

CREENCIA RELIGIOSA, EVIDENCIALISMO Y TEÍSMO ESCÉPTICO

Religious Belief, Evidentialism, and Skeptical Theism
Crença Religiosa, Evidencialismo E Teísmo Cético

RAFAEL FELIPE MIRANDA ROJAS*

* Licenciado en Filosofía y Educación por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile (2007). Doctor en Filosofía por la misma Universidad (2012). Actualmente realiza su Post Doctorado FONDECYT en la Universidad Católica del Maule, Chile. Director y Docente del Magíster en Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule, Chile (Línea de Investigación Filosofía del Lenguaje y Epistemología). Profesor Visitante del Magíster en Filosofía de la Universidad de Concepción, Chile. Miembro de la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF), la Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica (ALFAn), la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica (SChFA) y la Sociedad Chilena de Filosofía Cristiana (SChFC). Sus áreas de estudio son: Filosofía Analítica, Filosofía del Lenguaje y Epistemología. La redacción de este artículo ha sido posible gracias al apoyo de CONICYT FONDECYT N° 3140174. Los resultados de la presente investigación fueron presentados en los siguientes eventos académicos: Simposio Racionalidad y Teísmo, IV Congreso Nacional Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF). 26 – 29 de Octubre. Santiago, Chile (<http://www.achif.cl/iv-congreso-nacional-de-filosofia/>) y IV Coloquio de Filosofía Cristiana: *Racionalidad y Teísmo*. 11 de Noviembre. Talca, Chile.
Correo electrónico: rafaelmirandarojas@gmail.com

Artículo recibido el 08 julio de 2015 y aprobado para su publicación el 16 marzo de 2016.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



Resumen

El objetivo de este artículo es desarrollar una línea de defensa de una creencia religiosa (CR) en la existencia de Dios, de tal modo que sea viable sostener que es: i) una creencia racional y ii) no dependiente de evidencia contingente. Si esto es correcto, una consecuencia ulterior será que la postura denominada nuevo ateísmo (*new atheism*) no es una postura racional, y corresponde a un reduccionismo evidencialista (que *sólo* la evidencia es razón para creer, en este caso, en la existencia de Dios). Para ello, se discute en primer lugar en qué sentido lo que Priest (1998) entiende como creencia contradictoria racional (CCR) no es aplicable a un caso de CR. Luego, se analiza el denominado nuevo ateísmo (Fumerton, 2013), y la principal razón por la que éste sostiene la irracionalidad de CR, a saber: evidencia contra la racionalidad de la creencia en la existencia de Dios, el denominado argumento evidencialista del mal. Esta vía corresponde a un reduccionismo evidencialista, y descarta las razones de fe (RsF) como una vía de defensa a favor de la existencia de Dios. Se argumenta que esto es un error: las razones de fe son razones válidas, racionales, a favor de la creencia en la existencia de Dios. Finalmente, se discutirán los alcances del teísmo escéptico y la razón principal por la que parece plausible su rechazo.

Palabras clave

Creencia religiosa, Creencia racional, Teísmo escéptico, Evidencialismo, Mal.

Abstract

The purpose of the article is to develop a line of argument in favor of a religious belief in the existence of God, in such a way that it is possible to hold that: i) it is a rational belief and ii) it is non-dependent on contingent evidence. Provided this is correct, a consequence would be that the position called *new atheism* is not a rational position, and that it corresponds to an evidentialist reductionism (*i.e.*, that *only* evidence is the reason to believe, in this particular case, in the existence of God). In order to achieve this purpose, first, it is discussed in what sense what Priest (1998) understands as a rational contradictory belief is not applicable to a case of religious belief. Afterwards, the *new atheism* is analyzed (Fumerton, 2013), as well as the main argument held by this position in favor

of the irrationality of the religious belief, *i.e.* the evidence against the rationality of the belief in the existence of God, the evidentialist argument from evil. This path corresponds to an evidentialist reductionism and it dismisses the reasons of faith as a proper way to argue in favor of the existence of God. Therefore, it is argued that such a position is mistaken: the reasons of faith are valid, rational reasons in favor of the belief of the existence of God. Lastly, the scope of the skeptical theism and the main argument why its dismissal seems plausible are considered.

Keywords

Religious Belief, Rational Belief, Skeptical Theism, Evidentialism, Evil.

Resumo

O objetivo deste artigo é desenvolver uma linha de defesa de uma crença religiosa (CR) na existência de Deus, de tal modo que seja viável sustentar que é: i) uma crença racional e ii) não dependente de evidência contingente. Se isto é correto, uma consequência posterior será que a postura denominada novo ateísmo (*new atheism*) não é uma postura racional e corresponde a um reducionismo evidencialista (que só a evidência é razão para crer, neste caso, na existência de Deus). Para isto é discutido, em primeiro lugar, em que sentido o que Priest (1998) entende como crença contraditória racional (CCR) não é aplicável a um caso de CR. Logo, é analisado o denominado novo ateísmo (Fumerton, 2013) e a principal razão pela qual ele sustenta a irracionalidade da CR, a saber: evidência contra a racionalidade da crença na existência de Deus, o chamado argumento evidencialista do mal. Esta via corresponde a um reducionismo evidencialista e descarta as razões de fé (RsF) como uma via de defesa a favor da existência de Deus. Desenvolve-se uma argumentação de que isto é um erro: as razões de fé são razões válidas, racionais, em favor da crença na existência de Deus. Finalmente são discutidos os alcances do teísmo cético e a razão principal pela qual parece plausível sua rejeição.

