



Texto enviado em
03.11.2021
Aprovado em
08.01.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doctor en Filosofía, 2012,
Pontificia Universidad
Católica de Valparaíso;
Profesor de Filosofía,
Universidad Católica
del Maule. Contato:
rafaelmirandarojas@gmail.com

El problema del mal y el sufrimiento como un caso de paradigmático de mal horrendo¹.

O problema do mal e do sofrimento como um caso paradigmático de maldade horrível.

The evidential problem of evil:
The suffering as a paradigmatic case of horrendous evil.

**Rafael Miranda-Rojas*

Resumen

En este escrito se discuten los alcances que tiene el denominado problema evidencial del mal en la comprensión del sufrimiento como un caso de mal horrendo. Se trata, fundamentalmente, de discutir en qué sentido

1. This paper was written thanks to the important support from John Templeton Foundation, University of Houston and Fondecyt. Thank you for the important support. Special thanks to José Tomás Alvarado, James Swindal, Luis Oliveira and Mauricio Albornoz. Una versión del mismo fue presentada en el VIIIº Congreso Internacional ALALITE. La salvación y sus rostros: teopoéticas del mal y la redención.

el sufrimiento (por ejemplo, el sufrimiento animal) estaría epistémicamente justificado, lo que evitaría se entienda ese sufrimiento como mal gratuito y mal horrendo. Esta alternativa es descartada.

Palabras clave: Evil; Irrationality; Rationality; Evidence; Fallibility; Skeptical Theism; Atheism; Agnosticism

Resumo

Este documento discute o alcance do chamado problema probatório do mal na compreensão do sofrimento como um caso de maldade horrendo. Basicamente, é uma questão de discutir em que sentido o sofrimento (por exemplo, sofrimento animal) seria epistemicamente justificado, o que evitaria entender esse sofrimento como mal gratuito e horrendo. Esta alternativa é descartada.

Palavras-chave: Maldade; Irracionalidade; Racionalidade; Evidência; Falibilidade; Teísmo Cético; Ateísmo; Agnosticismo

Abstract

This paper discusses the scope of the so-called evidential problem of evil in the understanding of suffering as a case of horrendous evil. Basically, it is a matter of discussing in what sense suffering (for example, animal suffering) would be epistemically justified, which would avoid understanding that suffering as gratuitous evil and horrendous evil. This alternative is discarded.

Keywords: Evil; Irrationality; Rationality; Evidence; Fallibility; Skeptical Theism; Atheism; Agnosticism

1. El problema darwiniano del mal

“**W**hen we consider horrendous evils or the sheer magnitude of human and animal suffering, the idea that an omnipotent, omniscient, perfectly good being is in control of the world may strike us as absolutely astonishing, something almost

beyond belief.” (Rowe 1998, 533 – 534)

Recientemente, Schneider (2020) ha desarrollado una aproximación al problema evidencial del mal que tiene como foco central el sufrimiento animal, Schneider denomina a esta aproximación el problema darwiniano del mal. En el prólogo del libro, escrito por Michael Ruse, el rol del mal como evidencia contra la existencia de Dios es planteado a través de una pregunta: How do we account for the suffering of animals in a world created by an all-powerful, all-loving God? (Schneider 2020, ix)

El 22 de Mayo de 1860, Darwin manifestó una inquietud similar en una carta escrita a Asa Gray² (en el siguiente apartado que también destaca Ruse parcialmente), a propósito de algunas reseñas sobre su libro respecto al origen de las especies (Darwin 1859):

“With respect to the theological view of the question; this is always painful to me.— I am bewildered.— I had no intention to write atheistically. But I own that I cannot see, as plainly as others do, & as I shd wish to do, evidence of design & beneficence on all sides of us. There seems to me too much misery in the world. I cannot persuade myself that a beneficent & omnipotent God would have designedly created the *Ichneumonidæ* with the express intention of their feeding within the living bodies of caterpillars, or that a cat should play with mice. Not believing this, I see no necessity in the belief that the eye was expressly designed. On the other hand I cannot anyhow be contented to view this wonderful universe & especially the nature of man, & to conclude that everything is the result of brute force. I am inclined to look at everything as resulting from designed laws, with the details, whether good or bad, left to the working out of what we may call chance. Not that this notion at all satisfies me. I feel most deeply that the whole subject is too profound for the human intellect. A dog

