

El argumento del ocultamiento divino de John L. Schellenberg

Una revisión crítica a sus dos supuestos fundamentales

John L. Schellenberg's argument from divine hiddenness A critical review of its two fundamental assumptions

Luis E. Larraguibel Diez

Universidad Católica de La Plata, La Plata, Argentina

luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

ORCID: 0009-0007-7370-8148

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt53.27.2024.49-62>

Resumen: Con ocasión del trigésimo aniversario de la publicación de *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993) del filósofo canadiense John L. Schellenberg (1959-), este artículo tiene como objetivo examinar el argumento del ocultamiento divino, algunas objeciones a sus premisas realizadas por connotados filósofos contemporáneos, la última reformulación del argumento por parte Schellenberg y, finalmente, la elaboración de una revisión crítica a sus supuestos fundamentales, inspirándonos en el pensamiento de Tomás de Aquino. Estos supuestos señalan, por un lado, que Dios –al ser perfectamente amoroso– debe manifestarse a cualquier persona y en cualquier tiempo y, por otro, que existen agnósticos y ateos sin resistencia que no tienen culpa de su incredulidad.

Palabras clave: ocultamiento divino, Schellenberg, supuestos, Tomás de Aquino, amor divino

Abstract: On the occasion of the thirtieth anniversary of the publication of *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993) by Canadian philosopher John L. Schellenberg (1959-), this article aims to examine the argument of divine hiddenness, some objections to its premises made by renowned contemporary philosophers, the latest reformulation of the argument by Schellenberg and finally, the elaboration of a critical review of its fundamental assumptions, inspired by the thought of Thomas Aquinas. These assumptions indicate, on the one hand, that God –being perfectly loving– must manifest himself to anyone and at any time and, on the other, that there are agnostics and atheists without resistance who are not to blame for disbelief in Him.

Keywords: divine hiddenness, Schellenberg, assumptions, Thomas Aquinas, divine love

Recibido: 18/07/23

Aceptado: 31/10/23

Introducción

Con ocasión del trigésimo aniversario de la publicación de *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993) del filósofo canadiense John L. Schellenberg (1959-), este artículo tiene como objetivo examinar el argumento del ocultamiento divino o *the divine hiddenness argument*, algunas objeciones a sus premisas realizadas por connotados filósofos contemporáneos, la última reformulación del argumento por parte Schellenberg y, finalmente, la elaboración de una revisión crítica a sus supuestos, inspirándonos en el pensamiento de Tomás de Aquino (1225-1274).

Hemos dividido este trabajo en cuatro partes, intentando en todo momento ser fieles a la estructura lógica del argumento y al razonamiento de Schellenberg. En la primera parte presentamos el argumento, que puede ser sintetizado de la siguiente manera: la existencia de ateos y agnósticos sin resistencia a creer comprometen los atributos de Dios como amor perfecto y providente, por lo tanto, Dios no existe. Luego desmenuzamos cada una de sus premisas, concluyendo que éste debe ser interpretado a la luz de sus dos supuestos fundamentales: (1) que Dios, al ser perfectamente amoroso, debe manifestarse a cualquier persona y en cualquier tiempo y (2) que existen agnósticos y ateos sin resistencia que no tienen culpa de su increencia. En la segunda y tercera parte, revisamos las objeciones a sus cuatro premisas y las respuestas de Schellenberg a las mismas. En la cuarta y última parte, elaboramos una crítica propia a estos dos supuestos acusándolos de dos cargos: la visión antropomórfica de los atributos de Dios en cuanto amoroso y providente, y la indistinción entre los órdenes natural y sobrenatural para comprender la experiencia o revelación divinas.