Palavras-chave

Creencia religiosa, Creencia racional, Teísmo cético, Evidencialismo, Mal.

I. NUEVO ATEÍSMO, CREENCIA RACIONAL E IRRACIONALIDAD DE LA CREENCIA RELIGIOSA

“Rational belief about anything is a fallible matter. It is a mistake to believe where the evidence does not point; but it is equally a mistake not to believe where the evidence points” (Priest, 1998, p. 421)

Durante la última década, diversas posturas evidencialistas han cuestionado la racionalidad de una creencia religiosa (CR). El foco de esta crítica se ha centrado en el rol que cumplen los denominados eventos de maldad, y de modo particular en el argumento del mal comprendido como evidencia probable de la no existencia de Dios. En particular, se ha buscado una vía de solución al problema del mal que no derive en la postura denominada teísmo escéptico (*skeptical theism*), cuya tesis central es que el mal inescrutable (*inescrutable evil*) no debe ser comprendido como mal injustificado o gratuito (*gratuitous*), fundado en la ignorancia humana. El problema con esta estrategia es que queda sujeta a diversas críticas desde el agnosticismo y el ateísmo. El objetivo de este escrito es desarrollar una línea de defensa de una creencia religiosa (CR) en la existencia de Dios, de tal modo que sea viable sostener que es: i) una creencia racional y ii) no dependiente de evidencia contingente. Si esto es correcto, una consecuencia ulterior será que la postura denominada nuevo ateísmo (*new atheism*) no es una postura racional, y corresponde a un reduccionismo evidencialista (que sólo la evidencia es razón para creer, en este caso, en la existencia de Dios). Para ello, se discute en primer lugar en qué sentido lo que Priest (1998) entiende como creencia contradictoria racional (CCR) no es aplicable a un caso de CR. Luego, se analiza el denominado nuevo ateísmo (Fumerton, 2013), y la principal razón por la que éste sostiene la irracionalidad de CR, a saber: evidencia contra la racionalidad de la creencia en la existencia de Dios, el denominado argumento evidencialista del mal. Esta vía corresponde a un reduccionismo evidencialista y descarta las razones de fe (RsF) como una vía de defensa a favor de la existencia de Dios. Se argumenta que esto es un error: las razones de fe son razones válidas, racionales, a favor de la creencia en la existencia de Dios.

Recientemente, Fumerton (2013) explica los alcances del denominado nuevo ateísmo del siguiente modo:

...very strong and public claim about the epistemic irrationality of religious belief¹. Second, they warn that irrational religious beliefs have been, are, and will probably continue to be a morally destructive force. (p. 97)

¿Es plausible afirmar la irracionalidad de una creencia religiosa? ¿En qué consiste esta irracionalidad? Intuitivamente, es irracional creer en algo sin evidencia, y la cita que da inicio a este escrito, que corresponde a Graham Priest, un eminente lógico paraconsistente, permite observar este punto de mejor modo.. Según Priest, la noción de creencia contradictoria, entendida usualmente como un caso paradigmático de creencia falsa, no es, *per se*, co-extensible con la noción de creencia irracional: hay creencias contradictorias verdaderas. La cita permite plantear cuestiones importantes para efectos de dilucidar si una creencia religiosa es irracional: ¿toda creencia racional es falible?, ¿qué se entiende por falible?, ¿hay evidencia en contra de cierta creencia religiosa, específicamente contra la creencia en la existencia de Dios? Estas preguntas surgen de una afirmación explicitada por Fumerton:

Atheists have presumably reached the conclusion that the evidence at their disposal makes it rational to believe that there is no God. If they are right, and if theists have available to them roughly the same evidence, then it is surely equally rational for the theist to believe that there is no God. **And if it is rational to believe that there is no God then it certainly isn't rational to simultaneously believe that there is one.**² (p. 98)

Por supuesto, este escrito está de acuerdo con la conclusión. Lo importante es explicitar el porqué se está de acuerdo. La idea intuitiva que guía a Priest a sostener la racionalidad de creencias contradictorias es que, en efecto, hay casos en que un sujeto S tiene tales creencias, sin que ello derive (al menos directamente) en irracionalidad del sujeto S³. Es importante

1 Énfasis de quien escribe.

2 Énfasis de quien escribe.

3 Énfasis de quien escribe. Un caso paradigmático, en el contexto de la discusión respecto a la actitud proposicional de creencia, es la proposición P1 "Superman es Superman" y P2 "Superman es Clark Kent", enunciada por un sujeto S. Se sostiene es viable que S afirme la primera proposición, sin que ello le comprometa con afirmar la segunda: Que

analizar cuáles son las condiciones en las que un sujeto S tiene creencias contradictorias racionales, y preguntarse si en el caso de una creencia religiosa (CR) esto es viable ¿Puede CR ser una creencia contradictoria racional? Graham Priest, desde el inicio de su escrito, restringe el título del mismo (What is bad about contradictions?) a casos específicos: “What is wrong with believing **some** contradictions?” (Priest, 1998, p. 410). Aquí sólo se explicitará cómo CR no se encuentra en estos casos.

