

¿SON VÁLIDOS LOS ARGUMENTOS EVOLUTIVOS DESACREDITADORES EN CONTRA DE LA CIENCIA COGNITIVA CREACIONISTA DE LA RELIGIÓN?^{1,2}

ARE VALID EVOLUTIONARY DEBUNKING ARGUMENTS AGAINST CREACIONIST COGNITIVE SCIENCE OF RELIGION?

Jorge Sierra^{3,4}

RESUMEN

Según Plantinga, la identificación de los mecanismos cognitivos (postulados por la ciencia cognitiva de la religión (CCR) para explicar la creencia en Dios) con el *sensus divinitatis*, permite construir un argumento a favor de la racionalidad del teísmo e, incluso, otro a favor de su verdad. El objetivo de este texto es mostrar de qué manera se puede socavar tal argumento de la ciencia cognitiva creacionista de la religión (CCCRR) a favor del teísmo, apoyándome en 2 argumentos evolutivos desacreditadores (AED) inspirados en Hume. Los AED contra la racionalidad de la creencia religiosa parten de la afirmación de que tal creencia es causada por procesos que no rastrean la verdad y llegan a la conclusión de que dicha creencia es injustificada o incluso falsa. Hume desarrolla un AED con base en la idea de irracionalidad motivada y de la ilusión de control, y un AED basado en la diversidad religiosa, que intentan mostrar que tales mecanismos no son fiables en la generación de la creencia teísta. Sostendré que estos 2 argumentos permiten poner en serios aprietos a los defensores de la racionalidad externalista del teísmo y que, la apelación de Plantinga a los efectos epistémicos del pecado (para justificar el mal funcionamiento del *sensus divinitatis* y hacer frente a los AED), fracasa por varias razones y porque es posible desarrollar un argumento lógico cancelador en contra de la CCCRR.

Palabras clave: argumentos evolutivos desacreditadores, teísmo, ateísmo, Hume, Plantinga, racionalidad.

ABSTRACT

According to Plantinga, identifying the cognitive mechanisms (postulated by the cognitive science of religion (SCR) to explain the belief in God) with the *sensus divinitatis*

1 Recibido: 29 de agosto de 2015. Aceptado: 14 de octubre de 2015.

2 Este artículo se debe citar así: Sierra, Jorge. “¿Son válidos los argumentos evolutivos desacreditadores en contra de la ciencia cognitiva creacionista de la religión?” Rev. Colomb. Filos. Cienc. 16.33 (2016): 251-274.

3 Universidad Autónoma de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Carrera de Filosofía. Correo electrónico: jorgemill65@yahoo.com

4 Bogotá (Colombia).

allows us to build a case for the rationality of theism, and even one for its truth. The aim of this paper is to show how the creationist cognitive science of religion (CRSCR) argument for theism can be undermined, using two Debunking Evolutionary Arguments (DEA) inspired by Hume. DEA against the rationality of religious belief start from the claim that such belief is caused by processes that do not track the truth, and come to the conclusion that this belief is unwarranted or even false. Hume develops a DEA based on the idea of motivated irrationality and illusion of control, and a DEA based on religious diversity, both of which aim to show that such mechanisms are not reliable in generating theistic belief. I will argue that these two arguments pose serious problems to advocates of the externalist rationality of theism, and that Plantinga's appeal to the epistemic effects of sin (to justify the malfunction of the *sensus divinitatis* and deal with the AED), fails for various reasons and because it is possible to develop a logical defeater argument against the CRSCR.

Keywords: evolutionary debunking arguments, theism, atheism, Hume, Plantinga, rationality.

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas dos décadas, la CCR ha emergido como una audaz aproximación explicativa, cuyo foco de atención son los procesos cognitivos que se hallan detrás de las creencias y prácticas religiosas. Se trata de explicar, desde un punto de vista cognitivo y evolutivo, el ubicuo y universal fenómeno de la religión, esto es, el *origen y la persistencia* de las conductas y creencias religiosas.

Ahora bien, tal explicación naturalista de la CCR, ha dado lugar, en años recientes, a un interesante debate en torno a las posibles implicaciones que pueden tener sus resultados en la racionalidad de la creencia en la existencia de Dios.⁵ Una cuestión que ha sido debatida a lo largos de los siglos en la tradición filosófica occidental, pero que hoy cuenta con nuevos recursos científicos y filosóficos para su discusión: una ciencia de las creencias religiosas. Mientras que para algunos teóricos (Leech & Visala 2011a; Leech & Visala 2011b), la CCR es inocua y agnóstica respecto a la racionalidad del teísmo, para otros es un arma más que permite demostrar su irracionalidad (Dawkins; Dennett) y, para un último grupo, es una manera de demostrar su racionalidad e, incluso, su verdad (Plantinga 2011).

5 Por cuestiones de estilo y de brevedad, utilizaré indistintamente las expresiones, *creencia en Dios*, *creencia religiosa* y *creencia teísta* como equivalentes. Por *creencia teísta* entenderé la creencia en la existencia de un Dios personal, no material, creador del universo, omnisciente e infinitamente bueno, tal como se lo concibe en las tres religiones monoteístas: el judaísmo, el islam y el cristianismo.

Según Plantinga, Dios pudo haber dotado a los humanos con un sentido especial o *sensus divinitatis*, esto es, con una arquitectura cognitiva orientada a producir, de manera fiable, la creencia en Dios. Lo que denomino ciencia cognitiva creacionista de la religión (CCCR) apela al diseño inteligente de las capacidades cognitivas para explicar por qué todos los individuos, que están dotados de tales mecanismos innatos, desarrollarán (en ambientes apropiados) la creencia teísta de forma natural.

El objetivo de este texto es mostrar de qué manera se puede socavar tal argumento de la CCCR a favor del teísmo, apoyándome en dos AED inspirados en Hume y en algunos desarrollos recientes en contra del teísmo, afines con la argumentación del filósofo escocés. (Marsh). Los AED contra la racionalidad de la creencia religiosa parten de la afirmación de que tal creencia es causada por procesos que no rastrean la verdad y llegan a la conclusión de que dicha creencia es injustificada o incluso falsa. Hume desarrolla un AED con base en la idea de irracionalidad motivada y de la ilusión de control, y un AED basado en la diversidad religiosa, que intentan mostrar que tales mecanismos no son fiables en la generación de la creencia teísta. Sostendré que estos 2 argumentos permiten poner en serios aprietos a los defensores de la racionalidad externalista (e incluso internalista) del teísmo y que la apelación de Plantinga a los efectos epistémicos del pecado (para justificar el mal funcionamiento del *sensus divinitatis* y hacer frente a los AED), fracasa por varias razones y porque es posible desarrollar un argumento lógico cancelador en contra de la CCCR.

