

<http://doi.org/10.21555/top.v0i57.1044>

Pragmatism and Evolution: Is It Rational to Be Theist and Naturalist?

Pragmatismo y evolución: ¿es racional ser teísta y naturalista?

Ángel Rivera-Novoa

Universidad de San Buenaventura- Bogotá
Colombia

agriveran@unal.edu.co

<http://orcid.org/0000-0001-6793-0307>

Recibido: 02 – 04 – 2018.

Aceptado: 15 – 05 – 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper aims to show that: 1) theory of evolution is ontologically neutral inside the debate about metaphysical naturalism and theism; and 2) that it is consistent to hold simultaneously methodological naturalism and theism. In order to achieve this, I shall first examine Plantinga's argument that tries to show that there is consistency between theism and evolution, but, on the contrary, there is inconsistency between the theory of evolution and (methodological and metaphysical) naturalism. I accept the first part of this argument, but I reject the second part. I defend that Plantinga's argument is valid if and only if it is supposed a theory of truth by correspondence. Finally, I shall argue that if such notion is replaced by James's pragmatist conception of truth, it is possible to conclude 1 and 2.

Keywords: Alvin Plantinga; William James; theory of evolution; metaphysical naturalism; methodological naturalism; theism; pragmatism; truth.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo mostrar que 1) la teoría de la evolución es ontológicamente neutral en el debate entre naturalismo metafísico y teísmo y 2) que es consistente sostener en conjunto el naturalismo metodológico y el teísmo. Para ello, examinaré en primer lugar el argumento de Plantinga que intenta mostrar que hay consistencia entre teísmo y evolución y que, por el contrario, hay inconsistencia entre la teoría de la evolución y el naturalismo (tanto metodológico como metafísico). Me interesa aceptar la primera parte del argumento de Plantinga, pero rechazar la segunda. Defiendo que el argumento de Plantinga es válido si y sólo si se supone una teoría de la verdad por correspondencia. A continuación, argumento que si se reemplaza dicha noción por la concepción pragmatista de la verdad de James, es posible concluir 1 y 2.

Palabras clave: Alvin Plantinga; William James; teoría de la evolución; naturalismo metafísico; naturalismo metodológico; teísmo; pragmatismo; verdad.

Introducción¹

El nuevo ateísmo ha argumentado que es irracional sostener de forma simultánea la teoría de la evolución y la existencia de un Dios creador, debido a que la selección natural implica que los cambios en las unidades de selección son aleatorios y no podrían ser guiados por un Dios. Por su parte, Alvin Plantinga ha elaborado un argumento para mostrar que la incompatibilidad no descansa entre teísmo y evolución, sino entre evolución y naturalismo. El naturalismo señala que no hay entidades sobrenaturales, dado que sólo podemos tener compromiso ontológico con las entidades con las cuales la ciencia tiene un compromiso, pues ella es la que nos da una visión *verdadera* del mundo. El problema es que la teoría de la evolución implica que todo en el mundo vivo –incluidas nuestras teorías científicas– se explica como producto de la selección natural. Así, nuestras teorías son el resultado de mecanismos cognitivos que a su vez son producto de un cambio aleatorio que nos permite adaptarnos mejor en el ambiente y no tenemos razones para pensar que nuestras teorías son verdaderas, sino sólo útiles adaptativamente. De esta manera, según Plantinga, el naturalismo no podría sostenerse racionalmente junto con la teoría de la evolución.

Mi propósito en este artículo es doble. En primer lugar, deseo mostrar que, contrario a lo que tanto Plantinga como el nuevo ateísmo sostienen, la teoría de la evolución es ontológica y metafísicamente neutral en relación con el debate entre teísmo y naturalismo. En otras palabras, deseo sostener que la teoría de la evolución es compatible tanto con el teísmo (tesis que defiende Plantinga pero rechaza el nuevo ateísmo) como con el naturalismo (tesis que defiende el nuevo ateísmo)

¹ Este texto es producto del proyecto de investigación “Pragmatismo y fenomenología: aproximación a la racionalidad del discurso religioso” del grupo de investigación Devenir, financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, por la convocatoria 012-2017 y con código CHS_012_012. Agradezco a los integrantes del grupo de investigación CETRE, en especial a Carlos Miguel Gómez, por los valiosos comentarios que hicieron a una versión previa de este escrito. De igual modo las críticas de Andrés Buriticá y David Carbonell fueron de gran valor para la construcción de este artículo. Finalmente, agradezco también a los pares evaluadores de este escrito, ya que sus excelentes críticas me ayudaron a fortalecer mi argumentación.

pero rechaza Plantinga). En segundo lugar, deseo mostrar que no sólo hay una coherencia entre teísmo y evolución, sino entre estas dos y el naturalismo. Para defender esto, sostendré que hay una diferencia, no trivial, entre el naturalismo metafísico y el naturalismo metodológico (contrario a lo que defienden Plantinga y otros autores tanto defensores como detractores del teísmo). Si la diferencia establecida, como espero mostrar, no es trivial, tampoco lo será el decir que la consistencia que deseo defender entre teísmo y naturalismo sólo opera en el nivel metodológico. Para lograr ambos objetivos, mostraré que el argumento de Plantinga tiene implícita la idea de una *teoría correspondentista de la verdad* en sentido fuerte. Acudiré, en cambio, a la *teoría pragmatista de la verdad* de William James, según la cual, una creencia es verdadera si manifiesta utilidad en nuestros proyectos humanos. Si la verdad de una teoría científica se mide en términos de su utilidad, la incompatibilidad entre evolución y naturalismo metafísico desaparece, ya que la utilidad es compatible con la condición de adaptación exitosa. Si, adicionalmente, se tiene en cuenta que la religión y la ciencia tienen objetivos humanos distintos, es posible sostener racionalmente la verdad del teísmo (su utilidad para, por ejemplo, darle sentido a la vida) y la verdad del naturalismo metodológico (su utilidad a la hora de construir teorías científicas).

I. La compatibilidad entre la teoría de la evolución y el teísmo

Por teísmo, Alvin Plantinga entiende la tesis según la cual hay un Dios, tal como el que es descrito por las religiones monoteístas, el cual es el creador del universo y todo lo que hay en él, tiene intenciones y puede intervenir en la historia del mundo (cfr. Plantinga, 2011a: 2). Por evolucionismo, Plantinga entiende la reunión de las siguientes tesis:

1. La tesis de la antigüedad de la Tierra: la Tierra tiene alrededor de unos 4500 millones de años.
2. La tesis del linaje con modificación: la diversidad del mundo vivo actual es el resultado de una variación lenta cuyo resultado se transmite de generación en generación.

3. La tesis del ancestro común: toda forma de vida tiene un origen común, a partir del cual se dio el proceso de modificación a través de millones de años.
4. La tesis darwinista: el mecanismo mediante el cual la modificación de las especies tiene lugar de manera hereditaria es la selección natural, que implica una mutación genética aleatoria de las especies (cfr. Plantinga, 2011a: 3).

Para Plantinga, es claro que no hay conflicto entre el teísmo y las tres primeras tesis. La existencia de una persona con las características de Dios es compatible con la antigüedad de la Tierra, con que las especies varíen progresiva y hereditariamente y con la idea de un ancestro común. En efecto, Dios pudo haber creado el mundo de múltiples maneras (no necesariamente como es narrado en el *Génesis* u otros relatos religiosos) y, por tanto, las tesis 1-3 pueden ser el camino mediante el cual Dios creó el mundo. Ahora bien, ¿qué sucede con la cuarta tesis? ¿Es compatible la idea de un Dios creador con la selección natural?

Muchos ateos contemporáneos, como Richard Dawkins (1986 y 2008) o Daniel Dennett (1995), han argumentado que el teísmo es incompatible con la selección natural, debido a que el teísmo supone que Dios tiene unas intenciones y planea cursos de acción que pone en práctica en el proceso de creación. No obstante, la idea de que la naturaleza obedece a un plan o a una intención particular parece ser inconsistente con que la selección natural implique modificaciones genéticas aleatorias. Si las modificaciones son aleatorias, ¿en qué sentido puede decirse que son el resultado de un plan divino? Si el proceso de mutación es aleatorio, argumentan algunos neo-darwinistas, entonces el proceso de evolución es esencialmente no-guiado y no-planeado y, por tanto, no puede ser el resultado de ninguna intención puesta en práctica. Eso querría decir, por ejemplo, que las mutaciones producidas en el proceso de evolución pudieron haber sido completamente diferentes. Plantinga expresa esta idea de la siguiente manera: “if the evolutionary tape were rewound and then let go forward again, the chances are we’d get creatures of very different sorts from the ones actually present on earth” (Plantinga, 2011a: 5). Así, en virtud del carácter aleatorio subyacente a la selección natural, no sería posible pensar la naturaleza en términos de una planeación divina que se atiene a unos fines puestos de antemano. La selección

natural parece, entonces, incompatible con la idea de un Dios creador. Dice Richard Dawkins al respecto:

La selección natural es un relojero ciego; ciego porque no ve el más allá, no planifica las consecuencias, no tiene una finalidad en mente. Aun así, los resultados vivos de la selección natural nos impresionan de forma irresistible, por su apariencia de haber sido diseñados por un maestro relojero, nos impresionan con la ilusión del diseño y la planificación (Dawkins, 1986: 41).