Presentación del argumento y su última reformulación

El ocultamiento divino puede referirse a un problema existencial y, de esta manera, la ausencia de Dios en momentos de extrema necesidad o el sufrimiento de personas inocentes plantearían graves objeciones a la existencia de Dios o al menos comprometerían su omnipotencia:

A menudo, el problema existencial toma una forma de crisis de fe, algunas veces conduce a un colapso de la confianza en Dios (...). La religión evita que el mundo aparezca como un lugar inhóspito e indiferente. La desesperación por la vida misma, entonces, sería un resultado natural del ocultamiento divino. (Howard-Snyder & Moses, 2002, pp. 1-2)

Este problema puede ser resuelto por la religión en cuanto ofrece una relación personal con Dios, y no sólo por cualquier papel soteriológico que tal relación pueda desempeñar, sino en cuanto aquélla conduce a la plenitud de la naturaleza humana.

De allí que el filósofo canadiense John L. Schellenberg desarrolle en *Divine Hiddenness and Human Reason* un argumento sobre el ocultamiento divino que no apunta a confirmar las objeciones del problema existencial, sino más bien, las creencias teístas acerca de un Dios perfectamente amoroso y dispuesto a relacionarse con el hombre. Si bien este argumento ha sido reelaborado con mayor precisión y sutileza por Schellenberg (2005a, 2005b, 2007, 2021) con ocasión de las objeciones suscitadas a lo largo de estos años, no obstante, podríamos compilarlo de la siguiente manera: si Dios es perfectamente amoroso, haría que cualquier persona fuera capaz de tener una relación personal y creer razonablemente que Dios existe. Dado que algunas personas –luego de una investigación cuidadosa y sin culpa propia– no creen en su existencia, se desprende que tal amor perfecto no existe y, por lo tanto, Dios no existe.

Como explica Ian Church (2017), existen dos supuestos fundamentales que nos permitirán comprender con profundidad el argumento: (1) que Dios, al ser perfectamente amoroso, debe manifestarse a cualquier persona y en cualquier tiempo y (2) que existen agnósticos y ateos sin resistencia que no tienen culpa de su increencia (pp. 62-70).

En los últimos años y luego de las objeciones planteadas al argumento, Schellenberg (2021) hace un llamado a reflexionar no desde arriba (*from above*) sino desde abajo (*from below*), es decir, depurar las premisas del argumento que impliquen hechos empíricos evidentes como la apertura a una relación personal (*openness to personal relationship*), basada no en supuestos metafísicos sino en las personas y en el amor (p. 62).

De esta manera, Schellenberg (2021) estructura *la última versión* del argumento (p. 65):

- | | |
|--------------|--|
| Supuesto (1) | <p>1 Si Dios existe, entonces Dios es perfectamente amoroso hacia tantas personas finitas como puede haber [Premisa i]</p> <p>-----</p> <p>2 Si Dios es perfectamente amoroso hacia tantas personas finitas como puede haber, entonces para cualquier persona finita capaz (S) y en cualquier tiempo (t), Dios está abierto a estar en una relación consciente, recíproca y positivamente significativa (una relación personal) con S en t [Premisa ii]</p> <p>-----</p> |
|--------------|--|

Supuesto (2)	<p>3 Si Dios existe, para cualquier persona finita capaz (S) y en cualquier tiempo (t), Dios está abierto (t) a estar en una relación personal con S en t [1 y 2 por Silogismo hipotético]</p> <p>-----</p> <p>4 Si para cualquier persona finita capaz (S) y en cualquier tiempo (t), Dios está abierto en (t) a estar en una relación personal con S en t, entonces para cualquier persona finita capaz S y en t, (pero) no se da el caso de que S esté en t en un estado de no creencia sin resistencia en relación con la proposición Dios existe [Premisa iii]</p> <p>-----</p> <p>5 Si Dios existe, entonces para cualquier persona finita capaz S y en t, no se da el caso de que S esté en t en un estado de no creencia sin resistencia en relación con la proposición Dios existe [3 y 4 por Silogismo hipotético]</p> <p>-----</p> <p>6 Hay al menos una persona finita capaz S y en t de tal manera que S es o estuvo en t sin resistencia en un estado de no creencia en relación a la proposición Dios existe [Premisa iv]</p> <p>-----</p> <p>7 No se da el caso de que Dios exista [5 y 6 por Modus Tollens]</p>
--------------	--