2. Como se consigna en la nota 4 del siguiente texto, “Gray was an associate editor of the *American Journal of Science and Arts*, also known as ‘Silliman’s journal’.” Ver Darwin Correspondence Project, disponible en <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2814.xml#DCP-BIBL-6014>

might as well speculate on the mind of Newton. — Let each man hope & believe what he can.”

En este extracto se observa, entre otros aspectos relevantes, el reconocimiento por parte de Darwin de que ciertos eventos de maldad son fundamentalmente un resultado de ciertos procesos naturales, distinguiendo implícitamente de este modo entre mal natural y mal moral. De este modo, la preocupación central de Darwin no es sostener una posición atea, sino establecer ciertas limitaciones epistémicas que al menos desde su perspectiva le impiden establecer una compatibilidad entre ciertos eventos de maldad en el mundo, y la existencia de Dios. Sobre este punto, ulteriormente Schneider (2020, 6) lo relaciona con el denominado *Skeptical Theism*, y sus consecuencias contraintuitivas, sostiene:

“*Skeptical Theism*...comes from its main skeptical thesis: human beings are not in an epistemic position to know that evils that strongly appear to be morally unjustified – morally gratuitous rather than necessary – really are unjustified...We should rather assume, on whatever grounds we have for belief in theism, that God has some morally justifying reason for apparently gratuitous evils. As for the Darwinian Problem, then, theists may justifiably appeal to the limitations of human knowledge – compared with God’s unlimited cognitive capacity – in order to avoid having to give a positive God-justifying account of evolutionary suffering by animals.”

Es interesante destacar que, para el caso de males naturales injustificados, se insiste en el carácter moral de los mismos; son moralmente gratuitos en lugar que moralmente necesarios en palabras del autor, lo que evita el sostener su justificación vía la ocurrencia de un bien mayor o la prevención de un mal mayor. Ello sugiere que solo existen esas dos alternativas: o son gratuitos o son necesarios. Es intuitivo que ello se asuma de ese modo, pues ante la dicotomía justificado-injustificado, se entiende implícitamente que un mal que está justificado es necesario,

pero ello no es una exigencia: un mal puede estar justificado incluso si no es necesario que ocurra o, dicho de otro modo, si la evaluación hipotética de sus razones y consecuencias muestran que, aunque ese evento no ocurra, si lo hace (si ocurre) estaría justificado. Para ser más explícito sobre este punto: el que un evento de maldad esté justificado no implica que debe ocurrir, solo que si ocurre no es comprendido como un caso de mal gratuito.

Luego, un mal gratuito tampoco es *strictu sensu* innecesario, esta arista es desarrollada en Hasker (1992) y su propuesta de que hay males necesarios gratuitos. Esta propuesta es más problemática por diversos motivos, principalmente porque si bien es cierto sostiene desde la distinción entre

i) Justificado – necesario

que hay eventos de maldad no justificados o injustificados que podrían ser necesarios, es decir, la separación conceptual entre

ii) Injustificado – innecesario

El presupuesto epistémico que complica esta aparente consecuencia lógica de la separación entre justificación y necesidad es que deba sostenerse que un evento de maldad no deba estar justificado para que ocurra, y que pueda ocurrir incluso de modo necesario. Más importante, la limitación epistémica enunciada por el *Skeptical Theism* tensiona no solo la justificación de eventos de maldad que pueden parecer gratuitos e injustificados, sino aquellos eventos de los que se cree tener un acceso confiable a su justificación: El teísmo escéptico tiene la preocupante consecuencia explosiva de que no solo no se puede acceder a la justificación del mal gratuito (pues no habría tal justificación), sino que en base a las mismas limitaciones epistémicas no se puede acceder a justificación alguna de cualquier evento de maldad, incluso aquellos males que no se entienden generalmente como gratuitos. La apelación de Schneider a lo contraintuitivo del *Skeptical Theism* no hace sino tensionar más la posición anti escéptica, en el sentido de que debiese darse

razón de este carácter contra intuitivo. Para una postura teísta, el teísmo escéptico en palabras de Schneider:

“...is implausible because it entails that God is silent on the reasons that God has for evils, and such silence seems unlikely on the goodness of God towards human creatures, particularly if God’s goodness is parental, as Christian theists believe it is.” (6)

El que este silencio parezca poco probable no descarta que exista y, más problemático, se puede transformar esta aproximación (que dice relación con la característica denominada *divine hiddenness*³) en otra razón para rechazar la existencia de Dios ya no solo a partir de la existencia de eventos de maldad, sino de la ausencia de justificación para aquellos eventos de maldad que parecen gratuitos. En efecto, como es observado en Osbeck & Held (2014, 6), el no acceso directo a conocer a Dios, o en este caso la justificación de porque permite ciertos males en el mundo, es inherente a las limitaciones epistémicas de seres finitos como el ser humano, eso es lo que distingue el conocimiento intuitivo del no intuitivo desde esa perspectiva:

“Theologically, then, intuition implies in some sense a “direct” knowledge of God, not rooted in theology or speculation, but rather a “seeing.” The extent to which this is thought to be possible varies by religious tradition. In the Christian context...direct knowledge of God is possible only upon death. On earth, we see through a glass darkly, through speculation, with only the future promise of direct sight.”

La perspectiva de Schneider considera las limitaciones epistémicas como irrelevantes, fundamentalmente a partir a la apelación al carácter parental de la relación entre el ser humano y Dios, lo que es un supuesto a partir del que el autor pretende extraer la consecuencia inversa sobre las limitaciones epistémicas enunciadas:

3. Howard-Snyder, Daniel and Adam Green, “Hiddenness of God”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/divine-hiddenness/>>.

“The appeal to human cognitive limitations becomes irrelevant to this line of criticism, because ...giving some sort of comprehensible and reassuring explanation for extreme suffering could not be hard for an omniscient and omnipotent God. On the other hand...we must think that as a “parent,” God would wish to give at least the glimmerings of an explanation to dangerously confused suffering “children.” (6)

Las tensiones de esta vía de argumentación son principalmente dos: i) El punto central no es si Dios debiese o no permitirnos acceder a la justificación del mal en el mundo, sino que el que no tengamos ese acceso justifica sostener la no existencia de Dios. No se sigue claramente lo segundo de lo primero; ii) Debido a que no se conocen las razones de los así denominados males gratuitos, tampoco se puede asumir que sería mejor conocerlas que no conocerlas. En esta analogía parental se obvia la consecuencia directa de que, si fuese por distintos motivos mejor no conocer las justificaciones de ciertos males entendidos gratuitos e injustificados, ello no obstaría la insistencia humana en conocer dichas justificaciones, y sugiere que hay un presupuesto de que ciertos horrores y atrocidades no tienen justificación, ese es el presupuesto del argumento del mal contra la existencia de Dios, e implica que hay casos de mal injustificado en el mundo. De otro modo, si no hubiese tales males, la argumentación es ineficaz contra la existencia. Pero, lo que es peor para la intención del argumento, no es viable sostener la existencia de males gratuitos sin comprometerse con que a) se puede conocer la justificación de ciertos eventos de maldad de los cuáles los males gratuitos serían una excepción y b) precisamente por esto se puede establecer por vía negativa que los males gratuitos son males injustificados que ocurren en el mundo.

2. El mal como evidencia

contra la racionalidad de ciertas creencias religiosas.