La ceguera de la selección natural, según los representantes del nuevo ateísmo, desterraría la idea de un proceso guiado de creación y evolución de la vida, debido al carácter aleatorio de las modificaciones (a pesar de que la complejidad de los organismos vivos nos lleve a pensar que son producto de un proceso guiado de antemano). ¿Pero qué significa exactamente que el proceso de mutación genética sea aleatorio? ¿No podría ser el caso que una mutación genética sea tanto aleatoria como causada por Dios? Por “aleatorio” no se quiere decir algo netamente no-causado. En efecto, un evolucionista contemporáneo afirma que las mutaciones genéticas tienen como base causal una serie de elementos físicos y químicos que posibilitan las transformaciones. De acuerdo con Ernst Mayr, “[w]hen it is said that mutation or variation is random, the statement simply means that there is no correlation between the production of new genotypes and the adaptational needs of an organism in the given environment” (Mayr, 1988: 99). Así pues, la no correlación entre la producción de nuevos genotipos y las necesidades adaptativas de un organismo en el ambiente quiere decir que, dada una mutación particular (X), ésta no se sigue necesariamente de unas necesidades adaptativas (A); en otras palabras, el condicional “A entonces X” no es necesariamente verdadero. El condicional podría ser falso porque nada en A, ni en los rasgos genotípicos y fenotípicos de un organismo o especie, causan necesariamente X. Sin embargo, de acuerdo con Plantinga, este sentido de “aleatorio” no es incompatible con la tesis teísta. Dios puede guiar el proceso creativo del mundo a pesar de que nada haya en el ambiente o el organismo que cause necesariamente la transformación X. Lo aleatorio del proceso no niega, entonces, el hecho de que Dios pueda causar las transformaciones genéticas de un organismo y, a través del principio de selección natural, haya creado las especies del mundo viviente actual (cfr. Plantinga 2011a: 5-6).

¿De dónde proviene, entonces, la creencia de que la teoría de la evolución mina la posibilidad de que Dios haya creado el mundo? Plantinga muestra que dicha afirmación no se sigue de la teoría de la evolución como tal, sino de una tesis metafísica adicional, a saber, el naturalismo. El naturalismo afirma que no hay tal cosa como un dios como el de las religiones monoteístas, que intervenga causalmente en el mundo. Por tanto, no es la teoría de la evolución la que es incompatible con el teísmo, sino aquélla en conjunción con el naturalismo. No obstante, no hay en principio alguna razón para negar la racionalidad de la aceptación de la teoría de la evolución en conjunción con la tesis teísta (cfr. Plantinga, 2011a: 6-7).

II. La incompatibilidad entre la teoría de la evolución y el naturalismo

Hasta este punto, he expuesto la mitad del argumento de Plantinga: no hay conflicto teórico en aceptar conjuntamente la teoría de la evolución y el teísmo. Falta, sin embargo, exponer la otra cara de la moneda, que es la relativa al naturalismo y la evolución. Para Plantinga, el naturalismo es la visión según la cual no hay una persona tal como el dios de las religiones monoteístas. Esta definición de naturalismo es, por supuesto, la definición de una tesis de corte metafísico u ontológico. Más adelante mostraré, no obstante, que para Plantinga el naturalismo metafísico no puede desligarse de un naturalismo metodológico. Por lo que, para él, un naturalista debe tener compromisos ontológicos y metodológicos y no puede tener los primeros sin asumir los segundos ni viceversa. Por ahora, me concentraré en exponer el argumento de Plantinga tal y como él lo expone.

Plantinga asumirá, en su argumento, que el naturalista es materialista acerca de los seres humanos. En otras palabras, el naturalista sostiene que no hay cosas como almas o mentes inmateriales en las que reposan nuestros pensamientos, creencias y demás actitudes proposicionales. Ahora bien, sea “N” la tesis naturalista, “E” la teoría de la evolución, “R” la proposición según la cual nuestras actividades cognitivas son confiables y “P” la probabilidad de algo se dé, dadas ciertas condiciones. Teniendo en cuenta lo anterior, el argumento de Plantinga es el siguiente:

1. $P(R/N\&E)$ is low.²
2. One who accepts N&E and also sees that 1 is true has a defeater for R.
3. This defeater can't be defeated.
4. One who has a defeater for R has a defeater for any belief she takes to be produced by her cognitive faculties, including N&E.

Therefore,

5. N&E is self-defeating and can't rationally be accepted (Plantinga, 2011a: 17).

Plantinga presentará razones para sostener las premisas del argumento anterior (en especial, para sostener la premisa 1, la cual es la más importante del argumento). De acuerdo con el materialista (es decir, con el naturalista), una creencia no es más que una estructura neuronal que se encuentra anclada en el sistema nervioso (probablemente en el cerebro). Dicha estructura responderá al *input* enviado desde otras partes de la gran estructura neuronal (*v.g.* los órganos sensoriales) y puede enviar información a otras partes de dicha estructura (*v.g.* a las articulaciones y los músculos) para producir un determinado comportamiento. La estructura neuronal tendrá dos tipos de propiedades: propiedades neurofisiológicas y propiedades mentales (cfr. Plantinga 2011a: 17-8).

Las propiedades neurofisiológicas son propiedades físicas, mientras que las propiedades mentales son contenidos proposicionales. Dado el materialismo, hay tres formas en las cuales ambos tipos de propiedades pueden ser relacionadas. En primer lugar, se puede pensar en un materialismo no reductivo, donde las propiedades mentales supervienen en (aunque no se reducen a) propiedades físicas. Plantinga define la superveniencia de la siguiente manera: una propiedad A superviene en una propiedad B si, *necesariamente*, entidades que tienen A también tienen B y las que tienen B también tienen A (cfr. Plantinga, 2011a: 18

² Esta premisa debe leerse así: la probabilidad de que nuestras facultades cognitivas sean confiables, dada la conjunción entre naturalismo y teoría de la evolución, es baja.

y Plantinga, 2011b: 324). El concepto de “necesidad” involucrado en esta definición puede entenderse como necesidad lógica (metafísica) o nomológica, lo que da las dos primeras interpretaciones de cómo se relacionan las propiedades neurofisiológicas con las propiedades mentales —ambas son formas de materialismo no reductivo. La tercera opción de la relación es un tipo de materialismo reductivo, donde toda propiedad mental es idéntica a una propiedad neurofisiológica o física (cfr. Plantinga, 2011a: 18).

Al pensar en el materialismo no reductivo, se tiene el siguiente problema: ¿cuál es la probabilidad de que nuestras creencias sean verdaderas? Si nuestras creencias tienen propiedades neurofisiológicas, que son determinadas exclusivamente por su eficacia adaptativa en el proceso evolutivo (en particular por la eficacia adaptativa de los comportamientos generados por las propiedades neurofisiológicas), entonces la verdad de la creencia (es decir, la verdad del contenido mental) es irrelevante para la posesión de la creencia. En otras palabras, la selección natural premia los comportamientos con valor adaptativo y castiga los que carecen de él, sin importar si la creencia que produce el comportamiento es falsa o verdadera. Esto hace que las facultades cognitivas sean poco confiables, sea que se interprete la relación de superveniencia de las propiedades mentales a las físicas en términos de necesidad metafísica o nomológica (cfr. Plantinga, 2011a: 19-20).

¿Qué pasa con la opción del materialismo reductivo? Según este tipo de materialismo, la propiedad de tener un contenido es idéntica a la propiedad de tener una propiedad física o neurofisiológica. De esta manera, tener una creencia cualquiera será tener cierta propiedad física en virtud de un valor adaptativo. Pero, de nuevo, el valor de verdad de la creencia no importa: lo único relevante es el aporte de la creencia para la supervivencia. Por tanto, bajo la perspectiva del materialismo reductivo, la probabilidad de que las facultades cognitivas sean confiables es también baja (cfr. Plantinga 2011a: 20). En general, no importa cuál visión del materialismo se defienda, el argumento de Plantinga implica que la conjunción de la teoría de la evolución y el naturalismo trae consigo, si no una auto-refutación, al menos sí una auto-derrota. Un argumento parecido, que implica de igual manera la

carencia de confianza en nuestras facultades cognitivas, fue elaborado por Husserl, con fines diferentes.³ Dice Husserl:

Recordemos la moderna teoría de la evolución, según la cual el hombre se ha desarrollado en la lucha por la existencia y merced a la selección natural; y, claro, es, con el hombre, también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que le son propias, es decir, las formas lógicas. ¿No expresan, por lo tanto, las formas y leyes lógicas la peculiar índole contingente de la especie humana, que podría ser de otro modo y que será otra en el transcurso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, *tan solo conocimiento humano*, ligado a las *formas intelectuales humanas*, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí (Hua, II, 21).