2. EL SUBPRODUCTISMO Y EL MODELO ESTÁNDAR DE LA CCR

Para la explicación subproductista, los sistemas cognitivos que causan la creencia religiosa no son adaptaciones que evolucionaron específicamente para su producción. Son, más bien, un efecto colateral de varios mecanismos cognitivos (*spandrels*) que tienen claras funciones adaptativas por fuera del dominio religioso. Tales mecanismos existen porque permitieron a nuestros antepasados resolver problemas importantes de su entorno. Por ejemplo, era decisivo poder detectar la presencia de depredadores (u otros agentes intencionales), ser capaz de predecir el comportamiento de otros seres humanos o no humanos y clasificar rápidamente objetos en categorías biológicas innatas, cuya violación genera representaciones mínimamente contraintuitivas (MCI) que son fáciles de adquirir y transmitir (por ejemplo, la idea de un agente invisible y omnisciente que viola las características intuitivas de que las personas tienen cuerpo y no lo saben todo).

En consecuencia, el modelo estándar de la CCR postula que 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. 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) solo 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 (por ejemplo son personas sin cuerpo), entonces ya se tiene cómo explicar el hecho de que tales creencias sobre agentes sobrenaturales sean memorables y fácilmente transmisibles. 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.⁶ La evaluación de la fiabilidad de estos mecanismos será la base para desarrollar AED en contra de la creencia teísta.

3. ESTRUCTURA DE LOS AED Y LA CUESTIÓN DEL RASTREO DE LA VERDAD

Antes de entrar a examinar los AED de Hume, es importante mirar su estructura general y ver de qué modo se puede entender que cancelan la justificación epistémica de la creencia religiosa.

Los argumentos AED tienen la siguiente estructura (Kahane):

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

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

[en el que se entiende que un proceso que no rastrea la verdad es solo un proceso que no rastrea la verdad de P o de creencias de tipo P].

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

Si bien Kahane no especifica la cuestión del rastreo, es posible suponer que lo que tiene en mente es la explicación externalista sobre el conocimiento de

⁶ Tal como se entiende en el contexto de la CCR, se considera que algo es una creencia religiosa si incorpora el elemento mínimo de que tal creencia versa sobre agentes sobrenaturales.

Nozick: S sabe que P cuando su creencia sigue el rastro de la verdad, es decir, cuando la creencia, además de ser verdadera y creída por S, satisface las dos condiciones siguientes:

1. Si P no fuese verdadera, entonces S no creería que P.
2. Si P fuese verdadera entonces S creería que P (y no creería que no-P).

Por lo tanto, un sujeto sabe que P solo si el proceso por medio del cual es formada y sostenida la creencia, implica que posee la capacidad para discriminar el estado de cosas en el que P es verdadera, del estado de cosas en el que P es falsa. Entonces, lo que se implica en la premisa epistémica de los AED es que no se cumple con la condición 1, es decir, se viola el principio de sensibilidad. Por lo tanto, un proceso X no rastrea la verdad si produce más creencias falsas que verdaderas. Pero también hay una manera *adicional* de entender que X es un proceso que no rastrea a la verdad con respecto a P. Es pensar en ella como la tesis de que la verdad de P es irrelevante para la explicación de por qué S cree que P. En otras palabras, si X es un proceso que no rastrea la verdad con respecto a P, y si S cree que P debido a X, entonces S creería que P tanto si es verdadera como si es falsa. Una cosa es que el proceso de formación y sostenimiento de la creencia religiosa produzca más creencias verdaderas que falsas y otra cosa es que tal proceso sea indiferente a la verdad de P.

Para el externalismo, la creencia que P está justificada, no porque se tenga evidencia proposicional adecuada a favor de ella, sino porque es producto de mecanismos formadores de creencias que rastrean la verdad. Pero tal requisito solo es válido para el externalismo fiabilista. Pero hay otra teoría, la internalista, en la que la justificación de la creencia se piensa de modo diferente. Las razones internas del sujeto epistémico funcionan como los factores determinantes en la justificación. La creencia que P está justificada si se tienen razones, es decir, evidencia proposicional adecuada, para estar justificado en sostener la creencia que P. El teísmo internalista se basa en argumentos para justificar su creencia en la existencia de Dios, mientras que el teísmo externalista intenta justificar tal creencia apelando a la fiabilidad de los procesos que la producen. En ambos casos, se supone que una creencia es irracional si carece de justificación adecuada.

4. LA CREENCIA TEÍSTA COMO PROPIAMENTE BÁSICA Y LOS DOS ARGUMENTOS DE LA CCCRR A FAVOR DEL TEÍSMO

Si se asume que los mecanismos cognitivos son fiables en los contextos cotidianos, y la creencia en Dios es producida también por la misma maquinaria cognitiva, debemos considerarla *prima facie* justificada. Si los mecanismos

formadores de la creencia, postulados por el modelo estándar, fueron diseñados por Dios para generar la creencia teísta, parecería que estos mecanismos serían, después de todo, fiables. No se puede, según esto, mostrar que los procesos formadores y preservadores de la creencia que postula la CCR no son fiables, a menos que se pueda demostrar que Dios no existe. Pero, si esto es así, y dado que con base en la CCR no se puede demostrar que Dios no existe, entonces los resultados de la CCR no solo no plantearían ningún reto a la racionalidad de la creencia religiosa, sino que incluso servirían para justificarla. Dado que la CCCRR se apoya en un enfoque externalista de la justificación epistémica, hay que precisar qué se entiende por garantía epistémica.⁷ Según Plantinga, una creencia tiene garantía para una persona S solo 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 (Plantinga 2000 156).