Como el silogismo es deductivamente válido, la discusión debe estribar no en la validez (materialidad) sino en la veracidad (formalidad) de las cuatro premisas del silogismo y en los dos supuestos en que se basan. Según lo advertido por Schellenberg, la primera premisa (i) explica que Dios es un ser personal axiológicamente último y que sería difícil para cualquier filósofo ponerlo en discusión (*it will be hard for any philosopher today to reject*); la segunda premisa (ii) señala que la apertura a una relación personal está implicada en el concepto de amor insuperable (*unsarpassable love*); la tercera premisa (iii) determina que es imposible reconocer o agradecer el perdón, la gracia o los dones divinos si la persona previamente no cree en la existencia de Dios, algo que no se verifica con un ateo o agnóstico y, finalmente, la cuarta premisa (iv) manifiesta –como hecho empírico y evidente– que existen personas no creyentes sin resistencia (*nonresistant nonbelievers*) a la proposición Dios existe, lo cual supone para la filosofía un gran desafío (p. 66).

Objeciones y respuestas a las premisas (i), (ii) y (iv)

Michael Murray (1993) discute la premisa (i) afirmando que implicaría un error moral o axiológico si Dios se nos revelase tal cual es (*himself to us*),

pues la existencia de Dios presenta una seria amenaza a los seres humanos y que consiste en el castigo tanto en la vida presente como en la eterna. Según Murray, esta amenaza actuaría coercitivamente sobre los seres humanos, debilitando el libre albedrío o tornándolo sin sentido e inconsistente:

Si Dios no permanece *oculto* hasta cierto punto, al menos algunas de las criaturas libres que Él crea, estarían en condición de ser obligadas en el contexto de la amenaza, y, en consecuencia, tales criaturas no podrían ejercer su libertad de manera robusta y moralmente significativa. (p. 29)

Sin embargo, Schellenberg (1993/2004) responde que Dios –como ser axiológicamente último– tiene un sentido moral y, por lo tanto, no permitiría que el hombre se extravíe de su camino: “Dios todavía tiene la obligación moral de proporcionar tal evidencia en la medida en que es condición necesaria para una libre elección del destino humano” (p. 151). Al mismo tiempo, la coerción es una noción moral mientras que la creencia es cognoscitiva: como creer no es una acción, nadie puede forzar una creencia.

Andrew Cullison (2010) discute la premisa (ii) haciendo una distinción entre actuar y creer. En efecto, es posible ser un agente en la formación de una relación personal sin creer necesariamente en la existencia de la otra persona. De esta manera, a través de una máquina de Turing (hoy algún programa de IA), A puede replicar cualquier conversación íntima con otras personas (B o C) o actuar como si éstas existieran, sin creer que B y C sirvan de interlocutores o que la máquina sea un ser vivo inteligente. Por otro lado, un escenario de alucinaciones confirma la tesis de que A puede formar relaciones personales con personas que sabemos que no existen o, también, A puede perdonar condicionalmente a B sin que B real o potencialmente haya cometido una ofensa, pues la capacidad de perdonar pertenece a cualquier relación personal amorosa: los sentimientos pueden ser reales a pesar de la ausencia del objeto (pp. 120-124). Al respecto, Howard-Snyder (1996) comenta: “Uno podría continuar afirmando que creer en Dios existe no es un requisito para una relación personal con Dios, y que lo único que se requiere es aceptar que Dios existe” (p. 443).

No obstante, Schellenberg (1993/2004) responde que el compromiso de ciertas acciones por parte de una persona implica la creencia de que aquéllas responden mejor a sus intereses. En otras palabras, la persona no actuará epistémicamente como si Dios estuviera allí, pero sí en cuanto piensa que es lo mejor para ella.