El que la plausibilidad de creencia racional de contradicciones se reduzca a algunos casos se debe a que, incluso para el autor, hay contradicciones que **no** es racional creer. Un ejemplo es el explicitado por Priest: “A fortiori, it is irrational to believe that I am both a fried egg and not a fried egg” (Idem., p. 411) Se puede afirmar que esta es una creencia *sui generis*, al ser su principal característica corresponder a una creencia *de se*. No obstante, otro aspecto de la misma es relevante aquí: el que afirme un estatuto ontológico específico. Si se considera el caso de la creencia religiosa sobre la existencia o no existencia de Dios (vía evidencia empírica), el punto en discusión es cercano: su estatuto ontológico ya como existente, o como no existente. La intuición que guía a Priest a sostener que hay creencias contradictorias racionales, es que hay casos en que lo epistémicamente correcto es sostener que cierta proposición P es i) verdadera y falsa o que ii) no es ni verdadera ni falsa. La paradoja del mentiroso, como ejemplo paradigmático de una proposición que puede ser comprendida paraconsistentemente, sugiere como es racional sostener ya i) o ii). El *desideratum* es que casos como este se resuelven ante cierta evidencia E, que descarte la validez epistémica de este tipo de creencias. Pero esta vía conduce a la tesis evidencialista: que sea la evidencia empírica la que permita descartar CR. Sobre este punto, un sujeto S podría plantear la siguiente objeción: ¿Sería racional una CR contradictoria, si la evidencia lo fuese? La pregunta de fondo es: ¿qué sería una evidencia contradictoria? Priest, al considerar la objeción respecto a si una contradicción puede ser creída racionalmente (*believed rationally*), afirma que:

S crea P1 y no crea P2. No obstante, en casos de co – referencialidad esto es *strictu sensu* afirmar creencias contradictorias, en este caso de un objeto ficticio. El caso Paderewsky enunciado en Kripke (1977) presenta problemas similares, y evita el problema de la referencia vacía aplicable a casos como Superman. Sobre este punto, ver Miranda (2013b).

...consistency is not an absolute constraint on rationality. The rational person apportions their beliefs according to the evidence; and if the evidence is for inconsistent propositions, so be it. (p. 419)

Strictu sensu, no se trata de evidencia contradictoria, sino de al menos dos evidencias, E1 y E2, que permiten sostener P y no – P, respectivamente. Es plausible pensar que esto es lo que se tiene en vistas al sostener, como se verá, la tesis del mal como evidencia probable de la no existencia de Dios. Para ello, sólo basta que la evidencia en contra sea mayor que la evidencia a favor. Por ello, CR no debiese descansar en fundamentos de este tipo, ni aceptar la tesis de que una persona racional base CR en evidencia contingente.

Priest no está sólo en esta tesis intuitiva de que una creencia racional es falible y dependiente del criterio evidencial. Forrest (2014), en su análisis de la denominada epistemología de la religión, enuncia lo que viene a ser la directriz de las posturas de este tipo:

Contemporary epistemology of religion may conveniently be treated as a debate over whether evidentialism applies to religious beliefs, or whether we should instead adopt a more permissive epistemology. Here evidentialism is the initially plausible position that a belief is justified only if it is proportioned to the evidence. (p.1)

La falibilidad de la creencia racional reside en que, dependiendo de la evidencia disponible, esta creencia puede ser errónea, si nueva evidencia así lo muestra. Del mismo modo, creer *contra evidencia* sería erróneo e irracional.

Conviene explicitar más claramente estas relaciones:

- a) Creencia racional – evidencia a favor (o ausencia de evidencia en contra).
- b) Creencia irracional – evidencia en contra (o ausencia de evidencia a favor).

En cada caso, la evidencia es *conditio sine qua non* en orden a afirmar la racionalidad de la creencia. Sin embargo, una CR parece exigir infalibilidad, al menos en el sentido de que no depende de evidencia empírica a favor o en contra. Es una garantía epistémica, por supuesto, contar con evidencia a favor de una CR. Pero ello no exige sostener la tesis fuerte de que, ante

ausencia de evidencia a favor, CR es *strictu sensu* irracional. Así, es correcto sostener hay una relación *sui generis* entre CR y evidencia:

- c) CR– admisión de evidencia a favor/admisión de evidencia en contra (sin que esta evidencia en contra torne irracional CR).

La infalibilidad de una CR residiría, por tanto, en el descarte de que la evidencia determine como racional (o irracional) dicha creencia. Esta posición no está exenta de problemas. Particularmente, la discusión actual centra la racionalidad del ateísmo en la mera probabilidad de que CR sea irracional: le basta a dicha postura el rechazo de racionalidad probable: ¿Cómo sostener esto? Principalmente, vía el mal entendido como evidencia probable de la no existencia de Dios. Como expresa Forrest (2014), esto supone la admisión de la evidencia como criterio de racionalidad de una CR:

Evidentialism implies that full religious belief is justified only if there is conclusive evidence for it. It follows that if the arguments for there being a God, including any arguments from religious experience, **are at best probable ones**⁴, no one would be justified in having a full belief that there is a God. (p. 2)

Descartar la evidencia como criterio decisivo es una estrategia no sólo contra la postura atea, sino también contra la agnóstica:

- d) Si es racional CR, es irracional no creer en CR⁵.

4 Énfasis de quien escribe.

5 Esto afectaría no sólo la postura atea, sino también la agnóstica, con la distinción de que corresponde a un caso de *withhold belief* o retención de creer. El punto central es que el agnosticismo descansa en el supuesto evidencialista cuestionado en este escrito. Además, como observa Fumerton (2013):

“...if the agnostic is right, and if the theist has roughly the same relevant evidence as does the agnostic, then presumably it would again follow that the theist has an epistemically irrational belief in the existence of God.” (p. 98)

Una arista de la tesis d) (que no será desarrollado en el texto principal) es la discusión respecto a la noción de tolerancia (lat. *tolerare*: soportar, resistir), principalmente *inter*

No obstante, las razones que fundamentan este paso no son asequibles a todo sujeto S: son razones de fe (RsF). Luego, se sigue como tesis intuitiva que

- e) El criterio epistémico que permite sostener que CR es racional, es que S posee RsF.