Quienes identifican el *sensus divinitatis* con los mecanismos que describe la CCR, tienen dos argumentos a favor del teísmo que operan simultáneamente. El primer argumento es a favor de la racionalidad del teísmo y está basado en la explicación de las creencias básicas dada por la epistemología reformada y de su justificación externalista (o garantía).

El argumento de la CCCRR a favor de la racionalidad del teísmo es el siguiente:

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.

Las razones para postular la existencia de un *sensus divinitatis* son principalmente teológicas. Pero si se llega a dar el caso que la CCR permite confirmar la existencia de tal mecanismo, entonces la CCR podría proporcionar una razón para considerar que el teísmo es verdadero. De este modo, la CCR se convertiría en la CCCRR, un triunfo nada despreciable para el teísta. Dios causa la creencia en su propia existencia solo si suponemos que la mente fue creada por un Dios que no engaña a sus criaturas. Hay algo circular en este planteamiento, similar a la explicación de que la causa de que el opio haga dormir a la gente es que tiene una virtud dormitiva. Se podría objetar que tales mecanismos existen solo si la creencia teísta es verdadera. No hay garantía sin

7 Según Plantinga (2000), 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.

Dios y no podemos creer justificadamente en su existencia sin garantía. Pero Plantinga utiliza hábilmente esta objeción 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 (Plantinga 2000 xii). Pero esta fortaleza argumentativa del teísmo externalista, a su vez, puede ser su gran debilidad. Si se logra demostrar que la creencia teísta carece de garantía, no solo sería irracional creer en Dios, sino que también sería probable que Dios no existiera.

5. CANCELADORES Y GARANTÍA EPISTÉMICA

Según Plantinga, una objeción de *jure*, es aquella que pone en tela de juicio la *racionalidad epistémica* de la creencia teísta, mientras que una objeción de *facto* pone directamente en duda la *verdad* de tal creencia. Si se quiere socavar la estrategia externalista de justificación del teísmo, hay que cancelar la fiabilidad del *sensus divinitatis*, sin dar por supuesto que Dios no existe. Pero si esto es así, ¿qué condiciones debe cumplir una objeción *de jure*? Se debe demostrar que la creencia teísta realmente surge del supuesto mecanismo que no rastrea la verdad. Y se debe demostrar que la operación particular de ese mecanismo no está dirigida a la producción de creencias verdaderas.

6. HUME Y LOS AED EN CONTRA DE LA CCCRR

Hume fue el primero en desarrollar AED en contra de la racionalidad de la creencia teísta. Estos argumentos son relevantes, tanto para enfrentar el argumento a favor de CCCRR como para cancelar la justificación del teísmo en general. Hume intentó demostrar que el *sensus divinitatis* del Calvino no era necesario para explicar y justificar la creencia en Dios.

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 toda creencia religiosa, tal como lo reconoce la misma CCR.⁸ Al mostrar los orígenes del contenido básico de la creencia religiosa, se ofrece una razón para suspender las creencias que empleen este contenido, dado que los mecanismos que lo forman no son

8 La creencia que hay que explicar, si se quiere dar cuenta de la creencia religiosa, es la creencia en un agente sobrenatural invisible, algo en lo que concuerda Hume: "El único punto de la teología en el que encontramos un consentimiento casi universal por parte de la humanidad es aquel en el que se afirma que existe un poder invisible e inteligente en el mundo" (Hume 2003 61).

fiables porque no rastrean la verdad. Por lo tanto, tal suspensión se aplicaría a todas las creencias religiosas. Debido a esto, la explicación amenaza la posición del fideísmo racional de Plantinga y Barrett, 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.

6.1. El AED de la irracionalidad motivada y la ilusión de control

El primer argumento desacreditador de Hume es el siguiente:

1. La creencia teísta es injustificada si es el producto de un proceso que no sigue el rastro de la verdad.
2. La creencia teísta es generada por procesos de formación y mantenimiento de creencias que no siguen el rastro de la verdad, tales como la irracionalidad motivada y la ilusión de control.
3. Por lo tanto, la creencia teísta es injustificada.
4. Por lo tanto, la creencia teísta es irracional.

La implicación expresada en la premisa 1 se limita a explicar la aceptada conexión entre la falla de un mecanismo productor de creencias en rastrear la verdad y la carencia de justificación de dicha creencia. Por lo tanto, el peso de todo el argumento descansa en la premisa 2. Hume defiende la verdad de la premisa 2 apelando a tres hechos que explicarían el origen y sostenimiento de la creencia religiosa a partir de procesos no fiables.

1. La conjunción de tres elementos: el miedo, la esperanza, y la falta de conocimiento del mundo natural son factores desencadenantes de la creencia religiosa. Según Hume: “Estamos en este mundo como en un gran teatro donde se nos ocultan por completo los verdaderos principios y causas de cualquier acontecimiento y tampoco tenemos sabiduría suficiente para prever, o capacidad para evitar esos males que continuamente nos amenazan” (Hume 2003 53). Y añade luego que:

Estamos permanentemente suspendidos entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y la carencia que se distribuyen entre la especie humana debido a causas secretas y desconocidas, cuya operación es a menudo inesperada y siempre inexplicable. Estas *causas desconocidas* se convierten, pues, en el objeto constante de nuestra esperanza y el miedo (Hume 2003 53).

Los apremiantes asuntos tocantes a la supervivencia, tales como la obtención de comida frente a la amenaza de perder cultivos por la sequía o debido a inundaciones (eventos que obedecen a causas desconocidas), hizo que la satisfacción de tales necesidades algo prioritario. El éxito dependía de poder predecir y manipular la naturaleza, algo para lo cual no estaban capacitados porque no tenían un conocimiento del orden causal del mundo. Tal ignorancia de las causas de los eventos naturales hizo que los seres humanos volcaran, de manera inexorable y permanente, sus esperanzas y sus miedos sobre dichas causas desconocidas. Esto produjo en ellos una condición psicológicamente intolerable: el estrés debido a la vulnerabilidad frente a la enfermedad, el dolor, la pérdida y el sufrimiento, etc. ¿Cómo aliviaron el estrés nuestros antepasados?