Alvin Platinga (2000) discute la premisa (iv) pues afirma que todo no creyente (*non believer*) involucraría –en menor o mayor medida– una resistencia moral a creer en Dios debido al pecado. De esta manera, descarta el concepto de *nonresistant nonbeliever*, pues el no creyente debe asumir alguna culpa de su increencia argumentado que el pecado tiene efectos noéticos:

Los efectos noéticos más graves del pecado tienen que ver con nuestro conocimiento de Dios. Si no fuera por el pecado y sus efectos, la presencia y la gloria de Dios serían tan obvias e incontrovertidas para todos nosotros como la presencia de otras mentes, objetos físicos y el pasado. Sin embargo, como cualquier proceso cognitivo, el *sensus divinitatis* puede funcionar mal como resultado del pecado. (p. 214)

El problema básico de esta objeción es que el pecado –habiendo dañado nuestras facultades o reduciendo la evidencia– harían incluso más fácil tener una creencia no racional. Si bien, Schellenberg (1993/2004) reconoce que categorizar la racionalidad de una investigación para intentar determinar el estado epistémico de una creencia, supone efectuar un ejercicio relativo al sujeto (*egocentric view of rationality*), no debe descartarse que una persona puede investigar adecuadamente su evidencia y juzgar que ésta no parece apoyar la creencia (p. 61). De algún modo, la objeción cae en la respuesta a la premisa (i) en cuanto no habría una conexión aparente entre cometer una acción moralmente mala y dañar nuestra habilidad mental para llegar a la evidencia.

La problemática de la premisa (iii)

Respecto a la premisa (iii), Justin McBrayer & Philip Swenson (2012) plantean un argumento denominado *sceptical theism*, es decir, ni un creyente ni un ateo pueden sugerir que es aquello que Dios considera lo mejor y, por tanto, si Él debe o no establecer una relación personal o ser objeto de agradecimiento, culto o religión. El ser humano ocupa una humilde posición en el universo y, si Dios es un ser perfectamente amoroso, puede manifestarse de diferentes maneras a las que podemos imaginar: “Las respuestas contemporáneas al argumento del ocultamiento divino comparten el mismo defecto como el argumento mismo: cada uno de ellos asume que nosotros podemos conocer mucho” (p. 148).

Si bien, Schellenberg (1993/2004) asumía que Dios puede tener razones para dejarnos en un estado de increencia o de creencia débil (*weak belief*),

donde una creencia firme (*firm belief*) no sería un requisito para establecer una relación con Él (p. 33); no obstante, después argumentará que Dios – como perfectamente amoroso– debe ser experimentado por todos y no sólo por una élite espiritual, que debe estar disponible alguna forma de experiencia de lo divino para todas las creaturas capaces de ella, o más aún, una relación significativa como la que se da con un padre, una madre o un hermano; de lo contrario, no se da el caso que Dios exista (pp. 201-203).

Terence Cuneo (2013) rechaza que el amor perfecto y admirable de Dios deba asemejarse necesariamente a la relación que existe entre un padre y un hijo tal como suele entenderse ordinariamente (*under ordinary conditions*), ya que este sentido es demasiado restrictivo (p. 159). El amor divino puede asemejarse al de un benefactor respecto a un beneficiado que, permaneciendo oculto, no cesa de prodigar beneficios y, al mismo tiempo, suscita continuamente el deseo de conocimiento y el agradecimiento del beneficiado:

Tu benefactor, sin embargo, no desea mantener el anonimato perpetuo. Desea buscar una amistad cercana contigo, en parte porque eres pariente (...). Sabe que hay tiempo para que se desarrolle una amistad entre ustedes. No hay, entonces, ninguna urgencia especial para revelar su identidad aquí y ahora. De manera paciente e ingeniosa, persigue una relación más íntima contigo. Eso, sin embargo, no es una razón para creer que el benefactor no te ama de una manera admirable. (pp. 158-159)

Como toda relación personal está sujeta al enfriamiento o simplemente su interrupción, la finalidad del benefactor es profundizar el amor de amistad a través de la paciencia, algo que Schellenberg no tiene en cuenta pues interpreta de manera unívoca lo que debe entenderse como relación personal.