En particular, los ejemplos explicitados por Darwin en el extracto del

inicio de este escrito dicen relación con la arista del mal natural, en contraposición con el mal moral. Esta distinción mal natural – mal moral es analizada recientemente en Calder (2020). Que se entienda por mal y por evento de maldad es una arista central de la discusión contemporánea respecto a si el mal es evidencia contra la existencia de Dios, y en particular si un argumento de ese tipo torna poco racional o irracional la creencia en Dios. Es por tanto un problema central para una posición que intente defender la validez epistémica de ciertas creencias religiosas. En ese marco, Calder (2020) sintetiza los alcances que hay en la distinción entre mal natural y mal moral, se entiende el primer caso como “...bad states of affairs which do not result from the intentions or negligence of moral agents.” (Calder 2020, 1) En su introducción, Schneider enuncia una comprensión cercana respecto al problema específico que supone la existencia de mal natural:

“Unlike moral evil, which arises from the deliberate choices and actions of moral persons, so-called natural evil originates in nonhuman systems of nature. The problem is in trying to explain how such evil could exist in a world designed and created by a supremely powerful, wise, and good God.” (Schneider 2020, 1)

El énfasis del autor en el origen del mal no es no obstante la única arista a considerar, sobre todo porque independiente del origen el punto reside en explicar su existencia y sobre todo sus efectos dañinos. La comprensión de mal moral corresponde a la afirmación de lo negado en el caso del mal natural, a saber: “...moral evils do result from the intentions or negligence of moral agents. Murder and lying are examples of moral evils.” (Ibid.) Darwin parece, entonces, estar atribuyendo cierta responsabilidad moral a Dios, interpretando de este modo casos de mal natural como mal moral. La discusión sobre este punto es compleja, pues se asume es inherente a la comprensión de un evento de maldad, sea natural o moral, que tenga de todos modos una arista de evaluación moral: que incluso si no interviene un agente, hechos como los ejemplificados por Darwin sean evaluable moralmente. Sin embargo, que de allí se

siga una argumentación por defecto contra la existencia de Dios supone que él es el responsable en última instancia de su ocurrencia: Darwin supone por lo tanto una característica allende los omniatributos divinos (omnibenevolencia y omnipotencia y omnisciencia), y es que Dios puede intervenir en el mundo en vistas a prevenir estos eventos de maldad. Eso requiere el análisis de otros supuestos de la postura agnóstica visible a través de la analogía perro – Newton explícita hacia el final de la cita, que enfatiza los límites epistémicos a partir de los cuáles se puede conocer o no, y se puede creer racionalmente o al menos no irracionalmente. El énfasis en la evidencia disponible, y la no necesidad de creer aquello que se aleje de la misma, muestra los compromisos iniciales respecto a qué debería creer racionalmente un sujeto S, y qué no: sería entonces errado también (como Darwin lo anticipa) simplemente atribuir el estado de cosas actual del mundo al caos. Cabe destacar, por tanto, que en casos de este mal natural no se trata de establecer un juicio moral que permita afirmar, por ejemplo, que un huracán es moralmente malo. Se trata más bien de establecer qué eventos son malos, y por qué. La arista de análisis filosófico - teológico de estas conceptualizaciones sobre el mal dice relación con las eventuales consecuencias que podría tener el que no haya justificación para ciertos eventos de maldad, que sean por tanto *strictu sensu* injustificados. En este marco se posicionan los casos de horrores y/o atrocidades, ya sea casos de mal moral, ya de mal natural. Calder (2020, 4) resume adecuadamente los alcances que tendría el no explicar ciertos eventos de maldad

“Evil in the broad sense, which includes all natural and moral evils, tends to be the sort of evil referenced in theological contexts, such as in discussions of the problem of evil. The problem of evil is the problem of accounting for evil in a world created by an all-powerful, all-knowing, all-good God. It seems that if the creator has these attributes, there would be no evil in the world. But there is evil in the world. Thus, there is reason to believe that an all-powerful, all-knowing, all-good creator does not exist.”

El foco central del análisis desarrollado por Calder es el caso del mal moral, aquel que es atribuible a agentes morales (Calder lo reduce a los seres humanos), y a partir de los cuáles se explican los diversos eventos de maldad que ocurren en el mundo, independiente de si están justificados o no: se trata por tanto de que se podrían explicar las causas de un evento de maldad (causación agente es un ejemplo de estas vías de explicación), sin que ello comprometa a partir de esa comprensión epistémica una justificación del evento, una explicitación de las razones por las que sería eventualmente admisible que los diversos horrores y atrocidades del mundo ocurran. No se trata, como Calder destaca lo sostiene la postura escéptica respecto al uso del concepto mal en la argumentación filosófica y teológica, que mal sea un concepto vacío y que carezca de poder explicativo, sino que describe un especial tipo de eventos que son metafísicamente relevantes para la discusión respecto a lo supernatural, la existencia de Dios específicamente. En particular, se trata de evitar casos de explicaciones tautológicas, que no permitan por lo mismo avanzar en la comprensión y el conocimiento de ciertos hechos o eventos. El concepto de mal no debiese ser sometido a la evaluación de si tiene o no poder explicativo, pues ello supone que el concepto es interpretado como una hipótesis con poder predictivo y/o dar razones de la ocurrencia de un evento, y el concepto de mal es fundamentalmente descriptivo, reúne ciertos criterios que permitirían determinar ciertos eventos como no deseables o reprochables, sin que ello permita prevenir lamentablemente la ocurrencia de los mismos, o incluso entender por qué ocurren. Solo al identificar el uso del concepto de mal con la búsqueda de una hipótesis predictiva o el fortalecimiento de una teoría específica, se le podría atribuir carencia de poder explicatorio o impotencia explicatoria, lo que parece un error.

Calder sostiene, siguiendo a Clendinnen (1999, 81) que

“the concept of evil cannot explain the performance of actions because it is an essentially dismissive classification. To say that a person, or an action, is evil is just to

say that that person, or action, defies explanation or is incomprehensible.”

El por qué el uso del concepto de mal sería desdeñoso o despectivo es un punto que no está completamente claro, al menos no se anticipa en qué sentido los eventuales conceptos que le reemplazarían (*wrongdoing*, *blame*, *harm*) no tendrían eventualmente un problema similar sobre su poder explicativo. Respecto al rol de lo supernatural en el poder explicativo, cabe destacar que se tensiona con ciertas posturas naturalistas que rechazan precisamente la posibilidad de acceder epistémicamente a una realidad supernatural, o que sea viable sostener un estatuto metafísico de ese tipo. Al establecer esa restricción, ciertas posiciones naturalistas no solo descartan que haya un acceso confiable a eventos de maldad en el mundo, sino que también rechazan sus implicancias metafísicas. En ese sentido, una postura naturalista no es neutral y constituye una postura metafísica específica, restrictiva o reduccionista respecto a lo supranatural. Sea como sea que se resuelva esa postura, el planteamiento de la existencia de eventos de maldad tiene la ventaja metodológica de que permite reunir diversos y diferentes estados de cosas evaluables moralmente, y específicamente de aquellos que parecería preferible sería mejor no existiesen. Lo anterior lo sintetiza Calder (2020, 3) a partir de la postura que él denomina *evil - skepticism*:

“*Evil-skeptics give three main reasons to abandon the concept of evil: (1) the concept of evil involves unwarranted metaphysical commitments to dark spirits, the supernatural, or the devil; (2) the concept of evil is useless because it lacks explanatory power; and (3) the concept of evil can be harmful or dangerous when used in moral, political, and legal contexts, and so, it should not be used in those contexts, if at all.*”

La secularización del concepto de mal, desde la perspectiva de Calder, permite evitar *unwarranted metaphysical commitments*, sugiriendo en ese punto una cierta superioridad de una aproximación naturalista y secular, al no estar sujeta a ese tipo de compromisos.

3. La teodicea libertaria y sus implicancias en el problema del mal.

Una de las razones fundamentales por las que la aproximación al problema del mal (y el argumento anti-teísta subyacente al mismo) consideran el mal natural como un mejor caso de mal injustificado es porque no queda expuesto a la contra argumentación del libre albedrío como bien mayor, descartando de ese modo esa teodicea. Una arista de la discusión sobre el problema del mal, desarrollada en Judisch (2008), dice relación con los alcances del libre albedrío como una razón suficiente para explicar (y desde algunas lecturas justificar), la ocurrencia de eventos de maldad, incluso aquellos denominados gratuitos (pointless evil). Judisch (2008, 165) centra su análisis en el problema lógico del mal, que enfatiza cierta incompatibilidad entre la mera existencia del mal y la existencia de Dios. Afirma:

“God’s omnipotence together with His perfect goodness jointly entail that evil does not exist for if God is omnipotent He is able to eliminate all evil, and if He is perfectly good He eliminates as much evil as is within His power to eliminate; yet evil exists, so God does not”

Como se argumenta en Miranda (Por venir 2021), cualquier propuesta que destaca el rol del mal como evidencia contra la existencia de Dios supone incompatibilidad: en la versión lógica se trata de una incompatibilidad con cualquier evento de maldad; en la versión evidencial con los males gratuitos. El rol del libre albedrío como eventual justificación de la existencia de eventos de maldad brota de una comprensión en la que una relación causal entre el agente y su acción (causación agente) permitiría mantener la responsabilidad de la ocurrencia de ciertos males, los males morales (en contraposición con el mal natural como el caso de los terremotos), en el sujeto, descartando de este modo el peso argumentativo de la existencia del mal como evidencia contra la existencia de Dios. La estrategia especulativa en la que se enmarca el problema del mal es denominado por Berman (1988, 12) ateísmo especulativo, cuyo eje central de discusión corresponde a la eventual validez racional de una pos-

tura atea. Desde el análisis desarrollado por Berman, reconocer cierta plausibilidad a esa empresa teórica redundaría en descartar que el ateísmo se identifique con una posición inherentemente irracional. De algún modo, la preocupación de fondo es respecto a las implicancias prácticas que tendría la validez epistémica del ateísmo en el ámbito especulativo. El argumento desde el problema del mal intenta precisamente establecer puentes entre lo teórico y lo práctico, pues se trata fundamentalmente de posicionar la irracionalidad de una creencia ante la evidencia de la incompatibilidad entre Dios y el mal. Berman destaca, de todos modos, que el ateísmo práctico se entiende como una posición no reflexionada o pensada. Sea como sea, el presupuesto central en esta vía de solución al problema del mal es que es imposible que haya libre albedrío sin que haya eventos de mal moral: que en algún sentido por definir es inherente al libre albedrío no solo la posibilidad de actuar moralmente mal, sino la necesidad de que ello sea así, sugiriendo que si no lo fuese entonces no habría libre albedrío y una postura incompatibilista pro-determinismo sería la única explicación plausible a un actuar correcto. Por supuesto este análisis conceptual pierde cierta relevancia al considerar que una premisa central del problema del mal es que efectivamente hay eventos de maldad en el mundo, tanto morales como naturales. Esta situación utópica es expresada por David Lewis (1993) del siguiente modo:

“It seems that free-will theodicy must presuppose incompatibilism. God could determine our choices via our characters, thereby preventing evil-doing while leaving compatibilist freedom in tact. Thus He could create Utopia, a world where free creatures never do evil.... The [theodicy’s] opponents grant the value of compatibilist freedom. But they think that if God permits evil for the sake of incompatibilist freedom, what He gains is worthless.”

Este mundo posible, utópico, en el que seres libres nunca realizan eventos de maldad, muestra en qué sentido ser libre supone ser moralmente falible. En este sentido, observa Schneider (2020, 50), argumentos informales como los desarrollados por Dawkins (1992) apelan a una

intuición en lugar de cierta evidencia, siendo dicha intuición de sentido común la que cumple el rol de derrotador o defeater de cierta postura teísta y, en última instancia, de fundamentación respecto a la plausibilidad de la racionalidad del ateísmo. En ese sentido, la apelación a que ciertos horrores en el mundo son inexplicables e injustificables redundan en sostener que precisamente esos horrores son la principal evidencia, suficiente desde la postura ateísta para derribar no solo la racionalidad de la postura teísta, sino su postura metafísica sobre la existencia de Dios. En otras palabras, que del cuestionamiento epistémico respecto a la racionalidad de la creencia en la existencia de Dios, se seguiría un debilitamiento de la postura metafísica que dicha creencia sostiene, la existencia de Dios simpliciter.

4. Consideraciones finales: el rol explicativo como impulsor epistémico del argumento evidencial del mal.

Recientemente, Oppy (2019, 3) ha explicitado un modo de comprender qué es el ateísmo y lo que, por tanto, cree el ateo. Enuncia: “Atheism is the claim that there are no gods. Atheists believe that that are no gods.” Entendido de este modo, la comprensión estándar a partir de la cual el ateo es un sujeto S que no cree es modificada: el ateo cree en algo, y el contenido de esa creencia es negativo, que no hay dios(es). Esta descripción doxástica de aquello en lo que cree el ateo lo diferencia del agnóstico y del teísta, y de las concepciones metafísicas que siguen de esta creencia, lo que Oppy denomina worldview. Un esquema sencillo de estas relaciones de implicación permite establecer que ante la pregunta de si existe Dios o dioses, la respuesta por la que se opte tendrá ciertas consecuencias metafísicas respecto al modo como un sujeto S comprende el mundo. Así, el nexo entre creyente y visión del mundo será

Ateo – Ateísmo

Agnóstico – Agnosticismo

Teísta – Teísmo (monoteísmo si se enuncia Dios, politeísmo si di-

oses)

A esta descripción Oppy agrega la relación inocencia - inocente, entendida del siguiente modo:

Innocence is absence of acquaintance with the claim that there is at least one god. Innocents do not have any thoughts about gods; hence, in particular, innocents neither believe that there is at least one god nor believe that there are no gods. Innocent worldviews say nothing at all about gods, not even, for example, that some people believe that there is at least one god. In the typical case, innocents do not understand what it would be for something to be a god: they lack the concepts upon which such understanding depends. Examples of innocents include: human neonates, chimpanzees, humans with grievous brain injuries, and humans with advanced neurological disorders. (Ibid.)

Los casos que ejemplifican esta relación inocencia – inocente tensionan diversas aristas de la discusión reciente, en particular el supuesto de que el inocente no comprende enunciados referentes a Dios, y el rol explicativo que tiene la búsqueda de razones. En efecto, Oviedo (2018) enuncia el desorden del espectro autista como un caso de límite explicativo. Existe una distinción entre explicar y descartar una explicación (explain away), noción que aparece en diversas disciplinas como un modo de sostener explícita o implícitamente que lo afirmado no es explicable desde cierta perspectiva (científica, por ejemplo), o que lo afirmado al no poder ser explicado carece de razones para ser creído. Esta segunda alternativa, la ausencia de razones para creer, es un punto importante no solo desde una perspectiva teórica, sino que también práctica, al enfatizar la conexión entre razones para la acción y las acciones que esas razones fundamentan y/o explican. Específicamente, Oviedo centra su análisis en los límites explicativos de la denominada ciencia cognitiva de la religión. Se considera en esta perspectiva un cierto marco explicativo de carácter naturalista, entendiendo por este uno que releva el rol de cierta evidencia empírica, y diversos aportes interdisciplinarios que permitan considerar de modo holístico el fenómeno religioso. Ejemplo de ello son

las ciencias cognitivas, cuyo foco central en este ámbito de discusión consiste en explicar el comportamiento y los estados mentales en los que enmarcan diversas experiencias religiosas. Lo anterior supone un vínculo específico entre religión y ciencia, y este vínculo a veces puede comprenderse como una superposición de posturas teóricas, no siempre coincidentes y en el peor de los casos mutuamente excluyentes. Así, ante la pregunta de qué significa explicar que “Dios existe”, una potencial respuesta negativa consiste en sostener que no es viable explicar esta proposición, y que por lo tanto debiese ser descartado su potencial valor veritativo, sostener si la proposición es verdadera o falsa. Un ejemplo de los alcances de lo desarrollado por Oviedo lo constituye el sostener que el desorden de espectro autista contribuye a que el sujeto S que lo posea o experimente tenga una tendencia doxástica a no creer en seres supranaturales y, específicamente, en Dios. Desde esta perspectiva, la distinción entre explicar (explain) y descartar una explicación (explain away) se torna relevante, si la segunda sugiere un vacío explicativo (explanatory gap). Siguiendo a Carnap, uno de los objetivos de una explicación es precisar conceptualmente lo que previamente al ser explicado es confuso o poco preciso:

“the task of explication consists in transforming a given more or less inexact concept into an exact one... We call the given concept (or the term used for it) the explicandum, and the exact concept proposed to take the place of the first (or the term proposed for it) the explicatum.”
(Carnap 1950, 3)

Este nexo entre explicandum y explicatum es análogo al de explanans – explanandum, en ambos casos los conceptos y enunciados aspiran a describir correctamente ciertos hechos, de modo tal que esa explicación permita conocer el contexto, las causas y los efectos de ciertos fenómenos. Conceptualmente, si una definición describe de modo correcto, se comprende que hay un vínculo entre definiens y definiendum que ayuda al sujeto S a comprender de mejor modo lo que se intenta aprehender a través de estos términos.

Siendo este uno de los objetivos principales de una explicación, ayudar a una mejor comprensión, se podría sostener que constituye una directriz explícita o implícita de diversas propuestas teóricas que intenten, por tanto, explicar el fenómeno F en cuestión. De allí surge la relevancia de diálogos inter teóricos, como el caso de la inferencia a la mejor explicación, caso emblemático en el cuál se puede determinar racionalmente que constructo teórico explica de mejor modo el fenómeno F, y por qué ello es así.

Referencias

- Berman, D. (1988). A history of atheism in Britain. London [u.a.]: Croom Helm. Recuperado desde http://bvbr.bib-byb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&local_base=BVB01&doc_number=000553259&sequence=000002&line_number=0001&func_code=DB_RECORDS&service_type=ME-DIA
- CARNAP, R. (1950). Empiricism, semantics, and ontology. *Revue Internationale De Philosophie*, 4(11), 20-40. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/23932367>
- Hasker, William (1992) "The Necessity of Gratuitous Evil," *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*: Vol. 9: Iss. 1, Article 2. Pp. 23 - 44. DOI: 10.5840/faithphil1992911
- JUDISCH, N. (2008). Theological determinism and the problem of evil. *Religious Studies*, 44(2), 165-184. doi:10.1017/S0034412508009384
- Lewis, D. (1993). Evil for freedom's sake? *Philosophical Papers* (Grahamstown), 22(3), 149-172. doi:10.1080/05568649309506401
- Oppy, G. (2019). *A companion to atheism and philosophy*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell. Retrieved from [https://ebookcentral.proquest.com/lib/\[SITE_ID\]/detail.action?docID=5740179](https://ebookcentral.proquest.com/lib/[SITE_ID]/detail.action?docID=5740179)
- Oviedo, L. (2018). Explanatory limits in the cognitive science of religion: Theoretical matrix and evidence levels. *New developments in the cognitive science of religion* (pp. 15-34). Cham: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-90239-5_2 Retrieved from http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-90239-5_2
- Rowe, William L. (1998). "Reply to Plantinga," *Noûs*, 32(4): 545–51.

- Schneider, J. R. (2020). Animal suffering and the darwinian problem of evil. New York: Cambridge University Press. Retrieved from [https://ebookcentral.proquest.com/lib/\[SITE_ID\]/detail.action?docID=6144356](https://ebookcentral.proquest.com/lib/[SITE_ID]/detail.action?docID=6144356)
- New Approaches to the Scientific Study of Religion, Series Editors: Oviedo, Lluís, Visala, Aku ISSN: 2367-3494. Springer. 2018
- Star, D., & Besson, C. (2018-06-07). Norms, Reasons, and Reasoning: A Guide Through Lewis Carroll's Regress Argument. In The Oxford Handbook of Reasons and Normativity. : Oxford University Press. Retrieved 16 Jun. 2020, from <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199657889.001.0001/oxfordhb-9780199657889-e-23>.