2. Dada la anterior situación de estrés permanente, los seres humanos desarrollaron una fuerte disposición a atribuir mente, incluso a aquellos seres que carecían de ella. En consecuencia, los seres humanos tendieron a tratar a aquellas causas desconocidas como si fueran agentes que tienen que ser apaciguados mediante ceremonias y ritos. Para Hume, hay una propensión universal a creer en un poder inteligente e invisible que si bien no es un instinto original, por lo menos puede ser visto como un acompañante general de la naturaleza humana (Hume 2003 149). A partir de ello, hay “(...) una tendencia universal entre la humanidad a concebir a todos los seres igual que ellos mismos y a transferir a cada objeto aquellas cualidades (...) de las que son íntimamente conscientes” (Hume 2003 53). Es por ello que encontramos caras humanas en la luna y ejércitos en las nubes.
3. Por último, los seres humanos tienen un gusto natural por todo lo extraño, milagroso y maravilloso. La mente tiene un marcado sesgo por las historias acerca de eventos inusuales: “(...) cuando se afirma algo completamente absurdo y milagroso, [la mente tiende] a admitir tal hecho a cuenta de esa misma circunstancia que debiera destruir toda su autoridad” debido a la agradable pasión de sorpresa y asombro que tales historias excitan en nosotros. (Hume 2004 261).

Cuando se reúnen estos tres hechos, se llega a la conclusión de 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, mila-

groso y maravilloso.⁹ De esto se puede inferir que los procesos que dan origen a la creencia religiosa hacen que esta no pueda ser considerada como el producto de un proceso racional de formación de creencias: “(...) si (los hombres) coinciden por casualidad, con los principios de la razón y de la verdadera filosofía, aunque que lleguen a esa idea no razonando, de lo que en gran medida son incapaces, sino por la adulación y los miedos propios de la superstición más vulgar” (Hume 2003 83). En consecuencia, los procesos que dan origen a la creencia religiosa no están motivados por la curiosidad intelectual o por el amor desinteresado a la verdad. El origen irracional de la creencia religiosa afecta, por igual a la justificación internalista como a la externalista, dado que ambas creencias utilizan el contenido básico. Habría que mostrar que el contenido básico que se utiliza en los argumentos teístas no proviene de esos mecanismos. De todo lo anterior, Hume concluye que:

Agitados por esperanzas y temores de esta naturaleza, especialmente por los últimos, los hombres escrutan, con una curiosidad temblorosa, el curso de las futuras causas y examinan los sucesos diversos y contrapuestos de la vida humana. Y en este escenario confuso ven, con ojos aún más confusos y atónitos, las primeras y oscuras huellas de la divinidad (Hume 2003 51).

El punto decisivo aquí es que la creencia en agentes sobrenaturales se produce porque induce en las personas una cierta ilusión de control sobre su futuro bienestar. Esta explicación permite entender la necesidad de atribuir agencia a esos poderes desconocidos de los que, por medio de ofrendas y sacrificios, se *espera* obtener su favor y se *teme* no obtenerlo. Si el universo estuviera sometido al ciego azar y no hubiese *alguien* que lo controlara, rezar carecería de sentido. Hume sugiere que estas oraciones habrían sido posteriormente reforzadas y transmitidas por la tendencia natural a creer que se tiene un control sobre los resultados de los sucesos azarosos. Hume observa que los que se enfrentan frecuentemente a situaciones aleatorias, como los jugadores y los marinos, son especialmente propensos a ser presa fácil de estos temores supersticiosos. Esta propensión natural habría prevalecido entre nuestros ancestros que vivían en condiciones de incertidumbre extrema. Pero ¿de qué modo la explicación humeana de la creencia logra el descrédito y la cancelación de la justificación de la creencia en Dios?

9 Nótese que los tres elementos expuestos que son responsables de causar la creencia religiosa son muy similares a DDHA, ToM y MCI.

Según Hume, las pasiones pueden sesgar y distorsionar las capacidades cognitivas y las creencias, como ocurre en el caso de la creencia religiosa. En condiciones de incertidumbre, se debe creer proporcionalmente a la evidencia disponible. No obstante, se falla en respetar y seguir esta norma epistémica, cuando se cree en la existencia de agentes invisibles. Lo que fija y sostiene la disposición a atribuir agencia, expresada en la creencia en un poder invisible inteligente, es una conjunción de ansiedad, ignorancia y pasiones. De manera amplia, la creencia es adquirida porque calma nuestra ansiedad, no porque rastree la verdad acerca de Dios. Estamos, entonces, frente a un caso de *irracionalidad motivada*. Aquí la fijación de la creencia es irracional en cuanto que los procesos cognitivos que gobiernan la creencia no son apropiadamente sensibles a la verdad o están sesgados en contra de la evidencia. Este error cognitivo es motivado en tanto que depende de los sesgos epistémicos del creyente. El creyente adquiere y sostiene la creencia porque sigue sus deseos e intereses más que porque tenga evidencia a su favor o a pesar de la evidencia en contrario. Recuérdese que la creencia religiosa se produce de manera inconsciente y automática, pero el conocimiento de la falta de fiabilidad del proceso que la genera constituye una razón para saber que tal creencia es injustificada. Nadie puede participar en el autoengaño, a menos que ignore o manipule la evidencia en contra de la creencia en la que desea creer. En consecuencia, la creencia en agentes sobrenaturales se basa en lo que se denomina pensar con el deseo. El creyente es presa de una ilusión cuando el deseo de que el contenido de la creencia que P (Dios existe) o el miedo a que no P, hacen que el individuo crea que P. Muchos casos de optimismo exagerado suelen estar motivados por el deseo de la gente de aliviar el miedo y la ansiedad.

Así la creencia sea básica, eso no obsta para que el creyente no esté en la obligación epistémica de asegurar que no es presa del error debido a un fallo del mecanismo productor de la creencia. No es cierto, entonces, como sostiene Plantinga, que el creyente simplemente debe limitarse a creer sin revisar la calidad de los procesos que generan su creencia en Dios, sobre todo si hay buenas razones para hacerlo ante la sospecha de que no son fiables. La sola fiabilidad no es suficiente para la justificación de la creencia teísta: “Las razones sin fiabilidad parecen huera; la fiabilidad sin razones, ciega” (Nozick 97).