Crítica de los dos supuestos del argumento sobre el ocultamiento divino desde la perspectiva de Tomás de Aquino

Habiendo supuesto que Schellenberg respondió de manera válida a cada una de las objeciones planteadas a las premisas (i), (ii), (iii) y (iv), aún queda por analizar los dos supuestos sobre los cuales se fundamentan estas premisas y que nos permiten comprender en profundidad el argumento. Por un lado, el primer supuesto (1) señala que Dios –al ser perfectamente amoroso– debe manifestarse a cualquier persona y en cualquier tiempo; por otro, el segundo supuesto (2) revela que existen agnósticos y ateos sin

resistencia que no tienen culpa de su increencia, para concluir que no es el caso que Dios exista (*it is not the case that God exists*). Siguiendo a Tomás de Aquino, nuestra crítica apuntará a la visión antropomórfica del concepto de Dios desarrollado por Schellenberg, particularmente, en cuanto amoroso y providente; como también, la indistinción entre los órdenes natural y sobrenatural para comprender la experiencia o revelación divinas y que permitiría explicar la existencia de ateos o agnósticos.

La visión antropomórfica de los atributos de Dios en cuanto amoroso y providente

A lo largo del *De Caelo*, Aristóteles describe a Dios no sólo como un ser vivo, inmortal, incorpóreo o inmóvil; sino también, carente de maldad y al que le conviene toda belleza (I, 9, 270a-279a), por tanto, no necesita de nada ni nadie para perfeccionarse porque Él es perfecto:

El primer motor –dice Antonio Prevosti Monclús (2019)– es amado y mueve como un bien deseado por parte de los cielos y del resto de los seres. Así es como entendemos que el primer motor inmóvil, que es acto, le comunica al primer cielo el acto, y el cielo no puede sino recibirlo según su propia naturaleza, lo cual quiere decir: poniéndose en acto de lo que posee en potencia, que no es sólo su facultad intelectual, sino también el movimiento local de rotación. (p. 92)

De allí que el objeto primario de la voluntad divina sea el mismo Dios y sólo movido por el amor de este objeto, comprendemos que el Bien divino se difunde amorosamente en todo aquello que no sea Él a través de la creación. Recordemos que la difusión del bien debe entenderse primera e inmediatamente en el género de la causa final y sólo mediatamente en el género de la causa eficiente, en cuanto el agente perfecto se inclina activamente a comunicar a otros el bien que él posee. Si bien, Aristóteles no concebía a Dios como creador, entendía que Él movía no sólo como causa motriz (primer motor inmóvil) sino como causa final (acto puro) según estas palabras de la *Metafísica* “tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto”, e inmediatamente añade que “mueven así lo deseable y lo inteligible: mueven sin moverse” (XII, 7, 1072a).

Desde el punto de vista metafísico, Dios mueve como fin amado y por eso no es necesario confinar el amor divino (motor) al modo humano (mó-

vil). En todo caso, el amor divino (*unsarpassable love*) podría actuar como causa ejemplar del amor humano, mas no simplemente identificarlo como hace Schellenberg, quien entiende ambos amores de manera unívoca (*from below*).

Aunque después de la creación existan muchos entes, no existe ni más entidad ni más perfección o bondad, porque éstas preexistían necesaria y eternamente en Dios. Por eso, no le es natural ni antinatural querer todo aquello que no sea Él, pues la voluntad divina no está determinada a obrar por la influencia causal de algo, como sucede con el *bonum in commune* para la voluntad creada; sino que la acción divina creadora siempre será voluntaria y libérrima según lo explicado por Tomás de Aquino:

La voluntad de Dios con un mismo e idéntico acto quiere a sí misma y a los otros seres. Pero la relación consigo misma es necesaria y natural. En cambio, la relación a los demás es en atención a cierta conveniencia, no ciertamente necesaria y natural (=como sí sucede en las personas de la Santísima Trinidad), ni tampoco violenta o antinatural, sino voluntaria. (C. G., I, c. 82, n. 12)

Santo Tomás explica que el gobierno de la creación significa la ejecución de la providencia divina, es decir, la razón del ordenamiento de las cosas que son provistas al fin. Si bien el fin intrínseco del universo es su orden y paz, éste se ordena extrínsecamente a Dios (*S. Th.*, I, q. 103, a.1).

