schloss, J. (Eds). *The Believing Primate: Scientific, Philosophical and Theological Reflections on the Origin of Religion*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Calvino, J. *Institución de la religión cristiana*, Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1999.
- Darwin, Charles *El origen de las especies*. Barcelona: Planeta, 1992.
- Darwin, C. *El origen del hombre*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Dawkins, Richard. *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- De Cruz, H. and De Smed, J. "Reformed and Evolutionary Epistemology and the Noetic effects of Sin". *International Journal for Philosophy of Religion*, 74. 2013.
- Dennett, Daniel. *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Dennett, D. & Plantinga, A. *Science and Religion are they Compatible?* New York: Oxford University Press, 2011.
- Feldman, R. "Plantinga on Exclusivism". *Faith and Philosophy*, 20.1.(2003): 23-48.
- Hobbes, T. *Leviatán*, México: FCE, 1987.
- Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Ediciones Istmo, 2004.
- Hume, David. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta. 2003.
- Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid: Tecnos, 1994.
- Kahane, Guy. "Evolutionary Debunking Arguments." *Nous*, 45.1. (2011):103-125.
- Lutero, M. "Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia". En *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Lutero, M. "Lutero en la Dieta de Worms" en *Obras de Lutero*, Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Maitzen, S. "Divine hiddenness and the demographics of theism," *Religious Studies*. 42. 2008.
- Marsh, Jason. "Darwin and the Problem of Natural Nonbelief." *The Monist*, 96.3 (2013): 349-376.

- Ole, P. and Scribner, B. (Ed.) *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, New York: Cambridge University Press, 1996.
- Pigden, Charles. "Subversive Explanations." *A new Science of Religion*. Ed. Gregory Dawes & James MacLaurin. Abingdon: Routledge, 2013. 147-161
- Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Popkin, R. *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1987.
- Rawls, J. *Liberalismo político*, México. FCE, 1993.
- Ruse, M. *Tomándose a Darwin en serio*. Barcelona: Salvat, 1996.
- Schellenberg, J. *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Schellenberg, J. "¿Por qué soy un descreído?" Schüklenk, U. (Ed.). (2013). *50 voces que incrédulas. Por qué somos ateos*. Biblioteca Buridán: Madrid, 2013.
- Sierra, J. "¿Son válidos los argumentos evolutivos desacreditadores en contra de la ciencia cognitiva creacionista de la religión?" *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, 16.33 (2016): 251-274.
- Wilson, D. S. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago: The University Chicago Press, 2002.
- Zagorin, P. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton: Princeton University Press.
- Zweig, S. *Castellio contra Calvino. Concienci*