Lo interesante de la explicación desacreditadora de Hume es que la psicología y la ciencia cognitiva actual corroboran su enorme plausibilidad. Hay evidencia empírica de que las personas son vulnerables a

las ilusiones de control en contextos de incertidumbre. Y hay también evidencia de que los seres humanos tienen una propensión natural a atribuir agencia cuando ignoran la compleja y misteriosa naturaleza de los procesos causales (Collier). Primero, hay un gran número de estudios que indican que los seres humanos son vulnerables a las ilusiones cognitivas. Hay una fuerte tendencia a vernos mejor que la media. Curiosamente, las personas también tienen la propensión a creer que son mejores que la media en términos de su capacidad para evitar las ilusiones cognitivas. Por lo tanto, existe evidencia empírica importante a favor de la tesis de Hume de que los seres humanos tienen una tendencia natural a creer que lo que desean sea verdad. Segundo, hay varios experimentos que corroboran la afirmación de Hume de que las personas son susceptibles a las ilusiones de control en condiciones de incertidumbre. Los jugadores de cartas y juegos de azar creen, a menudo, que tienen un control personal sobre los resultados. Igualmente, se ha demostrado que hay una clara propensión a este tipo de sesgos cuando las personas están ansiosas o estresadas. La gente compensa su percepción de falta de control, aliándose con poderosos agentes invisibles. En situaciones de riesgo (guerra, accidentes, etc.) los individuos generan una fuerte creencia en una influencia sobrenatural que controla sus vidas cuando están en situaciones en las que carecen de control. Tercero, hay evidencia de que la gente es propensa a atribuir agencia en situaciones impredecibles. Se ha demostrado que es más probable que se atribuya mente a objetos cuando estos actúan de manera errática. Cuando los objetos no funcionan bien, ellos tienen la culpa. La atribución de estados mentales a animales se da cuando estos se comportan de una manera aleatoria. En consecuencia, la tesis de Hume de que tenemos una propensión a atribuir agencia en condiciones contingentes es respaldada por importante evidencia. Y cuarto, existe evidencia antropológica de que las personas son vulnerables a generar creencias supersticiosas cuando se enfrentan con resultados inciertos. Los atletas son especialmente propensos a la superstición. En conclusión, el argumento de Hume parece ser válido y lograría evidenciar la irracionalidad del teísmo y de la CCCRR.

6.2. *¿Logra el AED de Hume plantear una objeción de jure contra el teísmo y la CCCRR?*

La premisa clave del AED de Hume es la premisa 2. Las demás premisas corresponden a hechos aceptados y ya explicados. Según Plantinga, el argumento contiene una premisa implícita: el teísmo es falso. Sin esa premisa, la

premisa 2 sería falsa porque si el teísmo es verdadero, entonces la facultad que produce la creencia teísta está dirigida con éxito a la verdad (hay un *sensus divinitatis*). Queda claro que la objeción *de jure* de Hume fracasa al convertirse en una objeción *de facto* y, en consecuencia, la creencia teísta es racional si Dios existe.

Sin embargo, como se explicó antes, Plantinga no puede asumir, con base en Hume, que el teísmo es verdadero con el fin de rechazar una amenaza naturalista y neutral a su postura fideísta racional. Si este es el caso y el teísmo puede ser falso, entonces los procesos cognitivos responsables de la creencia teísta, descritos por Hume, producirían la creencia en Dios incluso si Dios no existiese. Por lo tanto, se debe suspender el juicio sobre la fiabilidad de estos procesos hasta que se posea evidencia independiente a su favor. Por lo tanto, la creencia teísta es irracional.

Ahora bien, no creo que el AED de Hume necesite presuponer la falsedad del teísmo. Como vimos, hay dos maneras de poner en duda la fiabilidad de un proceso generador de creencias, a saber: se puede afirmar que un proceso no es fiable si es sistemáticamente engañoso y produce más creencias falsas que verdaderas. La otra forma de poner en duda la fiabilidad de un mecanismo es aquella donde el mecanismo que produce una creencia es indiferente a su verdad o falsedad. De ello se desprende que se podría esperar que las personas tengan los tipos de creencias que tienen *sean o no verdaderas*. Se sigue, entonces que en la explicación de Hume no se asume la falsedad de la creencia teísta, ya que tal explicación únicamente se refiere a su verdad o falsedad como una cuestión de indiferencia o de insensibilidad a la verdad. Es posible que la creencia en Dios que sostienen los creyentes sea verdadera, pero si el mecanismo por el que se produce corresponde al expuesto por Hume, entonces carece de garantía.

Con el fin de demostrar que la creencia en Dios es producida por la irracionalidad motivada y la ilusión de control, Hume no necesita asumir que esta creencia es falsa. Simplemente hay que tomar tales mecanismos e imaginar cuál es la creencia que causarían en un mundo donde Dios no existe. En tal mundo, los mecanismos producirían la creencia en Dios. Ahora, hay que imaginar cuál es la creencia que tales mecanismos producirían en un mundo donde Dios existe. Si las creencias son idénticas, entonces el proceso que

produce la creencia en Dios la generaría exista o no exista Dios.¹⁰ Pero en tal razonamiento no se hace ninguna suposición sobre en cuál de estos mundos en realidad vivimos. Luego, no se cae en la objeción *de facto*. Por lo tanto, el teísmo es irracional.

Una última, rara e improbable manera en que Plantinga puede salir de este atolladero es aceptando que la creencia teísta se forma como dice Hume y no obstante, se puede insistir en que la creencia teísta tiene garantía. Al respecto, Plantinga afirma que “Tal vez esta es la forma en que Dios ha dispuesto para que lo conozcamos. Si es así, entonces un trocito particular del plan de diseño cognitivo que rige la formación de la creencia teísta persigue efectivamente la creencia verdadera, incluso si la creencia en cuestión surge [de la irracionalidad motivada y la ilusión de control]”¹¹ (Plantinga 2000 197).