La providencia se extiende inmediatamente a toda la creación y nada puede substraerse de su gobierno puesto que todo es atraído por la bondad divina. Este gobierno es tan perfecto que puede comunicar la dignidad de la causalidad a las creaturas donde las inferiores son gobernadas por las superiores; como también, permite el advenimiento del mal con el fin de alcanzar un mayor bien (*S. Th.*, I, q. 103, a. 6-7). En este sentido, podríamos insertar la objeción que McBrayer & Swenson plantean a Schellenberg en cuanto ni un creyente ni un ateo pueden sugerir qué es aquello que Dios considera lo mejor para el gobierno del universo, particularmente, la providencia sobre los seres humanos.

Aunque en los escritos aristotélicos no exista una afirmación taxativa que excluya el conocimiento de Dios sobre otras cosas o la providencia divina sobre los asuntos humanos, sí se limita a ser principio universal y, por lo tanto, causa del movimiento, orden y actualidad del resto de los entes, donde no repugnaría que el gobierno sí esté implícito en éstos (Prevosti Monclús, 2019, p. 95). Para el Aquinate, el gobierno de las cosas implica la

conservación de las mismas a través de la acción creadora de Dios, la cual no sólo produce el ser sino lo continúa (*S. Th.*, I, q. 104, a. 1). Por esta razón, no es exagerado sostener con Cuneo que Dios pueda asemejarse a un benefactor en cuanto continuamente permite la subsistencia del beneficiado.

Como bien universal *in essendo*, santo Tomás enseña que Dios atrae irresistiblemente a la voluntad y además la inclina internamente, pues solamente Él puede causar la capacidad de querer. Esta inclinación no niega la libertad ni la causalidad de las causas segundas, pues la voluntad divina determina el modo –ya sea necesario como libre– por el que obran aquellas causas (*De Pot.*, q. 3, a. 7 ad 7; *C. G.*, I, c. 13, c. 57).

Finalmente, y en contra del supuesto (1), debemos afirmar a) que Dios es perfectamente amoroso, pero este amor debe ser entendido como causa final del universo y no de manera unívoca identificándolo con el amor humano b) que el amor divino se ama a sí mismo de manera necesaria, mientras que el resto de los seres son amados por ese amor y de manera libérrima; c) que Dios gobierna el universo a través de su providencia, disponiendo el movimiento de los agentes de acuerdo a sus naturalezas propias, lo cual implica que los agentes racionales puedan o no desviarse de su fin, sin por eso mermar el orden universal dispuesto por el entendimiento divino.

La indistinción entre los órdenes natural y sobrenatural para comprender la experiencia o revelación divinas

En diversos lugares, Schellenberg establece que la única manera de zanjar la discusión sobre la existencia de Dios es que Él la manifieste de manera evidente (*quoad nos*), de lo contrario, proliferarán argumentos que nieguen su existencia. Según el Aquinate, que Dios no sea evidente no es problema de Dios (*qui est per se notum*), sino de nuestro intelecto (*debilitas rationis*) que no puede aprehender la esencia de las realidades inmateriales sino a través de sus efectos o por la imagen de las realidades materiales extraídas de la experiencia sensible. No obstante, como Dios es absolutamente inmaterial, por eso es necesario para el intelecto humano demostrar su existencia (*De Veritate*, q. 10, a. 12). Repugnaría a la definición nominal de Dios (*quid significet nomen*) el asemejarse al objeto formal de nuestro intelecto, ya que el estar unido a la materia implica potencialidad y composición (*S. Th.*, q. 3, a. 2), siendo que Aristóteles lo definía como puro acto y simplicidad.