En lo que sigue, se considerará el argumento del mal entendido como evidencia probable de la no existencia de Dios. Al depender de una tesis evidencialista reductiva, este escrito rechaza esta propuesta. Ulteriormente, se analizarán las consecuencias de una postura teísta que rechaza este evidencialismo, el denominado teísmo escéptico, defensa que este escrito critica.

II. EL MAL COMO EVIDENCIA PROBABLE⁶

Esta sección tiene por objetivo discutir una arista del denominado problema del mal, entendido como un argumento contra la existencia de Dios, a saber: su aspecto epistémico. Considerado desde este punto, el problema del mal plantea si es razonable, admitiendo la existencia de eventos de maldad, creer

religiones, pero no restringido a ello. Siguiendo a Forst (2012), la tolerancia consiste en la aceptación condicional o no intervención en las creencias, acciones o prácticas de cierto grupo de personas. Las acciones tolerables son aquellas permitidas legalmente, aceptadas socialmente y respetadas como parte del libre ejercicio de cierto grupo de personas. Consecuencia indirecta de una actitud tolerante es el rechazo de argumentación religiosa en temas centrales de la agenda pública, fundado en que las razones de fe (RsF) tendrían validez limitada sólo a los creyentes en los principios de cierta religión R. Así por ejemplo, bajo el supuesto de que hay ciudadanos libres e iguales, con CRs distintas, afirma Quinn (2005, 307): “A liberal democracy simply cannot, under conditions of religious diversity, **fully endorse the religious values of all its citizens.**” Énfasis de quien escribe.

- 6 En la literatura es usual encontrar tres tipos de teodiceas frente al problema del mal: Unknown purpose defense (UPD, defensa del propósito desconocido); Free will defense (FWD); y Soul making theodicy (SMT). Las dos últimas se centran en el denominado mal moral. La primera, que será discutida luego a partir de la postura teísta escéptica, intenta superar el problema evidencial del mal a partir de la ignorancia. Hick (2001) observa como la *soul making theodicy* puede explicar la limitación epistémica que plantea la defensa del propósito desconocido (UDP) debido a que esta distancia epistémica permite que cierto sujeto S llegue a ser (*become*) genuinamente virtuoso.

en la existencia de Dios; o si es más razonable que la postura atea. Para ello, cuestiona si un ser omnipotente y bondadoso (también omnisciente, pero ese punto en esta sección no será central) permitiría que a) ocurran eventos de maldad, si puede evitarlo; o si, b) siendo bondadoso, es éticamente correcto que permita que tales eventos ocurran. En primer lugar, cabe preguntar: ¿Qué quiere decir que el mal sea evidencia probable? William L. Rowe (2004) lo explicita de dos modos. El mal es:

i) Evidencia probable contra la creencia en la existencia de Dios (racionalidad del teísmo).

y

ii) Evidencia probable contra la existencia de Dios.

Rowe intenta fundamentar que:

iii) El ateísmo es más racional que el teísmo.

iv) La existencia de Dios es menos probable que su no existencia.

Esta probabilidad la obtiene Rowe **sin considerar las razones a favor de la existencia de Dios**, lo que es un punto importante en vistas a sostener un reduccionismo evidencialista:

If we **put aside grounds for belief in the existence of God**⁷, the likelihood that God exists cannot reasonably be assigned any probability beyond 0.5 – where 1 represents God’s existence as certain, and 0 represents certainty that God does not exist. (Rowe, 2004, p. 4)

Es decir, considerando sólo la evidencia del mal, Rowe acepta que esto no es una prueba de la no existencia de Dios (su conclusión no se sigue lógicamente de sus premisas, ni sus premisas son conocidas con certeza⁸), y exige que:

7 Énfasis de quien escribe.

8 Cf. Rowe (2004, p. 6)

v) Dios esté justificado en permitir todos y cada uno de los casos de mal penetrante y horrendo⁹.

Asume que, en al menos un caso de estos males:

vi) Dios, **pudiendo prevenir dicho mal**¹⁰, no lo hace. Es decir, que en al menos un caso no está justificado.

La argumentación de Rowe (2004) considera dos ejemplos, uno de mal natural y otro de mal moral:

A fawn is horribly burned in a forest fire caused by lightning. It lies on the forest floor suffering terribly for five days before death relieves it of its suffering... A five-year-old girl is brutally beaten, raped, and strangled in Flint, Michigan, on New Year's day a few years ago.¹¹ (p. 5)

Una respuesta plausible que se ha dado a los casos de eventos de maldad del segundo tipo es que los mismos son posibles debido a la libertad humana, al libre albedrío¹². Siendo éste un bien mayor, se postula que

9 ¿Es un caso de mal horrendo (*horrendous evil*) co - extensible con un caso de mal gratuito o sin objetivo (*pointless evil*)? Rowe (2004, 2007) asume que, al menos, probablemente sí. Previamente, McCord Adams y Sutherland (1989) sostienen que casos de *horrendous evils* corresponden a: "evils the participation in (the doing or suffering of) which gives one reason prima facie to doubt whether one's life could (given their inclusion in it) be a great good to one on the whole." Rhodes (2015, 30 n. 9) explicita cómo esta comprensión del nexo *horrendous - pointless* se aplica, principalmente, a casos de eventos de maldad que no permiten un bien mayor (*greatest good*).