Mi interpretación de este texto va en dos sentidos. Por un lado es posible asumir que un proceso de formación de creencias no fiable, como el postulado por Hume puede producir, a veces, creencias verdaderas como la creencia de que Dios existe. Tal proceso no excluye esta posibilidad, es decir, no es un mecanismo productor únicamente de creencias falsas, por lo que la extraña sugerencia de Plantinga puede ser cierta. La otra manera de interpretar la salida de Plantinga, es que se puede tratar de un mecanismo cognitivo normalmente fiable (el *sensus divinitatis*) que tiende con éxito a la verdad, pero que está operando bajo condiciones que hacen que sea disfuncional. Esta falta de fiabilidad se explicaría afirmando que no es el mecanismo mismo dado por Dios para producir la creencia teísta el que está fallando, sino que el *sensus divinitatis* falla por el hecho de que está operando en un contexto que ha sido corrompido por el pecado humano o que tal mecanismo está dañado debido a esa misma causa. Mostraré en la siguiente sección porque esta defensa fracasa.

Ahora bien, hay una provocadora afirmación de Hume casi el final de la Historia natural de la religión:

La tendencia universal a creer en un poder invisible e inteligente puede considerarse, siendo como es, una tendencia que acompaña generalmente a la

10 Este razonamiento se aplica a otras teorías de la CCR, por ejemplo, a algunas teorías evolutivas adaptacionistas de la religión. Si tales teorías son verdaderas, entonces la eficacia de las creencias religiosas que promueven comportamientos prosociales adaptativos es independiente de la verdad o falsedad de esas creencias: “Como dije en el capítulo 1, la adaptabilidad de un sistema de creencias debe ser juzgado por los comportamientos que motiva, no por su correspondencia con la realidad objetiva (Wilson 233-34).

11 El texto en corchetes es un añadido mío. El texto original hace referencia a la explicación la creencia religiosa de Freud en términos de pensar con el deseo. Dada la similitud con Hume y, en aras de la discusión, he reemplazado el texto sobre Freud por el texto que hace referencia a la explicación del empirista de la creencia teísta.

naturaleza humana, si no un instinto original, al menos una especie de marca o sello que el divino hacedor ha impreso en su obra (Hume 2003 149).

¿Se sigue que de lo anterior que es posible suponer que Dios quiere que tengamos creencias sobre él mediante procesos no fiables como la irracionalidad motivada y la ilusión de control? ¿Es coherente con la bondad de Dios el proveer a los humanos con medios tan precarios para dar cuenta de su existencia y hacer depender su salvación de tan dudosas creencias? Estas consecuencias parecen absurdas, pero dado que es posible que un mecanismo no fiable produzca a veces creencias verdaderas, entonces es posible que produzca la creencia teísta, pero de forma irracional, azarosa y sin ninguna garantía epistémica. Se podría considerar que la propensión a creer en Dios es una huella de lo divino, si no fuera por el hecho de que tal marca es la marca de la irracionalidad y el miedo. La forma que Dios ha elegido para darse a conocer, convierte a sus creyentes en seres irracionales, e incluso a él mismo, al no proporcionar los medios adecuados para tal fin epistémico. Pero ver a Dios como alguien que deja su huella bajo la forma de mecanismos no fiables, es una consecuencia que ningún teísta sensato admitiría porque en vez de un Dios bueno, la causa de la creencia sería propia de un Dios engañador y, por lo tanto de un Dios malo, en la mejor lógica cartesiana.

6.3. Espectros de falsas divinidades: el argumento de la diversidad religiosa en contra de la CCCRR

Si, como sostiene Plantinga, hay un *sensus divinitatis* fiable que produce la creencia teísta, ¿por qué hay tanta diversidad religiosa? ¿Por qué los seres humanos creen y han creído en tantos falsos dioses si se supone que Dios quiere ser conocido por medio de un mecanismo fiable?

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

1. Un mecanismo productor de creencias no sigue el rastro de la verdad si constantemente produce creencias diversas y mutuamente incompatibles.
2. Los mecanismos que producen la creencia teísta, tales como la irracionalidad motivada y la ilusión de control, producen creencias diversas y mutuamente incompatibles (la diversidad religiosa es evidencia de esto).
3. Por lo tanto, los mecanismos que producen la creencia teísta no siguen el rastro de la verdad.
4. Por lo tanto, la creencia teísta carece de justificación.
5. Por lo tanto, la creencia teísta es irracional.

El problema de la diversidad religiosa es presentado por Hume en los siguientes términos:

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 (...) (Hume 2003 39 Énfasis mío).

A favor de la premisa crucial 2, Hume afirma que los mecanismos generadores de la creencia religiosa no producen las mismas creencias religiosas en *todos* los seres humanos sobre los *mismos* agentes sobrenaturales. Si bien puede existir una *propensión universal* a creer en poderes invisibles e inteligentes, no hay, como tal, *un único conjunto* privilegiado de agentes sobrenaturales en los que los seres humanos tengan una marcada propensión *natural y universal* a creer. Los dioses son producto del miedo, la esperanza y la imaginación, pero a la vez son el producto *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 incrédulos. Pero ¿cuál de las opciones, la teísta o la naturalista, explica mejor la diversidad religiosa?.

Ya que a lo sumo, una y solo una religión puede ser la correcta, según la lógica del *monoteísmo*, nuestra propensión a la devoción religiosa no es algo fiable. Incluso si nos corresponde, por casualidad, dar con la única religión verdadera, sabemos que la *mayoría* de los dioses en los que creen los seres humanos, gracias a la misma propensión, son *falsos* dioses, un punto que es admitido incluso por los creyentes de todas las religiones: los que creen en un solo Dios verdadero (o un conjunto de dioses) denuncian y combaten las engañosas creencias de las demás religiones. La lucha de Dios contra los falsos dioses del paganismo ha sido una lucha sin tregua y sin término a lo largo de la historia. Como muy bien lo resume Pidgen, el problema de la diversidad implica, de entrada, la tesis de que los procesos que dan lugar a la creencia religiosa son, irremediabilmente propensos al error:

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* (Pidgen 148 Énfasis mío).