La estructura del argumento de Husserl es muy similar a la del argumento de Plantinga, en tanto que es la confianza de nuestras facultades cognitivas la que queda en cuestión dada la explicación exclusivamente naturalista de la teoría de la evolución (las facultades cognitivas, en el argumento de Husserl, tienen en su base los principios y leyes lógicas que soportan el andamiaje de toda teoría científica). Así, se prueba que la probabilidad de que nuestras facultades cognitivas sean confiables es baja, dado el naturalismo en conjunción con la teoría de la evolución. Pero si no confiamos en nuestras facultades cognitivas, tampoco podemos confiar en la conjunción N&E, pues tal conjunción es producto de dichas facultades. Por tanto, evolución y naturalismo no pueden ser, conjuntamente, racionalmente aceptados, ya que tal conjunción implica una auto-derrota. La incompatibilidad no descansa, entonces, entre teoría de la evolución y teísmo, sino entre esta tesis y la del naturalismo. Es sólo ésta última conjunción la que no puede ser racionalmente aceptada (cfr. Plantinga, 2011a: 20-21).

³ El objetivo de Husserl con este, y otros argumentos expuestos en *La idea de la fenomenología*, es mostrar la incapacidad de abordar y responder a la pregunta por la posibilidad misma del conocimiento (su esencia) desde los presupuestos propios de la actitud natural, pues tal empresa deviene en una serie de paradojas y contradicciones de corte escéptico (cfr. Hua II, 18-22).

III. La noción de “verdad” de Alvin Plantinga

Vale la pena realizar algunas precisiones sobre el argumento presentado. En primer lugar, se debe tener en cuenta que Plantinga dirige su argumentación en contra del naturalismo y no en contra de la fiabilidad de nuestras facultades cognitivas. Las facultades cognitivas resultan ser no confiables sólo bajo el supuesto de que el naturalismo es verdadero. No obstante, Plantinga cree que, en general, nuestras facultades cognitivas son confiables. En segundo lugar, Plantinga no está negando que nuestras facultades cognitivas sean producto de la evolución y la selección natural. De hecho, lo que Plantinga está argumentando es que el teísmo es compatible con el hecho de que seamos producto de un proceso evolutivo en el que, por supuesto, nuestras facultades cognitivas están involucradas (cfr. Plantinga 2011b: 68-9).

Hay, sin embargo, un punto que merece mayor atención. El argumento de Plantinga supone que la selección natural es indiferente al valor de verdad de nuestras creencias. Esta idea es central en su argumentación, pues sin ella no podría concluir que el naturalismo se autoderrota. De acuerdo con Plantinga, la selección natural favorece los comportamientos y rasgos adaptativos, razón por la cual la selección natural no nos dice nada acerca de la verdad de nuestras creencias y, por consiguiente, tampoco acerca de la verdad del naturalismo. Si las facultades cognitivas son producto de la selección natural (desde un punto de vista naturalista), éstas no nos garantizan la verdad de ninguna de nuestras creencias, dentro de las cuales está el naturalismo mismo.

Ahora bien, ¿no es posible pensar que nuestras creencias *verdaderas* son más útiles adaptativamente que nuestras creencias *falsas* y, por ende, son premiadas por el mecanismo de selección natural? Si un agente basa sus comportamientos en creencias falsas, podría pensarse que dicho agente se desempeña peor en el ambiente que un agente que basa su comportamiento en creencias verdaderas. La intuición que está detrás de esta objeción a la idea de que la selección natural es indiferente al valor de las creencias que favorece, se ve bien reflejada en la siguiente descripción de Feldman:

[I]f a being has beliefs at all, it is better (that is, more conducive to survival) for it to have true beliefs than

false beliefs. True beliefs about where one's food is are more helpful for finding food, and surviving, than are false beliefs. Similarly, true beliefs about where one's predators are and how to escape them are more survival enhancing than false beliefs about these matters. So, natural selection is likely to select for believers that have mostly true beliefs. The best way, perhaps the only way, for believers to have mostly true beliefs is for them to have reliable belief-forming mechanisms or strategies. Reliable mechanisms or strategies are ones that lead mostly to true beliefs. Hence, natural selection will select believers that have reliable belief-forming mechanisms (Feldman, 1988: 218).

El problema para el argumento de Plantinga es que si la selección natural favorece adaptativamente a las creencias verdaderas, entonces ya no tenemos una base razonable para sostener que el naturalismo se autoderrota. En efecto, suponiendo que el naturalismo es verdadero, ya sea que seamos materialistas reduccionistas o no reduccionistas, la evolución y la selección natural favorecerán más la formación de creencias verdaderas que la formación de sistemas de creencias falsas. Por tal motivo, ya no es posible argumentar que nuestras facultades cognitivas son no-confiables. Si no podemos argumentar esto último, entonces ya no tenemos ninguna razón fuerte en contra del naturalismo.

Plantinga no desconoce esta posibilidad y responde de varias formas a este argumento. En primer lugar, de acuerdo con Plantinga, lo que importa, adaptativamente hablando, es el comportamiento generado por las propiedades neurofisiológicas. Plantinga propone pensar en una rana que es adaptativamente exitosa en virtud de que sus indicadores ambientales se adecúan a la situación del entorno, lo que hace que tenga, por ejemplo, el comportamiento de atrapar moscas para su alimentación. Los indicadores de la rana se ajustan adecuadamente con el ambiente, de tal modo que algo en la rana registra con una alta precisión la distancia de la mosca, la velocidad, su posición con respecto a la mosca, etc. Dichos indicadores son necesarios para que el comportamiento de la rana sea exitoso desde el punto de vista adaptativo. La rana, no obstante, no necesita de creencias verdaderas para tener indicadores adecuados: la rana no cree que una mosca se aproxima, a una velocidad particular y a una distancia determinada. El comportamiento adaptativo de la rana

es, por tanto, indiferente a cualquier tipo de valor de verdad. Lo mismo pasaría con los seres humanos. Lo que importa, a propósito de los comportamientos adaptativos del ser humano, es que éste tenga, como la rana, indicadores adecuados que sean útiles para la supervivencia. La verdad de las creencias del ser humano sería, entonces, igualmente irrelevante —como en el caso de la rana. Por tanto, la selección natural premia las propiedades neurofisiológicas adecuadas para la supervivencia, sin importar el valor de verdad de las creencias asociadas a dichas propiedades (cfr. Plantinga, 2011: 68-70).

Plantinga acepta, además, que las creencias verdaderas son más útiles que las falsas, adaptativamente hablando (cfr. Plantinga, 2011c: 335). Sin embargo, Plantinga sostiene que el naturalista no podría aceptar lo anterior, debido a que es desde el punto de vista naturalista que la evolución resulta ser ciega al valor de verdad de las creencias. En esa medida, a la luz del naturalista, sería irrelevante que las creencias de un organismo sean en su mayoría verdaderas o falsas. Dice Plantinga:

We are not asking about how things *are*, but about *what things would be like if both evolution and naturalism (construed as including materialism) were true*. We are asking about P(R/N&E), not about P(R/the way things actually are) [...]. And in fact, if materialism were true, it would be unlikely that true beliefs mostly cause successful action and false beliefs unsuccessful action (Plantinga, 2011c: 335-336).

De tal forma, Plantinga no niega que las creencias verdaderas sean más exitosas adaptativamente que las falsas. Lo que ocurre es que esto último no puede ser afirmado por el naturalista, razón por la cual la confiabilidad de nuestras facultades cognitivas quedaría en entredicho. De acuerdo con el naturalismo, nuestros comportamientos son adaptativos en virtud de las propiedades neurofisiológicas que les dan soporte, no en virtud de su contenido o su valor de verdad. Por esta razón, si se asume el naturalismo como verdadero, podía ocurrir que si una creencia X tuviese unas propiedades neurofisiológicas determinadas, pero diferente contenido, sería igualmente exitosa, pues tendría como efecto el mismo comportamiento adaptativo (cfr. Plantinga, 2011c: 335-339).