10 Cf. Rhodes (2015). El autor observa, siguiendo a Lovering (2009), como las discusiones respecto al problema del mal dependen de una tesis intuitiva respecto a lo que Dios puede o no puede hacer. El punto central es cómo esta tesis permite afirmar la justificación de ciertos males inescrutables (*inscrutable evil*), fundados en un principio modal de lo que Dios puede hacer.

11 Cabe preguntarse sobre este punto que, si el mal estuviese justificado: ¿Ello sería evidencia a favor de la existencia de Dios? Rowe (2004, 4 n. 1) afirma: "no reasonable person would argue that all the horrendous evils that occur daily in our world are to be counted as evidence for the existence of God."

12 Esta arista de la discusión será desarrollada por quién escribe en el IV Simposio Internacional de Estudios Medievales (27 - 29 de Octubre. Santiago, Chile), bajo el título "Libre Albedrío, escepticismo e incompatibilismo: alcances del experimento Libet". Si bien en el texto central se asume que la postura pro libre albedrío es plausible, la

los posibles males que pueden ocurrir de su abuso o mal uso, es plausible sostener que la ocurrencia de esos eventos de maldad están, por este motivo, justificados: Dios tendría razones para permitir estos eventos de maldad. Los denominados males naturales, sin embargo, no permiten una respuesta de este tipo, pues excluyen la vía de solución a partir del libre albedrío. Es decir, debe buscarse otra razón para enunciar que Dios está justificado en permitir estos males. Un punto debe ser enfatizado: irigir la discusión hacia la justificación divina, la búsqueda de razones que Dios tenga para permitir eventos de maldad, supone y reconoce que hay eventos de maldad. Es decir, el reconocimiento de que la premisa *a posteriori* enunciada por el ateo de que hay mal en el mundo es verdadera. Allende las justificaciones, a la postura atea le basta en principio este reconocimiento de que hay mal en el mundo para sostener su conclusión de que no existe un ser omnipotente, bondadoso y omnisciente: Dios. Para intentar responder a esta cuestión, se debe afirmar que:

- f) Dios no pudo haber evitado ciertos eventos de maldad, paradigmáticamente los eventos de mal natural.

En casos de este tipo, la permisión del mal no debiese ser asumida como un caso de impotencia divina pues, análogo a la imposibilidad lógica de que Dios cree un cuadrado redondo, puede sostenerse que le es del mismo modo imposible evitar los eventos de mal natural. Si lo anterior fuese correcto, la ocurrencia de eventos de maldad no sería argumento contra la omnipotencia

discusión actual considera una línea escéptica sobre esta noción, a partir del denominado experimento Libet (1983, 1985). La discusión de los últimos diez años sobre este tópico permite establecer una distinción relevante entre libre albedrío (*free will*) y acción libre (*free action*), enfatizando en qué modo una acción libre se comprende como consciente. Si es correcto que el experimento libetiano permite sostener lo que Bayne (2011) denomina base neural de la acción (*neural basis of agency*): ¿Redunda la tesis de esta base neural en una defensa *epifenomenalista*, descartando eventos mentales o intencionales? ¿Exige descartar que el libre albedrío supone la posibilidad de actuar distinto, o decidir entre A y no – A? Siguiendo a Roskies (2011), la distinción acción automática (*automatic action*) – acción volitiva (*willed action*) permite observar cómo, aún si se acepta la tesis epifenomenalista en los casos Libet, ello no conduce a la tesis fuerte del descarte de acciones libres (con o sin base neural o fiscalista). Del mismo modo, se considerará cómo el debate compatibilismo – incompatibilismo supone una postura racionalista y/o necesitarista respecto a si un sujeto S actúa libremente, o no.

divina, la ocurrencia de eventos de maldad sería necesaria y Dios sí estaría justificado en permitir esos males, ya sea porque:

vii) es en vistas a un bien mayor;

viii) porque evita un mal mayor;

o

ix) porque debe ocurrir un evento de maldad del mismo grado.

En cualquier caso, Dios estaría justificado. Esta propuesta argumentativa evitaría, en principio, la validez de la reducción al absurdo siguiente, que tiene entre sus premisas precisamente la tesis de que Dios puede evitar los eventos de maldad y que, si no lo hace, no es omnipotente. No se trataría, por tanto, de una impotencia divina.

If God exists, then God is omnipotent, omniscient, and morally perfect.

If God is omnipotent, then God has the power to eliminate all evil.¹³

If God is omniscient, then God knows when evil exists.

If God is morally perfect, then God has the desire to eliminate all evil.

Evil exists.

If evil exists and God exists, then either God doesn't have the power to eliminate all evil, or doesn't know when evil exists, or doesn't have the desire to eliminate all evil.

Therefore, God doesn't exist. (Tooley, 2015, p. 6)

Así, Dios no dejaría de ser bondadoso si la eliminación de todos los males no es moralmente deseable. Si esto es correcto, el incompatibilismo no tendría lugar: si la existencia del mal es incompatible con la existencia de Dios, se sigue como conclusión que si hay mal, Dios no existe. Sería lógicamente imposible que Dios exista, si existe el mal. van Inwagen (2005) lo afirma del siguiente modo:

13 Énfasis de quien escribe.

If God existed, he would be all-powerfull and morally perfect. An all-powerfull and morally perfect being would not allow evil to exist. But we observe evil. Hence, God does not exist. (p. 188)

No obstante, si esto es así, se asume que es posible que Dios exista y el mal no.