Recordemos que el argumento del ocultamiento divino no se propone confirmar las objeciones del problema existencial, sino más bien, las creencias

teístas acerca de un Dios perfectamente amoroso y dispuesto a relacionarse con el hombre. En este sentido, Schellenberg confunde el conocimiento científico de Dios (a través de la filosofía) con el conocimiento proporcionado por la experiencia o revelación divinas: en efecto, el filósofo canadiense reduce a toda persona que juzga afirmativamente la existencia de Dios al nivel de creyente (*believer*), sin distinguir que es posible afirmar la existencia de Dios en ausencia de una creencia o religión determinada, tal como mencionaban McBrayer & Swenson: “Dado que prácticamente todas las religiones principales se basan de una forma u otra en la revelación divina, es una crítica seria del teísmo escéptico que es inconsistente con la aceptación de tal revelación” (p. 148).

Crear o rechazar la veracidad de la revelación divina para alcanzar la plenitud de nuestra naturaleza implica aspectos que no pueden ser resueltos por la filosofía ni por ninguna ciencia natural o positiva, como sí parecería sugerir el argumento de Schellenberg. En efecto, el santo Doctor establece que existen dos fines para la vida humana: uno que es proporcionado a nuestras facultades naturales; otro que es desproporcionado (*excedit proportionem naturae creatae*), siendo necesario que la vida eterna nos sea transmitida (*quasi a Deo transmissa*) mediante la gracia y el resto de los hábitos sobrenaturales (*S. Th.*, q. 23, a. 1).

Ahora bien, como Dios no transmitiría a todos la vida eterna, Schellenberg se queja con razón al señalar que la bondad y el amor divino serían exclusivos de una élite de elegidos y no para todos (*not radically democratized*). Ciertamente, esta objeción nos coloca en el misterio de la predestinación y que por su naturaleza excede a la reflexión filosófica; empero, cualquier respuesta que pueda darse en la medida de lo posible, debe dejar de lado una concepción unívoca entre el amor divino y humano y, al mismo tiempo, distinguir los órdenes natural y sobrenatural:

Adviértase –dice el Santo Doctor– que la elección y el amor no guardan en Dios el mismo orden que en nosotros. En nosotros, la voluntad que ama no es causa del bien, sino que, por el contrario, es un bien preexistente el que la incita a amar; y de aquí que elegimos a alguien para amarle, y por esto en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede lo contrario, porque su voluntad, por la que quiere el bien para alguien amándole, es causa de que éste obtenga tal bien con preferencia a los otros. (*S. Th.*, q. 23, a. 4)

Más arriba observamos que la existencia de ateos o agnósticos podría ser explicada por diversos motivos (el pecado, el mal ejemplo de los creyen-

tes, las fatalidades existenciales o la ausencia de evidencia sensible), pero incluso aceptando la tesis de *nonresistant nonbelievers* no debe atribuirse a Dios la causa de una posible reprobación, pues la voluntad humana –que nunca pierde el libre albedrío (*quae non tollit libertatem arbitrii*) – es causa contingente de los actos y, por lo tanto, puede fallar y ser imputada por la maldad de éstos (*S. Th.*, q. 19, a. 8).

Conclusión

El argumento del ocultamiento divino (*the divine hiddenness argument*) formulado hace 30 años por el filósofo canadiense John L. Schellenberg constituye un intento contemporáneo de justificar el ateísmo (*it is not the case that God exists*) desde el punto de vista filosófico: la existencia de ateos y agnósticos sin resistencia a creer comprometen los atributos de Dios como amor perfecto y providente, algo que contraría la noción de Dios que tiene el creyente.