Sin embargo, esta respuesta de Plantinga no resulta del todo satisfactoria. Un materialista (reduccionista o no), no aceptaría el

antecedente del condicional anteriormente expuesto. Para el materialista no es posible concebir la situación en la que tengamos las mismas propiedades neurofisiológicas y, sin embargo, nuestras creencias tengan un valor de verdad contrario. Esto resulta inconcebible porque un reduccionista, por ejemplo, afirma que las propiedades mentales son idénticas a las propiedades neurofisiológicas. Por tal razón, sería contradictorio afirmar que pueden tenerse las mismas propiedades neuro-fisiológicas pero con un valor de verdad distinto en su contenido. Algo análogo diría el materialista no reduccionista, pues éste afirma que las propiedades mentales supervienen en propiedades neurofisiológicas si y sólo si un sujeto que tiene unas propiedades mentales M tiene también unas propiedades neurofisiológicas NP y viceversa. Por tanto, el materialista no reduccionista no aceptaría tampoco la posibilidad de que nuestras creencias pudiesen tener valores de verdad distintos a pesar de que las propiedades neurofisiológicas fuesen iguales. Además, podría seguir argumentando un naturalista, dado que Plantinga acepta que las conductas adaptativamente exitosas son aquellas que dependen de que los distintos indicadores de los organismos registren con precisión todo aquello que sucede en el entorno, entonces las creencias generadas por dichos indicadores son verdaderas. Por lo anterior, las creencias verdaderas se ven favorecidas por la selección natural y el valor de verdad de nuestras creencias no resulta indiferente a los procesos evolutivos de los seres humanos. Si esto es así, ya no tenemos un argumento contra el naturalismo, pues no habría razón alguna para pensar que nuestras facultades cognitivas no son confiables.

Plantinga había construido un argumento diferente para refutar esta posible respuesta del argumento naturalista —argumento que en sus últimas publicaciones sobre este asunto ha sido extrañamente omitido. Según este argumento, si el contenido de la creencia tiene relevancia para el comportamiento, entonces este contenido debe estar asociado con otros tipos de actitudes proposicionales como los deseos, los temores, etc. En otras palabras, nuestros tipos de actitudes proposicionales no tienen consecuencias prácticas de manera aislada o sin tener en cuenta otros tipos de actitudes proposicionales. No sólo nuestras creencias tienen relevancia para nuestros comportamientos. Las creencias, habitualmente, se presentan en conjunción con los deseos, los temores, las esperanzas y otras actitudes proposicionales para llevarnos a la acción. Si creo que determinado alimento puede proporcionar buena energía, esta creencia difícilmente me llevará a la acción a menos que

tenga también el deseo de comer. Si tengo la creencia de que los osos son peligrosos, dicha creencia no me llevará a correr si me encuentro dicho animal a unos cuantos metros, a menos que a su vez tenga temor de ser devorado por el oso. De esta forma, las diversas combinaciones de creencia y deseo, o creencia y otro tipo de actitudes proposicionales, pueden generar comportamientos adaptativos que, sin embargo, tienen en su base contenidos falsos (cfr. Plantinga, 2002: 8). Si, por ejemplo, tengo el deseo de sólo alimentarme con comida saludable, el temor de alimentarme de manera no adecuada y la creencia de que todos los hongos son venenosos, tendré una combinación de actitudes proposicionales que podría generar comportamientos adaptativos favorables. En efecto, una persona con dicha red de actitudes proposicionales no comerá ningún tipo de hongo venenoso que vaya en contra de sus condiciones de supervivencia. Esto último optimiza las condiciones adaptativas de esta persona, a pesar de que tenga la creencia falsa de acuerdo con la cual todos los hongos son venenosos. Así, el tener creencias falsas (que se vinculan con otro tipo de actitudes proposicionales) puede ser favorable para la evolución. Por tal razón, no sólo las creencias verdaderas son favorecidas por la selección natural.

Ahora bien, ¿puede suceder esto masivamente? Es decir, ¿puede la selección natural favorecer sistemas de creencias masivamente equivocadas? Pensemos, por ejemplo, en los grandes sistemas de creencias religiosas. Este tipo de sistemas de creencias puede cubrir un gran espectro de la red total de creencias de una persona, pues tiene una alta influencia en el contenido de otras creencias. Pensemos en tres grandes religiones que no puedan ser verdaderas al mismo tiempo, pero que sin embargo impliquen creencias acerca de la cooperación entre individuos. Estas tres religiones tienen en su base creencias que son útiles desde el punto adaptativo, aunque al menos dos de estas tres religiones tengan que ser falsas (si no las tres). El tener creencias falsas no necesariamente implica, entonces, tener rasgos adaptativos desfavorables. En su libro *Sapiens, De animales a dioses* (2014), Harari ilustra esta situación de la siguiente manera:

[L]a ficción nos ha permitido no solo imaginar cosas, sino hacerlo colectivamente. Podemos urdir mitos comunes tales como la historia bíblica de la creación, los mitos del tiempo del sueño de los aborígenes australianos, y los mitos nacionalistas de los estados modernos.

Dichos mitos confieren a los sapiens la capacidad sin precedentes de cooperar flexiblemente en gran número (Harari, 2014: 38).

Dado que las creencias falsas pueden tener valor adaptativo (sea en casos de creencias aisladas o de sistemas de creencias más o menos grandes como en el caso de las religiones), el naturalista ya no tendrá ningún argumento a su favor para evitar la conclusión de que la probabilidad de que nuestras facultades cognitivas sean confiables es baja. Así, tenemos un soporte para la idea de que la selección natural puede ser ciega al valor de verdad de nuestras creencias y, con ello, tenemos de nuevo un argumento en contra del naturalismo, ya que no tenemos garantía de que las creencias producidas por nuestras facultades cognitivas sean confiables, a pesar de que sean útiles adaptativamente.

Si se muestra que las creencias falsas pueden tener un valor adaptativo, entonces el argumento de Plantinga se ve fortalecido, de tal manera que el naturalismo sería incompatible con la teoría de la evolución y la creencia en la fiabilidad de nuestras facultades cognitivas. Ahora bien, el argumento de Plantinga, y en particular su discusión a propósito de la ceguera (o no) del mecanismo de selección natural en relación con el valor de verdad de las creencias, tiene implícita una diferencia entre dos sentidos en los cuales las facultades cognitivas pueden ser confiables, a saber, un sentido práctico y un sentido epistémico. Los dos sentidos de confiabilidad pueden definirse del siguiente modo:

Confiabilidad práctica: Nuestras facultades cognitivas son confiables si y sólo si generan comportamientos que resultan ser adaptativos y permiten un buen desenvolvimiento en el entorno.

Confiabilidad epistémica: Nuestras facultades cognitivas son confiables si y sólo si generan sistemas de creencias verdaderos, esto es, nos dan una imagen mayoritariamente verdadera sobre del mundo.

Así, el argumento de Plantinga mostraría que hay, desde la perspectiva naturalista, baja probabilidad de que nuestras facultades cognitivas sean fiables sólo en sentido epistémico, no en sentido práctico. En efecto, Plantinga tendría que aceptar que, sea que nuestras creencias sean falsas o verdaderas, los mecanismos cognitivos que

dan lugar a las mismas son altamente confiables en sentido práctico, pues, en tanto son producto de la selección natural, gozan de valor adaptativo. Su crítica, entonces, es exitosa sólo en el sentido epistémico de la confiabilidad, no en el sentido práctico. Ahora bien, ¿no podría argumentarse que el sentido epistémico puede reducirse al sentido práctico? En tal caso, la eficacia del argumento de Plantinga ya no sería tal. Sin embargo, Plantinga argumentaría que tal reducción no podría realizarse, debido a que el sentido epistémico de la confiabilidad está definido en términos de correspondencia. En efecto, una creencia podría ser útil adaptativamente pero no corresponder con el estado de cosas en el mundo. Por tanto, el argumento de Plantinga se compromete con una teoría correspondentista de la verdad, lo cual le permite marcar la distancia entre los dos sentidos de confiabilidad diferenciados.

Ahora bien, ¿es la teoría correspondentista de la verdad la mejor teoría de la verdad posible? ¿Qué sucede si defendemos otro tipo de concepto de verdad que no implique la correspondencia? Me interesa argumentar que si leemos el argumento de Plantinga con una teoría pragmatista de la verdad (al menos aquella que es defendida por James), dicho argumento ya no tendrá la validez de la que goza cuando se supone que la verdad es una correspondencia con el mundo. Esto podría llevarnos también a concluir que naturalismo metafísico y evolución no se contradicen entre sí y que, además, el teísmo puede ser racionalmente consistente con el naturalismo metodológico.