Howard-Snyder y Bergman (2004) responden a esta propuesta a partir de dos tesis:

- g) Consideradas las razones a favor de la existencia de Dios, el ateísmo no es más razonable que el teísmo.
- h) Aún sin considerar estas razones, el ateísmo no es más razonable que el teísmo.

Sostener h) es correcto, si el ateo no evidencia por qué la no existencia de Dios es más probable que su existencia. Howard-Snyder y Michael Bergmann (2004) no pretenden probar que el teísmo es más razonable que el ateísmo. Les basta, para este argumento, sostener la probabilidad tanto de que Dios exista, como que no exista, considerado el argumento del mal: exigir a lo menos agnosticismo¹⁴. Esta admisión constituye un debilitamiento de la racionalidad de CR. Esta admisión es una consecuencia negativa de su propuesta de un estándar mínimo (*minimal standard*), el criterio mínimo para un buen argumento:

Every premise, inference, and assumption on which the argument depends must be more reasonable for us to affirm than to refrain from affirming. (Howard-Snyder y Michael Bergmann, 2004, p. 14)

Esto no ocurre en la propuesta realizada por Rowe, por las razones mencionadas anteriormente: la metodología que deja en paréntesis las razones a favor de la existencia de Dios, y su creencia racional por parte de un sujeto S. Sin embargo, el principal argumento de Howard-Snyder y Bergmann, el *noseeum argument*, sufre del mismo error que ellos atribuyen a la postura atea:

14 Cf. Alston (1996) y Howard – Snyder (2009).

Noseeum argument (no – see – um) o falacia desde la ignorancia: en tanto el ateo no observa razones para que Dios esté justificado en permitir males, asume no hay tales. (Howard-Snyder y Bergmann, 2004, p. 15)

Si es imposible que Dios prevenga los eventos de maldad, del modo como es imposible que Dios hiciese una contradicción verdadera (cuadrado redondo, soltero casado), el mal no merma la omnipotencia divina. Como se discutirá en la sección siguiente, la propuesta de eventos de maldad gratuitos, o *pointless*, conduce a la tesis fuerte de que un evento de maldad es o necesario o *pointless*. Es decir, el descarte de eventos de maldad contingentes. Rowe (2004; 2007) parece asumir esto en sus ejemplos de *horrendous evils*, pues si tales eventos están justificados, no son gratuitos. Y si no son gratuitos, no son contingentes. A su vez, Dougherty (2014) sostiene que un mal gratuito carece de razón suficiente:

One standard kind of sufficient reason to allow an evil, E, would be a great enough good, G, such that it is permissible for God to allow (or risk allowing) E and G to occur. Further, E's occurring makes sufficiently probable the occurrence of G, and E and G is more valuable than \sim E and \sim G. (p. 2)

En este caso, la ausencia del evento de maldad (EM) supone la ausencia del bien mayor enunciado como razón suficiente (y justificación) de la ocurrencia de ese evento de maldad¹⁵.

III. TEÍSMO ESCÉPTICO (*SKEPTICAL THEISM*)

Siguiendo a Dougherty (2014), se entiende por teísmo escéptico (TE) aquella postura que rechaza el argumento del mal como evidencia de la no existencia de Dios. Se denomina teísmo escéptico, debido a que la vía que utiliza para afirmar este rechazo es a través de las limitaciones epistémicas

15 ¿Qué ocurre con los milagros? Esto abre la arista de la relación nomológica Dios – Leyes naturales. Si se puede sostener que los males naturales dependen de dichas leyes, una consecuencia implausible ulterior es cómo explicar la posibilidad de milagros, sin que ello exija sostener del mismo modo la posibilidad de evitar los males naturales.

de un sujeto S respecto a las razones o justificaciones que Dios tendría para permitir ciertos eventos de maldad. La tesis inicial de un teísmo escéptico es que:

TE: Las limitaciones humanas no permiten conocer las razones que tiene Dios para permitir cierto evento de maldad EM.

Si esta tesis fuese correcta, el teísta escéptico tendría una fundamentación fuerte para rechazar una de las premisas centrales del argumento inductivo del mal, a saber:

P1: Hay mal gratuito o injustificado (*gratuitous, pointless evil*) en el mundo.

Rowe (2007) comprende *pointless evil* del siguiente modo: “an evil that God (if he exists) could have prevented without thereby losing an outweighing good or having to permit an evil equally bad or worse” (p. 120).

Enunciado de este modo, la determinación de un mal gratuito depende de la relación con otros eventos, que son consecuencia de evitar este evento de maldad. Plausiblemente, si un evento de maldad permite un bien mayor, ese evento de maldad no es gratuito ni *pointless*. Del mismo modo, pero tal vez más problemático, un evento de maldad **no es** gratuito si su descarte exige otro mal igual o mayor. Es *prima facie* más problemático, pues se asume que el mal que es evitado también es gratuito o *pointless*, con lo que se afirmaría la implausible tesis:

T: un evento de maldad no es gratuito o *pointless* si su ocurrencia previene otro mal gratuito o *pointless*.

Si esto es generalizable, la noción de mal gratuito propuesta por Rowe pierde su *quid*, que es precisamente afirmar que hay ciertos males gratuitos que no previenen otro mal gratuito. Aquí surge la crítica teísta escéptica de cómo alcanzar ese acceso privilegiado a las justificaciones que permiten sostener el nexo mal inescrutable – mal gratuito. El descarte de P1, de mal gratuito o injustificado, permitiría descartar la premisa evidencialista central para el argumento del mal. No se trata de rechazar que haya eventos de maldad en el mundo, se trata de rechazar que haya eventos de maldad

injustificados. Como se ha explicitado, un ciervo incendiándose (Rowe, 2004) es aparentemente un mal gratuito, pues no se observa un bien mayor que derive de que este evento ocurra, ni se observa un mal que prevenga. En efecto, el ejemplo de Rowe tiene un peso intuitivo importante, fundado precisamente en la ignorancia de las razones que permiten un mal como éste. Es el paso de

- Un caso de mal inescrutable

a

- Un caso de mal injustificado.