Incluso, si los mecanismos que generan la creencia religiosa necesariamente producen directamente diversidad e incompatibilidad, los contextos en los que se diversifica la creencia funcionan como un condicionamiento sobre el cual los individuos no tienen ningún control. Por lo cual, sostener una creencia religiosa no es racional, dado que su adquisición depende, 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. La contingencia también afectaría a la justificación internalista. Por ejemplo, es una cuestión de suerte si algún creyente cristiano logra tener buenas razones para creer en el Dios cristiano. Si tal creyente hubiera sido enviado al Pekín budista cuando era un bebé, entonces lo que ahora considera que son buenas razones, él las consideraría como malas y lo que ahora considera como malas razones, él las consideraría como buenas. Es decir, la evaluación de lo que es una buena y de lo que es una mala razón, en el ámbito de la religión, parece estar determinado, no tanto por la validez de las razones en sí mismas, sino más bien por hechos irrelevantes sobre el nacimiento, la crianza y el entorno cultural. En consecuencia, un internalista debe abandonar la afirmación de que él sabe que tiene una buena justificación inferencial a favor de su creencia religiosa (en ausencia de evidencia independiente).

Parece, entonces, que el siguiente argumento cancelador de la justificación de la creencia religiosa, basado en la diversidad, parece ser 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 S no está justificado en creer que P. 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 respaldada 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 que surgen en todo 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...”(Hume 2003 41 Énfasis míos). Y más adelante añade: “Los primeros principios religiosos tienen que ser *secundarios*, de modo que pueden ser fácilmente tergiversados por accidentes y causas diversos (...)” (Hume 2003 42 Énfasis míos).

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 cerrarse exitosamente sin presuponer una respuesta negativa a la cuestión de *facto*. Por lo tanto, un argumento en contra de *la racionalidad* del teísmo se convierte en un argumento contra la verdad del teísmo. En conclusión, 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.

6.4. Los efectos epistémicos del pecado, la invalidez del argumento de la diversidad religiosa y el argumento lógico cancelador de la CCCRR

Según Plantinga, el *sensus divinitatis* es un mecanismo cognitivo normalmente fiable que tiende con éxito a la verdad, pero puede estar operando bajo condiciones que hacen que sea disfuncional. Por lo tanto, no es el mecanismo mismo diseñado por Dios para producir la creencia teísta el que está fallando, sino que el *sensus divinitatis* falla por el hecho de que está operando en un contexto que ha sido corrompido por el pecado o que falla porque ha sido dañado por el pecado. Por lo tanto, la premisa crucial 2 es falsa. Según Plantinga, la diversidad religiosa no permite inferir que la creencia religiosa es producida por una facultad no fiable. Las facultades cognitivas solo se dirigen con éxito a la verdad si están funcionando en el tipo correcto de entorno cognitivo. Y se está en un entorno adecuado solo si la religión *verdadera* está culturalmente disponible, es decir, si se está en una comunidad teísta cristiana. Esto supone que Plantinga debe tener una defensa sólida de su exclusivismo religioso. Los exclusivistas religiosos, como él, sostienen que una creencia específica, como la creencia cristiana, es verdadera y, las que

son incompatibles con ella, son falsas.¹² Pero, irónicamente la polarización de creencias a la que conduce el exclusivismo hace que dos personas con puntos de vista conflictivos se vuelvan menos confiados, y no más, sobre sus propios puntos de vista cuando se enfrentan con evidencia mezclada. En tal situación, la gente radicaliza sus desacuerdos en vez de suavizarlos y volverse así más tolerantes. En consecuencia, la polarización socava la garantía de la creencia religiosa, en tanto muestra que la creencia religiosa no es el producto de un proceso que rastrea la verdad.

Suponiendo que pueda resolver este problema, Plantinga se enfrenta aún a otro problema. Según el relato bíblico, para él verdadero, los antiguos hebreos se encontraban en un entorno cognitivo supuestamente óptimo. No solo profesaban la religión verdadera, sino que además Dios mismo les dio varias pruebas inequívocas de su verdad por medio de milagros y revelaciones. Aún 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 de la CCCRR 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 las facultades cognitivas de los antiguos israelitas no estaban funcionando correctamente ya que estaban corrompidas por el pecado. Pero el problema con esta solución es que como se supone que *todos* los seres humanos son pecadores, hay una propensión natural y universal al pecado que no conoce fronteras. De hecho, forma parte de la genética humana y, por lo tanto, tiene que hacer parte del plan de diseño divino que configura la vida humana según la evolución teísta. Si, como consecuencia del pecado, el *sensus divinitatis* es altamente no fiable y, constantemente lleva a las personas por mal camino de la idolatría, esto no se debe a que las facultades cognitivas sean disfuncionales, sino a que son claramente defectuosas e inducen al engaño. Dios pudo haber configurado el cerebro humano para que no cayera en la tentación de adorar a falsos dioses. Si se tiene en cuenta la explicación de la diversidad religiosa dada por la CCR, se evidencia que Dios, dado el teísmo, no solo permite que surja la enorme cantidad de diversidad religiosa, sino que además la causa. Esto se sigue 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 los cerebros y los entornos en los que habitan los seres humanos. Pero si esto es verdad, entonces la diversidad religiosa es, en última instancia, el producto

12 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.

directo e intencionado de un diseño divino. El creacionismo cognitivo mismo anula el *sensus divinatatis* y genera serias dudas sobre el teísmo.

Además, según la CCR las facultades que producen la creencia religiosa son el producto de la selección natural. Los dispositivos que explican la propensión humana a creer en Dios no fueron seleccionados porque tendían a producir la verdad. Son meros subproductos de disposiciones que son útiles para otros fines. Por lo tanto, la creencia religiosa no se produce por facultades cognitivas que operan de acuerdo con un plan de diseño que tiende exitosamente a la verdad. EL DDHA produciría la 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 el bien del argumento, que la evolución teísta ha dado lugar a herramientas cognitivas fiables que conducen a la creencia en Dios, hay no obstante, un problema significativo para el teísmo cristiano. Incluso si nuestras herramientas cognitivas rastrean la verdad de la creencia religiosa, las creencias que rastrean no parecen ser las verdades propias del cristianismo. Es decir, la creencia en Dios tiene un contenido muy específico para ser un mero producto de los mecanismos descritos por la CCR. El teísta podría necesitar algo más que el solo *sensus divinitatis* para tener la creencia en Dios como Dios manda. Como se explicó antes, el teísta puede afirmar que el *sensus divinitatis* no produce un concepto preciso de Dios, sino más bien solo un sentimiento vago de que podría *haber alguien ahí afuera*, lo cual necesita ser complementado con otras fuentes que aseguren la creencia en ese Dios. Otra posible respuesta es afirmar que un concepto correcto 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 corrompe 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 (Barrett 2009 97).