IV. La teoría de la verdad de James y la consistencia entre evolución y naturalismo

James comienza su conferencia "Pragmatismo y religión" (1907c) afirmando que el pragmatismo es un posible mediador entre lo que él denomina "mentalidad fuerte" (*tough-mindedness*) y "mentalidad débil" (*tender-mindedness*). Ahora bien, James también señala que "[s]egún los principios pragmatistas, no podemos rechazar la hipótesis si de ellas se desprenden consecuencias útiles para la vida" (James, 1907c: 209). Así, concepciones de carácter teísta y naturalista podrían ser asumidas como verdaderas por el pragmatista si de ellas se desprende utilidad. En general, el teísmo y las creencias religiosas se asocian con el tipo de mentalidad débil, mientras que el naturalismo crudo se asocia con el tipo de mentalidad fuerte. Para James, ambas opciones podrían

ser simultáneamente legítimas si, de algún modo, logran marcar una diferencia práctica en nuestros proyectos humanos.

Ahora, ¿cómo esta perspectiva pragmatista puede de hecho conciliar teísmo y naturalismo? El pragmatismo es, según, James, un método, pero también una teoría de la verdad (cfr. James, 1907a: 65). Estas dos formas de ver el pragmatismo tienen, no obstante, una relación estrecha. En tanto método, el pragmatismo sirve para resolver disputas metafísicas (cfr. James, 1907a: 52). El método, a nivel general, funciona estableciendo e identificando las implicaciones prácticas de las nociones involucradas en una discusión, pues son dichas consecuencias prácticas las que marcan diferencias en su significado. Además, el método presupone la idea peirceana de que las creencias son ante todo hábitos o normas de acción. Sólo en la esfera práctica las discusiones filosóficas tendrán sentido para el pragmatista (cfr. James 1907a: 52-55). James expone la siguiente analogía para mostrar cómo funciona el pragmatismo en tanto método:

[El pragmatismo] se encuentra en medio de nuestras teorías como el corredor de un hotel. Innumerables puertas se abren ante él. Tras una, se encuentra un hombre escribiendo un libro ateo; en la siguiente, otro, de rodillas, pide fe y fortaleza; en la tercera, un químico investiga las propiedades de un cuerpo. En la cuarta, se elabora un sistema de metafísica idealista; en la quinta se demuestra la imposibilidad de la metafísica. Pero el corredor es común a todos y todos deben pasar por él, si desean seguir un camino practicable para entrar o salir de sus habitaciones respectivas (James, 1907a: 58).

Si el pragmatismo es un método que promete resolver este tipo de disputas entre posturas que parecen irreconciliables en principio, entonces la discusión entre naturalismo, evolución y teísmo quizás pueda analizarse desde el método pragmatista. De hecho, según el propio James, el pragmatismo es el único medio posible que permite resolver la disputa entre evolución y teísmo. En efecto, señala James, el conflicto general entre ciencia y religión se vio fuertemente reflejado con la emergencia del darwinismo. Antes del darwinismo, el teísmo parecía plenamente justificado con el argumento teleológico sobre la realidad. Sin embargo, después del darwinismo, la idea de una causa final comenzó a ser no significativa. Para el pragmatista, cualquier tipo

de abstracción alejada de un contacto claro con nuestra realidad carece de sentido. Sin embargo, si se prueba que el teísmo tiene diferencias prácticas, entonces el pragmatismo podría comprometerse con verdades teológicas (cfr. James, 1907a: 68-70).

¿Cómo se puede probar que una cierta idea, tesis o concepto tiene implicaciones prácticas en la vida? Es acá donde se da el vínculo del pragmatismo en tanto método y el pragmatismo en tanto teoría de la verdad. Al poner en práctica una teoría pragmatista de la verdad, podremos tener un test que nos permita verificar si algo tiene, o no, consecuencias útiles para la vida.⁴ Al describir la teoría pragmatista de la verdad, James comienza haciendo un contraste entre lo que es la verdad clásica por correspondencia y su propia noción pragmatista de la verdad. El pragmatista, señala James, puede concordar en general con la tradición al afirmar que la verdad se puede definir como la correspondencia o el acuerdo de nuestras ideas con la realidad. Sin embargo, en lo que el pragmatista difiere de la tradición es en lo que debe entenderse por “acuerdo” y por “realidad”. La tradición entiende por “acuerdo” simplemente “copia”, mientras que el pragmatista no cree que todos los casos de “acuerdo” entre nuestras ideas y la realidad sean un caso de “copia”. En general, el pragmatista dirá que lo que es verdadero es aquello que genera diferencias prácticas en nuestra experiencia. Algunas veces el acuerdo será equivalente a una copia, pero no siempre (cfr. James, 1907b: 155-157). En últimas, para la tradición, la verdad es algo estático y acabado (una copia), mientras que para el pragmatista es algo activo. Dice James al respecto:

Esta es la tesis que tengo que defender. La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherentemente a ella. La verdad *acontece* a una idea. *Llega a ser* cierta, *se hace* cierta por los acontecimientos. Su verdad *es*, en

⁴ Por supuesto, no estoy sosteniendo que la teoría pragmatista de la verdad de James sea la única teoría pragmatista de la verdad. Los objetivos que me he trazado en este artículo sólo implican que dicha teoría puede mostrar la neutralidad ontológica de la tesis de la evolución en el debate entre naturalismo y teísmo y, por otro lado, que habría una consistencia, no trivial, entre el naturalismo metodológico y el teísmo. Esto no exime, claro está, a la teoría de la verdad de James de sus ya clásicas críticas. Un buen programa de investigación podría consistir en examinar si otras teorías de la verdad (pragmatistas o no) pueden llegar a resultados similares.

efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su *verificación* [verification]. Su validez es el proceso de su *validación* [validation] (James, 1907b: 157-8).

Si la verdad no es un estado, sino un proceso, ¿qué tipo de proceso es? ¿Cuál es el significado de “verificación” y “validación” desde el punto de vista pragmatista? En general, por “verificación”, James entiende el proceso mediante el cual una idea o concepto puede conducirnos, mediante acciones concretas, a nuevos sectores de la experiencia de manera armoniosa y coherente, a los que vale la pena ser conducidos. Una idea, entonces, será verdadera porque es útil y decir que una idea es útil porque es verdadera es pragmáticamente idéntico a lo primero (James, 1907b:158).

Eso en relación con el significado de “acuerdo” o “correspondencia”. ¿Qué pasa con el significado de “realidad”? Por este término, James entiende al menos tres cosas: los hechos y relaciones del sentido común, los objetos que denominamos abstractos y que dan lugar a juicios analíticos y el cuerpo general de nuestras ideas y creencias. Del primer sentido de “realidad” (hechos y relaciones entre objetos) puede haber verificaciones directas o indirectas. Del segundo sentido de “realidad” (aquello que da lugar a nuestros juicios analíticos), la aplicación en diversas áreas de nuestra existencia le otorga su verificación. Es en el tercer sentido donde el pragmatista se separa radicalmente de la tradición, ya que allí una idea será verdadera si implica una mejor armonía del conjunto general de creencias en contraste con el estado en el cual se carece de dicha idea. La armonía de la que James habla puede ser, o bien intelectual, o bien puramente práctica. Por tanto, lo esencial de la verdad de una creencia y de su verificación no será el ser una copia de la realidad, sino el ser mejor conducido por ciertos dominios de la experiencia (cfr. James, 1907b: 161-165).

De lo anterior, se desprenden algunas consecuencias que me interesa resaltar. En primer lugar, la mayoría de nuestras creencias verdaderas no admiten procesos directos de verificación. Por ejemplo, mis creencias acerca de hechos remotos del pasado no pueden verificarse directamente y su verdad depende, de acuerdo con James, de la coherencia de la red total de creencias de un agente. Lo mismo ocurre también con ciertos conceptos teóricos en el desarrollo científico. Con el término “energía” nunca se ha intentado copiar algo; sin embargo, el concepto es útil, ya

que nos conduce a una mejor comprensión de la naturaleza. Además, la verdad no es “absoluta” bajo la perspectiva de James, debido a que ciertas creencias o ideas, que ahora reconocemos como falsas, pudieron haber sido en algún momento útiles. La verdad absoluta es sólo ideal. Muchos proyectos de investigación (*v.g.*, la astronomía ptolemaica, la lógica aristotélica, la geometría euclidiana) son relativamente verdaderos, si se marcan algunos de los límites de nuestra experiencia. Estas teorías, de acuerdo con James, *fueron* verdaderas, aunque hoy sean falsas para nosotros (cfr. James, 1907b: 166-173).

¿Cómo puede esta visión de la verdad jamesiana hacer compatibles el naturalismo y la evolución? ¿Cómo puede esta concepción de la verdad hacer coherente lo que Plantinga ha expuesto como contradictorio? Según se ha expuesto, el argumento de Plantinga muestra que hay una baja probabilidad de que nuestras facultades cognitivas sean confiables, dado el naturalismo. No obstante, como se argumentó en la sección anterior, este argumento de Plantinga tiene en su base una noción correspondentista de la verdad y, podemos agregar ahora, dicha correspondencia se entiende como copia.

En efecto, la no fiabilidad de nuestras facultades cognitivas se seguía del hecho de que la selección natural, desde un punto de vista naturalista, era ciega al valor de verdad de nuestras creencias. Desde una aproximación naturalista, la selección natural favorece los comportamientos adaptativos, sin importar cuál es el valor de verdad que está a la base de dichos comportamientos. Por esa misma razón, se argumentó que incluso la selección natural podría favorecer la emergencia de creencias falsas o incluso de redes o sistemas de creencias masivamente falsos que, no obstante, tuvieran como consecuencia comportamientos con valor adaptativo. Sólo de esta manera, Plantinga puede concluir que el naturalismo se autoderrota, ya que si la probabilidad de que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas es baja, entonces no tenemos ninguna base razonable para pensar que el naturalismo (como una creencia que es ella misma producto de la selección natural) tiene probabilidades de ser verdadera.

Ahora bien, el hecho de que la selección natural sea ciega al valor de verdad de nuestras creencias sólo tiene sentido si se traza una diferencia entre dos tipos de confiabilidad de nuestras facultades cognitivas. A estos dos sentidos de confiabilidad los llamé “confiabilidad práctica” y “confiabilidad epistémica”. Según el primer tipo de confiabilidad, nuestras facultades cognitivas son confiables

si y sólo si generan comportamientos adaptativos. Por el contrario, la confiabilidad epistémica se define como aquella de la que gozan las creencias verdaderas. Pero para que esta distinción tenga sentido, la noción de “verdad” debe ser entendida como copia. Sólo así tiene sentido afirmar que podemos confiar de manera práctica en nuestras facultades cognitivas, a pesar de que no podamos confiar en ellas de manera epistémica, ya que podría ser que nuestras creencias no sean una “copia” de la “realidad” a pesar de que tengamos comportamientos con valor adaptativo.

¿Qué sucede si eliminamos en esta discusión la teoría de la verdad clásica y la reemplazamos por la teoría pragmatista de la verdad de James? En este caso, el sentido epistémico de la confiabilidad podría fácilmente reducirse al sentido práctico. En efecto, recordemos que, de acuerdo con James, una creencia será verdadera si es útil, esto es, si nos conduce a campos de la experiencia a los que vale la pena ser conducidos. No obstante, éste es justamente el sentido práctico de la confiabilidad. Hace unas líneas definí la confiabilidad práctica de la siguiente manera: nuestras facultades cognitivas son confiables si y sólo si generan comportamientos que resultan ser adaptativos y permiten un buen desenvolvimiento en el entorno. Pero los comportamientos adaptativos, que nos permiten desenvolvernos mejor, son aquellos que, justamente, nos conducen a las áreas de la experiencia a las que nos conviene ser conducidos. Por tanto, desde el punto de vista pragmatista, todas las creencias que gocen de confiabilidad práctica gozarán de confiabilidad epistémica y viceversa. Así, todas las creencias que gocen de confiabilidad práctica serán, desde un punto de vista pragmatista, verdaderas.

Si la noción clásica de verdad se reemplaza por la noción pragmatista de la verdad de James, entonces Plantinga ya no goza de las herramientas para concluir que el naturalismo y la teoría de la evolución no se pueden sostener racionalmente de manera conjunta. La autoderrota del naturalismo descansaba en la posibilidad de que la selección natural generara en nosotros un alto grado de creencias falsas. No obstante, como he mostrado, dicha posibilidad descansaba, a su vez, en la diferencia entre confiabilidad práctica y confiabilidad epistémica de nuestras facultades cognitivas y dicha diferencia sólo puede sostenerse si se tiene un compromiso con una noción clásica (correspondentista como copia) de la verdad. Si se opta por la noción jamesiana de la verdad, no hay ninguna diferencia práctica entre la confiabilidad práctica

y la confiabilidad epistémica. Pero sin dicha diferencia, entonces el naturalismo ya no se autoderrota, pues no tendría sentido afirmar que la selección natural favorece comportamientos adaptativos sobre la base de creencias falsas. Por tanto, podría ser racional sostener la tesis naturalista y la teoría de la evolución. Más aún, la teoría de la evolución es ontológica y metafísicamente neutral en el debate entre naturalismo y teísmo. En cierto sentido, es posible decir que el teísmo y el naturalismo están subdeterminados doxásticamente por la teoría de la evolución, esto es, ambas tesis pueden ser compatibles con la teoría de la evolución aunque sean incompatibles entre sí.⁵ Contrario a lo que creen tanto Plantinga como los representantes del nuevo ateísmo, la teoría de la evolución no nos dice nada acerca del debate entre naturalismo y teísmo.

V. La teoría de la verdad de James y la consistencia entre teísmo y naturalismo

Hasta acá he mostrado cómo el naturalismo no se autoderrota y, por tanto, no es contradictorio con la selección natural y la teoría de la evolución en general. ¿Pero de acá se sigue que es compatible con la tesis teísta? Tal como se mostró en la sección primera de este artículo, no parece haber contradicción entre la teoría de la evolución y el teísmo si interpretamos de cierta manera el principio aleatorio de selección natural. En las secciones subsiguientes he intentado mostrar que, al contrario de lo que Plantinga ha argumentado, el naturalismo puede ser compatible con la teoría de la evolución. ¿Pero qué pasa ahora con el naturalismo y el teísmo? ¿Pueden, de manera racional, sostenerse conjuntamente?

Si seguimos el compromiso con la teoría de la verdad de James, lo que se debe argumentar es que tanto teísmo como naturalismo deben tener consecuencias prácticas en nuestra experiencia humana para poderse sostener conjuntamente. De lo contrario, deberíamos abandonar alguna de las dos. En lo que queda de este artículo, me dedicaré a mostrar cómo,

⁵ La tesis de la subdeterminación doxástica señala que dos redes de creencias pueden ser ambas compatibles con un *background* de creencias con el cual se comprometen ambas redes pero, al mismo tiempo, son incompatibles entre sí. Este tipo de subdeterminación es diferente de la subdeterminación empírica clásica de acuerdo con la cual dos sistemas del mundo pueden ser empíricamente equivalentes aunque incompatibles entre sí. Para profundizar en la tesis de la subdeterminación doxástica, cfr. Rivera-Novoa (2014: 119-128).

desde los presupuestos pragmatistas jamesianos, es posible mostrar que ambas tesis gozan de ciertas diferencias prácticas, lo que revelaría que su exclusión es apenas aparente.

Antes de mostrar las consecuencias prácticas del teísmo y el naturalismo a la luz del pragmatismo de James, debo advertir que partiré de una diferencia entre el naturalismo metafísico y el naturalismo metodológico. De acuerdo con el naturalismo metafísico, no existen entidades sobrenaturales (tales como Dios). La tesis del naturalismo metodológico, en cambio, afirma que la ciencia debe regirse por el principio metodológico de no apelar a entidades, acciones o procesos sobrenaturales a la hora de construir sus teorías. Esta distinción ha sido defendida por varios autores para mostrar que es posible ser un naturalista metodológico sin que ello implique comprometerse con el ateísmo. Mi argumento apela a esa distinción y, en realidad, lo que deseo concluir es que es racionalmente consistente aceptar el naturalismo metodológico y el teísmo.

Una vez trazada la diferencia entre naturalismo metodológico y metafísico, parecería que la segunda conclusión que busco en este artículo es trivial, pues aparentemente el naturalismo metodológico es *per se* consistente con la tesis teísta. No obstante, el problema es que varios autores (entre ellos el propio Plantinga) sostienen que hay un vínculo conceptual entre ambos tipos de naturalismos, razón por la cual no sería posible ser un naturalista metodológico sin ser un naturalista metafísico ni viceversa. Plantinga extiende la crítica al naturalismo que he expuesto en este artículo de tal modo que no sólo abarca al naturalismo metafísico, sino también al metodológico. Para Plantinga (1997), la noción misma de “naturalismo metodológico” es incoherente por varias razones. En primer lugar, de acuerdo con Plantinga, el naturalismo metodológico implica que en el establecimiento de leyes científicas no es posible apelar a ninguna entidad sobrenatural como Dios, pero eso no daría cuenta de asuntos tales como la aparición de eventos únicos en su género (como el *Big Bang*) para los cuales se crearían de manera arbitraria estructuras legaliformes que no son comprobables (por el mismo carácter único de los eventos). Más aún, Plantinga cuestiona la existencia misma de las leyes que supuestamente explican a cabalidad el universo y, además, el naturalismo metodológico implicaría apenas una visión deísta de Dios, noción que, para Plantinga, es incompatible con el teísmo. Por tal razón, Plantinga argumenta que un creyente teísta no podría apelar a un naturalismo metodológico y que, en cambio, debería

promover lo que él denomina “ciencia agustiniana” o “ciencia teísta”, para subsanar el naturalismo metodológico que él considera como un principio injustificado y estéril (cfr. Plantinga 1998a y 1998b).

Plantinga no es el único que sostiene que hay un vínculo conceptual entre ambas clases de naturalismos y que, por tanto, no se podría acudir a la distinción entre ellos para defender compatibilismos entre ciencia y religión. Johnson (1991 y 1995), por ejemplo, sostiene que el conflicto entre teístas y darwinistas es un conflicto entre filosofías: unas que defienden ambas clases de naturalismos y otras que los rechazan. Para Johnson, la separación entre ambas clases de naturalismos es artificial, razón por la cual, un teísta debería rechazar toda forma de naturalismo. Torrance (2017) critica abiertamente la defensa y la práctica del naturalismo metodológico por parte de filósofos y científicos cristianos pues, de acuerdo con este autor, las creencias teístas deben ser reflejadas en las prácticas científicas como tal. Forrest (2000), por su parte, aunque acepta que hay una posibilidad lógica de separar ambos naturalismos, considera que dicha posibilidad lógica es apenas remota y que, en la práctica, quien acepta el naturalismo metodológico termina por aceptar el metafísico. Por otra parte, ha habido esfuerzos teóricos por separar ambos naturalismos y discutir directamente los argumentos de Plantinga y otros autores. Michael Ruse, por ejemplo, discute directamente los argumentos de Plantinga con el fin de mostrar que nada hay en el naturalismo metodológico que implique el metafísico y que las acusaciones de Plantinga al naturalismo metodológico son insuficientes, de tal modo que éste puede ser compatible tanto con la teoría de la evolución como con el teísmo (cfr. Ruse, 2005: 58). Boudry, Blancke y Braeckman (2010) defienden que no hay ninguna razón filosófica para desacreditar el naturalismo metodológico y que, en cambio, hay evidencia empírica que muestra su importancia en el desarrollo de la ciencia. McMullin (1998), por su parte, defiende que las creencias religiosas teístas no se ven en modo alguno afectadas por el compromiso con el naturalismo metodológico y que, en cambio, rechazar tal naturalismo haría de la ciencia un proyecto con resultados precarios y soluciones *ad hoc*.⁶

⁶ Hay un debate adicional acerca de si el naturalismo metodológico es intrínseco a las prácticas científicas o, por el contrario, es posible considerar el naturalismo metodológico como un principio puramente provisional, de tal modo que sean posibles prácticas científicas genuinas que no asuman el

Dado lo anterior, debe ser claro que argumentar a favor de la consistencia entre el naturalismo metodológico y el teísmo no es un asunto trivial. En primer lugar, dado el problema y el argumento analizado en este artículo, argumentar sobre este asunto es relevante porque el propio Plantinga niega la compatibilidad en cuestión. En segundo lugar, la existencia misma del debate acerca del vínculo conceptual entre ambas clases de naturalismos muestra que no es evidente que el problema esté zanjado por definición. En lo que sigue, presentaré un argumento que, en vez de mostrar que hay una independencia puramente conceptual entre ambos naturalismos, defiende que hay una diferencia práctica relevante entre el teísmo y el naturalismo y que dicha diferencia de ninguna manera supone algún conflicto.

En su artículo “La voluntad de creer” (1897), James intenta hacer una defensa de la creencia religiosa mediante un ataque al evidencialismo. Según el evidencialismo, una creencia es racional si y sólo si posee evidencia suficiente para ser creída. Así, lo que James intenta defender es que hay un derecho legítimo de creer sin evidencia, en asuntos por ejemplo religiosos, sin que seamos catalogados como irracionales. Siendo fiel a su método pragmatista, que hemos venido esbozando, James realiza una serie de distinciones prácticas que marcarán el camino para mostrar cuándo es legítimo creer sin evidencia en asuntos de corte religioso.

James realiza una diferencia entre hipótesis vivas e hipótesis muertas. Una hipótesis es viva cuando es una creencia que activa de inmediato en nosotros una disposición para actuar. Es muerta, si es una creencia bajo la cual no somos propensos a la acción (cfr. James, 1897: 42). Por ejemplo, un cristiano puede tener la creencia de que Cristo resucitó y eso será una hipótesis viva para él, pues determinará ciertos cursos de acción en relación con dicha hipótesis. En cambio, es bastante probable que la creencia según la cual los seres humanos reencarnan infinitamente sea una hipótesis muerta para dicho cristiano, pues no marcará, en su vida, diferencia práctica alguna. Ahora bien, James introduce la noción de “opción”. Una opción es la elección entre dos hipótesis en conflicto. Para James, hay opciones 1) vivas o muertas, 2) forzosas o evitables y 3) trascendentales o triviales. Lo que argumentará James es que es legítimo

naturalismo metodológico. Ruse (2005) defiende la perspectiva intrínseca mientras que, por ejemplo, Boudry, Blancke y Braeckman (2010) defienden la perspectiva “provisional”.

creer sin evidencia cuando nos enfrentamos a una opción viva, forzosa y trascendental y éste parece ser el caso de muchas de las creencias religiosas. A las opciones vivas, forzosas y trascendentales, James las denomina “genuinas” (cfr. James, 1897: 52-54).

No me interesa analizar en detalle la taxonomía acerca de las creencias y las voliciones que James está elaborando. Más bien, me interesa resaltar en qué consiste una opción genuina, esto es, una opción viva, forzosa y trascendental. Una opción es viva si el agente está más o menos dispuesto a actuar con base en las dos creencias o hipótesis enfrentadas. Podemos pensar, por ejemplo, en un católico latinoamericano que se enfrenta al dilema de mantener su fe católica o convertirse al protestantismo que le es atractivo en un momento dado. Esta persona, en las puertas de una conversión, puede enfrentarse a una opción viva. Una opción forzosa es aquella donde el agente no puede abstenerse de elegir. Normalmente, este tipo de opciones se le presentan al agente como la decisión que debe tomar entre P o no P. De acuerdo con James, las creencias religiosas pueden hacer parte de opciones forzosas: o un agente las toma como hipótesis vivas o las toma como hipótesis muertas, pero no puede abstenerse de tomar la decisión.⁷ Finalmente, una opción es trascendental para un agente si representa, para él, una oportunidad única en su vida, esto es, si pragmáticamente no resulta útil el hecho de aplazar su decisión. Así, cuando una opción es viva, forzosa y trascendental, en los términos en los que se ha expuesto, resultará ser una opción genuina.

¿Qué pasa con las creencias religiosas? ¿Puede la hipótesis religiosa, y en particular la hipótesis teísta, hacer parte de una opción genuina? James define la hipótesis religiosa como la conjunción de las siguientes dos afirmaciones: 1) las mejores cosas son las más eternas y 2) nuestra vida será mejor si creemos que 1 es verdadera (cfr. James, 1897: 64). Dado que lo que interesa en este artículo es la creencia teísta, basta con reemplazar en las condiciones anteriores la expresión “las mejores cosas” por “Dios” o por “Dios monoteísta” o “Dios judío” o “Dios cristiano”, etc. En tal caso, la creencia teísta dirá que Dios es lo más eterno y que nuestra vida será mejor si creemos que Dios es lo más eterno. El

⁷ Es importante resaltar que las opciones forzosas tienen la estructura de “Creo que P” o “No creo que P”. Así, por ejemplo, la opción forzosa no necesariamente es entre ser creyente o ateo, sino que también cabe la posibilidad de que la opción sea entre ser creyente o agnóstico.

punto importante consiste en advertir que el teísta puede marcar una diferencia práctica importante al asumir su creencia como verdadera. En efecto, si para él la hipótesis teísta es viva, también será forzosa (o cree en Dios o no) y, además, será trascendental: si la creencia teísta es viva para el agente necesariamente será trascendental, pues marcará una oportunidad única para su vida. En ese sentido, el teísta, por un lado, tiene legítimo derecho a creer sin evidencia, bajo la perspectiva pragmatista de James y, además, su creencia marcará una importante diferencia práctica.

Una vez se ha mostrado que el teísmo puede implicar ciertas diferencias prácticas en la vida de un agente, falta revisar el caso del naturalismo (y en particular del metodológico). ¿Tiene el naturalismo metodológico, como lo tiene el teísmo, implicaciones prácticas importantes en la vida de un agente? Más aún, ¿puede un mismo agente ser teísta y un naturalista metodológico? Discutiendo acerca del enfrentamiento entre ciencia y religión, Susan Haack (2008) argumenta en contra de la posibilidad de que haya explicaciones de carácter sobrenatural. Las únicas explicaciones posibles son naturalistas. Esto quiere decir, en términos de Haack, que no podemos apelar a Dios, por ejemplo, para *explicar* (en sentido estricto) nuestra constitución biológica, el origen del universo, la hospitalidad de la Tierra, la existencia de leyes en la naturaleza que podemos comprender, etc. En esa medida, continúa Haack, el naturalismo, al menos el metodológico, no es una mera convención científica, sino que, por el contrario, parece ser algo inherente al trabajo y a los desarrollos científicos.

Una buena explicación, de acuerdo con Haack, combina especificidad y rango empírico de aplicación de una hipótesis científica. Estos factores implican que una teoría científica debe poder dar una caracterización acertada de los mecanismos causales que dan lugar a un fenómeno particular, lo que a su vez permite que las predicciones científicas tengan éxito. La famosa predicción de Einstein, corroborada luego por Eddington, y que dio lugar al éxito de la teoría de la relatividad general, era absolutamente precisa y con un dominio empírico de aplicación bien especificado, lo que permitía conectar causalmente fenómenos como la desviación de la luz, la curvatura del espacio y la gravedad. Estos elementos (precisión y dominio) son la clave para que las explicaciones sean estrictamente explicaciones y, por tanto, deberían estar alejadas de elementos sobrenaturales. Dice Haack al respecto:

Supernatural explanations are the broadest possible scope. However, they cannot be made specific —for reasons of principle: they appeal to the intentions of an agent, which, being non-physical, cannot put its intentions into action by any conceivable physical means. In short, supernatural “explanations” *don’t really explain at all* (Haack, 2008: 189).

De esta manera, dado que la ciencia tiene como objetivo fundamental dar explicaciones sobre el mundo empírico, entonces, en la construcción y en el desarrollo de proyectos científicos, el naturalismo se mostrará como útil, esto es, tiene una diferencia práctica que lo hace verdadero. Sin embargo, ¿ser un naturalista metodológico implica necesariamente ser un naturalista metafísico? La respuesta es “no”. Un científico puede mantener una regla pragmática cada vez que entra al laboratorio: no apelar a nada sobrenatural que estropee los resultados de su investigación. Esto no quiere decir, por supuesto, que fuera del laboratorio ese mismo científico no pueda guiar su vida bajo ciertos credos religiosos teístas. Lo anterior sucede porque la verdad de una creencia se define (y esto debe ser así desde el punto de vista pragmatista de James) de acuerdo con el tipo de proyecto humano que se esté ejerciendo. La ciencia, por supuesto, es un tipo de proyecto humano. Pero no es el único. El teísmo puede tener implicaciones prácticas en otro tipo de proyectos. En esa medida, una vez se ha mostrado la utilidad práctica tanto del teísmo como del naturalismo metodológico, se puede concluir que es posible, de manera razonable, sostener conjuntamente la teoría de la evolución, el teísmo y el naturalismo metodológico (contrario a lo que sostiene Plantinga). ¿Qué pasa con el naturalismo metafísico? ¿Se está erróneamente concluyendo que dicha tesis es falsa? De ninguna manera. Es posible que el naturalismo metafísico sea verdadero para ciertos agentes, en ciertos dominios de su experiencia y en varios de sus proyectos. Pero esto no niega la segunda conclusión que me propuse alcanzar en este artículo, a saber, que es racional ser teísta y naturalista (al menos en sentido metodológico), desde un punto de vista pragmatista.

VI. Conclusión

Alvin Plantinga ha desarrollado un interesante argumento para mostrar que, contrario a lo que la intuición y el sentido común pueden llevar a creer en un primer momento, no hay contradicción entre el teísmo

y la teoría de la evolución y que, por el contrario, sí parece irracional sostener el naturalismo y la teoría de la evolución conjuntamente. Conuerdo con la primera afirmación de Plantinga, pero en este artículo he intentado argumentar que es posible rechazar su segunda afirmación (y seguir manteniendo la primera). Para eso, argumenté que la supuesta autoderrota del naturalismo (que pasaba por sostener que nuestras facultades cognitivas son poco confiables al asumir el naturalismo), descansaba en una diferencia entre confiabilidad práctica y confiabilidad epistémica. Dicha distinción, a su vez, descansaba en una concepción correspondentista de la verdad, aquella que nos dice que algo es verdadero si es copia de la realidad. Defendí, posteriormente, dos cosas. En primer lugar, si reemplazamos la concepción tradicional de la verdad por una concepción pragmatista de la verdad (à la James), entonces se va abajo la diferencia entre confiabilidad práctica y epistémica, razón por la cual el naturalismo ya no se auto derrotaría y habría una compatibilidad entre la teoría de la evolución y el naturalismo. Así, la teoría de la evolución sería ontológicamente neutral acerca del debate entre naturalismo y teísmo, pues estas dos últimas estarían subdeterminadas doxásticamente a la teoría de la evolución. En segundo lugar, siguiendo el método pragmatista, argumenté que tanto el teísmo como el naturalismo metodológico tienen diferencias prácticas relativas a proyectos humanos diferentes entre sí que no entran en conflicto. Por esta razón, contrario a lo que cree Plantinga, sí es posible racionalmente sostener el naturalismo metodológico y el teísmo.

Bibliografía

- Boudry, M., Blancke, S. & Braeckman, J. (2010). How Not to Attack Intelligent Design Creationism: Philosophical Misconceptions about Methodological Naturalism. *Foundations of Science*, 15(3), 227-244.
- Dawkins, R. (1986). *El relojero ciego*. Barcelona: Editorial Labor.
- ____ (2008). *The God Delusion*. Boston: Mariner Books.
- Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*. Nueva York: Simon & Schuster Paperbacks.
- Feldman, R. (1988). Rationality, Reliability and Natural Selection. *Philosophy of Science*, 55(2), 218-227.
- Forrest, B. (2000). Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection. *Philo*, 3(2), 7-29.

- Haack, S. (2008). *Putting Philosophy to Work. Essays on Science, Religion, Law, Literature and Life*. Nueva York: Prometheus Books.
- James, W. (1897). La voluntad de creer. En *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. R. Vilà-Vernis (trad.), (pp. 41-70). Barcelona: Mabot Ediciones, 2009.
- ____ (1907a). El significado del pragmatismo. En *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejas formas de pensar*. L. Rodríguez-Aranda (trad.), (pp. 51-75). Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- ____ (1907b). Concepción de la verdad según el Pragmatismo. En *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejas formas de pensar*. L. Rodríguez-Aranda (trad.), (pp. 155-181). Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- ____ (1907c). Pragmatismo y religión. En *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejas formas de pensar*. L. Rodríguez-Aranda (trad.), (pp. 209-229). Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- Johnson, P. E. (1991). *Darwin on Trial*. Washington, D.C.: Regnery Gateway.
- ____ (1995). *Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in Science, Law and Education*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens, De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. J. Ros (trad.), Barcelona: Penguin Random House.
- Husserl, E. (2015) [Hua II, 15-75]. *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- McMullin, E. (1998). Evolution and Special Creation. En D. Hull, y M. Ruse (eds.), *The Philosophy of Biology*. (pp. 698-733). Oxford: Oxford University Press.
- Mayr, E. (1988). *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plantinga, A. (1997). Methodological Naturalism. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 49(3), 143-154.
- ____ (1998a). When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible. En D. Hull, y M. Ruse (eds.), *The Philosophy of Biology*. (pp. 674-697). Oxford: Oxford University Press.
- ____ (1998b). Reply to McMullin. En D. Hull, y M. Ruse (eds.), *The Philosophy of Biology*. (pp. 734-754). Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2002). Introduction: Evolutionary Argument against Naturalism. En J. Bailby (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. (pp. 1-12). Londres: Cornell University Press.

- ____ (2011a). Science and Religion: Where the Conflict Really Lies. En D. Dennett & A. Planting (eds.), *Science and Religion. Are They Compatible?* (pp. 1-23). Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2011b). Naturalism Against Science. En D. Dennett, & A. Planting, *Science and Religion. Are They Compatible?* (pp. 57-72). Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2011c). *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion & Naturalism.* Oxford: Oxford University Press.
- Rivera-Novoa, A. (2014). *Redes internas y relativismo no representacionalista* (tesis doctoral). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ruse, M. (2005). Methodological Naturalism under Attack. *South African Journal of Philosophy*, 24(1), 44-60.
- Torrance, A. T. (2017). Should a Christian Adopt Methodological Naturalism? *Zygon*, 52(3), 691-725.