Discutir y argumentar desde la ignorancia es el problema más complejo que enfrenta el teísmo escéptico. La inescrutabilidad de un evento de maldad, es correcto sostener, no permite la afirmación de injustificación. Pero la inescrutabilidad dejaría, al parecer, sin fundamento al creyente para sostener que **no hay** un nexo entre mal inescrutable – mal injustificado. Hay una premisa implícita en esta discusión, que Rhodes (2015) explicita (véase nota 6): “debates on evil and God’s existence depend conceptually upon claims about what God would or would not do¹⁶” (p. 25).

La diferencia entre lo que Rhodes denomina un teísmo escéptico amplio (*Broad Skeptical Theism*) de uno reducido (*Narrow Skeptical Theism*) es precisamente la justificación que un sujeto S tiene para sostener que conoce (o más débil, que está justificado en creer) cómo actuaría Dios o qué haría Dios en una circunstancia C. Contra Lovering (2009), el punto aquí es evitar que el rechazo de un teísmo escéptico amplio conduzca al creyente a sostener un teísmo epistémico amplio (*Broad Epistemic Theism*), es decir: sostener que se conocen todas las justificaciones divinas y, de este modo, descartar el mal inescrutable¹⁷.

16 Una estrategia similar es la propuesta por Parsons (2011), al afirmar: “If we can have no inkling of what God would permit to happen, then we can equally have no inkling of whether God does, or even could, exist”

17 Cf. Rhodes (2015, p. 26). Siguiendo a Lovering (2009), el autor lo enuncia del siguiente modo: “Broad Epistemic Theism claims that we can know what God would do **in every case**”. Énfasis de quien escribe.

Si bien este sería el caso epistémico ideal, parece correcto conceder que un sujeto cognoscente S no puede, en todos los casos, rechazar que hay ciertos males que para él son inescrutables: que no conoce las razones divinas de ese evento de maldad específico. El objetivo de reducir el teísmo escéptico (*Narrow Skeptical Theism*) es evitar la crítica directa que se realiza al teísmo escéptico amplio: ser una teodicea fundada en la ignorancia de un sujeto S respecto a un mal inescrutable MI.

Lovering (2009), siguiendo a Rowe (2007), sostiene el siguiente silogismo:

P1. Probably, there are pointless evils

P2. If God exists, there are no pointless evils

C: Probably, God does not exist¹⁸ (p. 90)

Se observa que es la premisa 1 la problemática, pues tanto la postura atea como la teísta tiende a aceptar la premisa 2. De este modo, el argumento del mal como evidencia probable de la no existencia de Dios se centra en la discusión de si hay mal gratuito en el mundo, y si el criterio evidencial entrega una respuesta. En la sección 1 se explicitó que es este paso, el admitir la evidencia como criterio que decide la racionalidad de CR (en el caso del argumento del mal) es lo que debe cuestionarse. En efecto, Lovering permite observar dos consecuencias desastrosas para la racionalidad de una CR, si se somete al criterio evidencialista:

i) Si la postura que elige el creyente es *Broad Skeptical Theism*, se sigue que

18 Cf. Dougherty (2014) quién enuncia una postura cercana, pero más fuerte, al sostener:

“Theological Premise: Necessarily, if there is a God, there are no pointless evils.

Empirical Premise: There are pointless evils.

Conclusion: There is no God.” (p. 2)

Es más fuerte, pues la premisa empírica afirma la existencia de mal gratuito, no la **probable** existencia de mal gratuito. La denominada premisa teológica, tanto en Rowe como en Dougherty se asume como necesaria, sólo que en el último caso es explícita.

...any argument which employs claims about how the world is must also entail claims about what God would or would not do. Hence the further implication must also follow, that if we cannot know what God would or would not do, **then no premises will be available by which to argue for God's existence.**¹⁹ (Rhodes, 2015, p. 27)

Dado que el teísmo escéptico acepta que no se puede tener acceso a las justificaciones divinas para permitir los eventos de maldad que ocurren en el mundo (y, en particular, los denominados *horrendous evils*), entonces el creyente no estaría del mismo modo justificado en sostener la creencia en la existencia de Dios.

ii) Si la postura que elige el creyente es *Narrow Skeptical Theism* (cuya diferencia central es que se puede conocer la justificación divina de **algunos** eventos de maldad, pero no de todos), se sigue que:

“If the point of this position is merely to address the aforementioned cases of seemingly pointless evil, then the position is ad hoc.”²⁰ That is, if the reason for stating that we can't know whether God would allow certain evils is that, if we could, the evils would be unjustified, the response is clearly objectionable.” (Ibid.)

El caso restante, *Broad Epistemic Theism* es implausible *prima facie* por las limitaciones epistémicas de un creyente i) y ii) muestran que la vía evidencialista es al menos limitada y permite enunciar sobre esta limitación que:

CR no es racional por estar fundada en evidencia empírica.

En efecto, Lovering observa que la admisión de racionalidad vía evidencialista conduce a la implausible tesis general que se sigue de la postura que Rhodes (2015, p. 28) denomina *for all we know* (por todo lo que conocemos):

19 Énfasis de quien escribe.

20 Énfasis de quien escribe.

“But, if theists would have us be so skeptical about the good—about which we seem to know quite a bit, even if imperfectly—**shouldn't they have us be equally skeptical (if not more so) about the creation of universes—about which we know nothing at all?**... Indeed, **for all we know**²¹, were we to know what God knows, we might know that God would have had no choice but to create a universe that wasn't fine-tuned, one that didn't include a world that could support intelligent life” (Lovering, 2009, pp. 100 – 101)

La postura teísta escéptica, amplia o reducida, se compromete con alguna lectura de este tipo, pues en ambos casos su base es la limitación epistémica del creyente. Ahora bien, la tesis intuitiva que este escrito ha propuesto es que el creyente tiene a su alcance otra justificación epistémica, no evidencialista, vía RsF. Esto no deriva en un reconocimiento de acceso epistémico a las razones o justificaciones divinas para permitir cierto evento de maldad inescrutable. En este sentido, la limitación epistémica observada por Howard-Snyder y Bergmann (2004) se mantiene, pero la propuesta de una vía de justificación teísta no fundada en esta limitación sino en RsF tiene la ventaja epistémica de que, en tanto un sujeto S cree vía RsF, su justificación no es gratuita²².

IV. CONCLUSIÓN

El nuevo ateísmo supone una tesis evidencialista reductiva, que descarta las RsF como vía de acceso a una creencia racional religiosa. La exigencia evidencialista conduce a la propuesta del argumento del mal como evidencia probable de la no existencia de Dios. Su rechazo vía evidencialista deriva en el teísmo escéptico, con los problemas explicitados que ello supone. Si es correcto sostener que CR se funda en RsF, y no admite el evidencialismo reductivo, puede afirmarse que ello constituye un avance en la discusión respecto al acceso epistémico a Dios por parte de un sujeto S, creyente.

21 Énfasis de quien escribe.

22 El acceso a RsF supone un caso de acceso privilegiado. Sobre este punto, véase Miranda (2014).

REFERENCIAS

- Alston, W. (1996). The Epistemology of Religious Experience. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56 (1) 235-238.
- Bayne, T. (2011) "Libet and the Case for Free Will Scepticism" En *Free Will and Modern Science*. Swinburne, R. (Ed.), (pp. 25 - 46) Oup/British Academy.
- Dougherty, T. (2014) "Skeptical Theism" En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E. (Ed.), (pp. 1 - 34). Stanford: Stanford University. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/>
- Forrest, P. (2014) "The Epistemology of Religion" En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E. (Ed.), (pp. 1 - 15). Stanford: Stanford University. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-epistemology>
- Forst, R. (2012). *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice. New Directions in Critical Theory*. Allen, A. (Ed.). New York: Columbia University Press.
- Howard-Snyder, D y Bergmann, M. (2004). "Evil Does Not Make Atheism More Reasonable than Theism". En Peterson, M.L y Van Arragon R.J. Blackwell Publishing. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* (pp. 13-25). Malden: Blackwell Publishing.
- Kripke, S. (1977). "Speaker's Reference and Semantic Reference." En French, P., Uehling, T. & Wettstein, H. (eds.), *Studies in the Philosophy of Language*. (pp. 255-296). University of Minnesota Press.
- Libet, B. Gleason, C.A., Wright, E.W. & Pearl, D. (1983). Time of unconscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (Readiness-Potential). *Brain* 106, 623-42.
- Libet, B. (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences* 8, 529-566.
- Lovering, R. (2009). On what God would do. *International Journal For Philosophy of Religion* 66 (2), 87-104.
- McCord, M. y Sutherland, S. (1989). Horrendous Evils and the Goodness of God. *Proceedings of the Aristotelian Society* 63 (1), 297 - 323.
- Miranda, R. (2013b). "Enunciados de identidad, invariabilidad proposicional y estipulación contextual. *Discusiones Filosóficas* 14 (23), 105 - 133.

- Miranda, R. (2014). *Bootstrapping y justificación a priori. Discusiones Filosóficas* 15 (25), 83 – 94.
- Parsons, K. (2011). A simple statement of the problem of evil. Recuperado de http://infidels.org/library/modern/keith_parsons/evil.html
- Priest, G. (1998). What is so Bad About Contradictions? *Journal of Philosophy* 95 (8), 410-426.
- Quinn, P. (2005). “Can Good Christians Be Good Liberals?” En Dole, A. & Chignell, A. (eds.). *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*. Cambridge University Press.
- Rhodes, R. (2015). Taking the narrow way: Loving, evil, and knowing what God would do. *International Journal For Philosophy of Religion* 77, 25–35.
- Roskies, A. (2011). “Why Libet’s studies don’t pose a threat to free will” En W. Sinnott - Armstrong & L. Nadel (Eds.). *Conscious Will and Responsibility*, (pp. 11-22) New York: Oxford University Press
- Rowe, W.L. (2004). “Evil is Evidence against Theistic Belief” En Peterson, M.L y VanArragon R.J. Blackwell Publishing. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* (pp 3 -13). Malden: Blackwell Publishing.
- Rowe, W. (2007). *Philosophy of religion: An introduction*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Tooley, M. (2015). “The Problem of Evil” En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E. (Ed.), (pp. 1 - 57). Stanford: Stanford University. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/evil/>
- van Inwagen, P. (2005). “The problem of evil” En Wainwright, W. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (pp. 188-219). Oxford: Oxford University Press.