Sin embargo, esto no resuelve el problema. Plantinga argumenta 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 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 que permite así garantizar la verdad del teísmo cristiano (Plantinga 2000 206). A estas alturas uno se pregunta si de verdad Dios quiere ser conocido por sus criaturas. Un Dios que necesita de tantos medios para lograr un fin tan sencillo no es un Dios todopoderoso, o si lo es, entonces no es un Dios bueno.

Pero esta solución tiene dos fallas. La primera viene de la mano de la misma CCR. Invocar la creencia en el Espíritu Santo para resolver el problema de la justificación, implica que tal creencia puede estar sometida también a una explicación cognitiva y evolutiva. La creencia en el Espíritu Santo es, como cualquier creencia en agentes sobrenaturales, el producto de mecanismos 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 implica que Plantinga tiene que idear 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 la CCCRR fracasa.

La otra falla del argumento que, apela al Espíritu Santo, es meramente lógica. ¿Cómo puede estar lógicamente justificada la creencia en que la instigación del Espíritu Santo conduce a la verdad? Puesto que la creencia en el Espíritu Santo es producto de los mecanismos cognitivos que, según la misma CCCRR están dañados y, por lo tanto, son poco fiables, no tenemos motivos suficientes para aceptar la verdad de esa creencia. El argumento es, en última instancia circular, y por ello, se autorrefuta. Esta objeción es más corrosiva de lo que parece a primera vista. Porque, incluso, suponiendo que todos los AED no son concluyentes y que las premisas de este argumento son verdaderas, los seres humanos están 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 permitiría desarrollar un argumento cancelador en contra de la epistemología reformada.

Argumento lógico cancelador de la CCCRR:

1. Si el teísmo es verdadero, nuestras capacidades cognitivas no son fiables debido al 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.

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 solo 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? (Barrett 2009 97).

Si se afirma que la propensión a creer en muchos dioses se explica por los efectos epistémicos del pecado, entonces el politeísmo es una versión corrupta del monoteísmo. Pero esta afirmación produce una inconsistencia con la CCR debido a que “(...) posiblemente la más antigua y más extendida forma de concepto de Dios es la de espíritus ancestrales o fantasmas, un tipo de creencia en otra vida” (Barrett 2007 775). 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” (Hume 2003 47 Énfasis mío). Se sigue de lo anterior que es imposible que tengamos primero la creencia innata en un único Dios y, después, gracias al *sensus divinatatis* dañado, los seres humanos engendrasen la creencia en falsos dioses, en espectros de falsas divinidades. La corrupción 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 (Boyer; Atran; Barrett 2007). La CCR le da la razón a Hume, al proporcionarle 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 remedio de recurrir 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 típicamente 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, la CCCRR y el teísmo carecen de justificación.

7. CONCLUSIÓN

El AED de la irracionalidad motivada y de la ilusión de control, y el AED de la diversidad religiosa parecen constituir un arma poderosa en contra de la racionalidad externalista del teísmo defendida por Plantinga. También resultan exitosos en retar su verdad. Pero no solo eso. La explicación naturalista de la creencia religiosa de Hume tiene un poder explicativo mayor que el teísmo al dar cuenta de la creencia religiosa, del fenómeno del politeísmo y en general, de la diversidad religiosa. Pero ¿qué sucede con la justificación internalista del teísmo? Como sugerí, los AED de Hume también logran poner en entedicho tal justificación. ¿Significa entonces que la creencia teísta es irracional? No necesariamente. Es posible que existan otras defensas internalistas y externalistas del teísmo. El teísmo podría tener todavía funciones explicativas significativas en otros dominios, por ejemplo, dando cuenta de la existencia de la racionalidad, la moralidad y de las condiciones que permiten la vida en el universo, etc. Aún si se admite que la creencia de S que P es causada por un proceso de formación de creencias que no conduce a la verdad, tal hallazgo es irrelevante si S tiene buenas razones independientes a favor de P. Sin embargo, el hecho de que un proceso no conduzca a la verdad es relevante si la creencia de S que P se basa en una confianza fuera de lugar en dicho proceso. Después de todo, la creencia religiosa se forma de manera natural y los creyentes rara vez dudan de ella. Ahora bien, es importante tener en cuenta que muchos teístas no están en posesión de tal evidencia inferencial independiente. A la luz de esto, se podría argumentar que la obligación epistémica de tales creyentes religiosos es la de suspender el juicio.

TRABAJOS CITADOS

- Atran, Scott. *In Gods We Trust*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Barrett, Justin. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: Altamira Press, 2004.
- _____. "Is the spell really broken? Bio-psychological explanations of religion and theistic belief." *Theology and Science*, 5 (2007): 57-72.
- _____. "Cognitive Science, Religion and Theology." *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*. Ed. Michael Murray & Jeffrey Schloss. New York: Oxford University Press, 2009. 76-99.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained*. New York: Basic Books, 2001.

- Collier, Mark. "The natural foundations of religion." *Philosophical Psychology*, 17.5 (2013): 665-680.
- Darwin, Charles *El origen de las especies*. Barcelona: Planeta, 1992.
- Dawkins, Richard. *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- Dennett, Daniel. *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Ediciones Istmo, 2004.
- _____. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta. 2003.
- Kahane, Guy. "Evolutionary Debunking Arguments." *Nous*, 45.1. (2011):103-125.
- Leech, David & Visala, Aku. "The Cognitive Science of Religion: A Modified Theistic Response." *Religious Studies*, 47.3 (2011a): 301-316.
- _____. "The Cognitive Science of Religion: Implications for Theism?" *Zygon*, 46.1 (2011b): 47-64.
- Marsh, Jason. "Darwin and the Problem of Natural Nonbelief." *The Monist*, 96.3 (2013): 349-376.
- Pigden, Charles. "Subversive Explanations." *A new Science of Religion*. Ed. Gregory Dawes & James MacLaurin. Abingdon: Routledge, 2013. 147-161.
- Nozick, Robert. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. London: Oxford University Press, 2011.
- Wilson, David Sloan. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago: The University Chicago Press, 2002.