A lo largo del trabajo, ofrecimos al lector de habla hispana una revisión del estado de la cuestión, manifestando que el debate sigue abierto en las universidades norteamericanas. Luego de hacer una presentación minuciosa sobre las cuatro premisas del argumento, atravesando algunas objeciones y respuestas a las mismas, elaboramos una crítica propia que no apuntó directamente a estas premisas sino a los supuestos que las fundamentan, inspirándonos en el pensamiento de Tomás de Aquino. A diferencia de Schellenberg, el Aquinate realiza un estudio del amor y providencia divinos desde una perspectiva metafísica (*from above*), ya que, de lo contrario, resultaría imposible distinguir no sólo qué pertenece a los órdenes humano y divino, sino también, a los órdenes natural y sobrenatural.

Si bien, es cierto que la voluntad de Dios es causa universal de todos los seres y es imposible que no consiga producir su efecto tanto necesaria como contingentemente, no debemos olvidar que santo Tomás –antes de tratar el misterio de la predestinación– había contemplado el atributo de la misericordia divina cuya raíz es su amor perfecto:

A Dios no le compete entristecerse por la miseria de otro; pero remediar las miserias, entendiendo por miseria un defecto cualquiera, es lo que más compete a Dios, pues lo único que remedia las deficiencias son las perfecciones que confiere el bien, y el primer origen de toda bondad es Dios. (*S. Th.*, I, q. 21, a. 3)

Referencias

- Aristóteles. (2007). *De Coelo et Metaphysicam en Aristotelis Opera omnia, Graece et Latine* (Vol. 2). Georg Olms Verlag.
- Church, I.M. (2017). Is God hidden, or does God simply not exist? In M. Harris & D. Pritchard (Eds.), *Philosophy, Science and Religion for Everyone* (pp. 62-70). Routledge.
- Cullison, A. (2010). Two solutions to the problem of divine hiddenness. *American Philosophical Quarterly*, 47(2), 119-134. <https://www.jstor.org/stable/40606890>
- Cuneo, T. (2013). Another look of divine hiddenness. *Religious Studies*, 49(2), 151-164. <https://doi.org/10.1017/S0034412513000048>
- Howard-Snyder, D. (1996). The Argument from Divine Hiddenness. *Canadian Journal of Philosophy*, 26(3), 433-453. <https://doi.org/10.1080/00455091.1996.10717461>
- Howard-Snyder, D. & Moser, P. (2002). *In Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge UP.
- McBrayer, J. & Swenson, P. (2012). Scepticism about the argument from divine hiddenness. *Religious Studies*, 48(2), 129-150. <https://doi.org/10.1017/S003441251100014X>
- Murray, M. (1993). Coercion and the hiddenness of God. *American Philosophical Quarterly*, 30(1), 27-38. <https://www.jstor.org/stable/20014440>.
- Platinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford UP.
- Prevosti Monclús, A. (2019). El Dios de Aristóteles. *Espíritu*, 68(157), 77-97. <https://revistaespiritu.istomas.org/el-dios-de-aristoteles/>
- Schellenberg, J.L. (1993/2004). Divine Hiddenness Justifies Atheism. In M. L. Peterson (Ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* (pp. 165-175). Blackwell.
- . (2005a). The hiddenness argument revisited (I). *Religious Studies*, 41(2), 201-215. <https://doi.org/10.1017/S0034412505007614>
- . (2005b). The hiddenness argument revisited (II). *Religious Studies*, 41(3), 287-303. <https://doi.org/10.1017/S0034412505007791>
- . (2006). *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell UP.
- . (2007). *The Wisdom to Doubt*. Cornell UP.
- . (2021). The hiddenness argument. *Roczniki Filozoficzne*, 69(3), 62-66. <https://doi.org/10.18290/rf21693-4>
- Tomás de Aquino. (1946). *Summa contra Gentiles* (Leonina, ed.). Marietti.

- . (1949). *Quaestiones disputatae de Veritate*. En *Quaestiones disputatae* (R. Spiazzi, ed., Tomo 22, Vol. 2). Marietti.
- . (1962). *Summa Theologiae*. BAC.
- . (1965). *Quaestiones disputatae de potentia Dei*. En *Quaestiones disputatae* (P. M. Pession, ed., Tomo 2, pp. 1-276). Marietti.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional